

---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2016. Т. 21. № 1

---

**Главный редактор**

*И.И. Блауберг*

**Ответственный секретарь**

*А.Э. Савин*

**Ответственный редактор выпуска**

*А.В. Черняев*

**Редакционная коллегия**

*С.И. Бажов, И.Д. Джохадзе, Т.Б. Длугач, А.А. Кротов, В.А. Куренной, В.Г. Лысенко, В.И. Молчанов,  
А.В. Никитин, А.М. Руткевич, Ю.В. Синеокая, М.А. Солопова, А.В. Черняев*

**Международный редакционный совет**

*Джеффри Эндрю Бараш (Франция), Аудрюс Бейнориус (Литва), И.С. Вдовина, М.Н. Громов,  
Моник Кастийо (Франция), Н.В. Мотрошилова, А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц,  
Мишель Юлен (Франция)*

---

**Учредитель** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

**Журнал зарегистрирован:** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 94118

**Журнал включен** в Перечень рецензируемых научных журналов ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в «Истории философии», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 2, стр. 1

**E-mail:** [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

**Сайт:** <http://iph.ras.ru/hp.htm>

---

# HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2016. Vol. 21. No 1

---

**Editor-in-Chief**

*Irina Blauberg*

**Executive Editor**

*Alexey Savin*

**Issue Editor**

*Anatoly Chernyayev*

**Editorial Board**

*Sergey Bazhov, Igor Dzhokhadze, Tamara Dlugatch, Artem Krotov, Vitaly Kurennoy, Viktoria Lysenko, Viktor Molchanov, Andrey Nikitin, Alexey Rutkevich, Iulia Sineokaya, Maria Solopova, Anatoly Chernyayev*

**Editorial Council**

*Jeffrey Andrew Barash (France), Audrius Beinorius (Lithuania), Irena Vdovina, Mikhail Gromov, Monique Castillo (France), Nelly Motroshilova, Andrey Smirnov, Marietta Stepanyants, Michael Hulin (France)*

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Frequency: 2 times per year  
First issue: 1997

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue *The Russian Press* is 94118

**The journal is included** in the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation

**The Journal is indexed** in Russian Science Citation Index.

Full or partial reproduction of the materials published in the *History of Philosophy*, is permitted only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles

All materials published in the *History of Philosophy* undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

**E-mail:** hist\_phil@iph.ras.ru

**Website:** <http://iph.ras.ru/hp.htm>

## СОДЕРЖАНИЕ

### МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

#### ДОКЛАДЫ НА КОНФЕРЕНЦИИ

#### «ЖЕНЩИНЫ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»

<i>М.Н. Громов.</i> Женственное в истории русской мысли, культуры и искусства.....	5
<i>В.В. Ванчугов.</i> Гендерный аспект профессионализации философии в России: историко-философский экскурс.....	18
<i>В.В. Кравченко.</i> Творчество М.В. Безобразовой: из предыстории гендерных исследований в России.....	32
<i>И.Ф. Щербатова.</i> Фактор философии в системе ценностей Екатерины II.....	41
<i>К.В. Ворожжихина.</i> Философские искания В.Г. Малахеевой-Мирович.....	53
<i>Н.К. Бонецкая.</i> Философские андрогины.....	63

#### МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>Д.Э. Летняков.</i> Н.М. Карамзин и зарождение националистического дискурса в России.....	72
<i>А.Ю. Бердникова.</i> Неолейбницеанство в России: два проекта монадологии.....	87
<i>С.И. Бажов.</i> К вопросу о теоретической проблематике философии права П.И. Новгородцева.....	97
<i>А.С. Цыганков, Т. Оболевич.</i> Социальная философия Сергея Булгакова в современных немецкоязычных исследованиях (на примере работ К. Брекнер).....	108
<i>Н.И. Герасимов.</i> Е.В. Спекторский как историк «социальной физики».....	116
<i>В.А. Куприянов.</i> Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С.Л. Франка.....	128

#### ФИЛОСОФСКИЕ ПОРТРЕТЫ

<i>С.Н. Корсаков.</i> Борис Григорьевич Столпнер (по архивным материалам).....	136
--	-----

#### ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>Регула М. Цвален.</i> Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова.....	151
---	-----

#### РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>В.В. Сидорин.</i> Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы. Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21 <sup>st</sup> Century».....	160
<i>А.В. Черняев.</i> Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна.....	168
К сведению авторов.....	177

## TABLE OF CONTENTS

### MATERIALS OF SCIENTIFIC EVENTS

#### PAPERS AT THE CONFERENCE

##### “WOMEN IN HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY”

<i>Michail Gromov</i> . Femininity in History of Russian Thought, Culture and Art .....	5
<i>Vasily Vanchugov</i> . Gender Aspect of the Professionalization of Philosophy in Russia: Historical and Philosophical Excursion .....	18
<i>Victoria Kravchenko</i> . Maria Bezobrazova’s Works: the Background of Gender Researches in Russia .....	32
<i>Irina Shcherbatova</i> . Factor of Philosophy in the System of Values of Catherine II .....	41
<i>Ksenia Vorozhikhina</i> . Varvara Malakhieva-Mirovich’s Philosophical Quest .....	53
<i>Natalia Bonetskaya</i> . The Philosophical Androgynes .....	63

#### WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Denis Letnyakov</i> . N.M. Karamzin and the Origin of Nationalist Discourse in Russia .....	72
<i>Aleksandra Berdnikova</i> . Neo-Leibnizianism in Russia: Two Projects of “Monadology” .....	87
<i>Sergey Bazhov</i> . To the Question of Theoretical Issues in P.I. Novgorodtsev’ Philosophy of Law .....	97
<i>Alexander Tsygankov, Teresa Obolevich</i> . The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner) .....	108
<i>Nikolai Gerasimov</i> . E.V. Spektorskij as a Historian of «Social Physics» .....	116
<i>Viktor Kupriyanov</i> . The Transformation of Bergson’s Philosophy of Duration in S.L. Frank’s Ideal-Realism .....	128

#### PHILOSOPHICAL PORTRAITS

<i>Sergey Korsakov</i> . Boris Grigoryevich Stolpner (for Archival Materials) .....	136
---	-----

#### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Regula M. Zwahlen</i> . The Trinitarian Concept of Person of Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov .....	151
---	-----

#### REVIEWS

<i>Vladimir Sidorin</i> . The Domestic Historiography of Russian Philosophy at the Turn of the 21 <sup>st</sup> Century: Problems and Prospects. On A. Deblasio’s «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21 <sup>st</sup> Century» .....	160
<i>Anatoly Chernyaev</i> . Neoplatonic Synthesis as a Meeting of Tradition and Modernity .....	168
Information for Authors .....	177

## МАТЕРИАЛЫ НАУЧНЫХ МЕРОПРИЯТИЙ

### ДОКЛАДЫ НА КОНФЕРЕНЦИИ «ЖЕНЩИНЫ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»

*От редколлегии:* 28 октября 2014 г. в Институте философии РАН прошла конференция «Женщины в истории русской философии», приуроченная к 100-летию кончины М.В. Безобразовой. Предлагаем вниманию читателей избранные доклады.

*М.Н. Громов*

#### **Женственное в истории русской мысли, культуры и искусства\***

*Громов Михаил Николаевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dr\_gromov@mail.ru

Женственное в данной статье рассматривается в широком смысле слова. Сначала обращается внимание на Софию Премудрость Божию, возникшую как соединение античного образа Афины-Паллады и ветхозаветного образа девы Мудрости из Книги Притч. Затем представлена историческая личность княгини Ольги, через которую христианство стало проникать на Русь. Далее следует фигура Евфросинии Полоцкой, видной просветительницы XII в. В XVII столетии выделена яркая персона царевны Софьи, боровшейся с Петром Великим за власть. Она была ученицей Симеона Полоцкого, образованной, знавшей греческий, латинский, польский языки, обладавшей литературным даром. Но лишь в XVIII в. придет время подобных образованных правительниц, самой значительной из которых будет Екатерина II, своеобразный философ на троне, много сделавшая для процветания России.

**Ключевые слова:** женственное, русская мысль, русская культура, русское искусство, София Премудрость Божия, философ на троне, Просвещение

Термин *женственное* в предлагаемой статье понимается в широком смысле слова как понятие, включающее в себя некие образы, реально существовавших женщин, определенные интенции развития. В христианской традиции присутствуют два возвышенных образа – мужественного Логоса и женственной Софии, зародившиеся в дохристианский период, но исполненные иного смысла в рамках указанной традиции. Что касается Софии Премудрости Божией, то она возникла как контаминация образа Афины-Паллады, покровительницы искусств, ремесел, градодержицы в античной Греции, с образом девы Мудрости из ветхозаветной Книги Притч, воздвигшей храм на семи столпах. В Византии, бывшей главной наставницей в духовном просвещении Руси, складывается глубокая софийная традиция, перешедшая затем на южнославянскую и восточнославянскую почву [Громов, 2014, с. 3–20].

Главный храм Византийской империи, воздвигнутый Юстинианом в VI в., был посвящен именно Софии. По его подобию выстроены в XI в. после крещения Руси кафедральные соборы в Киеве, Новгороде, Полоцке. Еще ранее софийские храмы были возведены в Софии, Мистре, Охриде и других городах греко-славянского мира. Кроме храмового зодчества София предстает как особый сюжет в фресковой живо-

\* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ 15–04–00229 «Софийная проблематика в истории русского искусства».

писи, иконописи, миниатюре, шитье, пластике. Ей посвящены возвышенные песнопения и молитвы. Она легла в основание отечественной софиологии, став одной из доминант русской мысли и культуры [Козырев, 2007].

К притягательному женственному образу Софии складывается особое эмоциональное отношение. В житии Константина-Кирилла Философа есть описание многозначительного эпизода, определившего дальнейшую судьбу подвижника. Будучи отроком, он в пророческом сне увидел сияющую неземной красотой деву Софию и ее единственную возлюбил всем сердцем [Danti, 1981, с. 37–58]. Подобное чувство к Софии спустя тысячу лет будет испытывать Владимир Соловьёв, ею будут вдохновляться Вячеслав Иванов, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и многие иные мыслители, поэты, художники, представители русской культуры Нового времени. Для них София являлась чем-то более значимым, чем поэтическая муза или привлекательный женский образ, которыми вдохновлялись лирические творцы того времени. София предстает как возвышенный божественный образ, связующий с горним миром, исключая всякое приземленное к нему отношение. Она может быть интерпретирована в духе платоновского Эроса, увлекающего сердца от земной вешней красоты к небесной идеальной.

Образ Софии Премудрости восхищает не только мужчин, но и женщин. Одной из первых в этом отношении на Руси стала княгиня Ольга, посетившая Константинополь и пришедшая в храм Святой Софии. После грубых языческих капищ и скромных построек родной земли она была потрясена величием, грандиозностью, красотой главного храма Византии. Ее пленила красота православного богослужения, великолепие внутреннего убранства, прикосновение к чему-то небесному, необычному, неземному, божественному. Те же чувства будут охватывать древних русичей при посещении Софийского храма, в том числе посланных киевским князем Владимиром накануне крещения Руси.

Здесь необходимо подчеркнуть, что *женственное* тесно связано с *прекрасным*. Красота как идеал, как достоинство, как притягательность была одним из аргументов в пользу истинности греческой веры, византийского православия. На Русь перешла эстетика византийского храма, его изысканный интерьер, мелодика богослужения. На русской почве красота церковного искусства и сакральной архитектуры поднялась на новую высоту, о чем свидетельствуют тысячи храмов, монастырей, колоколен, уже много веков восхищающих своим выразительным обликом.

Княгиня Ольга, приобщившись к красоте православия, изменила самоё себя. Из жестокой и мстительной правительницы, устроившей изощренную казнь древлянам, убившим ее мужа Игоря, она превратилась в одухотворенную женщину, увлеченную иными, не мирскими делами и интересами. Она олицетворяет тенденцию духовного пробуждения Руси, гуманизации сознания, интереса к внутреннему миру человека, стремления к сакральным ценностям. «Денницей», зарей перед рассветом именуется Ольга в «Повести временных лет». Потому ее можно рассматривать как одну из ярких христианских просветительниц языческой Руси, предшественницу отечественного религиозно-философского самосознания. С ней связывается и почитание Святой Троицы, сначала установившееся на ее родине в Псковском крае, а затем ставшее важнейшим в Московской Руси. Об этом напоминают величественный Троицкий собор в Псковском кремле и Свято-Троицкая лавра в Сергиевом Посаде, основанная как небольшой монастырь преподобным Сергием Радонежским. В дореволюционной литературе о княгине сказано следующим образом: «Предание нарекло Ольгу хитрою, история мудрою, церковь святою, ибо она была предтеча христианства на Русской земли, начаток нашего познания Бога и примирения с Ним» [Словарь исторический..., 1990, с. 192].

Княгиня Ольга не смогла уговорить своего сына Святослава принять православие. Воинственный князь опасался, что дружина не поймет его, ибо вера христианская «юродство есть». И действительно, принять гуманную веру жестоким воинам,

привыкшим проливать свою и чужую кровь без всякого сожаления, было затруднительно. Языческое неприятие было не только на Руси, но и в самой Греции, во всех постепенно христианизировавшихся странах. Образ страдающего Христа, его поругание, мучительная казнь не укладывались в сознание тех, кто привык поклоняться громоподобным Зевсу, Юпитеру, Перуну, не знавшим жалости и не проявлявшим слабости.

Святослав, олицетворяющий образ воинственной языческой Руси, воевавший по всем направлениям, погиб у днепровских порогов, ибо взявший меч от меча и погибнет. Ставка на грубую силу исчерпала себя, Древняя Русь должна была духовно окрепнуть, морально возвыситься, принять дары культуры от самой развитой страны того времени – Византии. Южный цивилизационный вектор, доминировавший в отечественной истории в начальный период и связанный сначала с античной Грецией через города-полисы Причерноморья, важнейшим из которых был Херсонес Таврический, наиболее полно реализовывался через византийско-русские связи.

Здесь также необходимо вспомнить о Святой Земле, Афоне, Балканах. Болгары и сербы ранее восточных славян приняли христианство, транслировали византийское влияние и оказывали собственное на Русь. Выделяют первое южнославянское влияние, связанное с просветительской деятельностью святых Кирилла и Мефодия и их учеников, а также второе эпохи Московской Руси, когда болгарин Киприан, ставший главой Русской Церкви, агиограф Пахомий Серб и многие другие принесли учение исихазма, повлиявшее на становление отечественной богословской и философской традиции.

Крестил Русь внук Ольги, почитавший свою бабушку и полагавший, что она указала верный путь в тот ответственный момент выбора веры, когда страна и ее народ могли качнуться на запад, приняв латинство, или на восток, приняв ислам. Князь Владимир, тысячелетие кончины которого было отмечено в 2015 г., принял судьбоносное решение, обратившись на юг к Византии. В Херсонесе он принял крещение вместе с дружиной, потом стала постепенно христианизироваться вся большая страна. София Премудрость Божия распространилась по всей Руси, а благоверная княгиня Ольга и равноапостольный князь Владимир стали почитаться на обширных ее просторах.

После крещения Руси начинается становление и развитие богословской и философской мысли под влиянием авторитетной византийской литературы и святоотеческого наследия, творения представителей которых были переведены на церковнославянский язык. Иларион Киевский, Климент Смолятич, Кирилл Туровский и многие другие благочестивые мужи стали первыми нашими мыслителями, оставившими после себя письменное наследие. Благочестивых жен, подвизавшихся в женских монастырях, было немало, но лишь немногие из них оказались причастны к религиозно-философскому творчеству.

Одной из них является преподобная Евфросиния Полоцкая, жившая в XII в. Она была дочерью полоцкого князя Святослава (Георгия) Всеславича, имела два имени, как ее отец и все русские люди домонгольского периода. Нареченная в крещении Евфросинией, она имела славянское имя Предслава. Вспомним, что княгиня Ольга, которую именуем по дохристианскому имени, получила при крещении имя Елены, а ее внук Владимир – имя Василия. Данное обстоятельство указывает на двоеверный характер русской культуры и сохранение старых обычаев.

Евфросиния вошла в историю под своим христианским именем, что подчеркивает духовное содержание ее жизни и деятельности. Она широко почиталась на Руси. Ей посвящено житие, сохранившееся в нескольких редакциях и более чем в 130 списках. Существует богатая иконография преподобной, как мемориальная сберегается ее небольшая, тесная келья в Спасо-Преображенской церкви основанного ею монастыря. В этой же обители находятся мощи почитаемой святой. Большую известность имел крест необычной формы с двумя горизонтальными поперечными перекладинами. Сделанный по заказу Евфросинии, он помимо сакрального имел большое

художественное значение. Эта реликвия пропала в годы Великой Отечественной войны. Сейчас сделана копия, которая хранится в Полоцке. В этом же городе поставлен памятник преподобной. Древнерусский, ныне белорусский город Полоцк знаменит еще одним великим уроженцем – Симеоном Полоцким, которому также поставлен памятник. Главная же достопримечательность города – кафедральный Софийский собор, осеняющий божественной Премудростью один из древнейших и красивейших градов домонгольской Руси.

Интересна биография подвижницы и ее деяния. Согласно житию, юная Предслава была красива, умна, многие женихи добивались ее руки. Однако, подобно святым своим предшественницам, она отвергла плотские искушения и славу мира сего, умолила игуменью женского монастыря принять ее в инокини, где постриглась в честь преподобной Евфросинии Александрийской, подвижницы V в., которая также славилась красотой, умом, милосердием. Она тайно приняла монашество, уйдя из мира и раздав сокровища бедным. Подобный выбор, равно как коллизия между мирским и монашеским, противопоставление тленных земных сокровищ нетленным небесным, отказ от красоты внешней телесной в пользу внутренней духовной являются одним из распространенных сюжетов нравоучительной агиографической литературы. Не абстрактно, а на примере реальных подвижников и подвижниц подчеркивалось, акцентировалось, утверждалось значение христианских ценностей.

Евфросиния Полоцкая с детства любила книги, читала их, переписывала, жила в келье возле Софийского собора, испытывала его благотворное воздействие. В основанном ею монастыре она открыла школу для девочек ради духовного их просвещения. Многие девушки, в том числе из знатных семейств, прошли здесь обучение, некоторые приняли постриг. Евфросиния сама лично наставляла их, заботясь о каждой юной душе. Несомненно, она умела хорошо и убедительно говорить. К сожалению, от нее, как и от многих подвижников той поры, когда авторское начало смиренно уступало место бескорыстному служению истине без афиширования своего имени и личных заслуг, осталось мало письменных свидетельств.

В упомянутом житии содержатся несколько поучительных эпизодов и высказываний преподобной. В одном из них она сравнивает душу человека с нивой, которую он должен возделывать терпеливо и постоянно. Когда же пшеница «приспеваает во свершение», следует смолотить в «жерновах смирением и молитвою, и постом, да хлеб чист принести на трапезу Христову» [Евфросиния преподобная..., 2008, с. 508]. Освящение хлеба, равно как сельского труда и всей жизни, поднимало обычные мирские заботы до уровня сакрального священнодействия. Сакрализация как метод возвышения человека и его деятельности чрезвычайно характерна для всего Средневековья, не только отечественного.

Евфросиния Полоцкая имеет отношение к древнерусскому искусству. Она обратилась с просьбой к византийскому императору Мануилу I Комнину и константинопольскому патриарху Луке Хрисовергу передать в ее родной город весьма почитавшуюся Эфесскую икону Божьей Матери. Просьба сопровождалась принесением «даров многоценных». Икона была принесена в Полоцк, где стала великой святыней. Однако она, как и упоминавшийся крест Евфросинии, сделанный в честь святого образа, не сохранились.

Свой жизненный путь преподобная завершила в Иерусалиме, куда прибыла с паломнической целью, что представляет собой важный факт ее биографии как восхождения к духовным высотам, приобщения к подлинным реалиям и реликвиям Святой Земли. Она поклонилась Гробу Господню, пожертвовала «злата много» и другие ценные подношения. Ее погребли в монастыре Феодосия Великого, затем при наступлении сарацинов и оставлении Иерусалима латинянами мощи преподобной были перевезены в Киево-Печерскую лавру. После многочисленных просьб они были возвращены в начале XX в. на ее родину в Полоцк, где и ныне обретаются в основанном преподобной Спасо-Преображенском монастыре. В наши дни



Евфросиния Полоцкая почитается как белорусская и общеправославная святая, как просветительница, мудрая наставница, заботившаяся о духовном воспитании своих соотечественников.

В русской истории известны несколько живших позднее святых подвижниц под именем Евфросинии. Наиболее прославлены из них Евфросиния Суздальская, дочь погибшего в Орде князя страстотерпца Михаила Черниговского, и Евфросиния Московская, жена, а затем вдова князя Дмитрия Донского. Она сопереживала князю в его борьбе за независимость Руси, ее имя упоминается в цикле памятников, посвященных Куликовской битве. Евфросиния Московская построила в Московском Кремле в 1394 г. церковь Рождества Богородицы в память о знаменательной битве, произошедшей в день данного праздника. Ныне это древнейшая постройка столицы. Также она основала женский Вознесенский монастырь в Кремле, где была погребена; он стал усыпальницей великокняжеских и царских персон женского пола [Евдокия Дмитриевна..., 2008]. В советское время монастырь был разрушен. На его месте у Спасской башни построен безликий административный корпус, который сейчас намечено снести и восстановить утраченную обитель. Так современная Россия пытается возродить утраченные святыни, памятники, достопримечательности нашей былой истории. Вместе с процессом *большой модернизации* идет не менее важный процесс *большой реставрации*, необходимый для стабильного развития страны.

XVII столетие стало завершающим в многовековой истории Древней Руси. Начавшееся тяжелыми испытаниями Смутного времени и воцарением династии Романовых, оно завершилось приходом к власти Петра Великого, приступившего к ускоренной модернизации России. Все столетие будет продолжаться напряженная борьба с Речью Посполитой за киевское наследие, за земли, захваченные Литвой и Польшей. Произойдет воссоединение левобережной Украины и Киева, стоящего на правом берегу Днепра, с Россией. Патриарх Никон затеет церковную реформу, расколовшую российское православие. Он, как энергичный и властолюбивый предшественник великого реформатора Петра, будет действовать также жестко и грубо, не считаясь со страданиями русского народа.

В сфере культуры будут происходить глубокие перемены, средневековые ценности и ориентиры начнут постепенно заменяться новоевропейскими. Этот процесс развернется во время правления царя Алексея Михайловича. Сложится парадоксальная ситуация, смысл которой состоял в том, что царь, многие его приближенные, часть правящей элиты, видя в Польше главного западного противника, тянулись вместе с тем ко всему польскому – образованности, манерам, языку. Польша была не только латинским форпостом против православной России, но и мостом, связывающим ее с Европой, своеобразным ретранслятором европейских достижений, тем окном на Запад, которое до начала петровских реформ выполняло важную культуртрегерскую функцию.

Польское влияние на Россию осуществлялось не самими поляками, к которым после Смутного времени было враждебное отношение, а полонизированными украинцами и белорусами, жившими на землях, постепенно выходивших из-под юрисдикции Речи Посполитой и входивших в состав Российского государства. Среди первых выделялись ученые монахи, преподаватели и выпускники Киево-Могилянской академии, основанной в 1632 г., знавшие кроме церковнославянского и греческого латинский и польский языки. Некоторые из них учились в западных университетах. Из этой среды выйдет Феофан Прокопович, главный идеолог петровских реформ. Среди вторых следует выделить Симеона Полоцкого, игравшего при царе Алексее Михайловиче примерно ту же роль, что Прокопович при Петре [Симеон Полоцкий..., 1982].

Замеченный царем во время его польского похода в уже упомянутом славном граде Полоцке, образованный и речистый монах Богоявленского монастыря перемещается в Москву, где становится куратором всей культурной деятельности, воспи-

тателем царских детей, главой латинской партии. Вместе с ним приходит влияние стиля барокко, уже распространенного в Европе. С постепенным утверждением данного стиля, господствовавшим до середины XVIII в., начинается синхронизация отечественной культуры, ранее развивавшейся обособленным путем, не знавшей готики и Ренессанса, с европейской. Меняются архитектура, искусство, литература, быт и мировоззрение.

Отечественное барокко внешне схоже с западным, внутренне по своим функциям отличается от него. Европейское барокко, распространившееся из Италии, было направлено против Ренессанса и Реформации, призывая вернуться к постепенно утрачиваемым христианским ценностям. Русское же барокко развивалось в других социально-политических условиях. Оно совпало с исподволь начавшейся, а затем усилившейся секуляризацией, обмирщением, возрастанием светского начала во всех сферах жизни. Объективно оно сыграло антисредневековую, ренессансную роль в России, где не было ни Ренессанса, ни Реформации.

В этих условиях в России на исходе XVII в. начинает формироваться новый тип личности, в том числе женской. Ярким примером тому является царевна Софья Алексеевна, более всего известная как соперница юного Петра в борьбе за власть. Их соперничество представляло не только борьбу двух кланов – Милославских и Нарышкиных, но также борьбу двух тенденций развития страны и управления ею. Софья, дочь царя Алексея Михайловича и первой его жены Марии Милославской, ориентировалась на устоявшиеся традиции, хотя и стремилась к некоторым новшествам, ее опорой были стрельцы, духовенство, посадское население. Петр, сын царя от второго брака с Наталией Нарышкиной, тянулся ко всему иноземному, европейскому, начиная с посещения Немецкой слободы в Москве, двухлетней поездки в Европу, не виданной раньше в нашей истории, и заканчивая его решительными прозападными реформами.

Не нужно думать, что царевна Софья была ретроградной домоседкой, круг интересов которой ограничивался установками Домостроя. Напротив, она, подобно брату-сопернику, была любознательной, активной, много читала, общалась с образованными людьми. Ее главным учителем был не кто иной, как сам Симеон Полоцкий. Он наставлял юную царевну во многих науках, преподавал греческий, латинский, польский языки, привлекал к участию в спектаклях придворного театра, где ставились сочиненные им пьесы «Юдифь», «Комедия о Навуходоносоре», «Комедия притчи о блудном сыне».

В ее окружении выделялся Сильвестр Медведев, ученик и продолжатель дела Симеона Полоцкого, книгохранитель Печатного двора, настоятель Заиконоспасского монастыря, где был погребен его учитель, на смерть которого он написал проникновенную эпитафию. Сердечным другом, фаворитом Софьи являлся князь Василий Голицын, прекрасно образованный, честолюбивый, отличавшийся изысканными манерами, знавший польский и латинский языки, имевший богатую библиотеку. Он был увлекающимся человеком, мечтавшим изменить порядки к лучшему, но ничем в реальной жизни не отличившимся, совершившим два неудачных похода на Крымское ханство и бесславно закончившим свои дни, будучи сосланным в ссылку в северный город Каргополь после суда над Софьей и заточения ее в Новодевичьем монастыре.

Если в сфере политики энергичной и властолюбивой Софье не повезло и одолеть еще более энергичного и решительного брата Петра не было суждено, то в сфере культуры она запечатлела свое имя. Она предстает своеобразным политическим мыслителем, имевшим свой взгляд на развитие России, устройство власти, отношение к подданным. Ей был не чужд литературный талант. Она писала стихи и драмы, которые ставились в придворном театре. Историк Н.М. Карамзин читал в рукописи одну из ее пьес и полагал, что «царевна могла бы сравняться с лучшими писателями всех времен» [Софья Алексеевна..., 2014, с. 45]. Оценка преувеличена, но все же симптоматична. Софья обладала большой, более чем 300-томной библио-

текой, где имелись кроме богословских книг исторические, философские, политические, медицинские труды и сборники стихов, которые ей весьма нравились и которым она подражала.

Царевна Софья оказалась причастной к основанию первого высшего учебного заведения в России – Славяно-греко-латинской академии. Об учреждении университета или академии в Москве задумывались еще Иван Грозный и Борис Годунов, но бурные события их царствования, сложная внутривосточная ситуация, разорительная смута не позволили это сделать. Судьба высшего образования в России была трудной и по времени, и по условиям для его развития. Для сравнения напомним, что старейший в Восточной Европе Ягеллонский университет в Кракове был открыт в 1364 г., когда Московская Русь изнемогала в борьбе за независимость, Куликовская битва и стояние на Угре были еще впереди.

Примером для подражания стала Киево-Могилянская академия, учрежденная на полвека ранее, где преподавание велось в православном духе, но на основе латинского опыта того же Ягеллонского и иных университетов. Устав будущей Московской академии, известный под наименованием Привилей, составил Симеон Полоцкий. Примечательно, что наряду с греческим и латинским он предусматривал преподавание польского языка. Однако Полоцкий умер за пять лет до открытия академии, которое состоялось в 1685 г. Существовавшая на Никольской улице, где находились первые школы и типографии, она была в 1814 г. переведена в Сергиев Посад и существует поныне под названием Московской духовной академии.

Барочные поэты того времени обыгрывали имя царевны Софьи с наименованием Софии как Божественной Премудрости. Об этом в пышных стихах писали, в частности, Карион Истомина и Сильвестр Медведев. Последнему принадлежат строки, написанные по случаю вручения царевне Привилея об учреждении академии:

Благоверная велия царевна,  
премудра София Алексевна,  
От пресвятыя Троицы возлюблена,  
со святыми дары озарена,  
По имени ти жизнь твою ведеши,  
Дивная рчеши, мудрая дееши.  
Слично Софии выну мудрости жити  
да вещь с именем точна может быти  
Премудростию во вселенной славна,  
в милосердии по всем нам прехвальна.

[Памятники литературы Древней Руси, 1994, с. 238].

Таким образом, мы видим в царевне Софье яркую, талантливую, честолюбивую женщину нового типа, хорошо образованную, стремящуюся вырваться из ограниченного теремного быта, желающую реализовать себя как верховную правительницу страны, но потерпевшую в своих замыслах неудачу. Ее время еще не пришло, однако она предвосхищает тех императриц XVIII в. вроде Елизаветы Петровны и Екатерины Великой и тех образованных дам вроде Екатерины Дашковой, время которых придет спустя несколько десятилетий. Сама же Софья скончалась в 1704 г., в самом начале нового столетия, не достигнув 50 лет своей земной жизни.

В результате реформ, начатых Петром I и продолженных в XVIII в., возросла роль женщин в обществе, прежде всего европейски образованных из дворянского сословия. Они не сидели по домам, как в старые времена, а принимали участие в ассамблеях, общественных собраниях, кружках, салонах, что создавало благоприятную среду для реализации талантов наиболее одаренных из них. Правда, они пока не могли учиться в российских и зарубежных университетах, как молодые люди мужского пола. Эту возможность они получают в конце XIX в., когда откроются высшие женские курсы – Бестужевские в Санкт-Петербурге и Герье в Москве.

Кроме того, в результате династического кризиса и волевой отмены Петром I привычного наследования верховной власти, в стране наступил почти вековой период дворцовых переворотов, последний из которых произошёл в 1801 г., когда был физически устранен император Павел I, а на престол взошел его сын Александр I, всю жизнь терзавшийся причастностью к заговору против отца и обвинением в косвенном отцеубийстве. Власть всегда строилась на насилии и крови, особенно в больших империях.

В этих условиях возникает уникальная ситуация, когда в России у власти оказываются женщины: сначала Екатерина I, затем после трехлетнего правления Петра II приглашается из Курляндии Анна Иоанновна, после нее воцарилась «дщерь Петрова» Елизавета Петровна. Короткое неудачное правление Петра III сменилось длительным и успешным царствованием Екатерины II. Неизменным спутником дамского правления стал фаворитизм. При Анне Иоанновне, фаворитом которой был Бирон, наступила мрачная пора бироновщины, засилья остзейских немцев, разграбления страны, преследования патриотических сил, которые взяли реванш в царствование Елизаветы Петровны. Ее веселое правление ознаменовалось открытием Московского университета и Петербургской академии художеств, а также победоносной Семилетней войной против Пруссии, которая оказалась на грани краха. Пруссию спас поклонник прусского короля Петр III, но сам спастись от губительного для него заговора не сумел. Опять пролилась кровь и на престол взошла вдова убиенного императора Екатерина II, которая успешно, в отличие от своего незадачливого мужа, будет царствовать 30 с лишним лет.

Остановимся подробнее на жизни и деятельности этой великой государыни. Родившаяся в Пруссии в немецкой протестантской семье (хотя есть версия о том, что ее отцом мог быть русский дворянин И.И. Бецкой, с которым познакомилась в Париже молодая жена, недальновидно отпущенная староватым мужем), она получила хорошее домашнее образование, увлеклась идеалами Просвещения и разумного правления, как бы готовя себя к той высокой миссии, которая выпадет на ее долю в России. Приехав в Санкт-Петербург, Екатерина вышла замуж за недалекого Петра III. Ей не выпала судьба порядочной и старательной жены, послушной достойному мужу, ей пришлось самой строить свою жизнь. Сориентировавшись в реальной ситуации, она отдалилась от своего грубого и ограниченного супруга, обрела симпатию и поддержку в гвардейской среде, особенно у братьев Орловых, один из которых, Григорий, стал ее первым фаворитом из длинной череды обласканных позднее мужчин.

Ей приходилось делать одновременно много дел. Она вникала в государственные проблемы внутреннего и внешнеполитического характера, внимательно изучала нравы, особенности той страны, которой ей выпало управлять. Вместе с тем она не порывала с Европой, состояла в переписке с французскими просветителями и философами. Ее идеалом был просвещенный монарх, знающий и любящий свой народ, уважающий законные права личности, заботящийся о благосостоянии всех сословий. Важно то, что Екатерина не просто абстрактно размышляла о социальных проблемах, но старалась применить позитивные идеи в реальной практике. Она представляла собой подлинного «философа на троне», о котором так много говорили просветители. Западные мыслители, в частности, Вольтер и Дидро, высоко отзывались о ее деятельности. Быть может, из своего далёка они идеализировали российскую императрицу и порой льстили ей в своих письмах, но основную интенцию они уловили правильно. Матушка государыня старалась наладить хозяйство, которым по-женски рачительно управляла, быть справедливой по отношению ко всем гражданам обширного государства, руководить которым было всегда очень непросто, как в те далекие времена, так и сейчас.

О верном понимании событий, правильной оценке обстоятельств, успешном решении проблем свидетельствуют успехи ее царствования. Россия активно продвинулась в южном направлении, победив в нескольких войнах на суше и на море Осман-

скую империю. Были присоединены Крым и Северное Причерноморье, названные Новороссией. Князь Потёмкин, прозванный Таврическим, известен не только как очередной фаворит императрицы, но и как крупный государственный деятель. Он много способствовал освоению присоединенного края, разрабатывал так называемый «греческий проект», согласно которому Турцию надо было оттеснить вглубь Анатолийского полуострова, России укрепиться на проливах и водрузить православный крест на Святой Софии. Осуществлению этого проекта помешали западные державы, ревниво следившие за продвижением России на Балканы и в Средиземное море. Потом они будут помогать Турции ослабить Россию во время Крымской войны. Так же они действуют и ныне.

Продвижение на юг имело не только военно-стратегическое, но и культурно-историческое значение. При освобождении подчиненных Турции территорий осуществлялась *православная реконкиста*, схожая с католической реконкистой во времена отвоевания Испании у мавров. В память давних связей с Грецией и Византией восстанавливались исконные наименования городов, имевших более чем двухтысячелетнюю историю (Феодосия вместо Кафы), а основываемые новые города носили прогреческие названия. Таковы Севастополь, Одесса, Херсон. В последнем в Екатерининском соборе погребен князь Григорий Потёмкин. Во многих городах, в частности, в Одессе, стоят памятники Екатерине Великой. Крупнейший город Новороссии, называемый ныне Днепропетровском, был основан как Екатеринослав. Ныне, когда в Новороссии идет гражданская война за права местного населения, полезно вспомнить об истории освоения этого края, равно как о судьбе Крыма, с которого началась христианизация Руси и который в XVIII в. навечно вошел в состав России, что бы ни говорили нынешние ее недоброжелатели.

Что касается трудно управляемой Украины, то и здесь Екатерина II проявила государственную мудрость, давшую большой положительный эффект. Она сумела самую активную и беспокойную часть местного населения в лице запорожского казачества переселить на Кубань, где оно стало надежно защищать страну на опасном кавказском направлении. Не силой, но умом была решена важная проблема превращения буйной вольницы в надежное служилое сословие. В нынешней Украине этот факт называют депортацией целого народа, сами же обитатели процветающей Кубани придерживаются иного мнения. Они восстановили снесенный в советское время памятник Екатерине II в центре своей столицы, а теперь мечтают вернуть ей прежнее исконное наименование Екатеринодар вместо нынешнего Краснодара.

Императрица как «философ на троне» успешно решала другие сложные задачи, в частности, проблему межконфессиональных отношений. Во время путешествия по Волге (а она любила познавать доверенную ей страну, не в пример чиновникам, которые не вылезали из столичных кабинетов) она в Казани разрешила строить новые каменные мечети, уравнила в правах мусульман с христианами, за что ее казанские татары почитают до сего дня. Так же положительно был решен вопрос об отношениях с крымскими татарами, которые из враждебной силы, некогда угрожавшей Москве, превратились в лояльных граждан. Правда, в периоды будущих обострений в годы Гражданской и Великой Отечественной войн некоторые экстремистски настроенные татары выступали на стороне неприятеля. Но таких было меньшинство. Изменники были среди украинцев и русских, достаточно вспомнить националиста Бандеру и генерала Власова.

В нынешних обстоятельствах реинтегрирования Крыма в состав России наше правительство проводит разумную политику признания законных прав местного населения, что обеспечивает стабильность на полуострове. Достаточно сказать, что в Крыму государственными языками, кроме русского, признаны крымско-татарский и украинский. В самой Украине унитарная власть не делает ничего подобного, усугубляя ситуацию нестабильности в незалежной, которая не имеет исторического опыта имперского правления и разумной организации отношений с представителем разных вер и этносов.

В XVIII в. российские граждане не рвались в Европу на постоянное место жительства, а вот европейцы стремились в Россию из перенаселенной Европы на широкие просторы обширной империи. Здесь можно было получить землю, устроить хозяйство, служить на государственной службе, делать карьеру. Многие тысячи немцев переселялись в Поволжье, Крым, другие места. И никаких притеснений по национальному и религиозному признакам они не испытывали. Также уважались иудаизм, буддизм и другие традиционные религии. Преследовались некоторые секты в виде хлыстов и скопцов, дискриминировалось старообрядчество, но это было старой российской проблемой, идущей от церковной реформы патриарха Никона. Впрочем, именно в правление Екатерины старообрядцам было разрешено организовать два центра в Москве на Рогожском и Преображенском кладбищах.

Разумеется, не всё было гладко в царствование Екатерины. Была насильственно ликвидирована Речь Посполитая, которую разделили между Пруссией, Австрией и Россией. Давний соперник в борьбе за украинские и белорусские земли, за доминирование в Восточной Европе перестал существовать как государство, но сохранил свой потенциал как враждебная сила. Постоянные восстания, неприятие русификации, участие в разрушении Российской империи показали негативные последствия того раздела. Поляки до сих пор помнят и пакт Молотова–Риббентропа, и расстрел в Катюни, и отторжение Львова, и многое другое. Учитывая все нюансы тысячелетних сложных отношений с Польшей, мы не должны забывать и позитивные их стороны, о чем говорилось выше, например, касательно польского культурного влияния XVII в.

Еще одной больной проблемой было наличие крепостного права, привилегированного положения дворянства, подневольного существования крепостного крестьянства. Задумав было облегчить его участь, Екатерина отказалась от освобождения крестьян от крепостного права. Отсюда восстание под предводительством Пугачёва, который себя представлял чудесно спасшимся императором Петром III, задумавшим наказать свою неверную жену. Отсюда же «Путешествие из Петербурга в Москву», автора которого Александра Радищева императрица назвала «бунтовщиком хуже Пугачёва», ибо он пропагандировал идеологию насильственного свержения царской власти вплоть до физического уничтожения ее представителей.

Необходимо заметить, что Екатерина обладала литературным даром. Она написала немало сочинений на историческую тему, оставила обширное эпистолярное наследие, фигурирует в различных справочниках как автор XVIII в. Также ей нельзя отказать в праве быть одним из мыслителей этого же времени и, как полагаем, успешным «философом на троне», на практике реализовавшим идеи просветительского характера. К ее заслугам можно отнести основание Эрмитажа, одного из лучших мировых собраний художественных произведений, разумное деление страны на губернии, в основном сохранившееся до нашего времени, разработку планов регулярной застройки городов и сел. По заслугам своим Екатерина была прозвана Великой, как и ее предшественник, начавший реформировать Россию. На живописных полотнах и в скульптурных произведениях императрица нередко изображалась в виде Минервы, античной богини мудрости. Главным для себя она считала «наивысшее благополучие и славу отечества» [Каменский, 2005, с. 258].

Среди современниц Екатерины Великой нельзя не упомянуть Екатерину Дашкову, в девичестве Воронцову. Княгиня происходила из старинного дворянского рода, ее отец был сенатором, генерал-аншефом, братом вице-канцлера Российской империи. Благодаря таким возможностям она получила прекрасное домашнее образование, знала основные европейские языки, увлекалась чтением трудов просветителей. Во время путешествий по Европе она встречалась с Вольтером, Дидро, Рейналем. В Англии, чье конституционное устройство и образ правления ей нравились более всего, она беседовала со Смитом, Робертсоном, Блэком. Учитывая ее высокое аристократическое положение и значительную роль в России, ей давали аудиенцию монархи Фридрих II, Иосиф II, Людовик XV.

По роду занятий Екатерина Дашкова была литератором, активным общественным деятелем, великолепным организатором науки. Она явилась создателем и первым руководителем Российской академии наук, гуманитарной по преимуществу, которая впоследствии объединилась с Санкт-Петербургской академией наук, естественно-научной по роду занятий. Дашкова была членом нескольких иностранных академий и обществ. Ее карьерному росту способствовало участие в дворцовом перевороте, приведшем к власти Екатерину II, за что она была награждена орденом Св. Екатерины. Однако вследствие своего независимого характера она отдалилась от императрицы, а пришедший к власти в 1796 г. Павел I отстранил ее от государственной и общественной деятельности. В России нередко новый правитель расправляется с соратниками и любимцами старого, параллельно при этом милуя осужденных прежней властью. Так Павел I вернул из сибирской ссылки Радищева, освободил из тюрьмы Новикова, отпустил в Польшу лидера освободительного движения Костюшко.

Взгляды Екатерины Дашковой на социальные проблемы, государственное устройство, эмансипацию человека отличались оригинальностью. В частности, она во время заграничного путешествия спорила с Дидро о том, что сначала крестьян нужно подготовить к освобождению, а уж затем освобождать. Дидро считал, что это нужно сделать немедленно. Дашкова критически отзывалась о российской бюрократии и произволе чиновников. Досталось от нее и великому реформатору России: «Пётр ввел военизированное управление, которое, безусловно, является самым тираническим» [Тычина, 2005, с. 137]. Резко отрицательно она отнеслась к Французской революции, последовавшими за ней террору и захватнической политике Наполеона. В наши дни личность и деятельность Екатерины Дашковой привлекают внимание соотечественников. В 1992 г. в Москве открыт гуманитарный институт ее имени, создано Дашковское общество.

В заключение уместно сказать несколько слов о Марии Владимировне Безобразовой, которую считают первой российской женщиной, ставшей профессиональным философом. Увлекавшаяся вначале античной и немецкой философией, она затем заинтересовалась материалами по истории отечественной мысли, причем самой ранней. Работая с древнерусскими рукописями в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Сергиева Посада, она обнаружила в них немало философского содержания. Проблема состояла в извлечении его из текстов богословского, нравоучительного, исторического и иного характера и в аутентичной интерпретации. В отличие от архимандрита Гавриила Воскресенского, который первым выпустил труд по истории русской философии с древнейшего периода, где без особой опоры на источники представлены чрезмерно обобщающие утверждения, М.В. Безобразова прежде всего обратилась к подлинным текстам древнерусской мысли, как переводным, так и оригинальным. В этом состоит ее неопределимая заслуга перед отечественной историей философии как строгой наукой. В Европе оценили ее изыскания и присудили в Бернском университете степень доктора философии [Besobrasof, 1892]. В России и СССР ее наследие долго не привлекало внимания, положение изменилось в последние годы, когда о ней пишут статьи и книги, проводят конференции и научные дискуссии.

### Список литературы

Громов, 2014 – Громов М.Н. Образ Софии Премудрости в русской философии и культуре // История философии. 2014. № 19. С. 3–20.

Евдокия Димитриевна..., 2008 – Евдокия Димитриевна (в монашестве Евфросиния) // Православная энцикл. Т. XVII. М.: Церковно-науч. центр «Православ. энцикл.», 2008. С. 508.

Ефросиния преподобная..., 2008 – Ефросиния преподобная Полоцкая // Православная энцикл. Т. XVII. М.: Церковно-науч. центр «Православ. энцикл.», 2008. С. 127–132.

Козырев, 2007 – Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд-во Савин С.А., 2007. 543 с.

Каменский, 2005 – Каменский А.Б. Екатерина II // Общественная мысль России XVIII –

начала XX века. Энцикл. / Отв. ред. В.В. Журавлев. М.: РОССПЭН, 2005. С. 258.

Памятники литературы Древней Руси, 1994 – Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3-я / Сост. С.И. Николаев, А.М. Панченко. М.: Худож. лит., 1994. 656 с.

Симеон Полоцкий..., 1982 – Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / Редкол.: А.Н. Робинсон (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1982. 447 с.

Словарь исторический..., 1990 – Словарь исторический о русских святых, прославленных в российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М.: Книга, 1990 (репринт издания 1862 г.). 272 с.

Софья Алексеевна, 2014 – Софья Алексеевна. Невенчанная правительница. М.: Ашет коллекция, 2014.

Тычина, 2005 – Тычина Л.В. Дашкова // Общественная мысль России XVIII – начала XX века. Энцикл. / Отв. ред. В.В. Журавлев. М.: РОССПЭН, 2005. С. 137.

Besobrasof, 1892 – *Besobrasof M. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland.* Leipzig, 1892.

Danti, 1981 – *Danti A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla sagesza alla Sapienza. Note sul cap. III della vita Constantini // Константин-Кирилл Философ. Материали от научните конференции по случаю 1150-годишнината от рождението му. София, 1981. С. 37–58.*

## Femininity in History of Russian Thought, Culture and Art

*Michail Gromov*

DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: dr\_gromov@mail.ru

Femininity in this article is considered in the broad sense of the word. First, attention is drawn to Sophia the Wisdom of God, merging the ancient image of Pallas Athena and the old Testament image of the virgin of Wisdom from the Book of Proverbs. The article then presents the historical figure of Princess Olga, through whom Christianity began to penetrate Russia. The next figure of Euphrosyne of Polotsk a prominent 12<sup>th</sup> century enlightener. Standing out in the 17<sup>th</sup> century the author finds the bright person of Princess Sophia, who fought with Peter the Great for power. She was a pupil of Simeon of Polotsk, well-educated, knew Greek, Latin, Polish, and possessed a literary gift. But the time for such educated rulers will come only in the 18<sup>th</sup> century, the most significant of which will be Catherine the Great, a kind of philosopher on the throne, who did a lot for the prosperity of Russia.

**Keywords:** femininity, Russian thought, Russian culture, Russian art, Sophia Wisdom Divine, philosopher on the throne, enlightenment

## References

Efrosiniya prepodobnaya Polotskaya [Reverend Euphrosyne of Polotsk], *Pravoslavnaya entsiklopedia*, vol. XVII. Moscow: Pravoslav. Entsikl. Publ., 2008, p. 508. (In Russian)

Gromov, M.N. *Obraz Sofii Premudrosti v russkoi filosofii i culture [Image of Sophia Wisdom in Russian Philosophy and Culture]*, *Istoriya filosofii*, 2014, no. 19, pp. 3–20. (In Russian)

Kamenskii, A.B. *Ekaterina II [Catherine II]*, *Obshchestvennaya mysl Rossii XVIII – nachala XX veka. Entsiklopedia*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005, p. 258. (In Russian)

Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki [Soloviev and Gnostics]*. Moscow: Savin S.A., Publ., 2007. 543 p. (In Russian)

*Pamyatniki literatury Drevnei Rusi. XVII vek. Kniga tret'ya [Monuments of Literature of Ancient Rus. 17 th century. Third book]*. Moscow: Hudozestvennaya literatura Publ., 1994, 656 p. (In Russian)

Parshina Evdokia (in Monasticism Euphrosyne), *Pravoslavnaya entsiklopedia*, vol. XVII. Moscow: Pravoslav. Entsikl. Publ., 2008, pp. 127–132. (In Russian)

*Simeon Polotskii i ego knigoizdatelskaya deyatelnost [Simeon of Polotzc and his Publishing Activity]*. Moscow: Nanca Publ., 1982. 447 p. (In Russian)



*Slovar istoricheskii o russkikh svyatykh, proslavlennykh v rossiiskoi Tserkvi, i o nekotorykh podvizhnikakh blagotsestiya, mestno chtimykh* [Historical Dictionary of Russian Saints glorificated in Russian Orthodox Church]. Moscow: Kniga Publ., 1990, 272 p. (In Russian)

*Sofya Alekseevna. Nevenchannaya tsaritsa* [Sophia Alecseevna. Not crowned Tsarisa]. Moscow: Ashot collectia Publ., 2014. (In Russian)

Tychina, L.V. Dashkova [Dashkov], *Obshchestvennaya mysl Rossii XVIII – nachala XX veka. Entsiklopedia*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005, p. 137. (In Russian)

Besobrasof, M. *Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland*. Leipzig, 1892.

Danti, A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla sagezza alla Sapienza. Note sul cap. III della vita Constantini. In: *Konstantin-Kiril Filosof. Materiali ot nauchnite konferentsii po sluchayu 1150-godishninata ot rozhdenieto mu*. София, 1981, pp. 37–58.

*В.В. Ванчугов*

## **Гендерный аспект профессионализации философии в России: историко-философский экскурс**

*Ванчугов Василий Викторович* – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета. МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр., д. 27, корп. 4; e-mail: vanchugov@gmail.com

Статья посвящена творчеству М.В. Безобразовой, первой в России женщины, получившей профессиональную подготовку в области философии и соответствующую сертификацию согласно европейским стандартам. В статье освещаются основные этапы ее творческого пути, анализируются ключевые произведения, показывающие спектр проблем, отражающих и дух времени, и ее личные предпочтения (историография, источниковедение, этика теоретическая и практическая, женское движение, просвещение). В центре внимания работы историко-философского направления, включая исследования в области изучения русской мысли, поскольку Безобразова оказалась среди немногочисленных специалистов, обративших внимание на древнерусский период эволюции мысли, использовавших в качестве эмпирической базы рукописный материал. Обращение к архивам и собраниям, содержащих рукописи, как к источникам изучения философии, было решением новаторским, не всеми оцененным в то время, но создавшим основу для дальнейших исследований в области реконструкции прошлого русской мысли.

**Ключевые слова:** история философии, источниковедение, историография, биография, женское образование, этика, феминизм, университет

В Философском обществе при С.-Петербургском университете, учрежденном в 1897 г., по состоянию на 20 марта 1912 г. среди членов-учредителей можно было найти М.В. Безобразову, Н.Н. Платонову (переводчица философской литературы), В.И. Шифф (преподавательница математики на С.-Петербургских Высших женских курсах); среди действительных членов: Н.П. Аникиеву (выпускница историко-филологического отделения С.-Петербургских Высших женских курсов (1903), учительница), Н.К. Вальденберг, М.И. Васильеву (вела практические занятия по философии на историко-литературных Высших женских курсах в Петрограде), В.А. Волкович, А.В. Ганзен (переводчица художественных произведений), И.А. Гриневскую (писательница), С.Ц. Дехтереву-Кавос (музыковед), Н.А. Колубовскую, Э.Г. Крогиус (Соломину), Е.Ф. Литвинову, Н.А. Макшееву (активистка женского движения), Н.К. Михайловскую (Скворцову), Л.С. Павловскую (медик), С.И. Протасову, В.В. Петухову (преподавательница латинского языка на С.-Петербургских высших женских курсах), А.В. Савицкую, З.К. Столица, С.И. Церетели, П.О. Эфруси (психолог); среди членов-соревнователей: З.А. Враскую, О.Н. Ермаковскую (учительница истории), Е.В. Зелинскую, О.П. Косоговскую, Н.Д. Кульфон, Е.С. Левицкую, М.П. Лего, Л.В. Лос-

скую, С.В. Панину, А.И. Пашкову, Е.Ф. Сейпелло, Е.М. Середонину (учительница), М.Н. Хмеленскую. Особого внимания среди перечисленных выше заслуживает, безусловно, Мария Владимировна Безобразова.

Она родилась 29 мая 1857 г. в С.-Петербурге. Отец ее, Владимир Павлович, преподавал в Александровском лицее политическую экономию, финансовое право, был известным публицистом, автором научных трудов; мать – Елизавета Дмитриевна (урожденная Маслова) – писательница, публиковавшаяся главным образом в зарубежных изданиях под псевдонимом «Татьяна Светова»; брат – Павел Владимирович – приват-доцент Московского и С.-Петербургского университетов, известный историк-византист, прозаик и публицист, выступавший по поводу различных злободневных проблем. Его перу принадлежат и несколько популярных работ по женскому вопросу: «О современном положении женщины» (1892), «О назначении женщины» (1893), «О правах женщин» (1895), «Об улучшении участи женщин». Мать писала статьи по литературе, политической экономии, переводила на французский язык мемуары своего мужа, поскольку знала этот язык лучше русского. В «Journal de St.-Petersbourg» были напечатаны ее критические очерки по русской литературе, в «Revista Europea» – статьи о Тургеневе, в «Nouvelle Revue» – о женских типах в русской литературе, в «Journal des Economistes» – о женском вопросе и т. д.

Для получения начального образования Безобразова была отдана в десять лет в пансион Мезе, имевший хорошую репутацию, где к моменту поступления воспитывалось третье поколение учениц. Все предметы в пансионе преподавались на немецком языке, что в будущем окажется хорошим подспорьем не только для получения высшего образования, но и в приобщении к науке. Мария была первой среди пансионерок и рано пристрастилась к чтению философской литературы. «Никто мне этого не говорил, но я чутьем знала, что те вопросы, которые меня мучают, создали философию и философы те люди, которые одни могут меня утешить и успокоить» [Безобразова, 1910, с. 28]. Из «Всемирной истории» Георга Вебера она внимательно читала только те места, где говорилось о жизни и учениях философов в ту или иную эпоху. По выходе из пансиона необходимо было держать экзамен на домашнюю учительницу, но не в самом пансионе, а в гимназии. Экзамены были сданы на отлично, и Безобразова, уверовав в свои способности, решила поступать... в Цюрихский университет.

Выбор был не случаен, поскольку в этот город уже была проложена дорога нашими представительницами: в 1863–1864 гг. туда уехали учиться медицине М. Бок ова (Сеченова) и Н. Сусл ова, которая станет первой русской женщиной, получившей диплом «доктора медицины, хирургии и акушерства». В 70-е годы в Цюрихском университете русские девушки составляли уже 80 % всех иностранных студентов.

Но для начала Безобразова решила основательно заняться своим образованием, для чего приступила к самостоятельному изучению тех предметов, которые преподаются в мужской гимназии, посещая в то же время и Владимирские курсы. Последние знаменовали собою значительные перемены в системе российского образования. В конце 1850-х гг. по проекту известного педагога Н.А. Вышеградского начали открываться «всесословные женские училища» (сначала в Костроме, затем в С.-Петербурге), которые явились прообразом будущих женских гимназий. Высших же женских учебных заведений пока не было. Затем в 1869 г. было получено разрешение на устройство в С.-Петербурге университетских публичных смешанных (т. е. мужских и женских) курсов лекций по предметам историко-филологического и физико-математического профиля. В конце января 1870 г. курсы были открыты, а с переездом в здание Владимирского училища (1872) получили название Владимирских курсов. В 1872 г. в Москве открываются Высшие женские курсы Герье, с 1876 г. – в Казани, с 1878 г. – в Киеве. Правительством ни одно из этих учебных заведений не финансировалось, а существовали они только на добровольные денежные пожертвования и плату за обучение, ежегодно вносимую слушательницами. Но женщины, воодушев-

ленные возможностью получать высшее образование, преодолевали эти трудности, выступая сначала в роли прилежных слушательниц, а затем и приобщаясь к профессиональным корпорациям ученых, включая философию. Далеко не все мужчины приветствовали эти перемены, но прогрессивная часть не только сочувствовала, но и принимала непосредственное участие. Так в марте 1880 г. для преподавания философии на историко-филологический факультет Бестужевских курсов был приглашен В.С. Соловьев (два часа в неделю на первом курсе и два – для второго и третьего вместе). Уже устроившийся здесь Э.Л. Радлов читал «Введение в философию», а Соловьев посвятит свои чтения философии религии и истории философии. Стоит также отметить, что ранее Соловьев уже успел поработать на других женских курсах – в Москве, у Герье.

После занятий дома Мария убеждает отца разрешить ей поступить на педагогические курсы при С.-Петербургских женских гимназиях. Разрешение было дано, но с условием, что по окончании курсов она не будет работать учительницей. После прохождения курсов (1876) Безобразовой было предложено место образцовой учительницы русского языка в прогимназии, но по вышеназванным причинам ей пришлось от этой должности отказаться. Однако спустя несколько лет она все-таки добивается своего и с 1880 г. преподает новые иностранные языки в Вяземской женской гимназии, а с 1883 г. – естествоведение, географию и историю в пятиклассной женской прогимназии в Жиздре (Калужская губерния).

Именно отсюда в октябре 1884 г. В.И. Герье получает небольшое письмо от Безобразовой. В нем сообщается, что, проведя это лето в Берне, она познакомилась с профессорами философского факультета и «много обязана профессору философии Геблеру, принявшему во мне участие. В настоящее время я работаю над сочинением, которое в случае удачи даст мне степень. Посылаю Вам первый свой опыт, написанный в Берне и о котором Геблер отозвался одобрительно. Тема, избранная мною для диссертации, не требует большого количества книг, но, тем не менее, не знаю, насколько моя работа будет успешна» [Герье, карт. 37, ед. хр. 33]<sup>1</sup>.

Берн к тому времени уже был отмечен на феминистской карте, поскольку в 1872 г. здесь защищает диссертацию и получает диплом доктора математики, философии и минералогии (с высшей похвалой: *summa cum laude*) Е.Ф. Литвинова, вскоре выступившая в России как автор биографических очерков о философах и естествоиспытателях, написанных ею для издаваемой Павленковым популярной серии «Жизнь замечательных людей»: об Аристотеле, Д'Аламбере, Бэконе, Локке, Кондорсе, Лапласе, Эйлере, Ковалевской, Лобачевском. В том же году в Лейпцигском университете, как сообщалось в брошюре В. Бемерта «Университетское образование женщины», изданной в С.-Петербурге, в числе 354 студентов, принятых на летний семестр, оказалось 63 женщины, из которых 51 поступила на медицинский, а 12 – на философский факультет (следует отметить, что в Бернском университете было два философских факультета: *Philosophie I* – словесные науки (философия, история и пр.) и *Philosophie II* – естественные науки).

В 1887 г. Безобразова едет в Лейпцигский университет изучать философию. Там появляется ее первая научная работа – «Ueber Plotin's Glückseligkeitslehre» («Учение Плотина о счастье»). Не та ли это работа, о которой она сообщала из Жиздры в письме к В.И. Герье 1884 г.?

В 1888 г. Безобразова возвращается в Россию и 26 января выступает в Москве с первой публичной лекцией «О значении Канта». 28 января «Русские ведомости» поместили отчет об этом событии. «Случай редкий: г-жа Безобразова – первая русская женщина, специально занимающаяся философией и публично выступающая с лек-

<sup>1</sup> В архиве В.И. Герье находится также пригласительный билет на лекцию М.В. Безобразовой в аудитории Исторического музея 15 марта 1892 г.: «... я Вам буду очень благодарна, если Вы мне сделаете удовольствие быть на моей лекции на тему "Взгляды на историю философии"» (11.03.1892 г.).

цией по философии. Да и не только в России, но и за границей (кроме, конечно, Америки) эта лекция женщины о философских вопросах чуть ли не первая в нашем веке. Тем более славы русской женщине, которая впервые решилась на такой подвиг».

Лекция, по мнению корреспондента, прошла удачно, и докладчика встретили и проводили дружными аплодисментами, неоднократно возобновлявшимися. Слушателей (среди которых было особенно много женщин) собралось так много, что малый зал Политехнического музея не мог вместить всех желающих и потому пришлось перевести их в большой зал, который вскоре был наполнен до отказа. Лекция началась в половине девятого и продолжалась около часа. В начале выступления лектор попыталась выяснить отличие философии от метафизики, затем, коснувшись предшественников Канта, передала кратко биографию кёнигсбергского мыслителя и перешла к подробному изложению его «Критики чистого разума». Определяя значение работ Канта для последующей философии, Безобразова заявила, что его философия навсегда «похоронила метафизику», хотя сам Кант еще может быть назван ее «последним апостолом».

Изложение философии Канта, по мнению корреспондента «Русских ведомостей», было точное и связное, хотя дело не обошлось без некоторых недомолвок и неясностей, иногда второстепенное выставлялось на первый план, а существенное излагалось настолько «сжато и отвлеченно», что не все могло быть понятно для публики. Отмечалось также, что Безобразова объясняла Канта его же языком, что лишило изложение необходимой общедоступности, хотя и демонстрировало основательное изучение ею «Критики чистого разума». Тем не менее, рецензент пожелал Безобразовой успеха на избранном поприще и выражал надежду, что «она одарит нас дельными работами».

О том, что лекция имела успех, говорит и такой факт: в критико-библиографическом словаре Венгерова скупой на похвалы отечественным философам В.С. Соловьев заметил: «Две публичные лекции в Москве о значении Канта, несомненно, показывают у М.В. Безобразовой серьезное знакомство с философскими учениями и большую способность к философскому мышлению, нежели у иных из наших профессоров философии» [Венгеров, 1891, с. 304].

Затем Безобразова вновь оставляет Россию, чтобы два семестра слушать лекции в Цюрихском университете, а в 1891 г. получает степень доктора философии Бернского университета за диссертацию «Handschriftlichen Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland» («Рукописные материалы к истории философии в России»), в которой она представила результаты своих изысканий в Чудовом монастыре, С.-Петербургской, Московской и Киевской духовных академиях, рукописных отделах Румянцевского музея и Публичной библиотеки. В упомянутой выше статье критико-библиографического словаря Венгерова Соловьев отметил, что Безобразова посвятила себя изучению истории философии в России, которую начинает «очень издавека», что видно из ее лекции «О древнейшем философском памятнике в славяно-русской письменности». Однако, продолжает Соловьев, «независимо от тех или других взглядов на прошедшие и будущие учения философии в России, исследование зародышей и ростков философского образования в нашем отечестве, появлявшихся сначала под византийскими, а потом под западно-европейскими влияниями, есть задача далеко не бесполезная» [Там же].

В 1894 г. в Москве выходит в свет книга Безобразовой «Краткий обзор существенных моментов истории философии». Во «Введении» говорится, что философию в обширном смысле слова надо понимать как науку о духе, куда входят психология, этика, логика. Зерно философии – метафизика, «первая философия» по Аристотелю, которая, не довольствуясь опытом, выходит за его пределы и разбирает самые общие принципы бытия и мышления. Эта книга не осталась незамеченной. Я.Н. Колубовский в «Философском ежегоднике» за 1894 г. писал: «В своей книге г-жа Безобразова дает не совсем то, что обещает по заглавию. Автор следит за ходом

философской мысли, начиная с греческих теогоний и космогоний вплоть до Гегеля. Здесь затронуты с одинаковым вниманием и существенные, и несущественные моменты... Следует также прибавить, что, несмотря на стремление к живости изложения, язык автора оставляет желать весьма многого. Над некоторыми фрагментами читатель становится просто в тупик, чему особенно способствует отсутствие знаков препинания» [Колубовский, 1896, с. 7].

В 1895 г. Безобразова принимает активное участие в создании первого в России «Русского женского взаимно-благотворительного общества». С 1895 по 1898 г. число действительных членов Общества выросло с 878 до 1820 чел., поэтому, подводя первые итоги деятельности в статье «О русском женском взаимно-благотворительном обществе», Мария Владимировна подчеркнула, что она выступала против толкования целей Общества как только благотворительных: «Мы ... очень многие из нас, считаем себя сами нуждающимися и потому-то, чтобы поддерживать друг друга, мы и соединились» [Безобразова, 1898, с. 6].

Общество имело общежитие для временно нуждающихся женщин, библиотеку (носящую имя Н.В. Стасовой), литературно-музыкальный кружок, бюро для прииска заработка, кассу взаимопомощи. Безобразова возглавляла в Обществе «Кружок домашних чтений» для самообразования. Занятия в нем проводились по четырем направлениям: литература, наука, общие вопросы и «история женщин». Вот некоторые темы, обсуждавшиеся на собраниях в течение 1895/96 г.: «Что такое самолюбие», «Разбор статьи проф. Чижа “Об измерении умственных способностей”»; «Параллель между Башкирцевой и Ковалевской на основании дневников Башкирцевой и воспоминаний Лефлер о Ковалевской» и др. В 1896/97 г. обсуждались темы: «Всегда ли полезна критика» и «Проповедь простоты Вагнера» (докладчица Безобразова; прения по вопросу Элизы Ожешко «Сделало ли образование современную женщину сердечнее, чем это было в предыдущее поколение»; в 1897/98 г.: «Унижает или возвышает В. Соловьев Пушкина своим взглядом на его судьбу?» (докладчица Безобразова); прения по вопросу «Что такое злословие?»; разбор книги Лурбе «Женщина перед судом современной науки»; прения по вопросу «О влиянии женщин на прогресс», обсуждение статьи Безобразовой «Идея, принципы и будущее Русского женского взаимно-благотворительного общества» и т. д.

Имелся здесь также Рефератный отдел, который начал работу как отдел литературно-научных докладов под руководством доктора прав Фанни Моисеевны Кауфман. В него, помимо Безобразовой, вошли издательница журнала «Северный Вестник» Л.Я. Гуревич, доктор математики Е.Ф. Литвинова, врач П.Н. Тарновская, писательница О.А. Шапир, лектор Высших женских курсов Е.Н. Щепкина. Для чтения рефератов еженедельно устраивались вечера, куда кроме членов Общества приглашались и все желающие. Названия рефератов показывают интерес к литературным, педагогическим, медицинским темам, с преобладанием проблематики «женского вопроса», личности и деятельности выдающихся женщин. Именно здесь в 1899 г. Безобразова выступила с докладом о Максиме Горьком.

В 1899 г. при «Русском женском благотворительном обществе» Безобразова основывает «Этический кружок», целью которого было сближение его участников «на нравственной почве». Члены кружка собирались решать этические вопросы «не для продвижения науки», не для профессии, а лишь для удовлетворения собственных духовных запросов. В 1901 г. на заседаниях кружка Безобразова выступила с рядом сообщений: «Новая теория эгоизма», «Задачи этики по Кавелину», «Элементарные понятия об истории этики», а также организовала прения по теме «Различные типы ума». Следует отметить также, что в 1900 г. в Петербурге возникает, как ответ на запрос времени, Общество содействия нравственному, умственному и физическому развитию молодых людей «Маяк», объединяющее стремящихся к совершенству юношей.

В конце декабря 1901 г. газета «Московский листок» сообщала, что с января следующего года Русское женское взаимно-благотворительное общество открывает общеобразовательные чтения по математическим и гуманитарным наукам для женщин, при этом лекторами являются исключительно женщины, так что эти мероприятия будут представлять собою первый опыт «женского университета в миниатюре». Университета не получилось, но польза для сообщества, безусловно, была.

Безобразова принимала активное участие в издании журналов «Живое дело», «На помощь матерям» А.Н. Пешковой-Толиверовой и в «Воспитании и обучении» А. Альмедингена [Безобразова, 1899; 1907а–г]. А тем временем появились новые женские организации: «Союз равноправности женщин» (1905), «Женская прогрессивная партия» (1906) и «Женский клуб» при ней, «Женский политический клуб» (1906), «Российская лига равноправия женщин» (1907), «Петербургский женский клуб» (1908), «Общество охранения прав женщин» (1910). Русское женское взаимно-благотворительное общество открыло «Отдел избирательных прав женщин» (1906) и после опубликования Манифеста 17 октября 1905 г. направило в Совет Министров заявление о необходимости включения женщин в число правоспособных лиц.

В 1911 г. Безобразова создает «Этическое общество». В этом же году появляется работа «О безнравственности», в которой она рассматривает темы этики в контексте актуальных проблем повседневной жизни. Она рассматривает такие категории, как нравственность, правда, лицемерие, добро и зло, пытается определить, что такое счастье и можно ли прийти к нему через страдание. «Считается, – отмечает она, – что русским особенно близки вопросы нравственности; о них ведь ведутся эти бесконечные русские споры за самоваром, а между тем, в нравственных вопросах мы до сих пор всего менее разобрались» [Безобразова, 1911, с. 16].

Стоит отметить, что всплеск интереса к этической проблематике был воспринят некоторыми наблюдателями как явление не случайное, а постоянное, и даже как одно из характерных проявлений особенностей национальной философии. Так Э.Л. Радлов, завершая в 1912 г. второй том «Общей истории философии» (редактируемой им совместно с Александром И. Введенским) своим «Очерком истории русской философии», отметит, что чисто отвлеченные вопросы философии, например, гносеологические, лишь в ограниченной мере привлекают внимание русских философов, а преимущественно их интересуют вопросы практики, в основе которой искание правды и смысла жизни. Потому этика – излюбленная отрасль исследования, и именно в этой сфере особенно поражает его настойчивость и прямолинейность, с которой мысль стремится к оправданию самых крайних выводов.

Вполне уместно будет нам коснуться и работы Безобразовой «Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах», опубликованной в 1892 г. в сборнике «Философские этюды». Основываясь на прочтении кантовской «*Anthropologie*» («Антропология с прагматической точки зрения», 1798), «*Die beide Grundprobleme der Ethik*» («Две основные проблемы этики», 1841), «*Paperga und Paralipomena*» Шопенгауэра и «*Phenomenologie des sittlichen Bewusstseins*» («Феноменология нравственного сознания», 1879) Эд. ф. Гартмана, Безобразова приходит к выводу, что три великих философа мыслят о женщинах «одинаково односторонне, в их взглядах обнаруживается презрение к целой половине рода человеческого» и что их взгляды сформированы под влиянием «чувства» [Безобразова, 1892, с. 22]. Исходная же точка зрения Безобразовой была следующая: «Женские слабости – такие же неотъемлемые человеческие свойства, как и недостатки мужчин; невозможно утверждать, что у них более или менее ума, сердца или характера» и что «только тот, кто в состоянии подняться над половыми предрассудками, достоин называться человеком в полном значении этого слова» [Безобразова, 1892, с. 23–24].

В одном из немецких сатирических журналов «*Kikeriki*» («Кукареку») Безобразова нашла изображение следующей сценки: к студенческой аудитории приближается приват-доцент... женщина. Все студенты стремительно убегают из зала, остается

только один – потому что он... заснул. Входит приват-доцент – старая, безобразная женщина с огромным носом... «Не знаю, – пишет обиженная за свою коллегу Безобразова, – действительно ли таков венский приват-доцент, возможно, что ее жизнь ушла на то, чтобы пробить дорогу. Но желавший нарисовать карикатуру на ученых женщин не сознавал, какая это глубокая карикатура... на мужчин. Для чего пришли они на лекцию? Неужели для того только, чтобы увидеть молодого и красивого приват-доцента?» [Безобразова, 1912, с. 38].

Она высоко ценила, «любила» Платона и «не любила» Аристотеля и Гегеля («за схоластику»). В заметке «Два камня в моей жизни» («Из одного альбома») Безобразова вспоминает, как экономист Лоренц Штейн назвал ее «золотым ножичком» (в знак ее «бесполезности») и как он поразил ее отца – В.П. Безобразова – тем, что спорил с ней, как с равной, о Канте. Другой Штейн – Людвиг, философ и социолог, «вывел ее на дорогу», сказал «ободряющие слова». «Не могу читать Паскаля, – признается она в книге “Из одного альбома”. Это ум, который мне чужд: пассивность, пусть он и изобрел геометрию, мне чуждую, его нытье или нежелание ныть, то есть его несчастье, от которого спасение – Бог, – покорность, его вера в другую жизнь – все это меня не поднимает, а еще более углубляет в ужас и дрянность существования. Вздумала я о нем писать – о двух верующих философах – Паскале и Киркегарде – и не могу» [Там же, с. 40]. «Профессор Чиж показал мне лицо Ницше, которое я не видела раньше. Да, он был добр и между нами... много общего. Сколько афоризмов его я привожу и... не признаю» [Там же, с. 86–87]. В небольшой работе («О безнравственности») она говорит о Ницше следующим образом: «Чем так подкупает Ницше? Тем, что он – апостол безнравственности. Ему нетрудно было получить славу, благодаря тому, что он провозгласил столь милые нам изнанки» [Безобразова, 1911, с. 16]. Еще более безнравственной для нее личностью являлся... Л. Толстой! В нем она находит «скрытое под маской лицемерие»; искренность же, по ее мнению, – это «сама истина каждого, то, что составляет его лицо» [Там же].

Некоторые критики сетовали на изъяны слога в статьях Безобразовой, находя там либо короткие предложения, «рубленные фразы», либо длинные, без знаков препинания, предложения, отсутствие какой-либо композиции (Колубовский Я.Н., Ивановский В.Н. [Ивановский, 1892]). Безобразовой же казалось, что тот язык, который она для себя выработала, «по возможности кратко передает содержание моих мыслей», что язык ее «прежде всего точен и сжат». «Сжат», но далеко не всегда точен, ее мысли зачастую будто сдавлены короткими предложениями. Безобразова полагала, что ее стиль – афористический. Цюрихский профессор Л. Штейн, враг афоризмов, убеждал ее, что в них, как правило, «за формой глубокомыслия скрывается недомыслие», но она осталась при своем мнении. «Владение афористической формой, может быть, труднее, чем всякой другой – требуется большее напряжение мысли. Тут есть элемент болезни – слепой Ницше, глухой Шопенгауэр» [Безобразова, 1912, с. 21]. Элемент болезни, несомненно, играл большую роль и в формировании стиля Безобразовой, но не содействовал развитию глубокомыслия.

В 1911 г. Безобразова публикует автобиографическую книгу «Розовое и черное из моей жизни». Повествование обрывается после описания детства, которое составляет «розовый» период ее жизни. О «черном» периоде повествуется – довольно фрагментарно – в ее книге «Из одного альбома», являющейся собранием афоризмов... «Я хожу с зонтиком, потому что с ним меньше чувствую свое одиночество»...

Мария Владимировна с детства страдала глухотой, и с возрастом этот недуг все более усиливался. «Что значит быть глухим! Не жить с людьми. Примириться с этим может только тот, кто с ними не живет в силу других обстоятельств, кто испытал невзгоды в этом общении» [Безобразова, 1912, с. 19–20]. Но к этим невздам добавлялись и другие. В главе «Моя судьба» она говорит: «Самое ужасное, что может испытать человек, это быть оторванным от деятельности, когда ее страстно любишь. Какое самое страшное слово для нас, вступивших на публичную дорогу? Это слово –



замалчивать. Но вы не знаете, как это делается! На это существует тысяча маневров тех многих недоброжелателей, которые есть у всякого, кто незауряден <...>. Мне, по крайней мере, закрыты все русские издания, нигде я не могу не только излагать своих мыслей, но даже возражать – закрыты все двери» [Там же, с. 179]. «Все, что она писала, – вспоминала А.Н. Пешкова-Толиверова, – видело свет только тогда, когда она наработанное издавала за свой собственный счет» [Пешкова-Толиверова, 1915, с. 634]. Многие рукописи были утеряны в различных редакциях. Больше всего жалела Мария Владимировна о «Введении в историю философии в России», являющуюся подробным изложением докторской диссертации. Из написанной в 1897 г. работы «К истории просвещения в России» – сочинение было представлено в Академию наук на премию митр. Макария и получило почетный отзыв – свет увидели только несколько глав, благодаря возможности публиковать их в таких журналах, как «Богословский вестник», «Журнал Министерства народного просвещения», «Известия Академии наук».

Не приносили удовлетворения Безобразовой и ее многочисленные публичные лекции в Петербурге, Москве, Киеве, Харькове, Полтаве, Тамбове, Нижнем Новгороде, Смоленске, Вязьме, Ярославле, Твери и др. городах (всего около 80 публичных выступлений). Ей хотелось читать лекции в высших учебных заведениях, выступать перед подготовленной аудиторией. После наведения справок выяснилось, что для получения такой возможности требуется русская ученая степень... В 1903 г. Безобразова обращается к попечителю учебного округа с просьбой о разрешении допустить ее к экзамену на степень магистра философии. Такое разрешение ею было получено, и она начинает усиленно готовиться к экзамену, но расстроенное здоровье довело соискательницу до такого состояния, что, когда она явилась на экзамен, «язык прилип к гортани». После было назначено второе испытание, которое завершилось также неудачно, поскольку надо было отвечать на «узко-специальную» тему по логике, чего она не смогла сделать, так как готовилась преимущественно к истории философии.

В 1908 г. становится известно, что один из ее наставников – Рудольф Эйкен, определивший ее установку сознания как «этический идеализм» – становится лауреатом Нобелевской премии по литературе «за серьезные поиски истины, всепроницающую силу мысли, широкий кругозор, живость и убедительность, с которыми он отстаивал и развивал идеалистическую философию». И чтобы показать значение личности и творчества немецкого философа, Безобразова публикует статью «Из мирозерцания Рудольфа Эйкена» [Безобразова, 1914, с. 85–101]. А вскоре наступает время подведения итогов и ее творчества.

В конце декабря 1910 г. философской общественностью праздновалось 30-летие научно-литературной и общественной деятельности Безобразовой. Чествование началось с поднесения адреса от «Русского женского взаимно-благотворительного общества», «Этического кружка». В приветствии от Московского женского клуба, в частности, были и такие строки: «Вы доказали, что женщине одинаково доступны и область отвлеченной науки, и практическая деятельность» [Пешкова-Толиверова, 1915, с. 639]. В телеграмме от Совета Философского общества при С.-Петербургском университете, подписанной его председателем А-ром Ив. Введенским и товарищем председателя Э.Л. Радловым, говорилось: «В день Вашего юбилея с благодарностью вспоминаем о Вашей инициативе в деле учреждения Общества и о том интересе, который постоянно с юных лет Вы проявляли к философским занятиям. В Вашем лице Совет радостно приветствует первую русскую женщину, избравшую служение философии целью своей жизни» [Там же]<sup>2</sup>. Прислали свои поздравления профессора Людвиг Штейн из Берлина и Рудольф Эйкен из Иены.

<sup>2</sup> М.В. Безобразова числилась в списках действительных членов Общества [Список членов Философского Общества, 1900, с. 5]. А.Н. Пешкова-Толиверова (наст. фам. Пешкова; урожд. Сусоколова, в первом браке Тюфяева, во втором – Якоби) Александра Николаевна (1842–1918), писательница.

Умерла М.В. Безобразова 2 сентября 1914 г. в возрасте 56 лет неподалеку от Москвы на даче своих знакомых. Похоронена была на кладбище Новодевичьего монастыря. В 1912 г., в книге «Из одного альбома», она высказала пожелание: «Сделайте, пожалуйста, надпись на моей могиле: “Здесь лежит беспокойный человек”» [Безобразова, 1912, с. 58].

За месяц до ее смерти в газете «Новое время» появилась статья В.В. Розанова «К истории “неудавшихся портретов”...». М.В. Безобразова лично встречалась с Розановым только один раз, но в архиве писателя хранится несколько ее писем к нему, датированных 1910–1912 гг., которые с большим трудом поддаются прочтению из-за ужасного почерка. В одном из писем от 25 мая (без указания года) она сообщает Розанову: «Хочу переселиться в Москву, прочесть лекцию, авось найду опять читателей. Петербург меня никогда не хотел знать...»<sup>3</sup>. «Удивительно, – пишет Розанов, – как одни биографии, литературные “портреты” – удаются, а другие почему-то “не выходят”... Почему “не выходят”? Почему “не удаются”? Бог весть. Судьба, Рок, предназначение. Рациональных причин бывает иногда мало для этого; или, по крайней мере, они далеко не все объясняют в разнице между “свечкой зажегшейся” и свечкой “не зажегшейся”, часто при одном и том же составе в них горючего материала и светильни. “Одну свечку зажег Бог”, – и она горела, и люди видели это горение и запомнили его; а другую свечку “не зажег Бог”, и она просто стояла. Стояла. Потом сломалась. Потом куда-то ее вынесли. Никто не знает и не помнит» [Розанов, 1914].

Эти образы невольно приходят на ум Розанову при сравнении двух, по его мнению, «очень сходных личностей в нашей науке, литературе и общественности»: Ковалевской и Безобразовой. Состав «горючего материала» – талант, призвание – у них одинаков. Все знают С. Ковалевскую, которая была ученым-математиком, читала лекции в Стокгольмском университете, никаких особенных открытий в математике не сделала и в своих воспоминаниях жаловалась, что, несмотря на всемирную известность, признание со стороны академических кругов и любовь близких, чувствует себя не совсем удовлетворенной, что она предпочла бы более незаметное и буржуазное, но более нормальное существование «обыкновенной женщины», с хозяйством, с детьми и мужем... «Вполне симпатично, – заключает Розанов, – но ничего сверхъестественного». Более того, высшая математика, которой отдалась С. Ковалевская, по самому своему существу не допускает популяризации, и подавляющее большинство прославляющих ее совсем не знает того, что нового внесла в математику эта женщина. «Сверх этого, – пишется далее, – никто не может отрицать, что сочетание “женщины” и “математики”, то есть дара комбинировать величины, – вообще представляет что-то странное и не очень гармоническое. “Удивительно”, но нельзя сказать, чтобы “привлекательно”. Зато уже со времен древней Греции встречаются примеры того, что даровитые девушки отдавались поприщу философии. Как ученицы – нередко, а изредка – и как наставницы <...>. Но и помимо этого, и раньше и позднее женщины влеклись к философии, младшей сестре и помощнице религии. Религия, поэзия и философия – не чужды женственной натуре; и как есть своеобразная прелесть в женских стихах, как есть оттенок в “святых подвигах” женщин, – так можно верить, женщины положат свою тень когда-нибудь и на философское воззрение» [Розанов, 1914, с. 5]. Приведа афоризм Безобразовой со страниц ее книги «Из одного альбома» – «Сколько пережевывателей Конта и Канта, – и которых больше, не знаешь», Розанов предлагает читателю свое понимание причин несчастной безвест-

<sup>3</sup> Здесь же находится письмо О. Катарцевой к Безобразовой на клочке бумаги от 11 ноября без указания года: «<...> напишите, что Вы вообще думаете о Розанове как о мыслителе, о писателе, о его направлении, к которому я не чувствую сочувствия. А то я знаю его только по критике и понаслышке. Затем <...>, попросите его Вам написать, для любознательного человека есть ли разница в православном таинстве причастия-евхаристии и католическом? Мне говорил один английский ученый, что в православии догмат «пресуществление» был окончательно установлен лишь в 712 г. на Константинопольском соборе <...>».

ности Безобразовой. Наша университетская философия «все пережевывает Эм. Канта, журнальная наша философия все пережевывает Ог. Конта, являя в обеих ветвях своих что-то ленивое, тусклое и безнадежное. То и другое по безжизненности <...> по отсутствию всякой связи с родной почвой <...> напоминает самые мрачные времена схоластики <...>. Безобразова была слишком серьезна, проста и даровита, чтобы иметь успех в обществе, которое и в философии бежит за “идолом театра” <...>. Она не хотела “еще раз пережевывать Конта и Канта” – и естественно ее не звали к себе и даже ее не пускали в свои журналы “пережевывающие”... Она не имела общего лоска, общего оттенка, – она была “не как все”, и с ней случилась в 101-й раз русская история “горе от ума”» [Там же].

Завершая обзор взаимоотношений Розанова и Безобразовой, добавлю только, что автобиография Безобразовой «Розовое и черное из моей жизни» попала в поле зрения Розанова и он целиком поместил ее в своей книге «Люди лунного света» как образец половой аномалии, проявляющейся в том, что в женском организме преобладает «мужское начало», «мужской ум»: «У нее половое притяжение остановилось на нуле: высокий талант к науке, наукам, к философии, и абсолютная безразличность к кавалерам, самцам» [Розанов, 1990, с. 154].

Особо хотелось бы отметить новаторское для того времени увлечение Безобразовой «историей русской философии».

В статье «К системе этического идеализма» М.В. Безобразова признавалась, что ей претят схемы, ее совсем не тянет излагать свои мысли в «законченном», искусственном виде и что, может быть, ее пожелание отчасти «обломовщина», а отчасти сознание, что в таком изложении в России никто не нуждается, поскольку «русской философии нет», как объявил В.С. Соловьев, с которым многие согласились. У Безобразовой не было системы, у нее были только две ведущие темы творчества: этические проблемы и история русской, преимущественно древнерусской философии. «Нравственность есть та путеводная звезда, которая чарует М.В., как и вообще русских философов, ценителей деятельного добра», – писала Н.А. Макшеева [Макшеева, 1915, с. 2]. Ее первой работой было «Учение Плотина о счастье» (1877). «Философские этюды» (1892) состоят из статей «Об этике Плотина», «Из социальной этики Гегдинга», «Нравственность и этика», а одна из последних работ – «О безнравственности» (1911). Изучая историю философии в Древней Руси по рукописным материалам, она пришла к выводу, что особенностью русской философии является этическая направленность. У М.В. Безобразовой есть, правда, статья под названием «К системе этического идеализма», в которой она пишет, что профессор Иенского университета Рудольф Эйкен объявил ее когда-то представительницей «этического идеализма», но в самой статье, несколько сумбурной, нет ни системы, ни разъяснения того, что же представляет собою «этический идеализм» вообще и ее в частности, а содержится лишь типичное морализаторство на благие темы.

К моменту защиты М.В. Безобразовой докторской диссертации «Рукописные материалы к истории философии в России» многие русские мыслители неоднократно высказывались в своих общефилософских работах или публицистических статьях относительно своеобразия русской философии, но историю философии в России предложил архим. Гавриил, в 1840 г. издавший «Русскую философию» [Гавриил, архим., 2005], а в 1890 г. появился очерк «Философия у русских» Я.Н. Колубовского, причем только первый историк считает необходимым принимать во внимание умозрительные опыты древнерусских мыслителей. Безобразова заново предпринимает попытку самостоятельного изучения древнерусских рукописей как основного материала для изучения философской мысли России.

В 1890 г. переводчик «Истории новой философии в сжатом очерке» Ибервега-Гейнце Я.Н. Колубовский приложил к ней «Очерк философии у славян», а именно – философии у чехов, поляков и русских. О философии у чехов писал Г. Забе, у поляков – М. Массониус, у русских – Колубовский. «Что бы ни говорили скептики относительно

русской философии, – писал Колубовский во вступительной статье переводчика, – философия в России имеет уже свою поучительную историю» [Ибервег, 1890, с. V]. На этом основании он позволил себе «уделить очерку философии в России больше места, чем столько требовалось бы гармонией с остальными частями книги, а также историческими перспективами» [Там же]. И начать ему пришлось с книжников.

На перевод «Истории новой философии в сжатом очерке» в журнале «Вопросы философии и психологии» появилась рецензия, автор которой утаился под буквой «Б.». Рецензия эта принадлежала М.В. Безобразовой. Она полагает, что перевод книги Ибервега-Гейнце вкупе с очерком «истории русской философии» (у Колубовского – «философия у русских») является таким событием в истории нашей философской литературы, от которого «можно будет со временем вести начало новой эпохи в истории философского образования в нашем отечестве» [Б. (Безобразова), 1890, с. 97]. При этом она отметила и ряд упущений со стороны автора, взявшегося за освещение периода древнерусской философии. Из-за новизны дела он также не совсем справился с двумя существенными задачами подобного труда: во-первых, логическая группировка учений должна совмещаться как можно полнее с генетической, хронологической; во-вторых, в изложении отдельных учений должна строго соблюдаться перспектива важности и оригинальности воззрений автора, выражающаяся – в труде, подобном Ибервеговскому, – и в количестве строк или страниц, уделяемых на изложение учений различных писателей. Однако оба эти требования отчасти были нарушены автором «Очерк философии у славян».

Безобразова заново предпринимает попытку самостоятельного изучения древнерусских рукописей как основного материала для исследования философской мысли России. Она отмечает, что историки философской мысли многим обязаны славистам Калайдовичу, Востокову, Горскому, Ягичу, а также исследователям в области древнерусской литературы – Порфирьеву, Тихонравову, Бессонову, Пыпину и в особенности Сухомлинову; работы этих ученых существенно облегчили ей знакомство с памятниками славянско-русской мысли. Даже беглый взгляд на источники, на уже разобранные в процессе кропотливой работы рукописи показывает ей ценность сделанного, ибо только они создавали те условия, при которых может быть написана история философии в России. Но на данный момент ей необходимо справиться с тремя трудностями: материал, во-первых, еще не собран; во-вторых, каждый вопрос о происхождении или времени составления рукописи разрастается в целое исследование в этой области; в-третьих, решение этих вопросов затруднено тем обстоятельством, что приходится иметь дело с обычаем духовных писателей, которые, преисполненные стремления к достижению небесного идеала, как правило, презирали мирское. Они утаивали свои имена с таким тщанием, что нам, по всей вероятности, в некоторых случаях никогда не удастся их выявить. Периоды, на которые распадается история философии в России, с учетом содержания выявленных источников, – с X в. по первую половину XVI в., или от Иоанна Экзарха до Максима Грека; со второй половины XVI в. до конца XVIII в., или от Максима Грека до Григория Сковороды; и с конца XVIII в. по конец девятнадцатого века.

Примечательно, что вскоре женское сообщество историков русской философии пополнилось. Например, Александра Яковлевна Ефименко, ставшая преподавателем на историко-филологическом факультете Бестужевских высших женских курсов, предпримет исследования по изучению жизни и творчества Г.С. Сковороды. Наряду с ней действительными членами Московского психологического общества станут З.С. Горская, В.В. Джонстон, Н.Н. Ильина, Н.П. Корелина, М.К. Морозова, В.Н. Половцова, С.И. Церетели; членами-соревнователями – М.Ф. Абрикосова, А.А. Андреева, А.В. Бломериус, М.А. Каринская, Ю.Л. Любенкова, Е.М. Метнер, Е.Д. Мошкина, Н.П. Ферстер, М.Н. Хмелевская. Часть из них не просто «примкнут» к философии, но и принесут ей пользу, занимаясь усиленно переводами специальной литературы. Также в это общество входила и М.В. Безобразова.

Нам остается лишь сожалеть, что подробное изложение ее докторской диссертации на русском языке было утеряно, поскольку сама диссертация, объемом чуть больше одного печатного листа [Ванчугов, 1996, с. 259–291], представляет собою лишь краткое изложение программы исследования. В «Философских этюдах» (1892) Безобразова призывает коллег обратить внимание на наши философские рукописные памятники, «о разбросанности которых мы даже не думаем», и отмечает, что «приведение в известность рукописного материала могло бы уже само по себе послужить ценным вкладом в историю нашего просвещения, далеко не столь безотрадную, как это показывают некоторые исследования, опирающиеся на рукописный материал» [Безобразова, 1912, с. 118]. М.В. Безобразова призывает историков освободиться от предвзятых мнений, подобных бэконовским идолам: «От души желаем мы освободиться от пятого идола – специально-русского, то есть от пренебрежения ко всему своему» [Там же].

Ее призыв был услышан, почин подхвачен, и прошлое русской мысли, включая ее древнейший период, стало объектом пристального внимания со стороны историков философии досоветского, советского и постсоветского периодов. Примечательно также, что все чаще объектом изысканий становится и сама Мария Владимировна Безобразова, и в различных статьях и докладах на конференциях рассматриваются этапы ее творческого пути, анализируются ее суждения и оценки, разбираются методологические приемы, формируется контекст, позволяющий понять ее сочинения и оценить реальное значение этой женщины-философа для отечественной историографии, указать подобающее ей место в истории философии.

### Список литературы

- Б.(Безобразова), 1890 – *Б.(Безобразова М.В.)* // Вопр. философии и психологии. 1890. Кн. 1 (5). С. 97–100.
- Безобразова, 1892 – *Безобразова М.В.* Философские этюды. М.: Тип. Д.И. Иноземцева, 1892. 122 с.
- Безобразова, 1898 – *Безобразова М.В.* О Русском женском взаимно-благотворительном обществе. СПб., 1898. 18 с.
- Безобразова, 1899 – *Безобразова М.В.* Писатель-гуманист (этюды) // Женское дело. 1899. № 4. С. 83–91.
- Безобразова, 1907а – *Безобразова М.В.* К реформе женских институтов // Воспитание и обучение. 1907. № 9. С. 290–293.
- Безобразова, 1907б – *Безобразова М.В.* Новая игра в материнских школах // Воспитание и обучение. 1907. № 3. С. 82–83.
- Безобразова, 1907в – *Безобразова М.В.* Новый метод обучения чтению // Воспитание и обучение. 1907. № 6. С. 184–185.
- Безобразова, 1907г – *Безобразова М.В.* К вопросу о детском чтении // Воспитание и обучение. 1907. № 12. С. 387–388.
- Безобразова, 1910 – *Безобразова М.В.* Розовое и черное из моей жизни // Русская старина. 1910. Т. 144. № 10. С. 21–43.
- Безобразова, 1911 – *Безобразова М.В.* О безнравственности. СПб.: Родник, 1911. 38 с.
- Безобразова, 1912 – *Безобразова М.В.* Из одного альбома. СПб.: Родник, 1912. 104 с.
- Безобразова, 1914 – *Безобразова М.В.* Исследования, лекции, мелочи. СПб.: Родник, 1914. 204 с.
- Ванчугов, 1996 – *Ванчугов В.В.* Женщины в философии. Из истории философии в России XIX – нач. XX в. М.: Пилигрим, 1996. 304 с.
- Венгеров, 1891 – *Венгеров А.С.* Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых: в 6 т. Т. 2. СПб.: Семеновская Типолитограф. (И. Ефрона), 1891. 424 с.
- Гавриил, архим., 2005 – *Гавриил, архим.* Русская философия / Предисловие, подготовка текста, примечания В.В. Ванчугова. М.: Изд-во Рос. ун-та дружбы народов, 2005. 106 с.
- Герье – *Герье В.И.* ОР ГПБ. Карт. 37. Ед. хр. 33.

Ивановский, 1892 – *Ивановский В.Н.* М.В. Безобразова. Философские этюды // *Вопр. философии и психологии*. 1892. Кн. 14. С. 88–90.

Ибервег, Гейнце, 1890 – *Ибервег Ф., Гейнце М.Г.* История новой философии в сжатом очерке / Пер. Я.Н. Колубовского. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1890. 632 с.

Колубовский, 1896 – *Колубовский Я. Н.* Философский ежегодник: Обзор книг, статей и заметок, преимущественно на русском языке, имеющих отношение к философским знаниям. М.: Типолитограф. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1896.

Макшеева, 1915 – *Макшеева Н.А.* М.В. Безобразова. Очерк ее философской деятельности. Пг.: Тип. П. Усова, 1915. 10 с.

Пешкова-Толиверова, 1915 – *Пешкова-Толиверова А.Н.* Памяти М.В. Безобразовой (Незамеченная смерть заметного человека) // *Русская старина*. 1915. Т. 16. № 3. С. 630–641.

Розанов, 1914 – *Розанов В.В.* К истории неудавшихся портретов // *Новое время*. СПб., 1914. 8 авг.

Розанов, 1990 – *Розанов В.В.* Уединенное. М.: Правда, 1990. Т. 2. 718 с.

Список..., 1900 – Список членов Философского Общества. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1900. 32 с.

## Gender Aspect of the Professionalization of Philosophy in Russia: Historical and Philosophical Excursion

*Vasily Vanchugov*

DSc in Philosophy, Professor of the Department of History of Russian Philosophy. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27/4 Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119991, Russian Federation: e-mail: vanchugov@gmail.com

The article is devoted to Mary Bezobrazova, the first among Russian women to receive training in philosophy. The author describes the main stages of her career and analyses her key works, showing the range of issues that reflect the spirit of time and her personal preferences (historiography, theoretical and practical ethics, the women's movement, education). The focus is on works in the history of philosophy, and research in the field of Russian thought in particular, where Bezobrazova was among the few experts, who turned attention to the Old Russian period in the evolution of thought, and used rare manuscripts as empirical material. Research in the archives and collections, containing manuscripts, as sources for the study of philosophy, was an innovative method that was appreciated by few of her contemporaries, but created an elementary basis for further research in the field of reconstructing the past of the Russian thought.

**Keywords:** history of philosophy, source study, historiography, biography, women's education, ethics, feminism, University

### References

B. (Bezobrazova M.V.), *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1890, vol. 1 (5), pp. 97–100. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. *Filosofskie etyudy* [Philosophical essays]. Moscow: Tip. D.I. Inozemtseva, 1892. 122 p. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. *O Russkom zhenskom vzaimno-blagotvoritel'nom obshchestve* [About Russian Women's Mutually Charitable Society]. St.Petersburg, 1898. 18 p. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. Pisatel'-gumanist [Writer-humanist] (etude), *Zhenskoye delo*. St.Petersburg, 1899, no. 4, pp. 83–91. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. K reforme zhenskikh institutov [To the Reform of Women's Institutes], *Vospitaniye i obucheniye*, 1907, no. 9. pp. 290–293. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. Novaya igra v materinskyyh shkolah [New Game at Parent Schools], *Vospitaniye i obucheniye*, 1907, pp. 82–83. (In Russian)

Bezobrazova, M.V. Novyj metod obucheniya chteniyu [New Method of Training in Reading], *Vospitaniye i obucheniye*, 1907, pp. 184–185. (In Russian)

- Bezobrazova, M.V. K voprosu o detskom chtenii [To a Question of Children's Reading], *Vospitaniye i obucheniye*, 1907, pp. 387–388. (In Russian)
- Bezobrazova, M.V. Rozovoe i chernoe iz moey zhizni [Pink and Black from My Life], *Russkaya starina*, 1910, vol. 144, no. 10, pp. 21–43. (In Russian)
- Bezobrazova, M.V. *O beznравstvennosti* [About the Immorality]. St.Petersburg: Rodnik Publ., 1911. 38 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M.V. *Iz odnogo al'boma* [From one Album]. St.-Petersburg: Tip. Rodnik, 1912. 104 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M.V. *Issledovaniya, lektzii, melochi* [Studies, Lectures, Trivia]. St.Petersburg: Rodnik Publ., 1914. 204 p. (In Russian)
- Vanchugov, V.V. *Zhenshiny v filosofii. Iz istorii filosofii v Rossii XIX – nach. XX v.* [Women in Philosophy. From the history of philosophy in Russia, 19th – early 20th century. Moscow: Pilgrim Publ., 1996. 304 p. (In Russian)
- Vengerov, A.S. *Kritiko-bibliograficheskiy slovar russkikh pisateley i uchenyih*. [Critic and Bibliographic Dictionary of the Russian Writers and Scientists], vol. 2. St.Petersburg: Semenovskaya Tipo-litografiya (I. Efrona) Publ., 1891. 424 p. (In Russian)
- Gavriil, arkh. *Russkaya filosofiya* [Russian philosophy]. Moscow: Peoples' Friendship Univ. Russ. Publ., 2005. 106 p. (In Russian)
- Guerrier, V.I. *Department of manuscripts of the State Public library*. Pict. 37. St. unit 33. (In Russian)
- Ivanovsky, V.N. M.V. Bezobrazova. *Filosofskie etyudy* [M.V. Bezobrazova. Philosophical etudes], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1892, vol. 14, pp. 88–90. (In Russian)
- Iberveg, F., Geintse, M.G. *Istoriya novoi filosofii v szhatom ocherke* [The History of the New Philosophy in a Concise Essay]. St.Petersburg: L.F. Panteleev Publ., 1890. 632 p. (In Russian)
- Kolubovsky, Y.N. *Filosofskiy ezhegodnik: Obzor knig, statey i zametok, preimuschestvenno na russkom yazyike, imeyuschih otnoshenie k filosofskim znaniyam* [Philosophical Year-book: The Review of Books, Articles and Notes, mainly in Russian, Concerning to Philosophical Knowledge]. Moscow: I.N. Kushnerev i K° Publ., 1896. (In Russian)
- Maksheeva, N.A. M.V. Bezobrazova. *Ocherk ee filosofskoy deyatel'nosti* [M.V. Bezobrazova. Sketch of her Philosophical Activity]. Petersburg: P. Usov Publ., 1915. 10 p. (In Russian)
- Peshkova-Toliverova, A.N. Pamyati M.V. Bezobrazovoj (Nezamechnaya smert' zametnogo cheloveka) [Bezobrazova's memories (Unnoticed Death of the Noticeable Person)], *Russkaya starina*, 1915, vol. 16, no. 3, pp. 630–641. (In Russian)
- Rozanov, V.V. K istorii neudavshikhnya portretov [To History of Unfortunate Portraits], *Novoye vremya*, 1914, 8 Aug. (In Russian)
- Rozanov, V.V. *Uedinennoe* [Solitaria], vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 718 p. (In Russian)
- Spisok chlenov Filosofskogo Obshchestva [The List of Members of Philosophical Society]. St.Petersburg: V. Bezobrazov i K° Publ., 1900. 32 p. (In Russian)

*В.В. Кравченко*

## **Творчество М.В. Безобразовой: из предыстории гендерных исследований в России**

**Кравченко Виктория Владимировна** – доктор философских наук, профессор. Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет). Российская Федерация, 125993, г. Москва, Волоколамское ш., д. 4; e-mail: vickra@mail.ru

Статья посвящена одному из важных аспектов творчества первой русской женщины – профессионального философа Марии Владимировны Безобразовой (1857–1914) – исследованию женского вопроса. Безобразова отстаивала основное призвание женщины – быть самостоятельным членом общества, освобождаясь от роли «придатка мужчины». Она продвигала идею последовательного социокультурного саморазвития и самореализации женщины. Резко возражая против социалистических идей, основанных на всеобщем равенстве людей в бедности и ограничениях, Безобразова пыталась оспорить предопределенность социальных ролей мужчины и женщины в современном ей обществе. Она поднимала те социально-философские, психологические и социологические проблемы, которые являются предметом современных гендерных исследований: различные формы явной и скрытой эксплуатации женщин, проблемы разрушения патриархальной семьи, трудности формирования психологической и социальной независимости русских женщин. Как оригинальный философ и этик, Безобразова создала собственный «этический идеализм», систему «чистой нравственности», на базе своеобразной трактовки категорического императива И. Канта. Безобразова прямо основывала свою философскую позицию в области рассмотрения женского вопроса на понятиях справедливости, честности, искренности, долга, ответственности. Она настаивала на живой, результативной работе в женском движении, принимала участие в организации и работе первого Русского женского взаимно-благотворительного общества и Этического общества.

**Ключевые слова:** М.В. Безобразова, русская философия, женский вопрос, гендерное неравенство, защита прав женщин, гендер и нравственность, «чистая нравственность»

Как известно, понятие «гендер» («социальный пол») сформировалось только во второй половине XX в. Потому, на первый взгляд, стоило бы говорить о неконформистской позиции русской женщины-философа, в лучшем случае – о *предпосылках* гендерных исследований в творчестве первой профессиональной философини в России, уточняя ее особый взгляд на женский вопрос, уже широко обсуждавшийся в нашем отечестве к концу XIX в.

Но подчеркнем поразительный факт: М. Безобразова в своем творчестве исследовала, а в своей цельной жизненной позиции сформировала как раз не феминистский, а гендерный аспект рассмотрения роли и значения женщины в обществе. У нее обнаруживаются явные гендерные подходы (в нашем, современном понимании!) к исследованию различных социальных и культурных стереотипов, норм и предписа-



ний сексизма (т. е. целенаправленной дискриминации женщин) в российском обществе, как и к поддерживающим его сложившимся системам и разнообразным формам господства и властвования мужчин над женщинами.

Так, для сравнения, с современной точки зрения позиция, например, В.В. Розанова по «женскому вопросу» вполне укладывается в рамки «доброжелательного сексизма»: он признает, что социальные и политические права женщин нужно отстаивать, но при этом убежден в том, что женщина не должна забывать о своем истинном женском предназначении, как жены и матери. А для объяснения природного проявления и социальной значимости творческих достижений некоторых очевидно одаренных женщин, Розанов выдвинул свою концепцию о «восходящей и нисходящей величинах полового напряжения», отраженной в изобретенной им «самочной шкале». По ней выдающиеся женщины отмечались низким «половым напряжением» или вовсе характеризовались нулевым показателем пола. Таких женщин Розанов называл «урнингами» [Розанов, 1994, с. 264–269].

Безобразова была согласна с тем, что женщина должна выполнять свои социальные роли жены и матери, но она не ограничивала жизнь женщины только семейными рамками, как Розанов, откровенный сторонник «домостройного брака».

Деятельность Безобразовой совпала с первой волной возникновения и распространения либерального феминизма на Западе; с главными требованиями либерального феминизма совпадали и жизненные устремления Безобразовой – в первую очередь, получить высшее образование и работу в соответствии с профессиональной квалификацией, в данном случае, преподавателя в высшем учебном заведении. Ни то, ни другое в России конца XIX в. было немыслимо. При этом, движение суфражисток, распространившееся в США и Великобритании с конца XIX в., не вызвало явного интереса у русской философии. Женское избирательное право она вряд ли считала самым главным из того, чего должна добиваться женщина в обществе. Хотя сама Безобразова и отличалась в юности бунтарским характером, что доказывается ее воспоминаниями, однако методы гражданского неповиновения западных суфражисток – приковывание себя цепями, уличные пикеты, демонстрации и прочие акции – вряд ли могли вызвать сочувствие в душе героической, но скромной и сохраняющей благородное достоинство русской женщины.

В теоретическом и собственно философском плане Безобразова никоим образом не примыкала к уже сформированным к концу XIX в. и получившим существенное развитие западным интеллектуальным течениям – либеральной философии и философии права (в области исследования прав человека), или к социалистическим теориям, как теоретико-утопического, так и революционно-демократического толка. На фоне эпатажных призывов к «свободе от рабства любви» и эгалитаристских деклараций о «равенстве полов» (в духе И. Арманд или А. Коллонтай) или идей «феминизма разности» О. Шапир, – феминистские идеи Безобразовой смотрятся даже несколько чопорно-традиционалистскими или недостаточно радикальными. Конечно, Безобразова была также бесконечно далека от психоаналитических направлений, которые развивались русскими последовательницами З. Фрейда Лу Андреас-Саломе и Сабинной Шпильрейн.

Также независимая русская философия не следила за выступлениями защитниц прав женщин в России (Н. Стасовой, А. Философовой и др.), не упоминая не только их, но даже М. Цебрикову и Н. Лухманову, с которыми полемизировал В.В. Розанов.

И в русле оригинальной русской философии Безобразова оставалась фигурой независимой. Отдавая дань лично знакомым и морально поддерживавшим ее философам (В.С. Соловьеву и В.В. Розанову), она даже не приблизилась к их философским разработкам в области соотношения мужского и женского. Ей был неинтересен вопрос о «вечной Женственности» Соловьева, тем более для нее была неприемлема «самочная шкала» Розанова.

Безобразова исследовала взгляды на женщин европейских философов – И. Канта, А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Г. Гёфдинга, она выявляла у «властителей дум» фундаментальные обоснования и причины не столько половых, сколько гендерных дифференциаций тогдашнего общества, истоки ограниченного и несправедливого общего взгляда на женщин, непризнания их индивидуальных особенностей, но также – проблески объективного понимания социальных процессов и справедливую критику современных им дам. Она писала: «Фактом замечательным в своем роде является то, что три великих философа Германии – Кант, Шопенгауэр и Гартман ... сходятся в одном отношении: они судят о женщинах одинаково односторонне, в их взглядах обнаруживается презрение к целой половине человечества. Правда, что презрение это различно – оно только кое-где проглядывает у Канта, но зато им ярко окрашены мнения Шопенгауэра и Гартмана» [Безобразова, 1892, с. 22].

Приветствуя прогрессивные взгляды другого западного философа, в своей статье «Из социальной этики Гаральда Гёфдинга» Безобразова подчеркивала совпадение их исходных социально-этических позиций: «Глубокий и искренний идеалист Гёфдинг не идеализирует действительности, но считает, вместе с тем, самым большим несчастьем для человека понижение его идеалов. Датский философ не проводит грани между теорией и жизнью, а думает, что “чем выше идеал, тем нравственнее и жизнь”, тем лучше делается ... действительность» [Там же, с. 42].

Русская мыслительница соглашалась с Гёфдингом в части рассуждений о настоящем семейном счастье, которое требует постоянных взаимных духовных усилий – и мужа и жены, о значении бессознательного элемента в браке, о взаимной ответственности супругов. При этом, защищая женские права, Безобразова подчеркивала, что признание женщины не исчерпывается хозяйством и заботой о детях, тем более – что не в том ее главное назначение, чтобы удовлетворять половое чувство мужчины. Признание женщины – быть самостоятельным членом общества, освобождаясь от роли «придатка мужчины».

Философским взглядам Безобразовой на «женский вопрос» было присуще то, к чему в гендерных исследованиях пришли только к концу XX в., а именно: понимание необходимости принципиально новой теории, переосмысливающей антропологические, социальные и культурные нормы и стереотипы, основанные на принципах доминирования и подчинения; выход на уровень нового исследования человека, общества, общественных взаимоотношений и процессов. Для Безобразовой основными проблемами являлись: самосознание, власть и насилие, свобода, сущность человека, смысл его жизни и предназначение. Для нее, наблюдавшей за развитием феминизма и на Западе, и в России, «женский вопрос» непосредственно выходил на «вопрос и мужской и женский», т. е. она сразу уходила с крайней «женской» позиции на объективно- научную, философскую точку зрения.

Так, Безобразова писала: «В XX в. ... наука несомненно ушла вперед, и подорваны основы материализма и монизма. Они незыблемы в известных рамках, но над всем царит другая великая истина. Не вся жизнь исчерпывается этой жизнью, или жизнью, которая изучена. Есть еще много жизни неизведанной, неведомой и несомненной. Человек не должен быть узким – его назначение выходить из своих пределов и искать. Чем больше он ищет, тем достойнее быть царем творения и тем ближе, с другой стороны, к тому, что сознает себя песчинкой в царстве бесконечного, может быть, вечного» [Безобразова, 1914, с. 194].

Призывая к рассмотрению сущности человека вне каких-либо разграничений, русская мыслительница не только мужчин призывала к признанию прав женщин, но и женщин – к осознанию себя свободными людьми. Безобразова убеждена: «Женский вопрос не только наш кровный, нет, он самый глубокий для всех, и его неразрешение тормозит общую культуру» [Безобразова, 2009, с. 351].

Так, она резко критикует статью в женском журнале, в которой предлагалось создать некие правительственные или общественные «кассы» для выдачи женам и матерям вознаграждения. Безобразова расценила эту идею не как требование со-

циального вознаграждения женщинам, а как посприятие их человеческих прав. Она восклицает: «Как могу я жить с человеком, с которым не в состоянии столкнуться относительно материальной стороны жизни? Я буду сноситься с ним через кассу, а духовные-то наши интересы? В чем же будет эта совместная жизнь?» [Безобразова, 2009, с. 348]. С точки зрения философии, подобное предложение столь же унижительно для женщин, как и то семейное рабство, на которое их обрекают мужчины.

Для реального поиска решения того вопроса, который именуется «женским», с точки зрения Безобразовой, сами женщины должны переосмыслить свои устойчивые роли в обществе, когда они полностью зависимы от мужчин. «...Прошли века порабощения, – пишет Безобразова, – те долгие века, когда женщины оставались всецело женщинами, и чем больше было у них досуга, тем меньше вырабатывали они в себе человеческие черты, тем дальше отставали от мужчин – людей, овладевших всеми общинными интересами и требовавших от женщин или равнодушия, или согласия с их мнениями и служения своей красотой – только этого» [Там же, с. 350].

Безобразова обличает тех представительниц высших слоев тогдашнего общества, которые не хотят и не умеют трудиться, когда, по ее словам, «они сами не хотят вон из клеток»...

Безобразова развивала собственную нравственно-этическую линию в складывающемся русском феминистическом движении, причем именно практического характера. Сама всегда полагавшаяся только на собственные силы, она и в общественной жизни продвигала идею женской самостоятельности, независимости, настойчивого и последовательного саморазвития и самореализации. Она обличала мужчин за недостойное отношение к человеческому достоинству и социальному потенциалу женщин, но также она критиковала женщин, которые, с одной стороны, допускали унижительное к себе обращение, а с другой – пытались использовать свою зависимость от мужчин, паразитируя на них и не стремясь обрести самостоятельность. Представления о социальной и материальной самодостаточности женщин, возможности их профессиональной реализации и роста были невероятными в российском обществе того времени, потому много духовных и физических усилий Безобразовой было потрачено на то, чтобы доказать свою собственную философскую и жизненную позицию.

Поэтому у нее нет ссылок на признанных сегодня классиков феминизма XIX в.; между прочим, и в современных гендерных исследованиях она всегда упоминается только в когорте героических и талантливых женщин, которые не в теоретических трудах, а на практике собственной жизни осваивали трудности феминистской борьбы<sup>1</sup>.

При этом ее книга «Розовое и черное из моей жизни», как опыт философского самоисследования и специфического «женского взгляда» на современную ей действительность, в полной мере соответствует современным течениям первых «женских исследований», ведущихся женщинами-учеными о женщинах. Автобиография Безобразовой может быть отнесена и к особым «женским», достаточно биологизированным исследованиям, поскольку она уделяет серьезное внимание своему психофизическому развитию. Я бы даже отнесла ее самоисследование к области современной когнитивной телесноориентированной психологии. Поразительно откровенный в области психофизиологических переживаний и необычный дневник Безобразовой позволил В. Розанову рассматривать ее в качестве показательного примера формирования и развития ученой женщины – «урнинга» (т. е. женщины, у которой почти полностью отсутствует половое влечение), что подтверждало его концепцию о восходящей и нисходящей величинах полового напряжения [Розанов, 1913, с. 227–260; Розанов, 1994, с. 367–385]. Этот же материал самоисследования Безобразовой позволил и мне попытаться проанализировать творческий потенциал русской философии на основе теории В.П. Эфроимсона о врожденных признаках таланта и гениальности [Кравченко, 2009, с. 402–417].

<sup>1</sup> Необходимо подчеркнуть, что имя М.В. Безобразовой, как правило, отсутствует в современных исследованиях признанных специалистов в области гендерных и феминистских исследований [Айвазова; Стайтс]; в лучшем случае, упоминается только одна ее работа [Пушкарева, 2002].

При этом автобиография Безобразовой может, в определенной степени, рассматриваться как «феминистское исследование»; она также вполне вписывается в направление по «изучению женщин» и в собственно «женские исследования» – женщин о женщинах.

Поиски личной идентичности талантливой русской женщины явились важнейшим документом эпохи начала исследований женского вопроса в России, когда на волне формирующегося феминизма, в частности, в русле революционных движений, произведения Безобразовой заложили основы новой теории и практики, которые мы сегодня закономерно идентифицируем в качестве не потерявших актуальности разработок по женскому вопросу.

В действительности, она не стремилась сравняться с мужчинами в социальных ролях или просто доказать свою состоятельность на интеллектуальном уровне. Возможно, как независимый в поступках и самостоятельно мыслящий человек, даже если бы она родилась мальчиком, как в детстве мечтала, она также прошла бы трудный жизненный путь самораскрытия и самоутверждения.

Отстаивая свое право на независимость и занятия в сфере творческого и интеллектуального труда, М. Безобразова абсолютно не соответствовала классическому образу «эмансипе» (в отрицательной трактовке известному по фигуре мадам Кукшиной из романа И.С. Тургенева «Отцы и дети»). В ней не было позы, вызова, стремления к скандальным демонстрациям. Она выковала стойкий, непреклонный характер, следовала неукоснительному чувству долга по отношению к осознанному философскому призванию, была готова к самопожертвованию ради высокой нравственной цели, сформулированной в ее «этическом идеализме».

В статье «Вопрос... и мужской и женский» она отстаивает равенство прав на творчество и индивидуальное развитие: «Пусть чем дальше, тем все ярче и тоньше развиваются личные свойства и все легче и гибче становятся жизненные условия – больше приспособляются они к различным личностям, подробнее разрабатываются законы, условнее применяются разнообразные правила. Нет равенства, а существует *неравенство*, не классовое, а индивидуальное, главное неравенство людей, и чем дальше, тем оно станет все больше» [Безобразова, 2009, с. 348–349].

М. Безобразова резко возражала против социалистических идей, основанных на равенстве бедности и ограничений. Она писала: «...краеугольный камень социализма равнять, сглаживать, а не углублять различия» [Там же, с. 349]. И вполне уверенно предрекала: «На мой взгляд, социализм, если когда-либо будет осуществлен, окажется тем худшим рабством, подобного которому еще не было на земле другого. И быстро, очень быстро рабство это будет свергнуто!» [Там же, с. 348.]

Безобразова затрагивала те социально-философские, психологические и социологические проблемы, которые сегодня активно исследуются в гендерных исследованиях: различные формы явной и скрытой эксплуатации женщин, разрушение патриархальной семьи, трудности и проблемы формирования психологической и социальной независимости женщин... И если психология, социология и философия часто идут рука об руку в современных гендерных исследованиях, то акценты на положительные этические ценности, на активное внедрение в жизнь высоких нравственных принципов, которые отстаивала Безобразова, явно не являются сегодня преобладающими.

Безобразова – прежде всего этик, можно даже сказать, последовательная и самоотверженная защитница высоких нравственных идеалов. Иногда, читая ее пламенные призывы к гармоничному развитию личности и построению справедливого общества, невольно вспоминаешь «моральный кодекс строителя коммунизма». Но ее неугасимый этический пафос, в действительности, проистекает из глубокого осмысления категорического императива и всей моральной философии И. Канта, перед которым русская философия всегда явно преклонялась. Вспомним хотя бы ее первую публичную лекцию в Политехническом музее, ставшую

ярким событием общественной жизни, которую Безобразова посвятила именно Канту. И целый ряд статей, в которых так или иначе заметно явное следование немецкому мыслителю.

Для нее, как и для великого философского классика, «нравственное» тождественно «человеческому». Она убеждена, что выражать свое презрение к женщинам или мужчинам, вообще к человеку, – не дело философа. Философ, как думающий человек и выдающаяся личность, должен быть выше половых предрассудков, так же как и других общепринятых стереотипов. Философ должен выяснить причину появления таких общественных заблуждений, исходя из того, что «мужчины и женщины представляют собою два типа одинаково нормальных и исчерпывающих понятия о человеке» [Безобразова, 1892, с. 24]. При этом философ неизбежно должен всмотреться в особенности полов, их действительное физиологическое и психологическое различие, но при этом важно выбрать такой единый критерий, чтобы одностороннее суждение в пользу одного из полов не превращало отличие другого пола в неисправимый недостаток. Таким образом, Безобразова выводит вопрос о взаимоотношении полов в плоскость осознания того, что сегодня необходима нравственная перестройка общества, развитие человеческой совести, практического осуществления тех уже давно сформулированных норм и идеалов, которые в течение столетий остаются абстрактными призывами. Она убеждена: «Нравственно (– означает) жить и давать жизнь другим; безнравственно – прозябать и приводить других к прозябанию» [Безобразова, 1911, с.4].

Безобразова прямо основывает свою философскую позицию в женском вопросе на главных этических понятиях: справедливость, честность, искренность, долг, ответственность... Так, она отмечала вопиющую несправедливость в отношении женщины при современной во многом еще патриархальной форме брака, когда положение многих замужних женщин можно назвать подлинным рабством. Безобразова подняла эту проблему на истинно философский и этический уровень, начиная с вопрошания: «Почему брак должен уничтожать личность женщины? Брак должен быть призванием, а не ремеслом – вот всё, чего добиваются защитницы женщин... Более нравственен их взгляд и на мужчин: они не считают мужчин источником эксплуатации для женщин. Приверженцы второго мнения (т. е. выступающие против обсуждения женского вопроса. – В.К.) принижают не только женщину, но и мужчину, и саму нравственность». И далее она провидчески утверждала: «XX век будет веком женщины... Идеал будущего заключается в том, чтобы дать свободно проявляться духу человека, а дух не терпит рамок. Идеал будущего – большое разнообразие женских типов, как и мужских – результат более свободного развития» [Безобразова, 1914, с. 72–73].

В практическом плане Безобразова видела необходимость развития «свободной моногамии», при которой осуществлялся бы обоюдный свободный выбор. Фактически, она конкретно применяла категорический императив Канта, когда в обществе, по ее мнению, «ни один из членов не служит средством для другого, а всякий является сам по себе целью» [Безобразова, 1892, с. 44]. Русская философия совершенно справедливо полагала, что в цивилизованном обществе право личности должно одержать верх и над животным инстинктом, и над желанием одного пола господствовать над другим.

Вероятно, жизненный пример матери Марии Безобразовой стал для нее весьма поучительным. Как известно, Елизавета Дмитриевна Безобразова (урожденная Маслова) много публиковалась под псевдонимами в зарубежных журналах по «женскому вопросу» (в духе Софи де Кондорсе или Олимпии де Гуж), но скрывала от мужа свою деятельность в течение десяти лет. У Марии, видимо, сформировалось стойкое убеждение в том, что далеко не достаточно только литературных и публицистических выступлений на эту тему. Опираясь на фундаментальные воззрения выдающихся философов, Безобразова стремилась и переосмыслить, и реально преобразовывать не

устраивавшую ее социальную действительность, «здесь и сейчас» создавать новую социальную среду для распространения и упрочения представлений о возможностях и новых ролях женщин. Но в отличие от агрессивных феминисток и экстремистски эпатирующих общество суфражисток, она предпочитала действовать в духе идеологии просвещения и, так сказать, «интеллектуального действия» или того, что сегодня в политике называется «мягкой силой». Фактически, она воплощала в жизнь свою собственную теорию «чистой», но практической нравственности, оригинальную философскую концепцию «этического идеализма». Обосновывая необходимость нравственных идеалов и без особого теоретизирования по поводу самой нравственной практики, Безобразова реально осуществляла то, что через полвека будет исследоваться как форма социального действия и социальной практики.

Безобразова не только писала в газетах статьи по женскому вопросу, она реально и последовательно помогала женщинам словом и делом: отвечала на отчаянные письма читательниц, создала кружки и общества, осуществлявшие в жизни то, о чем она так горячо писала. Она выводила женщин из кабальной семейной зависимости, помогая им стать самостоятельными членами общества. Она учила их помогать друг другу; не случайно созданное ею женское общество называлось «**взаимно-благотворительным**».

В своей речи на открытии Русского Женского Взаимно-Благотворительного общества Безобразова подчеркивала не столько благотворительную роль (как формально-безличную раздачу денег) нового объединения женщин, сколько его организующую функцию. Отсюда – взаимная благотворительность, т. е. оказание помощи друг другу единомышленницами, создавшими свой союз. Конкретной и неотложной задачей общества являлось совершенствование женского образования, причем усилиями самих женщин. Нет смысла создавать какие-то новые учебные заведения, например, женские университеты, о которых тогда шли разговоры. Необходимо, по мысли Безобразовой, пересмотреть работу уже существующих курсов, привлечь к преподаванию достойных женщин-ученых, которым в своих лекциях «не нужно давать много, но только то, что первого сорта и в самом деле может выдержать... мужскую конкуренцию» [Безобразова, 1898, с. 10].

Безобразова настаивала на живой, результативной работе, избегающей мертвящего «русского формализма». Консолидация женского движения для нее была неразрывна с работой по воспитанию, развитию и образованию женщин разных сословий. Участвуя в женских обществах и сотрудничая в журналах, защищавших право женщин на достойное материнство и воспитание детей, она также пересматривала взаимоотношения родителей и детей, принципы воспитания детей в семье. Все возникающие проблемы, по мнению Безобразовой, неразрывно связаны с процессом развития культуры в обществе, в необходимости совершенствования каждой личности и повышении уровня воспитанности взрослых. Безобразова важнейшим принципом воспитания считала не проповедь правил, а следование им в собственной жизни.

Сегодня, когда образование женщин является привычным и широко распространенным явлением, когда существуют нормы права и морали, основанные на признании социального равенства мужчин и женщин, включая равенство супругов в семье, когда развивается ювенальное право, рушатся вековые стереотипы в отношениях и самоосознании полов, наконец, когда мощно развивается гендерная теория и философия, нужно отдать дань той малоизвестной в свое время женщине, которая своими творческими усилиями и, без преувеличения, всей своей героической жизнью сто лет тому назад утверждала основы более справедливого общества. Несомненно, нет и речи о воплощении высоких нравственных идеалов, о которых мечтала Мария Владимировна. Но она верила в неуклонное совершенствование человека и общества, в принципиально цивилизующее значение нравственности, которая и должна стать основой рассмотрения сложнейших, в том числе, гендерных проблем общества.

### Список литературы

- Айвазова, 1998 – *Айвазова С.Г.* Русские женщины в лабиринте равноправия. (Очерки политической теории и истории. Документ. материалы). М.: РИК Русанова, 1998. 404 с.
- Безобразова, 1892 – *Безобразова М.В.* Философские этюды. М.: Тип. Д.И. Иноземцева, 1892. 119 с.
- Безобразова, 1898 – *Безобразова М.В.* О Русском женском Взаимно-Благотворительном обществе. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1898. 11 с.
- Безобразова, 1911 – *Безобразова М.В.* О безнравственности. СПб.: Родник, 1911. 32 с.
- Безобразова, 1914 – *Безобразова М.В.* Исследования, лекции, мелочи. СПб.: Родник, 1914. 194 с.
- Безобразова, 2009 – *Безобразова М.В.* Розовое и черное из моей жизни. М.: Аграф, 2009. 480 с.
- Кравченко, 2009 – *Кравченко В.В.* Современные размышления о М.В. Безобразовой, которая не нашла утешения в этике // *Безобразова М.В.* Розовое и черное из моей жизни. М.: Аграф, 2009. С. 395–455.
- Пушкарева, 2002 – *Пушкарева Н.Л.* Русская женщина: история и современность. М., 2002. 526 с.
- Розанов, 1913 – *Розанов В.В.* Люди лунного света. СПб.: Тип. Тов-ва А.С. Суворина, 1913. 306 с.
- Розанов, 1994 – *Розанов В.В.* Люди третьего пола. Пол как прогрессия восходящих и нисходящих величин // *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 264–357.
- Стайтс, 2004 – *Стайтс Р.* Женское освободительное движение в России. Феминизм, нигилизм и большевизм. (1860–1930). М.: РОССПЭН, 2004. 616 с.

## Maria Bezobrazova's Works: the Background of Gender Researches in Russia

*Victoria Kravchenko*

DSc in Philosophy, Professor. Moscow Aviation Institute (National Research University). 4 Volokolamskoye shosse, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: vickra@mail.ru

The article considers one of important aspect of Maria Bezobrazova's creative work (1857–1914), who was the first Russian woman – a professional philosopher. Bezobrazova upheld the principles of women's self-dependence and releasing from the "man's appendage" role. She promoted idea of the consistent social-cultural women's self-development and self-realization. Raising objections against the socialist ideas based on general equality in poverty and social limitations, Bezobrazova formulated the main social-philosophical, psychological and sociological problems which are a subject of modern gender researches, for example, she revealed different forms of obvious and latent exploitation of women, researched the problems of patriarchal family ruining, and ethno-cultural difficulties in forming psychological and social women's independency. As a talented philosopher and ethicist, Bezobrazova created her own "ethical idealism", the "pure morality" system, based on the peculiar interpretation of Kant's "categorical imperative". Bezobrazova based her philosophical position in the field of a women's issue on the concepts of fairness, integrity, sincerity, duty, and responsibility. She insisted on the living, efficacious work in the women's movement, and participated in the organization and working of Russian Women's Mutual Charity Society (1895) and Ethics Society (1910).

**Keywords:** Maria Bezobrazova, Russian philosophy, women's issue, gender inequality, the rights of women protection, gender and morality, "pure morality"

### References

- Aivazova, S.G. *Russkie zhenshchiny v labirinte ravnopraviya. (Ocherki politicheskoi teorii i istorii. Dokumental'nye materialy)* [Russian Women in an Equality Labyrinth. (Sketches of the Political Theory and History. Documentary Materials)]. Moscow: RIK Rusanova Publ., 1998. 404 p. (In Russian)

- Bezobrazova, M. *Issledovaniya, lektsii, melochi* [Research Papers, Lections, Articles]. St.Petersburg: Rodnik Publ., 1914. 194 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M. *O beznравstvennosti* [About Immortality]. St.Petersburg: Rodnik Publ., 1911. 32 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M. *O Russkom zhenskom vzaimno-blagotvoritel'nom obshchestve* [About Russian Women's Mutual Charity Society]. St.Petersburg: V. Bezobrazov i K° Publ., 1898. 11 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M. *Rozovoe i chernoe iz moei zhizni* [Pink and Black out of my Life]. Moscow: Agraf Publ., 2009. 480 p. (In Russian)
- Bezobrazova, M. *Filosofskie etyudy* [Philosophical Sketches]. Moscow: Inozemtsev Publ., 1892. 119 p. (In Russian)
- Kravchenko, V. *Sovremennye razmyshleniya o M.V. Bezobrazovoj, kotoraya ne nashla utesheniya v etike* [Modern Reflections on Maria Bezobrazova who found no Consolation in Ethics]. In: Bezobrazova M. *Rozovoe i chernoe iz moei zhizni*. Moscow: Agraf, 2009, pp. 395–455. (In Russian)
- Pushkareva, N. *Russkaya zhenshchina: istoriya i sovremennost'*. [Russian Woman: History and Contemporaneity]. Moscow, 2002. 526 p. (In Russian)
- Rozanov, V.V. *Lyudi lunnogo sveta* [People of Moon-light]. St.Petersburg: Tovarishchestva A. S. Suvorina Publ., 1913. 306 p. (In Russian)
- Rosanov, V.V. *Lyudi tret'ego pola. Pol kak progressiya voskhodyashchikh i niskhodyashchikh velichin* [People of the third Sex. Sex as a Progression of Ascending and Descending Values]. In: Rosanov V.V. *V temnykh religioznykh Luchash* [In Dark Religious Rays]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 264–357. (In Russian)
- Staits, R. *Zhenskoe osvoboditel'noe dvizhenie v Rossii. Feminism, nigilizm i bol'shevizm. (1860–1930)* [The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism and Bolshevism]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 616 p. (In Russian)



*И. Ф. Щербатова*

## **Фактор философии в системе ценностей Екатерины II**

*Щербатова Ирина Федоровна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ir.rius@gmail.com

В статье поднят вопрос об адекватности понимания транслируемых в Россию понятий, возникших в иных исторических условиях. С этой целью реконструируется ситуация мобильного проникновения идей зрелого Просвещения в интеллектуальную среду традиционного общества, для которой был характерен синкретизм мировоззрения, свойственный переходным эпохам. В статье проводится мысль о том, что доминирование самодержавно-патерналистского мировосприятия с имманентными ему представлениями о богоданности власти и сословного устройства общества в значительной мере искажали смыслы философии Просвещения. Индикатором подлинной мировоззренческой позиции является определение места человека в системе ценностей. В силу слабого личностного фактора в традиционной системе ценностей адекватно понять антропоцентризм Просвещения могли лишь единицы. Центральной фигурой исследования выступает императрица Екатерина II, включенность которой в просветительские теории была более последовательной, чем у ее окружения. Ее политика есть свидетельство частичного восприятия демократических идей при довольно значительном искажении их смыслов. Показана двойственность и противоречивость ее личного восприятия: с одной стороны, Екатерина II, движимая идеей просвещения общества, создания нового человека, личного счастья, допускает проникновение в общественное сознание понятий естественного права, гражданского служения, антиклерикализма, равного для всех закона, с другой – пресекает любые попытки применения этих идей к российским реалиям. Там же, где Екатерина воспринимает целиком просвещенческую модель личного счастья, ее нравственный пример в условиях традиционного сознания выглядит весьма уязвимо. Вывод: интенсивное освоение европейской культуры в последнюю треть XVIII в. имело противоречивый характер именно потому, что основные понятия идеологии и философии Просвещения транслировали те смыслы, которые не соответствовали уровню философской и политической культуры русского общества.

**Ключевые слова:** Екатерина II, Просвещение, философия, гуманизм, понятия, мораль, традиционное общество, ретрансляция смыслов

Здоровье прежде всего; затем удача; потом радость; наконец, ничем никому не быть обязанной: вот все мои желания<sup>1</sup>.

Екатерина II

В 2016 г. исполняется 220 лет со дня смерти императрицы Екатерины II, незаурядного во всех отношениях человека и политика. В данном контексте уместно напомнить, что именно благодаря Екатерине II стало возможным развертывание темы *женщина и философия* в России. С именем Екатерины II связано понятие женской эмансипации вообще и женского образования, в частности. 5 мая 1764 г. по инициативе И.И. Бецкого указом Екатерины II в Санкт-Петербурге при Воскресенском Смольном Новодевичьем монастыре было образовано Императорское Воспитательное Общество благородных девиц, позднее Смольный институт благородных девиц – первое в России женское учебное заведение. Юных дворянок готовили для придворной, светской и семейной жизни. В 1765 г. при Смольном открылось отделение для девиц мещанского звания. В духе времени Екатерина II задалась целью дать государству образованных женщин, хороших матерей, полезных членов семьи и общества. Основное значение, по мысли учредителей, должно было иметь нравственное воспитание. Атмосфера, в которой жили смолянки, по крайней мере, при Екатерине II, стремилась к заявленному ею принципу: «воспитание в красоте и радости»<sup>2</sup>. Во времена Екатерины II женщина пользовалась таким же уважением, как и мужчина. Причем, это была женщина хорошо образованная, самостоятельно принимавшая решения, независимая в своих взглядах.

В пятнадцать лет Екатерина оказалась в атмосфере невероятных придворных интриг при заинтересованном участии иностранных дипломатов. Юная великая княжна моментально оценила преимущества, будучи одной из целей в этой борьбе группировок за влияние. Даже при незаурядных личных данных Екатерина могла бы править по-старому, но в этот момент шведский дипломат граф Гюлленборг, зная о природном уме, редких интеллектуальных способностях и немалой амбициозности великой княжны, рекомендует ей в качестве самообразования «Сравнительные жизнеописания» Плутарха, сочинения Цицерона, «Размышления о причинах величия и падения римлян» Монтескьё. Это был переломный момент в становлении Екатерины II как личности. Последующие двадцать лет до восшествия на престол (1762) она изучала труды греческих философов, античных историков, французских просветителей, что не могло не повлиять на формирование взглядов будущей императрицы на народ, общество и государство. Причастность Екатерины II к философии – это основа историко-философского дискурса применительно к последней трети XVIII в. Выражение «философ на троне», как правило, прочно ассоциируется именно с Екатериной Великой, а не с римским императором Марком Аврелием, к кому собственно оно и имело отношение изначально. В «Дневнике» Екатерина не раз называла себя «пятнадцатилетним философом» [Дневник императрицы, 2013, с. 18–19], а в ранних заметках 1758–1762 гг., подчеркивая свою связь с веком Просвещения, она записала: «Я свободна от предрассудков и у меня ум от природы философский» [Екатерина II, 2010, с. 39].

Выражение «философ на троне», точно так же, как и «век философии» в качестве определения русского XVIII века, – это метафоры, призванные подчеркнуть качественно иное, напряженно интеллектуальное, содержание второй половины XVIII столетия в сравнении с предшествующими веками русской истории. Философичность русского XVIII в. в содержательном плане обусловлена комплексом идей, принадлежащих западноевропейской, главным образом, французской философии Просвещения. Западное Просвещение базировалось на творческом развитии и пере-

<sup>1</sup> [Екатерина II, 2010, с. 818].

<sup>2</sup> Уже при Павле I произошел отход от просветительских принципов во взгляде на место женщины в обществе: императрица Мария Федоровна произвела преобразования Смольного института, направленные на ограничение роли женщины семьей, кухней, церковью.

осмыслении философии эпохи Возрождения, осложненной глубокими изменениями общественного сознания в эпоху Реформации и ориентированной на совершенно иной онтологический статус человека. Развитие философских идей в Западной Европе Нового времени сопровождалось фундаментальными процессами кризиса теологического мировоззрения, рационализации сознания периода научных революций, следствием чего было преодоление абстрактного антропологизма. Интервенция западной философии в Россию при Екатерине II поднимает сложнейшие и до сих пор остро стоящие перед отечественной историей философии методологические проблемы оригинальности идей, адекватности восприятия инокультурных смыслов и подобные аспекты темы трансформации понятий, чем занимаются историки школы Райнхарта Козеллека, намеренные «через описание изменений содержания понятий отразить и объяснить изменения восприятия реальности (особенно социально-политической)» [Словарь..., 2014, с. 9].

Немаловажной деталью для реконструкции ситуации ретрансляции инокультурных смыслов является тот факт, что процесс возникновения и развития понятий западноевропейского философского дискурса оставался по большей части за рамками российского культурно-исторического контекста. Вынырнув из глубин Средневековья, русский образованный человек идеи античности, Возрождения и Нового времени вынужден был постигать единовременно, что при неразвитом еще историческом мышлении делало архисложной работу по адекватному выяснению изменяющихся во времени смыслов. Например, гуманистический пафос антиклерикальных сочинений Вольтера в России был воспринят не в задуманном автором смысле, а довольно односложно, как пример богохульства. Собственно термин «вольтерьянство» и стал синонимом религиозного вольнодумства, что значительно сужало, если не деформировало, восприятие антропоцентристской направленности просветительской философии. Наложение не только культурных пластов, но, в частности, философских культур, для каждой из которых было характерно свое особенное понимание человека, создавало уникальную интеллектуальную насыщенность и принципиальную противоречивость русского XVIII века. Все эти разновременные понятия составили философский дискурс, пик интенсивности которого пришелся на царствование Екатерины II, его в общем-то и спровоцировавшего. Семантическую сложность сознания русского общества XVIII в. из историков философии наиболее точно воспроизвел В.Ф. Пустарнаков: «Далекая история русского Просвещения начинается тогда, когда в России XVII – первой половины XVIII в. появились раннебуржуазные идеи, сходные с ренессансно-гуманистическими идеями, представлявшими первую форму буржуазного Просвещения. К этому времени относится также распространение буржуазных идей постренессансного и предпросветительского (протопросветительского) типа, особенно версий теорий “естественного права”, “общественного договора”, “просвещенного абсолютизма” в духе Гроция-Пуфендорфа» [Пустарнаков, 2002, с. 138].

Следует учитывать и то обстоятельство, что несколько десятилетий процесс освоения философии Нового времени проходил в ситуации отсутствия в русском языке понятийных аналогов. До середины XVIII в. и даже позже не только преподавание философии происходило на латыни или на немецком языке, но и самообразование, в частности, знакомство с возрожденческой или просвещенческой литературой также шло по оригиналам или в переводе на немецкий. Отсутствие русского понятийного, адекватного западному социально-политическому и культурно-философскому контекста провоцировало не всегда осознаваемое пребывание в двух реальностях. Это несовпадение чрезвычайно сложно обнаружить, так как для указанного периода характерна довольно скудная философская рефлексия.

В строго историко-философском отношении в XVIII в. российская философия как светская наука делала лишь первые шаги. Развитие профессиональной, т. е. академической и университетской философии, с XVIII в. шло исключительно по западной матрице, на основе западных источников при привлечении довольно огра-

ниченного круга имен картезианской и, главным образом, вольфианской школы. Так формировался внутриакадемический философский дискурс, долгое время если не лишенный совершенно качества системного развития философских учений, то демонстрирующий весьма малую способность к оному. Границы его оригинальности определялись индивидуальными способностями преподавателя к интерпретации концепций западных философов в условиях ограничения преподавания философии жесткой цензурой. Особенно это касалось преподавания естественного права.

В то же время появившийся вместе с проникновением философии Просвещения новый тренд на *практическую* философию с характерной для нее связью философии и политики, с ее непосредственными политико-социальными выходами обусловил развитие внеакадемического философствования. Имея разные задачи, эти две ветви философствования практически не пересекались. Именно в контексте внеакадемического, подчас дилетантского философствования происходило знакомство российского общества, разнородного по социальному составу, с идеями Просвещения. Внеакадемическое философствование как феномен в полной мере раскрывается в связи с деятельностью философских кружков, а затем и отечественной журналистики XIX в., но, благодаря открытой книжной политике Екатерины II (до начала 1780-х гг.), ориентированной на просвещение широких слоев населения, уже во второй половине XVIII в. стало возможным приобщение общества к западной философии.

Здесь возникает первая коллизия: благодаря расположению Екатерины II к трудам просветителей, по сути друзей ее молодости, русское общество получает доступ к новейшим идеям политической философии, позволявшим развивать демократический дискурс. В то же время самодержавно-патерналистская позиция императрицы не вызывала сомнений в первую очередь у нее самой, тогда как Александр I начинал свое царствование с намерения ввести в России конституционное правление. Особенно впечатляют ранние заметки Екатерины, относящиеся именно к периоду интенсивного погружения в сочинения просветителей с их гуманистической направленностью, верой в человека и его права. Екатерина, находясь только еще на пути к единоличной власти, мыслила исключительно в самодержавном духе: «Желаю и хочу только блага стране, в которую привел меня Господь. Слава ее делает меня славною»; «я хочу, чтобы страна и подданные были богаты – вот начало, от которого я отправляюсь: чрез разумное сбережение они этого достигнут»; «свобода, душа всего на свете, без тебя все мертво. Хочу повиновения законам, но не рабов; хочу общей цели – сделать счастливыми»; «желаю ввести, чтоб из лести высказывали мне правду» [Екатерина II, 2010, с. 39, 40, 42]. Отдавая должное преобразованиям Екатерины II, историки не особенно спорят по поводу ее политической толерантности, определяя ее границы от просвещенного деспотизма до просвещенного абсолютизма. Этот выдержанный во времени, осознанный самодержавный взгляд на характер своей власти, никогда не покидавший Екатерину, надо учитывать при анализе так называемого дворцового Просвещения. Дворцовое Просвещение – феномен в методологическом плане плохо проработанный. Понятно, что речь идет о частичном, выборочном оперировании или толковании просветительских принципов применительно к ситуации устойчивого, докризисного самодержавия, лишь внешне напоминавшего просвещенную монархию, что уже само по себе пример несоответствия. В силу ряда причин включенность Екатерины II в просветительские теории была более последовательной, чем у ее окружения. Немецкая принцесса Софья Фредерика Августа воспитывалась в протестантской культуре; до вступления на российский престол у нее было время, политическое чутье, огромное честолюбие и превосходные способности для того, чтобы познакомиться с трудами просветителей и даже вступить с Вольтером, Дидро и Гриммом в непосредственный диалог. В то же время часто не учитывается одна подробность, которая сводит общение Екатерины II с европейскими кумирами к пиару: императрицу раздражало непонимание корреспондентами элементарного, с ее точки зре-

ния, обстоятельства, а именно что к России неприменимы европейские рецепты. В действительности же применительно к России императрица видела в сочинениях энциклопедистов лишь «несбыточные теории».

Главным свидетельством просвещенческой продвинутой Екатерины II, как правило, называется созыв ею в 1767 г. комиссии по обсуждению нового Уложения и прилагаемый к этой акции «Наказ», документ правовой направленности, воплотивший достижения современной философско-политической мысли Европы. В основу «Наказа» легли заимствования из «Духа законов» Монтескье, а также переложения статей Д. Дидро и Д'Аламбера из Энциклопедии. В то время политико-практический аспект произведений просветителей не стал еще очевиден, как это произойдет после событий Французской революции 1789 г. Сочинения современных философов для Екатерины представляли собой именно сочинения *философов*, умозрительные концепции. Екатерина II как раз и попыталась проводить реальную политику в соответствии с отдельными идеями просветительской доктрины. По всей видимости, именно идея Монтескье о преимуществах участия народа в управлении повлияла на решение Екатерины II создать представителей всех неподатных сословий для составления проекта нового Уложения. Впервые власть привлекла общество к сотрудничеству в области законодательства и заявила, что желает знать о его проблемах из первых рук. Не скоро Романовы рискнут повторить этот опыт. По сути это было развертывание петровского требования служения государству, но императрица Екатерина II впервые дала свободу общественной инициативе. В результате общество приобрело бесценный опыт социальной активности, необходимое условие формирования гражданского общества. Без понимания того, что от любого человека что-то реально зависит, невозможно было бы и все декабристское движение. В заслугу Екатерине II справедливо ставится «укрепление гражданского начала как в обществе, так и в системе управления» [Мадариага, 2002, с. 931]. Вопрос только в том, в каком качественно обществе предпринимались попытки «укрепления гражданского начала»?

В истории России есть два человека, которых равно были готовы принять в число своих и либералы, и большевики и которых В.В. Зеньковский совершенно справедливо отнес к первым русским гуманистам. Показательно, что Н.И. Новиков призывал к человечности, основываясь на принципах христианства, а А.Н. Радищев осознанно исходил из демократических принципов Просвещения. Эти писатели восприняли призыв императрицы к образованию «новой породы людей», пытались воплотить в жизнь, донести до сознания идеи внесословного гуманизма и общественного служения, и именно императрицей они были репрессированы с особой жестокостью. История деятельности Новикова и Радищева – это показатель того, что общественное сознание эпохи Екатерины II еще не было готово к пониманию значимости и самооценности человека. К этому главному достижению европейской культуры Европа шла долго в упорной борьбе и в невероятных страданиях, так что в конце концов антропоцентризм стал центральной идеей Просвещения. Он не мог быть в том же виде перенесен в русский социально-культурный контекст и тем более освоен в полном объеме. Однако главное следствие состоит в том, что единицы его слышали, и с этих пор гуманистический взгляд на человека задал направление русской общественной мысли.

В этом месте, а именно в гуманистическом взгляде на человека, находится точка бифуркации: Екатерина II, лучше, чем кто-либо, освоившая весь комплекс просвещенческих идей, возможно, в силу самодержавного инстинкта, не оказалась способной включиться в этот гуманистический контекст. В ранних заметках Екатерины есть запись: «Противно христианской вере и справедливости делать невольниками людей (они все рождаются свободными)» [Екатерина II, 2010, с. 40]. Это смешение «христианских добродетелей с учением естественного права о том, что все люди от природы равны и свободны» [Зеньковский, 1991, с. 96, прим. 27] было довольно типично для последней трети XVIII в. Императрица не раз высказывалась в подобном христиан-

ском духе или в сугубо прагматическом о преимуществах свободного труда, личной свободы крестьянина и частной собственности, но издавала указы в основном одной направленности – усиления экономической и юридической зависимости крестьян от помещиков. Забавными кажутся планы Екатерины по освобождению крестьян на фоне реально варварских указов, к которым ее особенно никто и не принуждал. Например, она предлагала освобождать крестьян при продаже имения или объявлять свободными всех сирот Воспитательного дома, но на деле именно в разгар просветительской риторике в 1765 г. Сенат издал указ, по которому помещики получили право ссылать крестьян на каторгу, а в 1767 г. последовал другой, столь же известный сенатский указ, запрещавший крестьянам под угрозой ссылки в Сибирь жаловаться на помещиков. Понятно, что попытки как-то облегчить проявления крепостного права при обсуждении Уложения встретили недовольство поместного дворянства, но просвещенная императрица – и пик крепостнической политики? На самом деле, противоречие окажется мнимым, если рассмотреть его как проблему адекватности восприятия инокультурных смыслов. Понимание человека, его природы, аксиологии в секулярной культуре послепетровской России было в значительной мере книжным по происхождению и элитарным по охвату. Однако именно в этой западно-книжной стилистике формировался социально-политический дискурс, в котором содержание как бы обманывалось формой. Екатерина II принимала как принципы христианского равенства, так и соглашалась с идеями естественного равенства, но ее реальные шаги свидетельствовали о том, что она совершенно не способна была воспринять демократический смысл философии Просвещения. В начале 1789 г. она напишет швейцарскому философу и писателю И.Г. Циммерману: «Я уважала философию потому что в душе моей всегда была отменною республиканкою; признаюсь, что что такое расположение души с моею неограниченною властью покажется, может быть, чудным противоречием; однако ж в России никто не скажет, чтоб я власть свою во зло употребляла» [Екатерина II, 2010, с. 820]. Ценнейшее признание, свидетельство того, что по сути философия для Екатерины не обладала независимым аксиологическим статусом, она снизошла до нее как до инструмента в политике.

При Екатерине II Россия сделала качественный рывок в своем культурном развитии. В это время на фоне повсеместной риторики этического свойства, отражавшей процесс глобальной морализации общественной жизни, лидерство получили гуманистические принципы, понятия чести и достоинства человека, что отражает огромную работу, проделанную обществом по своему совершенствованию. Екатерина II напрямую связала культурный уровень общества с его нравами. Она уловила главную идею этики Нового времени, исходящую из признания зависимости интересов общества от морального совершенствования личности. Рационализму Екатерины II соответствовало понимание того, что невысокие нравственные критерии снижают эффективность мер по совершенствованию общества, что управлять государством и совершенствовать социально-правовую сферы легче с образованными, хорошо воспитанными людьми. Только в этом случае становится возможен диалог с обществом. Поэтому первые шаги Екатерины были связаны с мерами по улучшению нравов общества и воспитанию новой породы людей. Признавая решающую роль воспитания, она воплощала основной принцип идеологии Просвещения. В концепции совершенствования человека решающую роль играла идея права человека на счастье.

Здесь мы можем наблюдать очередную коллизию несовпадения. Личная жизнь императрицы есть иллюстрация фундаментального этического конфликта между стремлением к личному счастью и необходимостью следовать нормам общественной морали. Подобное противоречие проявляется тем ярче, если вся власть в государстве принадлежит женщине, правление которой к тому же пришлось на смену эпох. И здесь фактор философии становится системообразующим. Философия как синоним рациональности стала идейным обоснованием и одновременно оправдани-

ем новой морали. Заявленная императрицей идейная сопричастность Просвещению как бы оправдывала «новую мораль», низводившую общепринятые нормы до уровня пережитков. Императрица не раз говорила о том, что человек создан для счастья. Она полностью восприняла просветительскую идею естественности стремления к счастью, во всяком случае она явно была выше предрассудков. «Эта идея права на счастье – не в загробном мире, а на земле – разительно отличает французскую идеологию эпохи Просвещения» [Французское Просвещение, 1989, с. 4].

Возможно, императрица предполагала, что подробности ее частной жизни не выйдут за стены Зимнего дворца, однако такого рода новости растекались мгновенно, в народном сознании приобретая еще и утрированные, мифологические черты. Так, в Пугачевских прокламациях Екатерина II называлась «царицей-шлюхой», что в патриархальном сознании обосновывалось уже только тем, что императрица была не замужем; а в начале XIX в. среди раскольников бытовала легенда, будто Екатерина II была матерью Наполеона [Андреев, 1870, с. 277]. Императрица в глазах подданных была наделена высшей властью от Бога, следовательно, выбор Екатерины II невозможно было квалифицировать как частный случай. В силу занимаемого положения ее личная жизнь не могла не стать для многих примером для подражания, но предложенный ею вариант оказался довольно-таки спорным. Императрица вела себя как независимый от общественного мнения самодержец, и вопросы бы не возникали вообще, будь она мужчиной. В поведении Екатерины II не было эпатажа, не было явного намерения подорвать моральные основы общества. Она во всех случаях брала на себя все издержки мезальянса, постоянно балансируя между имморальностью и аморальностью. Правда и то, что ящик Пандоры припас для Екатерины немало опустошающих душу испытаний и потерь. Взгляд на императрицу как просто на женщину, который продемонстрировала в своем фундаментальном исследовании английский историк Исабель де Мадариага, позволил увидеть трагизм личной судьбы. Искалеченные материнские чувства, измена Салтыкова, Орлова и даже Григория Потемкина, ставшее «решающим психологическим потрясением», – всё это привело к «искажению эмоциональной сферы» Екатерины [Мадариага, 2002, с. 568]. К 1777 г., с отставкой П.В. Завадовского, заменившего князя Потемкина, «смена фаворитов Екатерины II приобрела скандальный характер. Императрица навязывала своих любовников русскому двору, сделав из фаворитизма официальный институт» [Мадариага, с. 563]. Как бы ни старались любовники в обществе придерживаться сугубо официального стиля общения, все знали, что соседние со спальней императрицы апартаменты слишком часто меняют постояльцев, причем один бывал моложе другого. Со стороны это выглядело так: «Самые сильные враги ее – это лесть и ее собственные страсти; она никогда не остается глуха к первой, как бы она ни была преувеличена; склонность ее удовлетворять последним с годами только усиливается» [Гаррис, 1874, стб. 1480]. Когда очередному фавориту Екатерина II вручала чин личного адъютанта и соответствующую должность, на деле это означало полнейшее смешение государственного и частного, что вряд ли снимало проблему моральной оценки происходящего. Как человек наиболее восприимчивый к требованиям времени, она руководствовалась тем, что христианский идеал святости может быть вытеснен идеалом служения, которому совершенно не противоречит стремление к удовольствию.

Проблема – отменяет ли традиционную мораль новая европейская философия – была сформулирована уже тогда в драматургии и журналистике, и решение ее не вмещалось в спор старой и новой морали, ведь критиками новых нравов выступали вовсе не длиннородные фарисеи. Новиков и Д.И. Фонвизин, по-разному относясь к Просвещению, были едины в том, что французские мудрецы «искореняют сильно предрассудки, да воротят с корню добродетель» [Фонвизин, 1959, с. 150]. Новиков не раз повторял, что просвещение не заменяет и не гарантирует развитости нравственного чувства. Моральной освобожденности была противопоставлена не старая

мораль, замешанная на средневековом ханжестве или аскетизме, а общепринятые моральные нормы, которые в условиях десакрализации морали приобретали де факто статус универсальной нормы.

Спорность нравов русского общества переходного периода – это своего рода проекция на формы бытования Просвещения в России; в частности, здесь мы видим пример демонизации именно философии французского Просвещения. Ни при Петре I, ни при Елизавете Петровне освобождение нравов, также поощряемое сверху, не получило «философского» обоснования. Позже Александр I, отдавая должное Екатерине II, указал на характерную для того времени обусловленность морали философией, понимаемой как вольнодумство: «Что до нравственного развития, то она была истинное дитя своего века. Мы были философами, и божественная сущность христианства ускользала от наших глаз» [Мадариага, 2002, с. 922]. Ключевский сравнил просвещенческую мотивацию с индульгенцией: «Философский смех освобождал нашего вольтерьянца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни для каких страхов, кроме полицейского, нечувствительным ни к каким угрызениям, кроме физических, – словом, этот смех становился для нашего вольнодумца тем же, чем была некогда для западного европейца папская индульгенция, снимавшая с человека всякий грех, всякую нравственную ответственность» [Ключевский, 1990, с. 35].

Стареющая императрица теряла остроту восприятия, но именно она сделала всё, чтобы ее личный опыт в глазах следующего поколения был воспринят как опыт сомнительный. Вероятно, это можно назвать возмездием: «Как показало время, с моралью шутить нельзя, и возмездие настигло Екатерину: ее осудил тот, кого она любила больше всех, – внук Александр. И воспитание, которое она дала внуку, и особенности его темперамента заставляли Александра с отвращением смотреть на беспринципность Екатерины во внешней политике, безнравственность в частной жизни» [Мадариага, 2002, с. 921]. Тогда и оказалось, что «моральный казус императрицы» – это вещь, на которой проверялось общество. Иными словами, сама императрица, затеявшая нравственное совершенствование всех и каждого, как бы выставила на суд свою собственную практическую мораль. В то же время ее неспособность критически осмыслить свой нравственный опыт говорит о многом: так, по мнению Монтеня, наличие критического отношения к личному опыту есть свидетельство эмансипации человека от феодально-теологического мировоззрения [Гусейнов, Ирритц, 1987, с. 307].

С уходом Екатерины исчезла соблазнительность плохо прикрытого порока. «Лавласов обветшала слава», став предметом забавных анекдотов в духе Table-talk, еще до того, как родился автор этих строк. Показательно, что та же придворная мораль, освященная авторитетом Просвещения, которая рассматривалась неоднозначно в XVIII в., уже в начале XIX в. не вызывала разногласий в оценке. Человек, которого можно назвать совестью эпохи, убежденный монархист, Н.М. Карамзин в «Записке о древней и новой России» прямо указал на зависимость нравственного уровня общества от моральных установок его государя: «Слабость тайная есть только слабость, явная – порок. Ибо соблазняет других. Самое достоинство государя не терпит, когда он нарушает устав благонравия, как люди ни развратны, но внутренне не могут уважать развратных. <...> Горестно, но должно признаться, что, хваля усердно Екатерину за превосходные качества души, невольно вспоминаем ее слабости и краснеем за человечество» [Карамзин, 1991, с. 43]. Пушкин, хорошо знавший закулисную историю екатерининского царствования, отметил лишь одну его сторону: «Екатерина знала плутни и грабежи своих любовников, но молчала. <...> Отселе произошли сии огромные имения вовсе неизвестных фамилий и совершенное отсутствие чести и честности в высшем классе народа. От канцлера до последнего протоколиста все крало, и все было продажно. Таким образом развратная государыня развратила и свое государство» [Пушкин, 1976, с. 163–164].



В ситуации этической аморфности, обусловленной революцией нравов, интерпретация идей европейского Просвещения оказала деструктивное воздействие на мораль. В новых координатах светской жизни выявилась и недостаточность официальной религиозно-нравственной опеки, и двусмысленность идей модной просветительской философии. Но все дело в том, что, если бы не обстоятельство Просвещения, никаких альтернатив в нравственной оценке императрицы могло бы и не быть. Ее оценка может выглядеть вообще по-другому, например, так: «Утилитарная беззастенчивость – это по сей день не изученное интегральное выражение позднефеодального нравственно-психологического климата. Меркантилизирующиеся феодальные верхи насаждают в обществе безнравственную интерпретацию самой нравственности» [Соловьев, 1989, с. 25].

Любое суждение о нравах общества должно выноситься с учетом конкретно-исторических условий. В этом плане русский XVIII век – архисложное явление. С одной стороны, бесспорно наличие «позднефеодального нравственно-психологического климата». С другой, – с новыми теориями и веяниями в Россию занесло и дух новой этики, к чему особенно была чувствительна русская императрица. Именно поэтому к «этической ситуации» в России в определенной степени применимы и наблюдения А.Л. Доброхотова. По его мнению, в XVIII в. картезианская этика, основанная на рационализме, вытесняется эмоциональной этикой. «Новая интуиция предполагает непосредственную очевидность и ценность человеческих переживаний и враждебно относится к любым абстрактным императивам, которые подчиняют себе многообразие душевной жизни. Смена “моды” затронула весь спектр просвещенческой культуры, и XVIII век обязан этому своим расцветом эстетической чувственности и праздничности, равно как и подъемом уважения к правам индивидуальности. <...> Однако опора на витально-психическое начало человека приводила к размыванию собственно нравственного начала. Здесь путаница, отождествлявшая морально-доброе с приятным, полезным, легитимно-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали» [Доброхотов, 2000, с. 85].

В основе проблемы лежит конфликт столкновения традиционного и нового, модернизирующегося сознания. Так, с позиции традиции, Екатерина II подала пример попраiania морали, но, отстраняясь от альковных тайн, нельзя не согласиться с тем, что императрица являет собой совершенно небывалый до тех пор в русской истории тип освобожденной женщины, по сути возрожденческий тип, для абриса которого неуместен именно нравственный критерий оценки, которого, например, придерживается автор книги «Екатерина Великая» современный историк Н.И. Павленко. «Элементарный разврат» [Павленко, 1999, с. 354] – так однозначно охарактеризовал он личную жизнь императрицы. В то же время Павленко привел ряд фактов, не то чтобы неизвестных, но позволяющих иначе высветить данную тему. Так, хорошо известно, что чины и звания, миллионы рублей и тысячи крепостных раздавались императрицей фаворитам и в процессе, и нередко в качестве «выходного пособия». Все это во мнении общества выглядело совершенно естественно. Пересуды шли на тему – «заслуженно мало» или «незаслуженно много». Опять-таки совершенно естественным эпизодом придворной жизни было довольно пикантное обстоятельство: доверенное лицо императрицы, Марья Саввишна Перекусихина, лично проверяла «на пригодность» претендентов на спальню императрицы. Личную жизнь, достоинства и недостатки фаворитов, подробности интимной стороны своей жизни императрица подробно описывала в письмах к Мельхиору Гримму. Все это рисует общество где-то еще неразвитое в экзистенциальном смысле, общество, живущее по иным нравственным критериям, для которого характерна иная, еще не свойственная этике модерна аксиология личности. Показательна в этой связи такая деталь – жизнь этих людей протекала в смежных комнатах дворца. Первая отдельная комната появилась только в начале 30-х гг. XIX в. в летней резиденции Николая I в Петергофе, и то для

его тяжело больной дочери. Отсутствие элементарного смущения в обстоятельствах деликатных нельзя объяснить только нравами двора или развращенностью императрицы. В нравах века Екатерины II легко узнается время, где гротеск и гипербола в выражении естественного выглядели нормой. По силе освобожденного, независимого от общего мнения поступка личность императрицы Екатерины II сродни таким же титанам, как Петр I, М.В. Ломоносов или Григорий Потемкин, – они столь же мощны, сколь и противоречивы, и уже поэтому не укладываются в строгие рамки, регламентирующие поведение человека эпохи Просвещения. Петр I и Екатерина II, сами разрушавшие средневековые каноны поведения, крепко охраняли основы самодержавно-сословного строя, пропуская «фантомы Возрождения» там, где они были не властны над ними, а именно в искусстве и в самореализации личности.

Русский XVIII век – это время решения гуманистических задач. Пафос западного гуманизма был направлен на возвышение человека, поработанного вездесущим, унижительным надзором католической церкви. Западный гуманизм проводил идею человека как гармоничного существа, апофеоз Творения. Большое значение придавалось новой морали, оправдывавшей земное существование при одновременно строгом ригоризме в отношении семейной жизни. В России середины – второй половины XVIII в. существовали похожие тенденции. В одической поэзии мощно звучала идея величия человека, в то же время чрезвычайно популярной стала иностранная куртуазная литература, а позже появилась и своя собственная, например, «Душенька» Богдановича, приучавшая читателя к новой, апеллирующей к открытому чувству, морали. Развитие искусства портрета способствовало признанию индивидуальных особенностей личности. Освобождаясь от средневековых пут церковности и Домостроя, появлялся и прочно утверждался в жизни человек, часто грешный, но уверенный в правомочности своего естества, без оглядки на церковь, высвобождалось подлинное чувство. Утверждение этих новых основ постепенно определяло общественную атмосферу, что отражалось в культуре, нравах, отношении к религии. Гуманистический прорыв в сознании соотносится с выходом из средневекового мировоззрения, сопутствующей ему десакрализацией идеологии и практики, главным метафизическим следствием чего правомерно считать усиление антропологического фактора.

В России не было классических в сравнении с западными образцами ни Возрождения, ни Просвещения, ни трансформации мировоззрения в итоге Реформации или рационализации сознания в результате научных революций, но философско-политические концепты западной мысли Нового времени были широко распространены в России, что поднимает вопрос о свойствах восприятия и адекватности ретрансляции смыслов. Наиболее остро эту проблему ставил В.Ф. Пустарнаков: «Национальная почва в эти годы еще не созрела для того, чтобы не только породить, но даже воспринять сравнительно целостные, настоящие просветительские концепции, сформировать самостоятельное просветительское направление мысли, а заимствованные извне просветительские идеи могли лишь частично модифицировать тогдашние направления русской национальной мысли» [Пустарнаков, 2002, с. 138].

Во второй половине XVIII в. в России создалась уникальная ситуация типологической неоднородности мировоззрения: элементы средневековой сословно-феодальной системы ценностей сочетались с элементами возрожденческого, гуманистического по сути сознания на фоне широкого распространения отдельных идей и понятий просветительской философии, что в целом характерно для синкретического мировоззрения переходной эпохи. Гуманистическое сознание, наиболее соответствующее эпохе выхода из средневекового теологического мировоззрения, было характерно для репрезентативной группы просвещенной части общества, являющейся индикатором общего культурного уровня. Для этой же группы нередко было свойственно и положительное восприятие отдельных принципов теории Просвещения, демократический смысл которых подчас оставался невыясненным. В редких случаях русские мыслители, преподаватели естественного права конца XVIII – начала XIX в.,

такие как Я.П. Козельский, А.Н. Радищев, И.П. Пнин, В.В. Попугаев, А.С. Кайсаров, А.П. Куницын, приближались к адекватному толкованию раннепросветительских теорий. Гуманистические идеи Просвещения, представляя собой развитие возрожденческого гуманизма, в России XVIII в. в наибольшей мере реализовывались в культуре.

### Список литературы

- Андреев, 1870 – *Андреев В.В.* Раскол и его значение в народной русской истории. Ист. очерк. СПб.: Тип. М. Хана, 1870. 412 с.
- Гаррис, 1874 – *Гаррис Д., лорд Мальмсбери.* Россия в царствование Екатерины II (переписка английского посланника при дворе Екатерины II. (1778–1783) // Русский архив. 1874. Кн. 1. № 6. Стб. 1465–1512.
- Гусейнов, Иррлицц, 1987 – *Гусейнов А.А., Иррлицц И.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.
- Дневник императрицы, 2013 – *Дневник императрицы. Екатерина II* / Сост. И. Андреев. М.: РИПОЛ-классик, 2013. 256 с.
- Доброхотов, 2000 – *Доброхотов А.Л.* Эпохи европейского нравственного самосознания // Этическая мысль. 2000. С. 70–87.
- Екатерина II, 2010 – *Екатерина II.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 952 с.
- Зеньковский, 1991 – *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Т. I. Ч. I. Л.: Эго, 1991. 222 с.
- Мадариага, 2002 – *Мадариага И. де.* Россия в эпоху Екатерины Великой. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 976 с.
- Карамзин, 1991 – *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях / Примеч. Ю.С. Пивоварова. М.: Наука, 1991. 128 с.
- Ключевский, 1990 – *Ключевский В.О.* Соч.: в 9 т. Т. IX. М.: Мысль, 1990. 525 с.
- Павленко, 1999 – *Павленко Н.И.* Екатерина Великая. М.: Мол. гвардия, 1999. 495 с.
- Пустарнаков, 2002 – *Пустарнаков В.Ф.* Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М.: ИФ РАН, 2002. 341 с.
- Пушкин, 1976 – *Пушкин А.С.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М.: Худож. лит., 1976. 398 с.
- Словарь..., 2014 – *Словарь основных исторических понятий.* Избр. ст.: в 2 т. Т. I / Пер. с нем. К. Левинсон; сост.: Ю. Зарецкий, К. Левинсон, Ю. Ширле; науч. ред. пер. Ю. Арнаутова. М.: Новое лит. обозрение, 2014. 736 с.
- Соловьев, 1989 – *Соловьев Э.Ю.* Агония французского абсолютизма // Французское Просвещение и революция. М.: Наука, 1989. С. 15–74.
- Фонвизин, 1959 – *Фонвизин Д.И.* Собр. соч.: в 2 т. Т. I / Сост., подготовка текстов, вступит. статья и комментарии Г.П. Макогоненко. М.; Л.: Гослитиздат, 1959. 1372 с.
- Французское Просвещение, 1989 – *Французское Просвещение и революция.* М.: Наука, 1989. 272 с.

## Factor of Philosophy in the System of Values of Catherine II

*Irina Shcherbatova*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ir.rius@gmail.com

The article analyses how Russian thinkers and political figures of the 18<sup>th</sup> century who were passionately consuming the ideas of the Enlightenment actually understood them. The author argues that the Russian society of the second half of the 18<sup>th</sup> century had a traditionalistic, a syncretic worldview, and was based on paternalism, submission to autocracy, the vision of the power as provided and ensured by God, and the vision of the social structure as composed of estates. This condition of the Russian society of the 18<sup>th</sup> century prevented the majority of Russian thinkers and political figures from grasping the ideals of the Enlightenment adequately and consistently. The author

argues that Catherine the 2<sup>d</sup> was however one of the few people who actually received those ideas adequately and consistently. Yet, the outcomes of this reception were highly ambivalent on the level of Catherine's political decisions and moral ideals. The author claims that Catherine understood and accepted some democratic and individualistic ideals of the Enlightenment, such as the aspiration to create a new personality, the ideas of personal happiness, natural law, civic service, anticlericalism, anthropocentrism, and social equality. Yet, at the same time, she systematically refused to put these ideals in practice in Russia.

**Keywords:** Catherine the 2<sup>d</sup>, enlightenment, philosophy, humanism, concepts, morality, traditional society, retranslation meanings

## References

Andreev, V.V. *Raskol i ego znachenie v narodnoi russkoi istorii. Istoricheskii ocherk* [Schism and its Importance in the History of Russian Folk. Historical Review]. St.Petersburg: M. Khan Publ., 1870. 412 p. (In Russian)

Andreev I. (ed.) *Dnevnik imperatritsy. Ekaterina II* [Diary of the Empress. Catherine II]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2013. 256 p. (In Russian)

Dobrokhotov, A.L. Epokhi evropeiskogo nrvstvennogo samosoznaniia [Epochs of European Moral Consciousness], *Ethical Thought*, 2000, pp. 70–87. (In Russian)

Ekaterina II. *Izbrannoe* [Selected Writings]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 952 p. (In Russian)

Fonvizin, D.I. *Sobr. soch. v dvukh tomakh* [Works in 2 v.], vol. I. Moscow – Leningrad: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Khudozhestvennoi Literaturny Publ., 1959. 1372 p. (In Russian)

*Frantsuzskoe Prosveshchenie i revoliutsiia* [The French Enlightenment and Revolution]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 272 p. (In Russian)

Guseinov, A.A., Irlitts I. *Kratkaia istoriia etiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 589 p. (In Russian)

Harris, J., 1st Earl of Malmesbury. Rossiia v tsarstvovanie Ekateriny II (perepiska angliiskogo poslannika pri dvore Ekateriny II. (1778–1783) [Russia in the Reign of Catherine II (the Correspondence of the English Envoy at the Court of Catherine II. (1778–1783)], *Russkii arkhiv*, 1874, kn. 1, № 6, stb. 1465–1512. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Zapiska o drevnei i novoi Rossii v ee politicheskom i grazhdanskom otnosheniakh* [A Note on the Ancient and Modern Russia in its Political and Civil Relations], notes by Iu.S. Pivovarov. Moscow: Nauka Publ., 1991. 128 p. (In Russian)

Kliuchevskii, V.O. *Soch. v 9 tomakh* [Works in 9 v.], t. IX. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 525 p. (In Russian)

Madariaga, I. de. *Rossiia v epokhu Ekateriny Velikoi* [Russia in the Age of Catherine The Great]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2002. 976 p. (In Russian)

Pavlenko, N.I. *Ekaterina Velikaia* [Catherine The Great]. Moscow: Molodaia gvardiia Publ., 1999. 495 p. (In Russian)

Pushkin, A.S. *Sobr. soch.: v 10 t.* [Works in 10 v.], vol. 7. Moscow: Khudozhestvennaia literatura Publ., 1976. 398 p. (In Russian)

Pustarnakov, V.F. *Filosofiia Prosveshcheniia v Rossii i vo Frantsii: opyt sravnitel'nogo analiza* [Enlightenment Philosophy in Russia and in France: Experience of Comparative Analysis]. Moscow: IFRAN Publ., 2002. 341 p. (In Russian)

*Slovar' osnovnykh istoricheskikh poniatii. Izbrannye stat'i v 2-kh tomakh* [Glossary of Key Historical Concepts. Selected Articles in 2 volumes], t. I. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2014. 736 p. (In Russian)

Solov'ev, E.Iu. Agoniia frantsuzskogo absoliutizma [The Agony of French Absolutism], *Frantsuzskoe Prosveshchenie i revoliutsiia*. Moscow: Nauka Publ., 1989, pp. 15–74. (In Russian)

Zen'kovskii, V.V. *Istoriia russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy], vol. I, ch. I. Leningrad: Ego Publ., 1991. 222 p. (In Russian)

*К.В. Ворожихина*

### **Философские искания В.Г. Малахиевой-Мирович**

*Ворожихина Ксения Владимировна* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Поэт, публицист, мыслитель и переводчик Варвара Малахиева-Мирович была близка к кругу литераторов и философов религиозно-философского ренессанса, она была знакома с Л. Толстым, П. Флоренским, Е. Герцык и др. В юности Мирович увлекалась теософией, философией Л. Шестова и Ф. Ницше. Вдохновленная Шестовым, она стала переводчиком книги американского прагматиста У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». В основе ее мировоззрения – манихейское противопоставление темного и светлого начал, отождествляемых с материей и духом. Смерть в контексте такого дуализма воспринимается как избавление, освобождение от материи и телесности, а жизнь как испытание и подготовка к посмертному существованию. Свое место в советской реальности Мирович так и не смогла найти, окружающая действительность казалась ей коррумпированной бытом, материальностью, житейской прозой. Это мироощущение нашло отражение в ее поэзии, по форме и художественным приемам близкой к лианозовской школе. Идеино, духовно и душевно Мирович продолжала существовать в дореволюционном прошлом среди тех, кто был ей близок, – мыслителей и литераторов Серебряного века. В статье рассматривается интеллектуальная биография Варвары Мирович, исследуются основные темы ее творчества: двойственность человеческой природы, совмещающей в себе низменное и возвышенное; жестокость естественных законов, обрекающих человека на душевные и телесные муки, старость и смерть; экзистенциальные переживания одиночества, покинутости и любви.

**Ключевые слова:** Лев Шестов, быт, поэзия, богоискательство, смерть, декадентство, теософия, Д.Л. Андреев

### **Философские искания В.Г. Малахиевой-Мирович**

Жизнь Варвары Григорьевны Малахиевой-Мирович (1869–1954), мыслителя, публициста и поэта Серебряного века, как у большинства ее современников, оказалась разделена надвое: до событий 1917 г. и после них. Близкая к кругу философов и литераторов религиозно-философского ренессанса, Малахиева-Мирович восприняла, по-своему переосмыслив, многие их идеи, творческие и мировоззренческие установки. Новая, послереволюционная, действительность оказалась ей чужда: советское государство отняло у Варвары Григорьевны близких и дорогих людей, а советский человек виделся ей одномерным, лишенным поэтического и религиозного чувства, безнадежно погрязшим в быте и мелочных материальных интересах.

Литературный псевдоним В.Г. Малахиевой-Мирович является соединением вымышленной и настоящей фамилии. Фамилия Малахеев была взята ее отцом по имени прадеда – схимника Малахия, который, приняв монашество в 70 лет, стал почитаем-

мым в народе целителем. Вторая половина псевдонима – Мирович – появилась значительно позднее и, вероятно, связана с именем молодого писателя – протагониста ранних рассказов Льва Шестова<sup>1</sup>. В 1947 г. она пишет в своем дневнике о том, что ее сознание всю жизнь раздваивалось между высшим «я», малафиевским, и его «ветхим двойником», которого она называет «Мировичем» [Нешумова, 2013а, с. 477]. Как правило, о себе она говорит в третьем лице, называя себя Мирович.

Семья Малахиевых была глубоко религиозной. Ее отец с юности готовил себя к монашеству, однако после трагического происшествия (убийства), случившегося в Выдубицком монастыре, где он жил более десяти лет, покинул обитель и по настоянию старца женился. Однако долгое проживание в семье тяготило Григория Исааковича Малахиева, большую часть времени он странствовал, навещая свою жену и детей время от времени, по несколько раз в год. В письме к своему брату Варвара Григорьевна писала: «Ты, как и я, и сестра Н<астя>, и отец наш, и братья его – “лунной природы”» [Там же, с. 436], которая «только через насилие над собой и искусственно привитые навыки» [Там же] может примириться с браком.

В юности Малахиева-Мирович, как и многие, пережила этап нигилизма, отхода от религиозности, была близка к народокольцам и вступила в их партию. Спустя годы она вновь обращается к христианству, интересуется ересями и сектантством, увлекается толстовством, армией спасения Бута и деятельностью Неплюева. В это же время она устраивается гувернанткой в богатый дом сахарозаводчика Даниила Балаховского, родственника Льва Шестова, где вскоре происходит ее знакомство с философом, а впоследствии и сближение «на почве общего богоискательства» [Там же, с. 442].

### Тайна Льва Шестова

Биографы Шестова, как правило, отмечают, что в основе его беспочвенной адогматической философии лежит психологический и мировоззренческий кризис, пережитый им в 1895 г., который заставил мыслителя отказаться от идеалистической философии. В 1920 г. Шестов написал об этом переломе в своем «Дневнике мыслей»: «В этом году исполняется двадцатипятилетие, как “распалась связь времен”... Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает...» [Цит. по: Баранова-Шестова, 1983, с. 23].

Что было причиной нервного расстройства Шестова – неизвестно. Дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова предполагает, что, возможно, занятие нелюбимым делом – работа на мануфактурных складах отца – могло спровоцировать подобные последствия. По другой версии, Шестов хотел жениться на православной девушке Анастасии Малахиевой, но отец Шестова не дал согласия.

Однако из писем Шестова и воспоминаний Варвары Малахиевой-Мирович складывается иная картина этих событий. В письме 1896 г. из Карлсбада Шестов пишет Варваре Мирович: «Бывают грустные настроения – но они относятся к тому проклятому случаю, который наделал столько дел в моей жизни. А помимо этого, убежден, что еще добьюсь своего, и выведу и вас, и Настю на путь» [Библиотека Сорбонны (Архив Льва Шестова), MS2111-1/Ff42]. В мемуарах Малахиевой-Мирович мы находим такое свидетельство: «Сестра (Анастасия) полюбила человека, который любил

<sup>1</sup> В возрасте 23–28 лет Шестов пробовал себя в прозе – писал рассказы, героями которых были идеалисты и революционеры, борцы против социальной несправедливости, готовые принести себя в жертву во имя высоких идей. Эти сочинения носили отчасти биографический характер (диссертация Шестова, посвященная рабочему законодательству, была запрещена, и ему пришлось покинуть Московский университет). Статьи и рассказы начинающего мыслителя имели политическое звучание. Они были направлены на пробуждение общественного сознания (призыв к «бодрствованию духа» оставался одним из главных мотивов в философии Шестова). Вслед за народниками Шестов заявляет о том, что моральная миссия интеллигенции – способствовать общественному прогрессу через культурное просвещение.

меня, был моим женихом. Брак наш по моде того времени и по не пробудившемуся у меня темпераментному влечению рисовался мне как непременно фиктивный. Но и у меня отношения к этому человеку были настолько глубоки и для всей внутренней жизни ни с чем несравнимо важны, что “отдать” его сестре без борьбы оказалось невозможным... Человек, из-за которого мы “боролись”, сам переживал в это время – отчасти на почве той нашей борьбы – огромный идейный кризис... С моей стороны уязвила и пугала этого человека неполнота моего ответа на полноту его чувства. И все это перенеслось для него в философское искание смысла жизни и в тяжелую нервную болезнь, которая привела его в одну из заграничных лечебниц и потом на целые годы за границу...» [Малахиева-Мирович, 2011, с. 131]. По ее мнению, если бы в молодости она «ответила Льву Шестову так, как ему казалось тогда единственно важным для его души, не было бы у него того великого опыта, который привел его к огромной работе духа над загадкой жизни и смерти» [Громова, 2013, с. 332].

Испытав влияние шестовской экзистенциальной мысли, Малахиева-Мирович все больше начинает отдаляться от православия. В зрелом возврате она пыталась, по ее выражению, «войти в церковь», но не могла принять «догматического христианства и церковных канонов» [Нешумова, 2013а, с. 458]. О своей вере в Бога она говорила: «Верую в Бога, в бессмертие души, в высший смысл жизни, обряды же для меня не имеют такого значения, как у православных» [цит. по: там же, с. 459].

В определенный период Варвара Григорьевна увлекается идеями Ницше<sup>2</sup>, у нее возникает интерес к теософии и при этом – неприязнь к отдельным ее представителям: А. Безант, Е.П. Блаватской, Ч. Ледбитеру. В юности она дважды встречалась со знаменитой оккультисткой Анной Минцловой. Но в результате Мирович приходит к выводу, что «теософы – самоутешители – сказочники, равно далекие и от Теоса, и от Софии – Премудрости Божией» [цит. по: там же, с. 446].

### «Русская мысль»

Первая публикация Варвары Малахиевой появляется в 1885 г. в газете «Киевлянин». Позднее (1897 г.) Варвара и Анастасия Малахиевы начинают сотрудничество с ежедневной газетой «Жизнь и искусство», также издававшейся в Киеве. С 1897 по 1899 гг. стихи, подписанные «В.М.» и «В.Г. Малафеева», выходят в ежемесячном журнале «Книжки недели», приложении к петербургской газете «Неделя».

В 1909 г. по рекомендации Шестова Малахиева-Мирович становится сотрудницей московского литературно-политического журнала «Русская мысль». Сотрудник этого журнала и друг Шестова С.В. Лурье заказывает Мирович перевод книги У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Эта работа была вдохновлена Шестовым – в 1905 г. в статье «Разрушающий и созидаящий миры» Шестов уделяет внимание идеям американского философа. Изначально сделать перевод было предложено Е.К. Герцк, но она, испугавшись объемности работы и необходимости срочного ее исполнения, отказалась<sup>3</sup>.

Как пишет Мирович, идеи Джеймса оказались ей крайне близки; философ, мыслитель, психолог с позиции разума рассуждает о незримом, ином мире, о вере и о том, что «всякий сколько-нибудь мистически одаренный человек ощущает, чувствует вне всякой аргументации» [Громова, 2013, с. 371–372], непосредственно. Перевод работы Джеймса, выполненный Мирович (совместно с М.В. Шиком), был опубликован в 1910 г.

<sup>2</sup> «Страшные в шуточности своей заповеди сложили мы с сестрой в ницшеанский период жизни: Падая, не разбивайся. Разбиваясь, склеивайся и делай вид, что ты никогда не разбивался. Полюби мармелад, чтобы было чем жить, когда заболешь проказой. Прыгай через чужие головы, если не хочешь, чтобы прыгали через твою, вышибли тебе глаз. Не ходи на Фавор – все равно не преобразишься...» [цит. по: Нешумова, 2013 а, с. 446].

<sup>3</sup> Об этом она писала Вяч.И. Иванову 19 февраля 1909 г. [Жуковская, 2002, с. 573].

Как сотрудница журнала «Русская мысль» Мирович встречалась с Л. Толстым в Ясной Поляне и подарила ему свой перевод книги американского прагматиста. Толстой настаивал на том, что не стоит занимать свое время чтением подобных книг и вообще никаких – кроме Евангелия, индийских «Вед», Конфуция и Лао-цзы; чтение другой литературы, по мнению писателя, означает «на одном месте топтаться, или еще хуже, от своего пути в сторону на тысячу верст скакать» [Малахиева-Мирович, 1911, с. 160].

В журнале Мирович работает в отделе беллетристики, рецензирует новые издания. Книги, выбранные ею, затрагивают проблемы семьи, брака, роли женщины, быта, а также любви и смерти.

Семейная жизнь в них обречена «разбиться» о быт, о мелочные конфликты, о горечь непонимания. Институт брака, семьи, основанный на компромиссе и лицемерии, по мысли Мирович, не приносит счастья ни женщине, ни мужчине; их жизнь становится постоянной борьбой за свою «самоцельность и свободу» [Малахиева-Мирович, 1910b, с. 56].

Обыденная жизнь, пишет Мирович, – жестока, несправедлива, суетна и низка; она подчинена ходу вещей, не зависящих от человека. В противостоянии с ней растрачиваются силы и чувства, разрываются самые дорогие связи – связи дружбы и любви.

Любовь не может выжить в атмосфере повседневности, поскольку питается «огнем душевного творчества», и это единственная пища, «которая может сделать ее бессмертной» [Малахиева-Мирович, 1910a, с. 4]. Как правило, считает Мирович, любовь становится «одной из красок быта», «прислужницей законов размножения» или одной «из самых низменных радостей человечества» [Малахиева-Мирович, 1910c, с. 128].

### «Монастырское»

Малахиева-Мирович является автором более чем четырех тысяч стихотворений. При жизни был напечатан лишь один сборник ее стихов – «Монастырское» (этот поэтический цикл был написан в 1915 г. и опубликован в 1923 г.); кроме того, она является автором трех рукописных книг: «Братец Иванушка», «Осеннее» и «Стихии Мира», – которые распространялись через Лавку Писателей и были ориентированы на читателей из круга близких знакомых. Темы, к которым обращается Мирович в своих мировоззренческих исканиях, – это «тайна совмещения божеского и звериного начала в человеке, теснота культурного уклада жизни, ужас и благо одиночества, таинственная жестокость законов, осуждающих человека на болезни, на безумие, на старость и на смерть» [Малахиева-Мирович, 1909b, с. 260].

Сборник «Монастырское», в котором соединены «элементы духовной и народной поэзии» [Поливанов, 1994, с. 491], был воспринят как отражение мира православной женщины [Гаспаров, 2000, с. 139] в ее простоте и неоднозначности. Книга представляет собой «ряд близких к сказовой форме монологов или рассказов-“примитивов”, записанных говорным стихом, форма которого как бы максимально далека от “поэтичности”» [Нешумова, 2013b, с. 484–485]. Переизданные стихи из «Монастырского» вызвали интерес Е. Евтушенко, о них он писал: «Не знаю, была ли поэтесса монашкой, смею только догадываться, вряд ли. Книга построена как фортепианная пьеса на одну тему, но в нескольких частях, где есть и грусть-тоска у монашек по вольной волошке, и вымечтанная в сырости келий сладость греха, и настуканная в стену холодными женскими коленками монастырская азбука одиночества. Если даже это мистификация, то очаровательная» [цит. по: там же, с. 484–483].

Известны немногие прижизненные отклики на «Монастырское». Его ценил поэт А.В. Звенигородский, почитаемый О. Мандельштамом. Другие отзывы были негативны. В своих воспоминаниях Е. Герцык называла публикации Мирович «пустячками», М.О. Гершензон в письме Шестову 1923 г. называет ее стихи «слабыми». Но, по всей видимости, эти оценки имели внелитературное основание.



Язык «Монастырского» чужд декадентской эмоциональной надломленности и болезненности. Испытав безусловное влияние литературы декаданса, Мирович весьма критически отзываясь о нем как о культурном явлении, в основе которого лежит «злокачественная идея» о том, что «все дозволено»: «Декадентство, – пишет она в своем дневнике, – есть прежде всего своеволие, отъединение, самоутверждение, беззаконие» [Громова, 2013, с. 373].

### «Кружок радости»

Помимо публицистических, литературно-критических статей и поэтических работ, Мирович принадлежит около десятка детских книжек<sup>4</sup>. Ею написаны две статьи о воспитательной роли игрушки<sup>5</sup>, в которых раскрываются ее педагогические идеи.

Человек, считает Мирович, от рождения творец, и первое его творение – это созидание своего собственного мира. Задача воспитания – способствовать пробуждению и развитию творческого начала в ребенке, поскольку именно творчество является способом уподобления человека Богу. Необходимыми условиями воспитания, по мнению Мирович, являются свобода и самостоятельность: «Без них она (душа. – К.В.) гложет, мертвеет и живет призрачной жизнью (иногда целые годы и десятилетия), ничего не определяя в человеческом “я”, которое сводится к бледному воспоминанию ничем не связанных моментов ощущений, страстей, мыслей и чувств...» [Малахиева-Мирович, 1912b, с. 144]. Согласно взглядам Мирович, лучшим учителем для ребенка является народная культура, поскольку существует нечто родственное между народной и детской душой, и прежде всего эмоциональное, вовлеченное отношение к реальности.

Мирович была «своеобразным педагогом, “пробудителем” душ» [Бирукова] для детей своих друзей. В 1914 г. вокруг Малахиевой-Мирович возникает «Кружок Радости», состоящий из девочек в возрасте от 16 до 20 лет, в который входили: Нина Бальмонт (дочь К.Д. Бальмонта и Е.А. Андреевой-Бальмонт, в будущем литератор), Алла Тарасова (впоследствии известная советская актриса), Ольга Ильинская (сестра актера и режиссера Игоря Ильинского), Таня Березовская (старшая дочь Льва Шестова), Евгения Бирукова (в будущем поэт и переводчик), Лида Случевская (литературовед), Стана Бартрам (дочь художника, искусствоведа, коллекционера и организатора Музея Игрушки Николая Дмитриевича Бартрама), Софья Фрумкина и Ольга Бессарабова. Участницы кружка писали рефераты на свободно выбранные темы, а затем читали и обсуждали их; например, Татьяна Березовская-Шестова выбрала тему «О злой радости», Ольга Бессарабова – «О молчании», Варвара Малахиева-Мирович – «Пути женской души»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> День в деревне. М., 1926; Лето (стихи для детей). Л., 1926; Листопад. М., 1926; Мячик-прыгунишка. М., Л., 1926; Наш завтрак. М., 1926; Наша улица. М.; Л., 1926; Наши друзья. М.; Л., 1926; Пойдем играть! М.; Л., 1926; Шутки-прибаутки. Л., 1926; Зима. М., 1927; Мои песенки. М., 1927; На зеленой травке. М., 1927; На работу. М., 1927; Наш сад. М., 1927; Про кукол. М., 1927; Бабушкин пирожок. М., 1928; Весна-красна. М., 1928; Живой уголок (Рассказы для детей). М., 1928; Что я вижу из окна. М., 1928; Небылицы в лицах. Киев, 1930; Про лентяя-растеряя. Киев, 1930.

<sup>5</sup> Малахиева-Мирович В.Г. Мир игрушки (по поводу московской выставки игрушек художника Бартрама) // Русская мысль. 1909. № 12. С. 111–116; Она же. Воспитательное значение игрушки // Игрушка: ее история и значение. М., 1912. С. 140–197.

<sup>6</sup> В своих дневниках Ольга Бессарабова приводит план доклада Мирович:

1. Храм Астарты (жрицы Астарты, Суламифь, Кармон)
2. Шатер Рахили (материнство, Наташа Ростова, княжна Мария Болконская)
3. Храм Весты (весталки, Жанна Д'Арк, Святая Тереза, Святая Екатерина, суффражизм)
4. Храм Люцифера (Куинджи из Персифаля, женщины Достоевского, Геда Габлер)
5. Храм Небесного бога (женщины Гамсуна, Ибсена)
6. Храм Афродиты Простонародной (флирт, Крейцерова Соната)
7. Храм Единого Избранника (Офелия, Дездемона, Гретхен)
8. Храм Афродиты Урании небесной (Беатриче, Лаура, Виттория Колонна)
9. Путь одиночества, страдания, боли» [Громова, 2010, с. 148–149].

В 1918 г. в Киеве образовался новый кружок, посвященный изучению творчества Ибсена, Метерлинка, Шекспира, в который входили Алла и Елена Тарасовы, сестры Березовские (Шестовы), а также Ариадна Скрябина. В это время у Минович завязываются теплые дружеские отношения с Татьяной Федоровной Шлёцер (Скрябиной). Скрябины, Шестовы и Варвара Малахиева-Минович живут все вместе в квартире Балаховских. К лету кружок распался, ученицы с родителями покинули беспокойный Киев. В целом, признавая за собой определенный педагогический дар, Малахиева-Минович оценивает свою работу с детьми как «своеволие, ересь, дилетантство» [цит. по: Нешумова, 2013а, с. 460].

### Даниил Андреев и «странники ночи»

Варвара Малахиева-Минович, как и ее ученица Ольга Бессарабова, была близка к семье доктора Доброва, в которой воспитывался Даниил Андреев. Даниил, которого Минович называла «зам. сына», рос и формировался, в том числе, и под ее влиянием. Вероятно, увлечение индийской философией, серьезное отношение к мистическим переживаниям, «невозможность стройной религиозности» [Нешумова, 2013б, с. 496] – то общее, что можно выделить в мировоззрении Минович и творчестве Андреева. В романе «Странники ночи», впоследствии затерявшемся в недрах Лубянки, описаны аресты и гибель в 1937 г. людей, близких к дому Добровых; в главе «Мартиролог» перечисляются имена действительных друзей Добровых, ставших жертвами «политических процессов». Произведение Андреева носило ярко выраженный антисоветский, антикоммунистический, антиатеистический характер, Сталин изображался в нем земным воплощением сил зла. В 1947 г. рукопись романа прочитало четырнадцать человек. Все, кроме донесшего на Андреева поэта Николая Стефановича и 79-летней Минович, были арестованы. Андреев был осужден на 25 лет, наказание он отбывал во Владимирской тюрьме; другие получили от 10 до 25 лет мордовских лагерей.

### Быт

С начала 1930-х гг. и до самой смерти в 1954 г. Варвара Малахиева-Минович вела дневник со стихами, воспоминаниями, наблюдениями-размышлениями о сиюминутном и сиюминутном, разговорами с давно ушедшими людьми. Она записывала свои воображаемые беседы с Чеховым, Толстым, Чаадаевым, Лермонтовым, Пушкиным, Лесковым, Гиппиус и др. У нее было мистическое «ощущение всех умерших живыми» [цит. по: Нешумова, 2013а, с. 446].

Реальная советская жизнь казалась ей всецело поглощенной безотрадным бытом. Существование советского человека, считала Минович, растворено в обыденности и телесности: «...почему именно сейчас человек стал так телесен?» [Громова, 2013, с. 323] – восклицает она. Все, что волнует советского человека, по ее мнению, – это еда, питье, метры жилплощади и одежда. Для Минович, как и для Д. Андреева, советская Россия («красный» период истории России, пришедший на смену «синей» эпохе Света, как говорил Андреев) является временем преобладания материального начала над духовным. Минович пишет об этом: «У газовой плиты – встреча локтей, горячих лучинок (из экономии вместо спичек – пользование огнем соседа), наступание на ноги друг друга, кипячение, подогревание, разогревание. Если бы десятую часть этой энергии человек тратил на работу духа и на то, что составляет жизнь его души, как видоизменилось бы лицо его жизни (кипячение пусть бы осталось, но без перевеса в свою сторону)» [Громова, 2013, с. 324].

Теме быта посвящен сборник стихов, язык которых прост, лишен пафоса, объекты его непоэтичны, это своеобразная «фотохроника». По мнению исследователей-филологов, поэтика Мирович близка к лианозовской школе, которая нивелирует лирическое «я», делая акцент только на беспристрастном отображении окружающей действительности<sup>7</sup>.

## Смерть

Одной из центральных тем на протяжении всего творчества Мирович, как в поэзии, так и в публицистических и критических статьях, была тема смерти. Отношение к смерти является «мерой сердца» человека, глубины его души. По мнению Мирович, размышлять о смерти, думать или мечтать о ней бессмысленно, «надо жить с нею, жить ею или умирать от нее, или одолеть ее» [Малахиева-Мирович, 1912а, с. 98]. Ценность творчества заключается в отражении опыта стояния на краю смерти, передаче переживания от взглядывания в тайны «последней черты» [Там же, с. 101].

Жизнь Мирович рассматривала как умирание, как приготовление к смерти. Существование для нее – это, прежде всего, боль, увядание, страдание и сон, пробуждение от которого она называет смертью. В материальном мире Мирович с очевидностью ощущала присутствие темного начала, где пагубные силы беспрестанно одерживают победу. Свету лишь иногда удается проникнуть, проблеснуть через плотность материи. В дневнике Мирович есть свидетельства мистических переживаний, во время которых предметы и люди казались ей самосветящимися, излучающими свет (эти видения – так называемые «фотизмы»); один из таких случаев произошел с ней в Оптиной пустыни. Любопытно, что о П. Флоренский, лично знакомый с Мирович, называл ее «окултной топью» [Громова, 2010, с. 446].

Смерть воспринимается ею как спасение из плена гибельного и тленного телесного мира; она оказывается для Мирович не «ужасом умирания» и не «мерзостью тления», но – очищающим и освобождающим вихрем, «милосердной» «Божьей работницей». «Мера смерти – воскресенье» [Малахиева-Мирович, 2013, с. 49], – пишет Малахиева-Мирович. Атмосфера ее поэтического мира и философских поисков передана в строках: «Слезы доплаканы до конца, предрассветный воздух светел, и реет в нем предчувствие близкой вести о воскресении». Ее сочинения «полны... веры в конец земной печали, в начало новой жизни», в них слышится «тайная весть о возможной, о близкой, о неизбежной победе света» [Малахиева-Мирович, 1909с, с. 259].

## Список литературы

- Андреева, 1996 – Андреева А.А. Роман «Странники ночи» // Андреев Д. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. Кн. 2. М.: Урания, 1996. С. 609–625.
- Баранова-Шестова, 1983 – Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Т. 1. Париж: Presse Libre, 1983. 359 с.
- Бирукова – Бирукова Е.Н. Душа комнаты. URL: <http://www.klenniki.ru/mechev-obchin/mechevskay-miryne/255-dusha-komnaty> (дата обращения – 21.02.2016)
- Громова, 2013 – Громова Н.А. Ключ. Последняя Москва. М.: АСТ, 2013. 416 с.
- Малахиева-Мирович, 1909а – Малахиева-Мирович В.Г. Рец. на кн.: И. Ли. Брак. М., 1909; К. Тетмайер. Гибель. М., 1909 // Русская мысль. 1909. № 5. С. 114–115.
- Малахиева-Мирович, 1909б – Малахиева-Мирович В.Г. Рец. на кн.: Е. Лундберг. Рассказы. Киев, 1909 г.; Е. Лундберг. Мои скитания. Киев, 1909 // Русская мысль. 1909. № 11. С. 260–262.

<sup>7</sup> Солят, квасят, маринуют,  
Точно их конец минует,  
И от смерти сохранит,  
Души их проквасив, быт [Малахиева-Мирович, 2013, с. 372].

- Малахиева-Мирович, 1909с – *Малахиева-Мирович В.Г.* Рец. на кн.: П. Соловьева (Allegro). Плакун-трава. Стихи. СПб., 1909 // *Русская мысль*. 1909. № 11. С. 259–260.
- Малахиева-Мирович, 1909d – *Малахиева-Мирович В.Г.* Мир игрушки (по поводу московской выставки игрушек художника Бартрама) // *Русская мысль*. 1909. № 12. С. 111–116.
- Малахиева-Мирович, 1910a – *Малахиева-Мирович В.Г.* Рец. на лит.-худож. альманах изд-ва «Шиповник». Кн. XI. СПб., 1909 // *Русская мысль*. 1910. № 1. С. 3–6.
- Малахиева-Мирович, 1910b – *Малахиева-Мирович В.Г.* Рец. на сб. товарищества «Знание» за 1909 г. Кн. XXVIII. СПб., 1909 // *Русская мысль*. 1910. № 3. С. 55–57.
- Малахиева-Мирович, 1910с – *Малахиева-Мирович В.Г.* Рец. на кн.: Т. Щепкина-Куперник. Сказания о любви. М., 1910 // *Русская мысль*. 1910. № 5. С. 128–129.
- Малахиева-Мирович, 1910d – *Малахиева-Мирович В.Г.* Рец. на альманах «Смерть». СПб., 1910 // *Русская мысль*. 1910. № 12. С. 285–286.
- Малахиева-Мирович, 1911 – *Малахиева-Мирович В.Г.* В Ясной Поляне // *Русская мысль*. 1911. № 1. С. 154–167.
- Малахиева-Мирович, 1912a – *Малахиева-Мирович В.Г.* О смерти в современной поэзии // *Заветы*. 1912. № 7. С. 98–108.
- Малахиева-Мирович, 1912b – *Малахиева-Мирович В.Г.* Воспитательное значение игрушки // *Игрушка: ее история и значение*. М., 1912. С. 140–197.
- Малахиева-Мирович, 1915 – *Малахиева-Мирович В.Г.* Славянофилы и их учение. М.: К.Ф. Некрасов, 1915. 31 с.
- Малахиева-Мирович, 2011 – *Малахиева-Мирович В.Г.* О преходящем и вечном. Дневниковые записи (1930–1934) // *Новый мир*. 2011. № 6. С. 130–149.
- Малахиева-Мирович, 2013 – *Малахиева-Мирович В.Г.* Хризалида. Стихотворения. М.: Водолей, 2013. 608 с.
- Громова, 2010 – Марина Цветаева – Борис Бессарабов. Хроника 1921 года в документах. Дневники (1915–1925) Ольги Бессарабовой / Сост. Н.А. Громова. М.: Эллис Лак, 2010. 800 с.
- Нешумова, 2013a – *Нешумова Т.Ф.* Жизнь Варвары Григорьевны Малахиевой-Мирович // *Малахиева-Мирович В.Г.* Хризалида. Стихотворения. М.: Водолей, 2013. С. 434–481.
- Нешумова, 2013b – *Нешумова Т.Ф.* Поэтический мир В.Г. Малахиевой-Мирович // *Малахиева-Мирович В.Г.* Хризалида. Стихотворения. М.: Водолей, 2013. С. 482–506.
- Поливанов, Васильев, 1994 – *Поливанов К.М., Васильев А.В.* Малахиева-Мирович // *Русские писатели. 1800–1917*. Т. 3. М.: Бол. Рос. Энцикл., 1994. 592 с.
- Жуковская, 2002 – *Сестры Герцык. Письма* / Сост. Т.Н. Жуковская. СПб.: Инапресс, 2002. 760 с.
- Гаспаров, 2000 – Сто одна поэтесса Серебряного века. Антология / Сост. М.Л. Гаспаров и др. СПб.: ДЕАН, 2000. 238 с.

## Varvara Malakhieva-Mirovich's Philosophical Quest

*Ksenia Vorozhikhina*

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Poet, essayist, philosopher and translator Varvara Malakhieva-Mirovich was close to the circle of writers and philosophers of Russian religious and philosophical Renaissance, she knew L. Tolstoy, P. Florensky, E. Gertsyk and others. In her youth Mirovich was fascinated by theosophy, L. Shestov and F. Nietzsche's philosophy. Inspired by Shestov she became the translator of William James's "The Varieties of Religious Experience". At the core of Mirovich's worldview lies Manichean opposition between light and dark forces, which she identifies with spirit and matter. Death in the context of such dualism is regarded as redemption and liberation from matter and embodiment, and life – as preparation for the afterlife. Mirovich could not find her place in the Soviet surroundings, reality seemed to her corrupted with coarseness, materialism, and prose of everyday life. This world outlook got manifestation in Mirovich's poetry, which in its literary form and techniques was close to the Lianozovo artistic group. Ideologically, spiritually and emotionally she lived in a pre-revolutionary past among those who were close to her, i.e. thinkers and writers of the Silver

Age. The article deals with intellectual biography of Varvara Mirovich and covers main themes of her work: the duality of human nature, which combines low and sublime; the cruelty of natural laws that condemn people to mental and physical torments, aging and death; existential experiences of loneliness, desolation and love.

**Keywords:** Lev Shestov, everyday life, poetry, God-seeking, death, decadence, theosophy, Daniil Andreev

## References

- Andreeva, A.A. Roman “Stranniki nochi” [Novel “Night wanderers”]. In: Andreev D. *Sobranie sochinenii*, vol. 3, book 2. Moscow: Uraniya Publ., 1996, pp. 609–625. (In Russian)
- Baranova-Shestova, N.L. [Life of Lev Shestov]. In 2 vols, vol. 1. Paris: Presse Libre, 1983. 359 p.
- Birukova, E.N. *Dusha komnaty* [Soul of the Room]. [<http://www.klenniki.ru/mechev-obchin/mechevskay-mirnye/255-dusha-komnaty>, accessed on 21.02.2016] (In Russian)
- Gasparov, M.L. etc., ed. *Sto odna poetessa Serebryanogo veka. Antologiya* [One hundred and one poetess of the Silver Age. Anthology]. St.Petersburg: DEAN Publ., 2000. 238 p. (In Russian)
- Gromova, N.A. *Klyuch. Poslednyaya Moskva* [The Key. Last Moscow]. Moscow: AST Publ., 2013. 416 p. (In Russian)
- Gromova, N.A., ed. *Marina Tsvetaeva – Boris Bessarabov. Khronika 1921 goda v dokumentakh. Dnevnik (1915–1925) Ol’gi Bessarabovoi* [Marina Tsvetaeva – Boris Bessarabov. Chronicle of 1921 in Documents. Olga Bessarabova’s Diaries (1915–1925)]. Moscow: Ellis Lak Publ., 2010. 800 p. (In Russian)
- Malahieva-Mirovich, V.G. Review of: Literaturno-hudozhestvennyj al’manah izdatel’stva “Shipovnik”. Kn. XI. SPb., 1909 [Literary and Art Almanac of the Publishers “Briar”. Book XI. SPb., 1909], *Russkaja mysl’*, 1910, no. 1, pp. 3–6. (In Russian)
- Malahieva-Mirovich, V.G. Review of: P. Solov’eva (Allegro). Plakun-trava. Stihi. SPb., 1909 [P. Solov’eva (Allegro). Rainbowweed. Poems. SPb., 1909], *Russkaja mysl’*, 1909, no. 11, pp. 259–260. (In Russian)
- Malahieva-Mirovich, V.G. Review of: Sbornik tovarishhestva “Znanie” za 1909 g. Kn. XXVIII. SPb., 1909 [Digest of Partnership “Knowledge” for 1900. Book XXVIII. SPb., 1909], *Russkaja mysl’*, 1910, no. 3, pp. 55–57. (In Russian)
- Malahieva-Mirovich V.G. V Jasnoj Poljane [In Yasnaya Polyana], *Russkaja mysl’*, 1911, no. 1, pp. 154–167. (In Russian)
- Malahieva-Mirovich, V.G. Vospitatel’noe znachenie igrushki [The Educational Value of Toys], *Igrushka: ee istorija i znachenie*. Moscow, 1912, pp. 140–197. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. *Khrizalida. Stikhotvoreniya* [Chrysalis. Poems]. Moscow: Vodolei Publ., 2013. 608 p. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. Mir igrushki (po povodu moskovskoi vystavki igrushek khudozhnika Bartrama) [World of Toys (on the Bartram’s Moscow Exhibition of Toys)], *Russkaya mysl’*, 1909, no. 12, pp. 111–116. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. O prekhodyashchem i vechnom. Dnevnikovye zapisi (1930–1934) [On the Beautiful and Eternal. Diaries (1930–1934)], *Novyi mir*, 2011, no. 6, pp. 130–149. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. O smerti v sovremennoi poezii [On death in Modern Poetry], *Zavety*, 1912, no. 7, pp. 98–108. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. Review of: Al’manakh “Smert’”. SPb., 1910 [Almanac “Death”. SPb., 1910], *Russkaya mysl’*, 1909, no. 12, pp. 285–286. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. Review of: E. Lundberg. Rasskazy. Kiev, 1909; E. Lundberg. Moi skitaniya. Kiev, 1909 [E. Lundberg. Stories. Kiev, 1909; E. Lundberg. My wandering. Kiev, 1909], *Russkaya mysl’*, 1909, no. 11, pp. 260–262. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. Review of: I. Li. Brak. M., 1909; K. Tetmajer. Gibel’. M., 1909 [I. Li. Marriage. M., 1909; K. Tetmajer. Crush. M., 1909], *Russkaya mysl’*, 1909, no. 5, pp. 114–115. (In Russian)
- Malakhieva-Mirovich, V.G. *Slavyanofily i ikh uchenie* [Slavophiles and their School of Thought]. Moscow: K.F. Nekrasov Publ., 1915. 31 p. (In Russian)

Malakhieva-Mirovich, V.G. Review of: T. Shchepkina-Kupernik. Skazaniya o lyubvi. M., 1910 [T. Shchepkina-Kupernik. Stories of Love. Moscow, 1910], *Russkaya mysl'*, 1910, no. 5, pp. 128–129. (In Russian)

Neshumova, T.F. Poeticheskii mir V.G. Malakhievoy-Mirovich [Varvara Grigor'evna Malakhieva-Mirovich's Poetic World]. In: Malakhieva-Mirovich, V.G. *Khrizalida. Stikhotvoreniya* [Chrysalis. Poems]. Moscow: Vodolei Publ., 2013, pp. 482–506. (In Russian)

Neshumova, T.F. Zhizn' Varvary Grigor'evny Malakhievoy-Mirovich [Varvara Grigor'evna Malakhieva-Mirovich's Life]. In: Malakhieva-Mirovich V.G. *Khrizalida. Stikhotvoreniya* [Chrysalis. Poems]. Moscow: Vodolei Publ., 2013, pp. 434–481. (In Russian)

Polivanov, K.M., Vasil'ev, A.V. Malakhieva-Mirovich, *Russkie pisateli. 1800–1917* [Russian Writers. 1800–1917], vol. 3. Moscow: Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya, 1994. 592 p. (In Russian)

Zhukovskaya, T.N., ed. Sestry Gertsyk. Pis'ma [Sisters Gertsyk. Letters], St.Petersburg: Inapress Publ., 2002. 760 p. (In Russian)

Н.К. Бонецкая

## Философские андрогины

**Бонецкая Наталья Константиновна** – кандидат филологических наук, историк русской философии и культуры, переводчик

В эпоху Серебряного века имело место специфическое философское сотворчество мужчин и женщин, которое автор называет, вспоминая мифологему из диалога Платона «Пир», философским андрогинизмом. Данная парадигма была еще в XIX в. задана Вл. Соловьёвым и А. Шмидт, независимо друг от друга развившими учение о Церкви-Софии, являющееся первым из подобных андрогинов. «Философская Церковь» Д. Мережковского и З. Гиппиус; феномен Башни Вяч. Иванова и Л. Зиновьевой-Аннибал; эзотерическая трактовка образа преподобного Серафима Саровского, предложенная М. Волошиным и М. Сабашниковой; мемуарный образ Р. Штейнера, представленный с двух точек зрения Андрея Белого и Аси Тургеневой: таковы «философские андрогины», осмысленные в работе.

**Ключевые слова:** софийный импульс, женское творчество, вселенское христианство, любовь и влюбленность, «Церковь» Диониса, демонизм, гностицизм, антропософия, православие, неоязычество

В своем докладе я буду говорить о роли женщины в философии Серебряного века, а более конкретно – остановлюсь на том явлении, которое определяю как *философский андрогинизм*. Однако прежде хотелось бы сделать одно общее замечание. Проникновение духа философствования в женское словесное творчество – от поэзии до мемуаров и дневников – в эту эпоху было связано с *софийным импульсом*, воспринятым русской культурой. Я имею в виду таинственный опыт Владимира Соловьёва, который сам он опознавал как «встречи» с Софией Премудростью Божией Соломоновых книг Библии<sup>1</sup>. Сейчас я не стану рассуждать о духовной доброкачественности этого опыта или об аутентичности трактовки Соловьёвым его переживаний. Мне важно лишь то, что опыт этот, живо описанный Соловьёвым в стихотворении «Три встречи», сделался эмпирическим источником его богословия и философии («Чтения о Богочеловечестве», «Смысл любви» и др.) и, тем самым опосредованный, обусловил идейный и духовный строй нарождающейся на рубеже XIX–XX вв. культуры Серебряного века. Для моей темы существенно следующее: опыт Соловьёва создал фундамент для творческой деятельности тогдашней женщины, в этом опыте талантливая женская душа могла найти мировоззренческую опору и вдохновение для самореализации. В софийном мифе, созданном Соловьёвым, женщина обретала свое высшее достоинство: сама женская природа была вознесена этим мифом в область Божества, метафизически обоснована как вечная и творческая, – ведь библейская Премудрость,

<sup>1</sup> А также каббалы и некоторых европейских мистиков (прежде всего Я. Бёме).

в качестве «помощницы» Бога, участвует в деле сотворения мира. Загадочная «die Ewige Weiblichkeit» Гёте благодаря герменевтике Соловьёва сделалась ключевым символом эпохи.

Соловьёва по праву считают родоначальником русской философии Серебряного века. Но у ее истоков мне видится и другая фигура: это *alter ego* Соловьёва (по слову Сергея Булгакова), его женское дополнение, личность, равномошная этому тайнозрителю Софии по мистическому и интеллектуальному дерзновению. Я имею в виду *Анну Николаевну Шмидт* – еще более таинственную, чем Соловьёв, визионерку, автора теософской книги «Третий Завет», корреспондентку и собеседницу Соловьёва. В Анне Шмидт также – исток, начало собственно *женской* философской линии Серебряного века<sup>2</sup>. Ее «Третий Завет» в формально-жанровом отношении нечто большее, чем философия: это тот предел, к которому стремится всякая рационально-метафизическая система, – живая, образная картина духовного мира, представленная как свидетельство сверхъестественного опыта. В отношении достоверности этот опыт А. Шмидт нисколько не уступает опыту Соловьёва, из которого родились идеи соловьёвских трудов.

Феномен А. Шмидт как бы подтверждает феномен Соловьёва, и то, что этот последний не принял, не одобрил свидетельства созерцательницы из Нижнего Новгорода, объясняется только тем, что философ не прочел ее блестящей по форме книги. Этот гностический трактат, вызывающий в памяти теософию Э. Сведенборга, рисует картину духовной Вселенной – места обитания многочисленных существ, различающихся по полу вопреки традиционному представлению об ангелах. Одну из центральных ролей там играет некое великое женственное существо, которое А. Шмидт называет Церковью и присваивает ей имя Маргариты. Специфическая *церковность* представлений Анны Шмидт философски дополняет метафизику Соловьёва, развившего учение о Софии в ее соотношении с Богом Творцом, но не разработавшего софиологической экклезиологии. И с Церковью – великой Матерью, порождающей прочие невидимые сущности, визионерка, как известно, отождествляла саму себя. Всерьез отнестись к этому заявлению, не заподозрив Анну Шмидт в безумии или прельщении (как это произошло с Соловьёвым, о. Иоанном Кронштадтским и, к примеру, Андреем Белым), решились все же два крупнейших мыслителя Серебряного века – П. Флоренский и С. Булгаков. Именно они издали «Третий Завет» в 1916 г., предпослав книге глубокомысленное и восторженное предисловие. Более того, труд Шмидт повлиял на софиологию Булгакова и Флоренского. В «Столпе и утверждении Истины» Флоренского идея Софии оказалась связанной с идеей Церкви, и Церковь обрела *женский лик*<sup>3</sup>, какой она имеет в теософии Шмидт. А софиологическое богословие Булгакова, представленное, в частности, его «большой» и «малой» трилогиями, в свою очередь восходит к «Столпу», а не к соловьёвским «Чтениям о Богочеловечестве». Так импульс, заданный русской мысли Анной Шмидт, раскрылся в религиозно-философских построениях и сообщил вдохновение дерзким теологуменам. В лице скромной провинциальной журналистки русские софиологи признали яркий симптом новой – софийной эпохи. Ее опыт был расценен ими как прозрение в бытие, как конкретно-индивидуальное откровение ей высшего мира.

Именно сейчас я хотела бы ввести стоящее в заглавии моего доклада понятие *философского андрогинизма*. Я сказала, что феномены Соловьёва и Шмидт в определенном смысле дополняют друг друга, хотя творили они совершенно обособленно (создавая «Третий Завет», Анна Шмидт не была знакома с идеями Соловьёва). Обо-

<sup>2</sup> Непонятный по сей день феномен А.Н. Шмидт заслуживает пристальных исследований и специальной конференции.

<sup>3</sup> См. в «Столпе» размышления о новгородской иконе Софии Премудрости Божией – образе царственного, и при этом женственного Ангела, являющего лик Церкви. Такая трактовка иконы, вместе со всей экклезиологией «Столпа», явно восходит к положениям А. Шмидт о Церкви-Маргарите, Церкви-Личности, а не только соборной сущности.



ими мыслителями владела идея нового – софийного христианства, и внутреннему взору их обоих предстоял – как бы в тумане – образ вечной Вселенской Церкви – Церкви Святого Духа. И вот, эта самая, одна и та же идея получила двойное раскрытие: с чисто метафизической стороны – в трудах Соловьёва, а в качестве мифологической образной картины – в книге Анны Шмидт. Итак, на заре Серебряного века ключевой проект эпохи – мечта о вселенском христианстве – был явлен в «мужском» и «женском» – рациональном и мистико-художественном вариантах. Используя мифологему «Пира» Платона, обыгранную Соловьёвым в трактате «Смысл любви», можно сказать, что учение о Церкви-Софии в русской мысли изначально выступило как своеобразный *андрогин*, будучи развито религиозным метафизиком, с одной стороны, и визионеркой, наделенной художественным и мифотворческим дарованиями – с другой.

Таким образом, исток данной культурной эпохи – это **философский андрогин**, как бы двуликая теософская<sup>4</sup> концепция, плод независимого мужского и женского творчества. На протяжении первых десятилетий XX в. возник целый ряд других философских андрогинов. Можно говорить о специфическом философском сотворчестве мужчин и женщин в данную эпоху, об их взаимном вдохновении и поддержке. – Собственно человеческие отношения внутри андрогинных пар были различными. *Соловьёв* и *Шмидт*, задавшие русской мысли данную парадигму<sup>5</sup>, фактически не знали друг друга – их знакомство произошло уже после создания ими основных трудов, незадолго до смерти Соловьёва. Большинство же философских андрогинов были осуществлены в супружеских союзах. Вот наиболее яркие феномены: сотворчество *Дмитрия Мережковского* и *Зинаиды Гиппиус*, *Вяч. Иванова* и *Лидии Зиновьевой-Аннибал*, *Максимилиана* и *Маргариты Волошиных*, *Андрея Белого* и *Аси Тургенева*... Изредка возникали ситуации духовного ученичества: тот же Иванов после кончины Зиновьевой сделался учеником оккультистки Анны Минцловой, эмиссара европейских эзотериков. Перечень таких пар имен, наверное, можно продолжать. Замечу, что под *философским андрогином* я подразумеваю цельное, жизненно-творческое явление, в котором *философская концепция* неразрывно связана с породившим ее *межличностным общением*. Философские андрогины различаются по устойчивости, а также по степени их реализованности и закреплённости средствами философского слова. Так, «андрогин» *Иванов-Минцлова* остался преимущественно фактом их жизни, и о нем мы знаем лишь благодаря косвенным свидетельствам – дневникам Иванова, литературному наследию его окружения (например, текстам сестер Герцык). Если «андрогинной» природой отличается, строго говоря, все творчество как Мережковского, так и Гиппиус (как известно, в жизни супругов не было ни единого дня, прожитого ими врозь), то в связи с четой Волошиных с несомненностью можно говорить лишь об одной ситуации возникновения философского андрогина. Обоих супругов занимал образ преподобного Серафима Саровского как представителя нового христианства<sup>6</sup>, – размышляя о его «тайне», Волошин написал поэму «Святой Серафим», а Маргарита Васильевна – одноименный очерк. Андрей Белый и Ася Тургенева также создали лишь по одному сочинению, которые вкуче можно признать за философский андрогин. Я имею в виду написанные независимо их воспоминания о Рудольфе Штейнере, чьими последователями они сделались в 1912 г. – Изучение философско-андрогинных феноменов требует глубокого и целостного подхода: анализ

<sup>4</sup> Свое учение Соловьёв называл «свободной теософией». Принадлежность книги Шмидт к теософской (в широком смысле) литературе сомнений вообще не вызывает.

<sup>5</sup> Метафизический прообраз философского андрогинизма – это описанное Библией сотворчество Бога и Премудрости-Софии.

<sup>6</sup> Далекая от православия интеллигенция Серебряного века (так и оставшаяся неопитской) противопоставляла святость саровского подвижника традиционной – монашески-аскетической. Тогдашние богоискатели видели Серафима в ореоле «белых лучей», тогда как святые древности казались им «темными ликами». Находясь сами за пределами церковного опыта, они не поняли глубокой традиционности фигуры Серафима.

идей при этом сопряжен с биографическим исследованием и учетом особенностей культурного фона. Такая андрогинная «иконография» была органичной для Серебряного века: *парные* духовные портреты адекватно выражают софийный тонус эпохи.

Здесь необходимо уточнить употребление слова «философский» в связи с подобными «андрогинами», а прежде всего – с умозрениями женщин в данную эпоху. Кажется, правомернее все же говорить о женском *философствовании*, а не о философии: ведь профессиональных – академических философов в среде женщин в тогдашней России (хотя бы в силу слабости женского образования) не было и быть не могло. Я знаю лишь трех дипломированных женщин-философов (кроме М.В. Безобразовой – главной «героини» данной конференции): это сестра Льва Шестова Фаня, получившая философское образование в Берне; затем Евгения Герцык, изучавшая философию на Высших женских курсах Герье, – и наконец, курьезным образом, это последняя русская царица Александра Фёдоровна, в свою бытность принцессой Гессенской приобретшая титул доктора философии. Оставила заметный след в русской мысли из них одна Е. Герцык. Как правило, к философским суждениям женщина в России приходила в процессе своих духовных исканий; потому словесными жанрами, оформляющими ее воззрения, были не трактат и диссертация, а дневник и письмо, мемуары и эссе, повесть и стихотворение. По этой причине русскую женскую «философию», с ее откровенной субъективно-исповедальной окраской, можно было бы отнести к *философии жизни* в широком смысле. – Но проблематично говорить и о профессиональном академизме русской философии в целом, всегда так или иначе дистанцировавшейся от «отвлеченных начал». Так что женское философствование лишь более явственно обнаруживает стиль русской мысли как таковой.

Перейду теперь к рассмотрению собственно философских андрогинов. Примечательно, что во всех случаях, о которых я упомяну, женщина произносит свое теоретическое слово в процессе поисков *новой церковности*, духовной общинности грядущей эпохи. И в этом З. Гиппиус, Л. Зиновьева, М. Волошина и Ася Тургенева шли по следам Анны Шмидт – провозвестницы Церкви Третьего Завета. Как и в ситуации Шмидт, пути этих душ пролегали за пределами традиционного христианства и являли те или иные эзотерические уклоны. Софийная атмосфера эпохи побуждала творческую женщину к духовному дерзновению, вплоть до восстания на традицию – как в случаях антропософки Аси Тургеневой, гнушавшейся церковного причастия Зинаиды Гиппиус и доходящей до демонизма в своей аморальности «служительницы Эроса» Лидии Зиновьевой. *Зинаида Гиппиус* в союзе с *Д. Мережковским* выступили как основоположники «Церкви Третьего Завета», «Святого Духа», которую они именовали «нашей Церковью». Соответствующая идеология разрабатывалась совместно обоими супругами. Мережковский «отвечал» за ее метафизический и богословский разделы: я имею в виду его умозрения по поводу «тайны трех» – новой религиозной общности, затем концепцию «двух бездн» – таинственной сопряженности добра и зла, и учение о загадочной близости, вплоть до единства, Христа и Антихриста. Также Мережковскому принадлежит текст новой литургии (созданной им на основе древнейших образцов жанра) вместе с разработкой соответствующего обряда. Гиппиус же размышляла о новой церковной этике и о конкретном устройстве их общины (куда супруги привлекли сестер Зинаиды, а также друзей семьи – Антона Карташова, Дм. Философова, сестру Флоренского Ольгу, вместе с теми, кто в «нашей Церкви» надолго не задержался, – это были Бердяев, Павел Флоренский, Андрей Белый). Именно Гиппиус наметила контуры *философии любви*, восходящей к идеям «Смысла любви» Соловьёва, – философии, которую супруги Мережковские хотели воплотить в *их Церкви*. Принципиальным здесь было то, что агапическая любовь, конституирующая церковное Тело в древней традиции, в «нашей Церкви» заменялась любовью-эросом, «влюбленностью». Ключевым для Гиппиус служило убеждение Соловьёва, что эротическая любовь способна победить смерть, соединяя любящих с Богом, – любовь – это сила *религиозная*. Но если соловьевская вера вылилась

в метафизическое, а точнее – в теософско-окультиное воззрение, то Гиппиус в своей статье «Влюбленность» (1908 г.) гораздо менее дерзновенна. Реализм ее представленный об андрогине, о спасении любовью, о действительном бессмертии истинно любящих несравненно ниже соловьевского – окультиные положения практически вырождаются у нее в метафоры. Тем не менее эти идеи имели самое прямое отношение к устройству общины Мережковских: предполагалось, что ее члены объединены друг с другом взаимной влюбленностью, а также влюбленностью в Христа. – Интересно, что философия любви-влюбленности Гиппиус оказалась усвоенной о. Павлом Флоренским, став основой глав «Дружба» и «Ревность» его богословской магистерской диссертации «Столп и утверждение Истины». Флоренский объявил ячейкой Церкви дружескую пару: речь шла у него об избирательной, и при этом страстной (ревнивой!) дружбе-филии – по сути, той же самой «влюбленности» Гиппиус<sup>7</sup>. Так, не ссылаясь на источник своих построений, Флоренский подменяет «суровую, византийскую» (А. Ахматова) православную Церковь романтической сектой Мережковских, от которых любил отрешиваться, хотя концепцию «Столпа» заимствовал, помимо как у А. Шмидт, именно у них.

Размышляя далее о таком явлении эпохи Серебряного века, как философская андрогинность, надо пристально взглянуть в феномен *Башни Вяч. Иванова*. Множество мыслящих женщин оказалось в кругу этого неоязычника, намеревавшегося религиозно завершить дело Ницше, создав на русской почве культ Диониса. Под этот проект им было разработано многогранное учение, содержащее богословский и антропологический аспекты, эстетику, своеобразную этику и даже социологию. Мистик и эзотерик, оргиаст, мистагог башенной общины, Иванов играл там роль духовного учителя. Женские души влеклись к нему с особой силой: ведь Иванов как бы со знанием дела теоретизировал именно по поводу смыслов женского бытия. Ключевым для него женским образом была исступленная мэнана, в священном восторге терзающая тело Диониса; он учил о трагической сущности женщины и, в содомском духе, рассуждал о ее «достоинстве» – возможности экзистенциальной самореализации исключительно в женском окружении («О достоинстве женщины»). Свои идеи Иванов осуществлял в религиозной практике, привлекая посетителей Башни, так что эта самая Башня была по сути неоязыческой оргийной сектой.

До 1907 г. – момента ее смерти – вдохновительницей Иванова, соавтором его концепций и душой башенной дионисической «Церкви» (как сам Иванов называл башенное собрание) была *Лидия Зиновьева-Аннибал*. Иванов наделил жену башенным именем Диогимы<sup>8</sup>, намекая этой аллюзией к «Пиру» Платона на ее вдохновляющую мудрость. Опять-таки, в сочинениях супругов присутствуют одни и те же идеи. Скажем, в своих изящных, по форме филологических эссе Иванов учил о тройственных эротических союзах, призванных стать клетками тела Церкви Диониса. Но ту же самую мысль о необходимости «размыкания» брачных колец ради создания общности более высокой, чем христианский брак, Зиновьева развивала в драме «Кольца» (заметим, ученической по ее художественному уровню). Если Иванов философски мечтал об учреждении женских общин в духе древнегреческих сафических кружков, то Зиновьева в повести «Тридцать три уroda» (также весьма слабой) создала художественный образ нетрадиционной для христианской эпохи женской «дружбы» – основы подобных языческих объединений... И Иванов, и Зиновьева – философы, разумеется, в очень условном смысле. Но, как видно, можно говорить об их андрогинном соавторстве, о вдохновляющем взаимном воздействии и совместном труде по жизненной реализации этой «философии» еще с большим правом, чем в сходном случае Мережковского и Гиппиус.

<sup>7</sup> Конкретный характер этой «дружбы» проясняется при обращении к переписке Флоренского с В. Розановым конца 1900 – начала 1910 гг.

<sup>8</sup> На Башне мисты получали от Иванова новые – сакральные имена. Этим, в частности, Иванов позиционировал себя в качестве основоположника онтологически значимого духовного союза.

В 1907 г. роль покойной Зиновьевой в творческом феномене Иванова берет на себя Анна Минцлова. Появление при Иванове преемницы Зиновьевой было как бы неизбежным: его деятельность требовала непременно соучастия женского начала<sup>9</sup>. Однако творческий союз Иванова с Минцловой имел иной, чем в случае Зиновьевой, характер. Ближе своих других духовно ищущих современниц Минцлова подходила к пророческому типу Анны Шмидт. Помимо того, что она была мифотворчески настроенной духовидицей и обладала сильным теоретическим умом, она была причастна к неким западноевропейским эзотерическим союзам. Принадлежала ли она к ближайшему кругу Р. Штейнера или к мартинистским ложам, исследователями с достоверностью не выяснено. Так или иначе, западные оккультисты направили Минцлову в Россию с целью создать там соответствующие организации. Как известно, ее миссия закончилась неудачей, и в 1910 г. визионерка при таинственных обстоятельствах исчезла. Кульминация ее общения с Ивановым (который, наряду с Андреем Белым, был привлечен Минцловой к делу распространения на Россию «розенкрейцерства») пришлось на 1908 год, когда Иванов отчаянно искал поддержки, будучи не в силах оправиться от потрясения, вызванного кончиной супруги. Минцлова стала для него духовной наставницей, причем отнюдь не традиционно-христианского толка. Это был исступленно-вдохновенный союз двух одержимых, союз вряд ли эротического характера, – скорее, речь шла о заморозке идей. Идея же состояла в том, что Иванов не желал смириться со смертью жены и пребывал в отчаянной надежде на новые встречи с покойной<sup>10</sup>. В общении Иванова с Минцловой как бы возрождалась ситуация Дельфийского оракула: то в роли исступленной пифии выступала Минцлова, Иванов же толковал ее бессвязное – на слух профанов<sup>11</sup> – бормотанье; то Иванов делился с наставницей своими яркими, картинными сновидениями, получая от нее их интерпретацию. Минцлова настаивала на возможности контактов с загробным миром и давала Иванову конкретные советы. Это жуткое черномагическое сотрудничество привело в конце концов к женитьбе Иванова на падчерице – дочери Зиновьевой Вере Шварсалон, в которой содомит, поощряемый Минцловой, усматривал живую «икону», или же медиума усопшей. Брак закончился скоро и трагически: В. Шварсалон скончалась от чахотки в 1920 г.

Как видно, явлению «философского андрогинизма» было свойственно из области умозрений перетекать в жизнь, – шла ли речь о судьбоносном выборе пути Ивановым или о создании общины – клетки новой Церкви, как в случае секты протестантского толка Мережковского-Гиппиус или оргийного башенного кружка Иванова-Зиновьевой... Причем в андрогинных парах женщинам часто принадлежала инициативная роль: феномен Иванова как башенного мистагога вообще был создан Зиновьевой, а в сотворчестве Мережковских идеи нередко продуцировала Гиппиус, – Дмитрий Сергеевич лишь доводил их до теоретического совершенства.

Как уже говорилось, традицию философского андрогинизма, заложенную Соловьёвым и А. Шмидт, можно отнести к области философии жизни. А именно, ключевой для этой традиции является жизненная *проблема Церкви*: намекали то ли на необходимость церковной реформации, то ли даже революции – создания новой религии. Русская женщина выступает при этом в неженской роли разрушительницы (а не хранительницы) церковного предания. Анна Шмидт заявляет: Церковь – это я, дерзая при этом искать поддержки у консервативнейшего о. Иоанна Кронштадтского. Зинаида Гиппиус шьет облачения для «священников» «их Церкви» и не стесняет-

<sup>9</sup> Бердяев, в одном из откровенных писем к Иванову (знаменующих их идейный разрыв) заметивший, что для творчества мистагогу непременно требуется присутствие женщины, по сути указал на скрыто андрогинный – в смысле моей концепции – характер трудов Иванова.

<sup>10</sup> Отсюда интерес Иванова к Новалису – мистику и поэту-романтику, также пережившему смерть любимой и выразившему свою скорбь в цикле «Гимны к ночи».

<sup>11</sup> Такими «профанами» были, в частности, Аделаида и Евгения Герцык, в стихах (А. Герцык) и дневниковых записях (Е. Герцык) передавшие свои впечатления от тех, кого почитали за «духовных учителей».

ся совершать вместе с ними «литургию». Лидия Зиновьева ради «размыкания колец» церковного брака вовлекает в их брачный союз с Ивановым Маргариту Сабашникову и Сергея Городецкого, противопоставляя традиционной семье содомские симбиозы. И об inferнальном феномене Минцловой<sup>12</sup> говорить вообще не приходится...

Но некоторые творцы Серебряного века ставили своей целью не отменить, а переосмыслить – в духе послесоловьёвского гностицизма – предание русского православия. И на этом пути также возникали философские андрогины. Остановлюсь на перетолковании в гностическом ключе образа преподобного Серафима Саровского *супругами Волошиными*. Максимилиан Волошин хотя и был в числе русских строителей штейнеровского Гётеанума, но не выступал как антропософ-догматик. Волошин – это самобытный гностик, свободный теософ, питавшийся из многих эзотерических источников. Конечно, он разделял общеоккультное учение о карме, в котором ему было особенно близко представление о кармической судьбе человеческой индивидуальности – т. е. прошлых инкарнациях и кармической памяти. Волошин любил вглядываться в лица и души своих современников с целью прикоснуться к их кармической тайне. Его искусствоведение и литературоведение имеют под собой именно такую гностическую подоплеку, – сошлось здесь на волошинские статьи о его современниках – на четвертую книгу из сборника «Лики творчества». Подобный антропологический гнозис он иногда превращал в игру, в которую вовлекал своих коктейбельских гостей. Самым ярким случаем кармических экспериментов Волошина стало создание им живого образа «Черубины де Габриака» – роли, в которую вжилась учительница и поэтесса Елизавета Дмитриева, почувствовав своей кармической предшественницей великую испанскую святую Терезу Авильскую. Волошин умело и тонко варьировал свой теософский метод, создавая убедительно-красивый миф о конкретном человеке. Размышляя о св. Серафиме, он отправлялся от монашеского имени преподобного, указывавшего на один из высших огненных ангельских чинов. В поэме 1919 г. «Святой Серафим», написанной стилизованным былинным стихом, ход жизни подвижника представлен как постепенное раскрытие, обнаружение его действительно *серафической* природы. Волошин отнюдь не следует учению Штейнера, постулируя, что в лице Прохора Мошнина воплотился небесный шестокрылый серафим: Штейнер отрицал возможность ангельских инкарнаций. Быть может, коктейбельский поэт использовал идеи эзотерического иудаизма, допускающего такое смешение ангельского и человеческого начал. Так или иначе, эпизоды Серафимова жития Волошин связывает с его *сверхчеловеческой* сущностью. Именно огненное шестокрылье, разворачиваясь с ходом лет, постепенно согнуло спину Серафима, и старец ходил, опираясь на топорик. В момент же его кончины, случившейся на молитве, огненная душа, покидая тело Серафима, опалила книги и стены келии: так поэт-теософ объяснил пожар в домике святого.

Как видно, на канонизацию преподобного Серафима в 1903 г. Волошин откликнулся созданием его совсем не традиционного образа. Вообще надо сказать, что эта канонизация, стимулированная чудесным вмешательством Серафима в ход русской истории (верили, что долгожданное рождение наследника русского престола произошло по молитвам царской семьи знаменитому старцу), была едва ли не центральным событием тогдашней церковной жизни. К канонизации св. Серафима митрополитом Серафимом Чичаговым было составлено его пространное жизнеописание – «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Духовно ищущая интеллигенция зачитывалась увлекательной книгой; многие усматривали в облике «последнего святого» (Мережковский) симптом наступления новой религиозной эпохи. Говорили о «белом монашестве» Серафима, о православном эзотеризме, явленном в его лице. Культ св. Серафима проник и в антропософские круги. *Маргариту Волошину*, также ученицу Штейнера, сам Доктор в 1912 г. «благословил» написать очерк о рус-

<sup>12</sup> Ср. суждение о ней Бердяева, которого Минцлова также хотела сделать своим единомышленником: «Я воспринимаю влияние Минцловой как совершенно отрицательное и даже демоническое» [См.: Бердяев, 1990, с. 179–180].

ском старце. Штейнер, по словам Волошиной, знавший всё о святом, видел в нем «величайшую индивидуальность» и советовал рассматривать «вне Церкви», саму по себе. Но у Маргариты Васильевны получился почти что церковный образ святого, лишенный гностико-фантастических черт. Ее очерк, опубликованный в 1913 г., выдержан в теистических категориях, чуждых антропософии – «духовной науке». В мемуарах «Зеленая Змея», написанных уже в Германии и по-немецки, Волошина вспоминает свою поездку в Саровский и Дивеевский монастыри, предпринятую по рекомендации Штейнера: это был летний день памяти святого Серафима. Маргарита Васильевна показывает Серафимову святость не с помощью обычных приемов агиографии, а опосредованно – через описание почитания старца простым русским народом. В жизнеописание Серафима Волошина ввела не антропософские представления, а скорее – идеи софиологии: так, женская община, организованная в Дивееве саровским подвижником, согласно Волошиной, возглавляема самой «Девой Софией». Впрочем, в одном важном моменте Волошина доверилась Штейнеру. Доктор полагал, что свое высочайшее духовное знание Серафим выразить в словах не мог, поскольку его «русское тело» эволюционно не было готово для этого. И вот, у Волошиной фигура святого – равно как и сонм саровских богомольцев – погружены в молчание: сокровенная жизнь русского духа несказанна. И раздел о св. Серафиме в своих воспоминаниях Маргарита Васильевна озаглавила «Таинство молчания»<sup>13</sup>.

Вообще М. Волошина принципиальных расхождений между антропософией и традиционным христианством как бы не хотела замечать и пыталась их примирить своей собственной творческой жизнью. В отличие от мужа, она принадлежала к ближайшему окружению Штейнера и полностью посвятила себя антропософскому делу. Но при этом, живя на Западе, эта талантливая художница расписывает христианские храмы и с любовью хранит в памяти картины жизни православной России. И ей часто удается как бы «перевести» на традиционно-христианский язык оккультные, восходящие отчасти к буддизму положения Штейнеровой «духовной науки». Как видно, штейнерианство супругов Волошиных очень разнилось. Если некоторые сочинения коктебельского гностика-фантаста невозможно понять без «словаря» штейнеровских категорий (таковы, к примеру, стихотворные циклы «*Corona astralis*», «Путями Каина» и др.), то прозрачные тексты Волошиной доступны каждому: антропософские представления ей удается претворить в чисто христианское глубокомыслие.

Наконец, скажем несколько слов о двух интереснейших образцах мемуаристики Серебряного века – книгах с почти одинаковым названием: это «Воспоминания о Штейнере» Андрея Белого и «Воспоминания о Рудольфе Штейнере и строительстве первого Гётеанума» Аси Тургеневой. В основе этих весьма непохожих трудов скрыт совместный опыт супругов-антропософов – поиски истинного христианства, приход к Штейнеру, оккультное ученичество и деятельность по созданию антропософской общины. И можно размышлять об «андрогинном» единстве этих примечательных сочинений, выявляя их взаимную дополненность. Сейчас я укажу лишь на принципиальную разницу позиций авторов данных трудов. *Ася Тургенева* в своих мемуарах выступает в роли прилежнейшей ученицы Штейнера, всецело посвятившей себя его делу. «Сидя у ног» учителя, она безмолвно внимает ему, воздерживаясь не только от критики, но и от малейшего проявления своей самости. Отрешенность, отказ автора от собственного «я» стилистически сближает тургеневские мемуары с житийной литературой. Такой растворенностью автора в антропософском деле, наверное, объясняется то, что именно в данной небольшой и смиренной книжке, а не в работах более амбициозных писателей, с наибольшим драматизмом описан пожар Гётеанума в новогоднюю ночь 1922 г.: зеркало авторской памяти удержало в деталях страшную и при этом величественную картину гибели неоязыческого храма, созданного гением оккультизма. – И это безыскусное, как бы объективное свидетельство Аси Тургеневой «андрогинно» дополняет собой энциклопедически полный, но одновременно живой словесный порт-

<sup>13</sup> [См.: Волошина, 1993, с. 208–221]. См. также примечания С. Казачкова: [Там же, с. 373].

рет Штейнера, созданный в конце 1920-х гг. *Андреем Белым*. По сути, этот последний представляет в объемистой книге целый антропософский мир, в центре которого – грандиозный, сверхчеловеческий (и при этом родной для Андрея Белого) образ доктора Штейнера – деятеля, учителя, строителя храма и т. д. Текст этих воспоминаний пронизан авторскими оценками, размышлениями, аллюзиями и пр., так что образ самого Андрея Белого, присутствующий в книге, едва ли не более яркий, чем Штейнеров. Воспоминания русского поэта имеют высокий философски-аналитический тонус, но местами предстают восторженной апологией. «Ни одной тени, ни одного пятнышка, заставляющего в нем усомниться!» [См.: Белый, 2000, с. 291], – восклицает их автор, словно забыв о том, как в страшном для него 1922 году (когда Ася оставила его) в Берлине он называл Доктора «дьяволом» (свидетельство М. Цветаевой). Но богатейший конкретный материал книги, естественно, вызывает самые разные мысли об антропософии. Так что данный философский андрогин – двойные воспоминания о Штейнере супругов Бугаевых – ставят читателя перед выбором: уверовать ли, вместе с Анной Алексеевной, в Штейнера как «великого посвященного» рубежа XIX–XX вв. – или же, приобщившись к перипетиям судьбы Андрея Белого, воздержаться от окончательного суждения о «духовной науке».

### Список литературы

- Белый, 2000 – *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере. М.: Республика, 2000. 719 с.  
 Бердяев, 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Междунар. отношения, 1990. 336 с.  
 Волошина, 1993 – *Волошина М.* Зеленая Змея. История одной жизни. М.: Энигма, 1993. 412 с.

## The Philosophical Androgynes

*Natalia Bonetskaya*

PhD in Philology, the historian of Russian philosophy and culture, translator

The Silver age was marked by a specific philosophical co-creation of men and women, which the author calls, remembering a myth from Plato's dialogue "Feast", philosophical androgenism. This paradigm was defined already in the 19<sup>th</sup> century by V.I. Soloviev and A. Schmidt, who independently from each other developed the doctrine of the Church-Sophia, being the first in the line of philosophical androgynies. "Philosophical Church" by D. Merezhkovsky and Z. Gippius; the phenomenon of the tower of Vyach. L. Ivanov and Zinovieva-Annibal; an esoteric interpretation of the image of St. Seraphim of Sarov, offered by M. Voloshin and M. Sabashnikova; the memoir image of R. Steiner, presented from the two points of view of Andrei Bely and A. Turgeneva: these are the "philosophical androgynous" to be comprehended in the work.

**Keywords:** Sophian momentum, female creativity, Ecumenical Christianity, love and love, "Church" Dionysus, demonic, Gnosticism, anthroposophy, Christianity, neo-paganism

### References

- Belyi, A. *Rudolf Steiner i Goethe v mirovozzrenii sovremennosti. Vospominaniya o Steiner'e* [Rudolf Steiner and Goethe in the Worldview of Modernity. Memories of the Steiner]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 719 p. (In Russian)  
 Berdyayev, N.A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: Mezhduнародnye otnosheniya Publ., 1990. 336 p. (In Russian)  
 Voloshina, M. *Zelenaya Zmeya. Istoriya odnoi zhizni* [Green Snake. The Story of one Life]. Moscow: Enigma Publ., 1993. 412 p. (In Russian)

## МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

*Д.Э. Летняков*

### **Н.М. Карамзин и зарождение националистического дискурса в России**

*Летняков Денис Эдуардович* – кандидат политических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: letnyakov@mail.ru

В статье рассматривается процесс формирования националистических идей в России в конце XVIII – начале XIX вв. – условия и причины их возникновения, их развитие, а также различные коллизии, связанные с усвоением европейского концепта нации в самодержавном, сословном и имперском государстве. Автор показывает, что особую роль в становлении русского националистического дискурса на его раннем этапе сыграл Н.М. Карамзин, сумевший наметить в своем творчестве ряд важных для этой идеологии в России тем, заложивший определенные мировоззренческие особенности, присущие всему русскому национализму, по крайней мере, до 1917 г. Поэтому политико-философское наследие Карамзина следует интерпретировать не только в контексте идей русского консерватизма, как это обычно делается, но и с точки зрения идеологии русского национализма.

**Ключевые слова:** Н.М. Карамзин, национализм, консерватизм, идеология, Россия, Европа, нация, народ

Если человеку, знакомому с историей русской мысли, задать вопрос, какое место в ней занимает Н.М. Карамзин, наверняка первое, о чем будет упомянуто, – это значение Карамзина как родоначальника русского консерватизма, как человека, который впервые внятно сформулировал ключевые постулаты этой идеологии применительно к России [Карамзин, Записка...]. Есть, однако, и другой аспект интеллектуального наследия Карамзина, о котором говорится намного реже, – это его роль как одного из создателей националистического дискурса в России<sup>1</sup>.

Стоит на всякий случай оговориться, что термин «национализм» употребляется здесь в ценностно-нейтральном ключе, без каких-либо заведомо негативных коннотаций, связанных с шовинизмом, ксенофобией и пр., – такое понимание национализма прочно утвердилось в зарубежном академическом сообществе, но еще не совсем прижилось в России. В рамках данного подхода под национализмом понимается, прежде всего, совокупность взглядов, идей, а также практик, связанных со строительством национальных государств. Это чрезвычайно широкое определение, однако дать более точную дефиницию весьма затруднительно в силу разнородности национализма как явления и многозначности самого термина (скажем, к немецким националистам при желании можно отнести и Бисмарка, и Гитлера), заставляющие

<sup>1</sup> Из обнаруженной мною литературы, в которой творчество Н.М. Карамзина рассматривается в таком контексте, можно отметить следующие работы: [Живов, 2008; Тишков, 2008, с. 477; Гринфельд, 2008, с. 218–250].



го исследователей делать выводы, что «национализма как такового не существует» [Малахов, 2005, с. 9], ибо каждый раз мы имеем дело с конкретной интерпретацией понятий «нация» и «национализм», с той или иной разновидностью националистического дискурса.

Соответственно, говоря о национализме применительно к российским реалиям конца XVIII – начала XIX вв., я в первую очередь имею в виду *круг идей, связанных с новым восприятием государства*: теперь оно начинает пониматься не просто как совокупность земель, находящихся под управлением монарха<sup>2</sup>, но как политическое тело конкретной общности населения – русского/российского народа (слово «нация» тогда использовалось намного реже). Иначе говоря, перед нами начало одной из важнейших трансформаций эпохи Модерна – перехода от традиционного, сословно-династического к национальному государству. Это был долгий процесс, который в европейских странах занял не одну сотню лет, – например, несмотря на провозглашение идеи единой французской нации в ходе Великой французской революции, национальное самосознание у французских крестьян возникает лишь к началу Первой мировой войны [Weber, 1976]. Еще более сложным и извилистым был путь к национальному государству в России, где политическая и экономическая модернизация проходила со значительным отставанием от стран Запада, где континентальный тип империи затруднял разделение на метрополию и колонии и т. д. Более того, можно сказать, что в некотором смысле формирование национального государства до сих пор является актуальной проблемой для России.

Таким образом, в данной статье будет рассмотрено *самое начало* российского пути к национальному государству, а именно – продуцирование частью русской интеллектуальной и политической элиты во второй половине XVIII – начале XIX вв. нового для России дискурса, связанного с понятиями «нация», «народ», «национальный характер», «отечество», «патриотизм» и пр. Меня будут интересовать, прежде всего, условия и причины возникновения упомянутых идей на русской почве, их развитие, а также различные коллизии, связанные с усвоением европейского концепта нации в самодержавном, сословном и имперском государстве. При этом основной акцент будет сделан на творчестве Н.М. Карамзина. Он представляется мне чрезвычайно важной фигурой, вокруг которой и может быть выстроен разговор о зарождении русского националистического дискурса, но прежде чем перейти непосредственно к Карамзину, стоит хотя бы кратко обозначить тот идейно-политический контекст, благодаря которому стало возможным формирование его взглядов.

### **Петровская европеизация и эволюция представлений о государстве**

В допетровской Руси термин «государство» был неразрывно связан с «государем», «держателю государства» означало распространять свою власть на определенную территорию. И хотя в политическом дискурсе XVII в. постепенно происходят определенные изменения, например, появляется слово «народ», возникают тенденции к деперсонализации института государства, его обособлению от государя (об этом свидетельствует, в частности, выражение «Московское государство» [Кром, 2006]), все же в допетровскую эпоху государство в России мыслится почти исключительно в сословно-династической логике.

Серьезная трансформация в понимании природы государства прослеживается в ходе петровских реформ, когда в России возникает само понятие «отечество», «отчизна» [Гринфельд, 2008, с. 189], что знаменовало собой начало принципиально важного для нас процесса – отхода от традиционной трактовки государства лишь как

<sup>2</sup> Вспомним в этой связи титулатуру русских царей, возникшую в Московской Руси: «самодержец Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский, царь Казанский, царь Астраханский, царь Сибирский, Государь Псковский и Великий князь Литовский и т. д. ...».

собственности государя. Государство впервые «становится не личной царской вотчиной, а общим достоянием и благом, безличной родиной и отечеством...» [Там же, с. 187]. Очевидно, что интересующая нас перемена произошла под влиянием европейских политических идей, – вспомним, что уже один из ближайших сподвижников Петра I, Феофан Прокопович, привносит в Россию новые представления о государстве, учреждаемом ради достижения «общей пользы» в соответствии с «волей народной» [Прокопович, 2010, с. 350, 357] (теория общественного договора). Соответственно, расширяется и содержание понятия «служба» – если раньше существовала лишь «государева служба», то теперь говорится и о «службе Отечеству». Так, в царском обращении к войскам И. Мазепы, перешедшего на сторону Карла XII, гетману ставится в вину не только предательство лично царя, но и нанесение ущерба «государству Российскому»; аналогичным образом петровская «Табель о рангах» обуславливает продвижение по чинам «службой Нам [царю] и Отечеству» [Гринфельд, 2008, с. 189]. Присуждение Петру I императорского титула в 1721 г. опять же было произведено «именем всего народа российского» [Там же, с. 189]. С петровской эпохи можно проследить и употребление в России слова «нация», которое было заимствовано, по-видимому, из Польши и долгое время оставалось полисемантическим, употребляясь в значении суверенной державы, всего населения страны, а также дворянского сословия [Миллер, 2012, с. 163–164].

Разумеется, все сказанное вовсе не означает, что при Петре в России появляется что-то близкое к идее гражданства или суверенитета народа. Да, Прокопович использует в своих сочинениях западные концепты типа естественного состояния и общественного договора, он рационализирует представление о цели государства, вводя понятие «общей пользы», однако одновременно с этим он сознательно выхолащивает из европейских политических теорий весь их эмансипаторский пафос. В результате определять общее благо в его трактовке может исключительно монарх, власть которого «законами не связуема и суду человеческому отнюдь неподлежащая» [Прокопович, 2010, с. 353]. Весьма показательна в этом смысле и введенная Петром новая форма челобитных на имя царя, согласно которой просители должны были подписываться «Вашего Величества нижайший раб такой-то» [Гринфельд, 2008, с. 188]. Тем не менее, несмотря на такую консервативную «редактуру» западных концепций, импорт из Европы ее политического вокабуляра стал первым важным шагом в сторону переосмысления природы российского государства, отхода от его средневекового понимания, что вело, в свою очередь, к необходимости каким-то образом обозначить, идентифицировать ту общность населения, которая ради «общей пользы» учредила верховную самодержавную власть в своем «отечестве». Отсюда и появление новых терминов, незнакомых допетровской эпохе, – «народ Российский», «нация», «россияне» и т. д.

Следующим логичным шагом стало наделение «народа Российского» какими-то отличительными чертами, конституирующими это сообщество. И здесь зарождающийся русский национализм не демонстрирует никакой специфики – он закономерно следует в русле общеевропейских тенденций, апеллируя, прежде всего, к языку, истории и особому национальному характеру.

Первый видится воплощением национального своеобразия (вспомним известную идею И. Гердера о том, что «душа народа» находит свое выражение в языке), важнейшей предпосылкой появления самобытной культуры. Прославление родного языка можно встретить у многих авторов той эпохи. Например, В.К. Тредиаковский говорит о превосходстве «славяно-русского» языка над европейскими на том основании, что первый происходит из церковнославянского, который столетиями был языком религии и духовной жизни, тогда как вторые традиционно использовались в более приземленной сфере (политика, торговля, повседневное общение) [Там же, с. 234]. Похожие идеи можно встретить и у М.В. Ломоносова. Еще один известный борец за чистоту русского языка и его высокий статус в обществе – это А.С. Шишков,

для которого язык является «квинтэссенцией национальной культуры, выражением и воплощением национального менталитета...» [Альтшуллер, 2011, с. 45–46]. Поэтому-то Шишков и обрушивается с жесткой критикой на современную ему русскую литературу, чересчур, на его взгляд, подражательную, едва ли не списанную с французской: «...вместо чтения своих книг, читаем Французские, вместо изображения мыслей своих по принятым издревле правилам и понятиям, многие веки возроставшим и укоренившимся в умах наших, изображаем по правилам и понятиям чужого народа» [Шишков, 2010b, с. 77]. Для Шишкова «древний Славенский язык» (т. е. церковнославянский) – основа национальной традиции, та самая духовная опора, которой можно противопоставить иноземное культурное влияние, поэтому столь важно, доказывает он, воспитывать и обучать отпрысков русских дворян не на французском, а на их родном языке, иначе они не станут настоящими русскими. В преддверии Отечественной войны 1812 г. Шишков объединится с другими защитниками чистоты русского языка и самобытности русской культуры, возникнет известное общество – «Беседа любителей русского слова».

Не менее языка для националистического дискурса важно и конструирование исторического нарратива: общее прошлое, память о страданиях и победах призваны сплачивать нацию; история дает примеры героев, которые входят в национальный пантеон, она помогает создавать мифы, призванные мобилизовать нацию на какие-то действия в настоящем. Неудивительно, что в XVIII в. начинается активная работа над созданием русской истории. Первоначально у истоков отечественной исторической науки стояли преимущественно немецкие ученые, в частности первый в России исторический журнал стал издавать Г. Миллер еще в 1732 г., однако затем возникает идея, что свою национальную историю русские должны писать сами, что история – это, прежде всего, описание подвигов предков, героизация великого прошлого. Отсюда полемика М.В. Ломоносова с «норманнской школой» в историографии, выдвинувшей «антипатриотический» тезис о скандинавском влиянии на зарождение русской государственности, и вообще интерес ученого к историческим изысканиям. В этом же контексте можно рассматривать и создание первых исторических поэм в России – ломоносовского «Петра Великого» и «Россиады» М.М. Хераскова.

Наконец, третий важный элемент формирующегося националистического дискурса – это так называемый «национальный характер». Ближе к концу XVIII в. в русском образованном обществе становятся крайне популярными выражения типа «душа народа», «народный характер», «национальный вкус», «народное свойство» и другие подобные термины [Бадалян, 2006, с. 109], отражающие распространенные тогда примордиалистские, романтические представления о нации. Так, один из членов «Дружеского литературного общества» А.Ф. Мерзляков много рассуждал об «образованности народной», которая была у него синонимом понятия «национальный характер», – составляют ее «качества врожденные и приобретаемые, которыми отличается один народ от другого, зависящие от климата, религии, правительства» [Там же, с. 111]. Другой член этого общества, А.И. Тургенев, сетовал на то, что у нас нет современной русской литературы, если понимать под последней искусство, в котором воплощается национальный характер того или иного народа: «Прочтите английские стихотворения и вы увидите дух англичан, то же самое с французами или немцами, с помощью их произведений вы можете судить о характере их наций, но что вы можете узнать о русской нации», читая русскую литературу [Соопер, 2008, р. 355]? Поразмышлять над вопросом «В чем состоит наш национальный характер?» предлагал русскому обществу Д.И. Фонвизин [Фонвизин, Несколько вопросов...].

Таким образом, можно констатировать, что к рубежу XVIII–XIX вв. многие важные составляющие националистического дискурса вполне укореняются среди русской интеллектуальной элиты: это само понятие нации в значении всего населения страны; идея русского патриотизма – уже упомянутый А.С. Шишков посвящает этой теме целые произведения [Шишков, 2010 а] (замечу в скобках, что династические

государства не знали идеи патриотизма в привычном нам смысле этого слова; используя известный лозунг, можно сказать, что там люди могли воевать за веру или царя, но не за отечество); это концепт «народа российского», обладающего особым национальным характером и другими отличительными свойствами; стремление к развитию русского литературного языка и его популяризации среди «офранцузившегося» дворянства и пр. При этом национализм в России с самого начала появляется как продукт европейского заимствования – петровская вестернизация послужила толчком к возникновению такого рода дискурса, западные веяния определяли и его дальнейшее развитие в XVIII – начале XIX в. Ряд исследователей в этой связи особое внимание уделяет влиянию на русских интеллектуалов немецкого романтизма, противопоставившего универсализму Просвещения национальный партикуляризм и выдвинувшего концепции вроде «народной души», воплощенной в языке и культуре [Thaden, 1954], кто-то делает акцент на рецепцию европейского сентиментализма, особенно идей Ж.-Ж. Руссо [Живов, 2008]. Так или иначе, подходя к ключевой для нас фигуре Н.М. Карамзина, мы можем зафиксировать, что формирование его национально-консервативного мировоззрения было уже подготовлено развитием соответствующих идей в российском обществе в предшествующие годы и даже десятилетия.

### **Вклад Н.М. Карамзина в дальнейшее развитие националистического дискурса**

В конце XVIII – начале XIX в. события, связанные с Францией, дважды послужили мощным катализатором патриотических и националистических настроений в России: в первый раз причиной стала Великая французская революция, во второй – наполеоновские войны (включая, естественно, Отечественную войну 1812 г.). Творчество Н.М. Карамзина наглядно отражает это влияние французских или, шире, европейских событий на националистический дискурс в России. Если в «Письмах русского путешественника» он еще позволяет себе выражения вроде «все *народное* [т. е. национальное] ничто перед *человеческим*. Главное быть *людьми*, а не Славянами» [Карамзин, Письма...], то написанная спустя два года, в 1792 г., историческая повесть «Наталья, боярская дочь» начинается уже такими словами: «Кто из нас не любит тех времен, когда русские были русскими, когда они в собственное свое платье наряжались, ходили своею походкою, жили по своему обычаю, говорили своим языком...?» [Карамзин, 2002, с. 27].

Если влияние наполеоновских войн на формирование русского национализма вряд ли нуждается в объяснении, то его связь с Великой французской революцией все же требует комментариев. А дело заключалось в том, что события революции, в особенности казнь короля и якобинский террор, заставили значительную часть русского образованного класса (читай: дворянства, аристократии) более настороженно относиться к Европе, откуда исходят столь опасные для существующего порядка веяния. Стремление оградить русское общество от «заразы французской» необходимым образом вело и к поиску каких-то фундаментальных отличий России от Европы – в историческом развитии, в политическом строе, в чертах пресловутого национального характера и т. д. Ведь если мы другие, если мы чем-то сущностно отличаемся от Европы, значит у нас есть шанс уберечься от повторения французского сценария. Ровно так рассуждал С.Н. Глинка, основывая в 1808 г. журнал «Русский вестник»: моя главная задача – отмечает он – это борьба с «философами восемнадцатого века», гибельность идей которых обнажила Французская революция; нейтрализовать зловерное вольтерьянское влияние можно лишь напоминанием о традиционных русских добродетелях, примеры которых нам во множестве дает допетровская Русь [Martin, 1998].

В этом контексте становится понятным пристальное внимание Карамзина к русской истории – написав две исторические повести, «Наталья, боярская дочь» и «Марфа-посадница, или покорение Новагорода», в 1803 г. Карамзин в звании офи-

циального историографа начинает многолетнюю работу над «Историей государства российского». Изучение отечественной истории объяснялось, конечно же, не только исследовательским любопытством; Карамзин ставит перед собой две чисто идеологические задачи: (а) «приучить россиян к уважению собственного» [Карамзин, О случаях...], иначе говоря, возбудить патриотические настроения, и (б) продемонстрировать русскому обществу, в чем состоит его особость, национальная индивидуальность. Создание исторического нарратива, отвечающего этим целям, было давней мечтой Карамзина – еще в «Письмах русского путешественника» он отмечал необходимость написания «хорошей Российской Истории», в которой были бы показаны «все черты, которые означают свойство народа Русского» [Карамзин, Письма...]. Там же критикуется «История России» Пьера Левека – будучи французом, он вообще зря взялся за этот труд: «...не наша кровь течет в его жилах; может ли он говорить о Русских с таким чувством, как Русской?» [Там же]. Карамзин принимается за дело сам.

После выхода «Истории государства Российского» образованные «россияне» действительно наконец-то узнали собственное прошлое, вернее увидели его сквозь талантливо сконструированный исторический миф, многие положения которого в разных формах воспроизводятся до сих пор. Хотя Карамзин был не первый, кто взялся за написание фундаментального труда по отечественной истории, все предыдущие попытки были сделаны либо по-латыни и по-немецки (А. Шлецер), либо на архаичном русском языке, с тяжелым и неповоротливым слогом (В. Татищев, М. Щербатов), а потому они не могли оказать большого влияния на русскую культурную жизнь [Thaden, 1954, p. 506–507]. Карамзинская же «История» сразу стала одной из самых читаемых книг того времени. По выражению А.С. Пушкина, Карамзин открыл для русских «Древнюю Россию», как Колумб Америку, что безусловно стало важным моментом в формировании национального самосознания и русского патриотизма.

Что касается второй задачи – обнаружения в прошлом какой-то исконной русской самобытности, то Карамзин справляется и с ней, находя эту особость в самодержавии. Последнее превращается у него не просто в основу политической традиции, но в *сущностную черту русскости как таковой*: «“русскость” [для Карамзина] воплощается в самодержавии и государстве... Преемственность между Киевом и Москвой [как двумя этапами русской истории] не культурная, религиозная или этническая, но политическая» [Kohut, 2001, p. 73]. Быть русским значит любить царя, это чувство Карамзин делает одной из главных черт русского национального характера, тем, что принципиально отличает русских от народов Западной Европы, где отношения между властью и обществом нередко основывались на конфликте. Давние патерналистские чувства русского народа («самовластие» в России *изначально* «утвердилось с общего согласия граждан» [Карамзин, 2007, с. 86]) есть гарантия того, что политическое развитие России не пойдет по революционному европейскому пути. Тем самым, как верно отмечает В. Живов, у Карамзина концепт нации не противопоставляется абсолютной монархии, но дает последней новую легитимность [Живов, 2008, с. 129], ведь самодержавие есть то, что отвечает глубинным свойствам русского национального характера. Поэтому-то Карамзину крайне важно показать органичность самодержавия для России; стремясь максимально удлинить отечественную патерналистскую традицию, он уже призвание Рюрика в Новгород называет «основанием монархии» [Карамзин, 2007, с. 86], ставя тем самым знак равенства между политической историей русских и историей самодержавия: Россия возникла одновременно с самодержавием, без самодержавия не было бы России.

Все это делает национализм Карамзина весьма своеобразным. С одной стороны, в нем совершенно отсутствует не только принцип суверенитета народа, но также и гражданское равенство – в «Записке о древней и новой России» Карамзин прямо защищает сословные привилегии, утверждая, что к России вообще неприменимо понятие общегражданских прав: «У нас дворяне, купцы, мещане, земледельцы и проч. – все они имеют свои особенные права – общего нет, кроме названия русских» [Карамзин,

Записка...]. Таким образом, Карамзиным по понятным причинам отвергается концепт политической нации, идущий от Великой Французской революции. С другой стороны, его нельзя назвать в полной мере и сторонником культурной трактовки нации, которая обычно связывается с традицией немецкого романтизма. Увлеченность Карамзина описанием «необходимости самовластья» приводит к тому, что общая культурная идентичность «россиян» становится для него вопросом вторичным.

В этом смысле Карамзин, пожалуй, квази-националист, его «монархический патриотизм» [Raeff, 1991, p. 18] – явление переходное, пытающееся примирить традиционный тип легитимации власти, основанный на лояльности монарху, с нарождающимся национальным типом легитимации. Весьма показательно и название главного исторического труда Карамзина – «История *государства* Российского», т. е. он пишет, прежде всего, историю государства, самодержавной власти, а как бы заодно и историю народа, находившегося тысячу лет под благодетельным управлением этой власти. Поэтому можно согласиться с А.И. Миллером, заметившим где-то, что первую русскую историю с чисто националистической точки зрения напишут все-таки позже – в 1829 г. Н.А. Полевой приступит к работе над «Историей русского *народа*», подчеркнув в названии свое принципиальное расхождение с Карамзиным в выборе объекта исследования, а еще позднее Н.Г. Устрялов напишет «Русскую историю до 1855 г.», главной целью которой будет демонстрация «исторического единства» восточнославянских народов и исконно русского характера юго-западных окраин империи [Kohut, 2001, p. 73].

Кроме того, Карамзин не делает и другого шага, характерного для более поздних националистов, – он почти не пытается выделить собственно русских среди других народов империи, не стремится очертить границы «исконных русских земель», русской национальной территории и как-то соотнести их с общеимперским пространством [Миллер, 2000, с. 31–41; Миллер, 2008, с. 69–71, 147–171]. Столь любимое им слово «россияне» означает у него просто жителей России, всех подданных русского царя, а не этнических русских. Это явно видно, в частности, по тексту под названием «Мнение русского гражданина», адресованному Александру I в связи с его планами восстановления польской государственности. Осуждая все подобные проекты, Карамзин, среди прочего, замечает, что «Поляки, законом утвержденные в достоинстве особенного, державного народа, для нас опаснее Поляков-Россиян» [Карамзин, 2010, с. 365–366]. Характерно и то, что у Карамзина работает чисто династийная аргументация – восстановление Польши как суверенного государства будет означать отпадение от России земель, присоединенных Екатериной II, а царь не имеет права разбрасываться территориями, доставшимися ему по наследству, бывшими ранее законной частью Российской державы. При этом ни слова не сказано о том, что на территории Польши в границах 1772 г. живут русские люди (крестьянство Украины и Белоруссии), которые после отделения окажутся во враждебном им государстве, – тезис о русскости малороссов и белорусов и необходимости защищать их от польского влияния возникнет только после польского восстания 1830–1831 гг. [Миллер, 2010].

Можно упомянуть еще одну особенность национально-консервативного мировоззрения Карамзина: при всей своей настороженности по отношению к политическому развитию Европы и критике галломании среди русских дворян, он вовсе не антизападник. Карамзин как автор «Писем русского путешественника», написанных в ходе его поездки по Европе, кажется мне едва ли не лучшим воплощением феномена русского европейца. Он предстает там как человек, который привязан к своей стране, но вместе с тем чувствует себя в Европе как дома, он прекрасно знаком с западной культурой, говорит на трех европейских языках, он запросто заходит в гости к И. Канту, чтобы выразить ему свое почтение и т. д. И хотя «Письма» традиционно относят к более раннему, «либерально-вольнодумному» периоду творчества Карамзина, он и в дальнейшем не желал разрыва между Россией и Европой – в 1818 г. он говорит, что «Петр Великий, могучею рукою своею преобразовав Отечество, сделал нас подобными другим *Европейцам* (курсив мой. – Д.Л.)» [Карамзин, 1982, с. 144].

И все же Карамзин, возможно, сам того не желая, стал, как мне кажется, фигурой во многом рубежной, знаменующей собой возникновение нового типа дискурса об отношении России к Западу. Если среди русских интеллектуалов XVIII в. практически безраздельно господствовал концепт «российской Европии», т. е. идея России как части Европы, в чем-то еще отсталой, но успешно преодолевающей свое отставание благодаря гению Петра<sup>3</sup>, то на рубеже XVIII–XIX вв. возникают предпосылки для альтернативных представлений о цивилизационной идентичности России. Дискурс о «неевропейскости» России складывался постепенно – Карамзин, испугавшись западной «свободы, равенства и братства», поспешил указать на русскую особенность исключительно в политической сфере, фактически сделав патернализм главным отличием русских от западных народов; славянофилы, творчески развив эту карамзинскую идею, добавили к ней целый комплекс различий между Россией и Западом, вроде русского общинного духа, православной духовности и пр. Вместе с тем славянофильское неприятие современного им Запада нельзя воспринимать как антипатию к Европе вообще [Межуев, 2011, с. 9–49]. Уже во второй половине XIX в. среди русских националистов и консерваторов возникнет тот самый *рессентимент* в отношении Запада, о котором писала Л. Гринфельд, ошибочно назвав его *исток* русского национализма. Наверное, можно сказать, что окончательный переход от идеи «российской Европии» к модели «Россия и Европа» очевиден в концепции Н.Я. Данилевского, автора одноименной работы.

Возвращаясь к эпохе Карамзина, замечу также, что серьезной проблемой для формирующегося русского национализма стал культурный разрыв между элитой и народом, корень которого виделся в петровских реформах. То, что элита говорит на другом языке, нежели остальное население, имеет иную культуру и образ жизни, не считалось чем-то странным или неправильным в донационалистическую эпоху. В династическом государстве элита даже стремилась подчеркнуть свое иноэтничное происхождение (вспомним миф о сарматских корнях польской шляхты или теорию, согласно которой французская аристократия происходит от завоевателей-франков, тогда как крестьянство от покоренных галлов). Долгое время никого не смущало, что венгерское дворянство говорит по-латыни и по-немецки, элита Османской империи – на персидском и арабском языке, а русская элита – на французском. Однако националисты, рассматривающие народ как единое целое, как живой организм, уже считают культурный раскол патологией, которую необходимо устранить.

Галломанию русского дворянства высмеивали многие интеллектуалы еще екатерининской эпохи – Д.И. Фонвизин, Н.И. Новиков и пр., – однако Карамзин был одним из первых, кто в этом вопросе пошел гораздо дальше сатиры и различных острот, пытаясь концептуально обосновать ложность существующего в русском обществе положения. Он доказывает, что нация в идеале составляет некую неразрывную целостность, ибо люди, в нее входящие, должны чувствовать и думать одинаково: «Жители одного государства образуют всегда, так сказать, электрическую цепь, передающую им одно впечатление посредством самых отдаленных колец или звеньев» [Карамзин, 2010, с. 232]. Это органическое единство и было утрачено в России в ходе петровских реформ: «Русский земледелец, мещанин, купец увидел Немцев в Русских Дворянах» [Карамзин, Записка...], у последних же сформировалось чисто космополитическое сознание (они «стали гражданами мира»). В результате ослабел «дух народный».

Позже ламентации по поводу культурной раздвоенности русского народа станут неотъемлемой частью риторики славянофилов и почвенников. Русские самобытники, вслед за Карамзиным, будут видеть в сосуществовании высокой европеизированной

<sup>3</sup> Лучше всего этот тип дискурса отражен в Наказе Екатерины II, написанном для Уложенной комиссии 1767 г.: «Россия есть держава Европейская. Доказательство сему следующее. Перемены, которые в России предпринял ПЕТР Великий, тем удобнее успех получили, что нравы бывшие в то время совсем не сходствовали с климатом, и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чуждых областей. ПЕТР Первый вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал» [Наказ Императрицы..., 1907, с. 2–3].

культуры элит и автохтонной культуры масс какую-то уродливую особенность отечественной жизни, хотя в действительности культурная пропасть между элитой и народом не была уникальным российским явлением, скорее спецификой России было то, что у нас этот разрыв практически не сокращался до 1917 г. Культурная разорванность русского общества ставила перед национально мыслящими представителями дворянства болезненный вопрос о своем месте в составе русского народа – могут ли вообще представители этого «поврежденного класса полуевропейцев» (формулировка А.С. Грибоедова) считаться частью национального тела [Живов, 2008, с. 121–127]? С предельным драматизмом эту проблему отрефлексировал Грибоедов в своей «Загородной поездке». Там есть эпизод, где писатель случайно становится свидетелем какого-то деревенского праздника; слушая незнакомые ему крестьянские песни, он восклицает: «Каким черным волшебством сделались мы чужие между своими! ... народ единокровный, наш народ разрознен с нами, и навеки! Если бы каким-нибудь случаем сюда занесен был иностранец, который бы не знал русской истории за целое столетие, он конечно бы заключил из резкой противоположности нравов, что у нас господа и крестьяне происходят от двух различных племен, которые не успели еще перемешаться обычаями и нравами» [Грибоедов, Загородная поездка...].

Нетрудно догадаться, что выход из этого положения Карамзин видел в русификации русского образованного общества. Как литератор он обращал внимание, в первую очередь, на развитие русского языка, видя своей главной задачей, чтобы русское дворянство снова начало говорить и думать по-русски: «Беда наша, что мы все хотим говорить по-французски и не думаем трудиться над обработыванием собственного языка» [Карамзин, 2010, с. 236]. С этим связана деятельность Карамзина как издателя – желая, чтобы русская образованная публика читала отечественную литературу, он выпускает первые в России литературные альманахи – сборники стихов («Аониды») и прозы («Аглая»); издает «Пантеон российских авторов».

Наконец, нельзя не сказать об еще одном казусе, с которым регулярно сталкивались русские консерваторы и националисты и который также обнаруживается в творчестве Карамзина: как защищать одновременно самодержавие и национальную традицию, если верховная власть сама подчас становится радикальным разрушителем традиций [Мусихин, 1999]? А таких примеров в последние 200 лет существования царизма было довольно много – петровская эпоха, реформы М.М. Сперанского и Александра II, Манифест 17 октября 1905 г. Карамзин, кажется, был первым, кто столкнулся с этой проблемой в «Записке о древней и новой России»: с одной стороны, самодержавие «есть палладиум России», Россия всегда «спасалась мудрым самодержавием» и само существование этого института придает целостность нашей тысячелетней истории; с другой стороны, Карамзину приходится признать, что самодержавие в лице Петра I произвело действия, катастрофичные по своим последствиям для всего русского общества, для национального духа, для многовековой традиции; а сейчас (в царствование Александра I) власть вторично хочет сделать вещи не менее страшные: отменить крепостное право, дать конституцию и т. д. «Всякая новость в государственном порядке есть зло», объявляет в «Записке» ее автор, но что делать, если причиной этого зла становится сила, как раз и призванная служить *основанием* государственного порядка? На мой взгляд, внятного ответа на этот вопрос Карамзин не дает, не смогли этого сделать и люди, в той или иной мере продолжавшие заложенную им интеллектуальную традицию. Русские консерваторы и националисты от славянофилов до черносотенцев, осознавая, что петербургская империя появилась в результате разрыва с предшествующей культурной традицией, и критикуя власть за то, что она является недостаточно русской, все же обращали свой гнев преимущественно на бюрократический аппарат, на это «средостение», которое стоит между царем и народом, но никогда на сам институт самодержавия. Национализм в дореволюционной России так и не разорвет своей прочной связи с консерватизмом и монархизмом, в итоге он будет совершенно отделен «от идей конституционализ-



ма, светскости и демократизма» [Миллер, 2012, с. 178]. Наверное, одно из немногих исключений – это декабристы, у которых как раз прослеживалась идея суверенной политической нации на французский манер: «Русская Правда» П.И. Пестеля, т. е. фактически конституция России, должна была быть принята от имени «Великого Народа Российского» [Там же, с. 170]. Поэтому хотя О.Ю. Малинова и полагает, что можно говорить о традиции русского либерального национализма в XIX – начале XX в., представленной именами В.С. Соловьева, Б.Н. Чичерина, П.Н. Милокова и пр. [Малинова, 2000, с. 76–121], все же мы найдем гораздо больше примеров симбиоза в России националистической и консервативной идеологии.

При этом интересно, что несмотря на преимущественно консервативный характер русского национализма у власти долгое время сохранялись довольно сложные отношения с ним. Помимо того, что любой национализм как бы априори вызывал подозрения в политической неблагонадежности из-за его идейной связи с революциями и восстаниями против имперской власти (например, польское восстание 1830–1831 гг.), существовала также боязнь, что националистический принцип подрывает традиционную имперскую легитимность элит [Лор, 2012, с. 15–16] и будет угрожать целостности империи. Ведь выделение каких-то элементов внутри имперского тела (с одной стороны русские, с другой – прочие народы) так или иначе разрывало единство империи, сегментировало ее [Тесля, 2014, с. 30; Rogger, 1962]. И не важно, шла ли речь о периферийном антиимперском национализме поляков или финнов, или о национализме «государствообразующего» русского народа. Ведь ряд русских националистов действительно ставили вопрос о том, что империя должна служить прежде всего интересам русской нации, что император Всероссийский есть прежде всего царь русских, а потом уже всех остальных: «Русский государь родился, вырос из Русской земли, он приобрел все области с русскими людьми, русским трудом и русской кровью! Курляндия, Имеретия, Алеутия и Курилия суть воскрылия его ризы, полы его одежды, а его душегрейка есть Святая Русь <...> видеть в государе не Русского, а сборного человека из всех живущих в России национальностей, это есть такая нелепость, которой ни один настоящий русский человек слышать не может без всякого негодования», писал М.П. Погодин в 1864 г. [Миллер, 2012, с. 178]. Отношение самодержавия к русскому национализму принципиально изменилось лишь с правления Александра III и особенно в годы царствования Николая II, когда острый кризис монархии заставил ее обратиться к крайнему национализму в лице «черной сотни».

### **Общие выводы**

Как было показано в статье, Н.М. Карамзин вполне может рассматриваться как один из основоположников не только консервативного, но и националистического дискурса в России. При этом интерес к фигуре Карамзина в контексте разговора о зарождении идей национализма в России определяется, во-первых, глубиной его рефлексии – в своем творчестве Карамзин, по сути, реагирует на те же вопросы, что и многие его современники, но там, где у Д.И. Фонвизина или Я.Б. Княжнина видна лишь сатира драматургов, у Ф.В. Ростопчина эмоциональность памфлетиста («Всё по-французски, всё на их манер; пора уняться. Чего лучше быть русским?») [Ростопчин, Мысли вслух...]), Карамзин стремится выстроить более или менее стройную теоретическую конструкцию. Во-вторых, Карамзин сумел наметить ряд важных тем, которые и в дальнейшем будут волновать многих русских националистов (проблема культурного раскола в обществе, обоснование русской национальной специфики и пр.); Карамзин заложил и определенные мировоззренческие тенденции, присущие всему русскому национализму по крайней мере до 1917 г. (его сугубо консервативный и антизападнический характер, неотъемлемая связь с монархизмом). В-третьих, Карамзин в немалой степени способствовал появлению у русского национализма

какой-то реальной основы в виде готового исторического нарратива, собственной национальной традиции, к которой можно апеллировать, а также разработанного национального языка.

Вместе с тем, относя Карамзина к числу мыслителей, создававших националистический дискурс в России, стоит еще раз подчеркнуть, что в конце XVIII – первой половине XIX вв. в России затруднительно обнаружить идею национализма в чистом виде – патриотизм и национальная идентичность еще часто определяются в духе прежней донациональной эпохи через служение царю и православную веру. Так, Ф. Ростопчин в одной из своих антифранцузских «афишек» 1812 г. писал, что русские «одному Богу веруют, одному царю служат, одним крестом молятся» [Ростопчин, Афиши...]. То же самое находим и у славянофилов: «народность русская неразрывно соединена с православною верою. Вера – душа всей русской жизни» [Бадалян, 2006, с. 117] (А.И. Кошелев). Как мы помним, для Карамзина главный атрибут русскости – это любовь к царю.

Не было в большом ходу в обозначенный период времени и само слово «нация», гораздо чаще говорили о народе, затем в 1820-е гг. П.А. Вяземский изобрел слово «народность», которое начинает активно использоваться в образованном обществе, правда, его содержание оказывается еще не совсем ясным, разные авторы вкладывают в него различные смыслы [Там же, с. 113–115]; в конечном итоге термин «народность» подхватывает граф С.С. Уваров и привносит его в официальный дискурс (уваровская триада «православие, самодержавие, народность») как вариант перевода на русский язык слова «нация», которое бы не содержало нежелательных коннотаций – прежде всего, отсылок к конституции, политическому представительству и т. д. [Миллер, 2012, с. 168–169, 173–174].

В мою задачу не входит рассмотрение дальнейших перипетий развития русского национализма даже до 1917 г. – в истории этого идеологического течения было много интересных персоналий (от М. Каткова до П. Струве и В. Шульгина) и любопытных дискуссий вроде полемики о том, кого надо считать русскими (например, великороссов, малороссов и белорусов или же только великороссов), следует ли трактовать русскость как этническую, языковую, культурную или религиозную общность. У меня нет также возможности затронуть такую важную тему, как инкорпорирование национализма в официальную идеологию Российской империи, начало ее «национализации» при Николае I – в какой-то момент власть станет предпринимать целенаправленные усилия по утверждению национальной идентичности среди своих подданных: при дворе начнет активно использоваться русский язык, в России появится национальный гимн, русская история будет введена в качестве обязательного предмета в университетах [Суни, 2004, с. 163–199; Миллер, 2004]; апофеозом «официального национализма» (Б. Андерсон) станет политика русификации, проводимая на окраинах при Александре III, ставившая своей целью культурную ассимиляцию национальных меньшинств [Уортман, Сценарии власти...]. Все эти темы далеко отстоят от вопросов, волновавших Н.М. Карамзина и других интеллектуалов его эпохи, однако обратиться к истокам какого-то явления всегда бывает интересно.

### Список литературы:

Альтшуллер, 2011 – *Альтшуллер М.* Шишков и Карамзин в споре о судьбах России // Литературовед. журн. 2011. № 28. С. 43–57.

Бадалян, 2006 – *Бадалян Д.А.* Понятие «народность» в русской культуре XIX века // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века: сб. науч. трудов / Отв. ред. Н.Е. Копосов. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. С. 108–122.

Грибоедов, Загородная поездка... – *Грибоедов А.С.* Загородная поездка (отрывок из письма южного жителя) // Feb-web.ru. URL: [http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/orlov/sta59\\_9.htm](http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/orlov/sta59_9.htm) (дата обращения: 24.11.2015).

Гринфельд, 2008 – *Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР-СЭ, 2008. 527 с.

Живов, 2008 – *Живов В.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое лит. обозрение. 2008. № 91. С. 114–140.

Карамзин, Записка... – *Карамзин Н.М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Hist.msu.ru. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/karamzin.htm> (дата обращения: 24.11.2015).

Карамзин, 2007 – *Карамзин Н.М.* История государства Российского: в 12 т., в 3 кн. Кн. 1. М.: АСТ; Изд-во «Хранитель», 2007. 668 с.

Карамзин, 2010 – *Карамзин Н.М.* Мнение русского гражданина // *Карамзин Н.М.* Избр. тр. М.: РОССПЭН, 2010. С. 363–366.

Карамзин, 2002 – *Карамзин Н.М.* Наталья, боярская дочь // *Карамзин Н.М.* О древней и новой России. Избр. проза и публицистика. М.: Жизнь и мысль, 2002. С. 27–53.

Карамзин, О случаях... – *Карамзин Н.М.* О случаях и характерах в российской истории, которые могут быть предметом художеств // Karamzin.net.ru. URL: <http://www.karamzin.net.ru/lib/al/book/3538> (дата обращения: 24.11.2015).

Карамзин, Письма... – *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника // Rvb.ru. URL: [http://rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit\\_/01text/vol1/01prp/01.htm](http://rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit_/01text/vol1/01prp/01.htm) (дата обращения: 24.11.2015).

Карамзин, 1982 – *Карамзин Н.М.* Речь, произнесенная на торжественном собрании Императорской Российской Академии // *Карамзин Н.М.* Избр. ст. и письма. М.: Современник, 1982. С. 141–147.

Кром, 2006 – *Кром М.М.* Рождение «государства»: из истории московского политическо-го дискурса XVI в. // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX века: сб. науч. тр. / Отв. ред. Н.Е. Копосов. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; Алетейя, 2006. С. 54–59.

Лор, 2012 – *Лор Э.* Русский национализм и Российская империя: кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. М.: НЛЮ, 2012. 301 с.

Малахов, 2005 – *Малахов В.С.* Национализм как политическая идеология. Учеб. пособие. М.: КДУ, 2005. 315 с.

Малинова, 2000 – *Малинова О.Ю.* Либеральный национализм (середина XIX – начало XX вв.). М.: РИК Русанова, 2000. 254 с.

Межуев, 2011 – *Межуев В.М.* «Русская идея» в цивилизационном пространстве Русского мира // Русский мир как цивилизационное пространство / Под ред. А.А. Гусейнова, А.А. Кара-Мурзы, А.Ф. Яковлевой. М.: ИФ РАН, 2011. С. 9–49.

Миллер, 2004 – *Миллер А.И.* Империя и нация в воображении русского национализма. Заметки на полях одной статьи А.Н. Пыпина // Российская империя в сравнительной перспективе / Под ред. А.И. Миллера. М.: Новое изд-во, 2004. С. 263–285.

Миллер, 2008 – *Миллер А.И.* Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии ист. исслед. М.: НЛЮ, 2008. 240 с.

Миллер, 2012 – *Миллер А.* История понятия «нация» в России // Отеч. зап. 2012. № 1. С. 162–186.

Миллер, 2000 – *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000. 267 с.

Мусихин, 1999 – *Мусихин Г.И.* Противоречие авторитета и традиции в мировоззрении немецких и российских консерваторов // Полис. 1999. № 1. С. 175–184.

Наказ Императрицы – *Наказ Императрицы Екатерины II*, данный Комиссии о сочинении проекта нового Уложения / Под ред. Н.Д. Чечулина. СПб.: Тип. Император. Акад. наук, 1907. 175 с.

Прокопович, 2010 – *Прокопович Ф.* Правда воли монаршей // Прокопович Ф. Избр. тр. М.: РОССПЭН, 2010. С. 328–382.

Ростопчин, Афиши... – *Ростопчин Ф.В.* Афиши 1812 года // Museum.ru. URL: <http://www.museum.ru/1812/Library/rostopchin/index.html> (дата обращения: 24.11.2015).

Ростопчин, Мысли вслух... – *Ростопчин Ф.В.* Мысли вслух на Красном крыльце российского дворянина Силы Андреевича Богатырева // Az.lib.ru. URL: [http://az.lib.ru/r/rostopchin\\_f\\_w/text\\_0120.shtml](http://az.lib.ru/r/rostopchin_f_w/text_0120.shtml) (дата обращения: 24.11.2015).

Суни, 2004 – *Суни Р.* Диалектика империи: Россия и Советский Союз // Новая имперская история постсоветского пространства / Под ред. И.В. Герасимова, С.В. Глебова и др. Казань: Центр исслед. национализма и империи, 2004. С. 163–196.

- Тесля, 2014 – *Тесля А.* Первый русский национализм... и другие. М.: Европа, 2014. 280 с.
- Тишков, 2008 – *Тишков В.А.* Что есть Россия и российский народ // Наследие империй и будущее России / Под ред. А.И. Миллера. М.: Фонд «Либеральная миссия»; НЛЮ, 2008.
- Уортман, Сценарии власти... – *Уортман Р.* Сценарии власти. Александр III и зарождение национального мифа // Polit.ru. URL: <http://polit.ru/article/2003/10/10/626716/> (дата обращения: 24.11.2016).
- Фонвизин, Несколько вопросов... – *Фонвизин Д.И.* Несколько вопросов, могущих возбудить в умных и честных людях особое внимание // Rvb.ru. URL: <http://rvb.ru/18vek/fonvizin/01text/vol2/02articles/259.htm> (дата обращения: 24.11.2015).
- Шишков, 2010а – *Шишков А.С.* Рассуждения о любви к отечеству // *Шишков А.С.* Избр. тр. М.: РОССПЭН, 2010. С. 257–277.
- Шишков, 2010б – *Шишков А.С.* Рассуждение о старом и новом слоге русского языка // *Шишков А.С.* Избр. тр. М.: РОССПЭН, 2010. С. 71–256.
- Cooper, 2008 – *Cooper D.* Narodnost' Avant la Lettre? Andrei Turgenev, Aleksei Merzliakov, and the Narodnost' National Turn in Russian Criticism // *The Slavic and East European Journal*. 2008. Vol. 52. No. 3. P. 351–369.
- Kohut, 2001 – *Kohut Z.E.* Origins of the Unity Paradigm: Ukraine and the Construction of Russian National History (1620–1860) // *Eighteenth-Century Studies*. 2001, Vol. 35. No. 1. P. 70–76.
- Martin, 1998 – *Martin A.* The Family Model of Society and Russian National Identity in Sergey N. Glinka's Russian Messenger (1808–1812) // *Slavic Review*. 1998. Vol. 57. No. 1. P. 28–49.
- Raeff, 1991 – *Raeff M.* At the Origins of a Russian National Consciousness: Eighteenth Century Roots and Napoleonic Wars // *The History Teacher*. 1991. Vol. 25. No. 1. P. 7–18.
- Rogger, 1962 – *Rogger H.* Nationalism and the State: A Russian Dilemma // *Comparative Studies in Society and History*. 1962. Vol. 4. No. 3. P. 253–264.
- Thaden, 1954 – *Thaden E.C.* The Beginnings of Romantic Nationalism in Russia // *The American Slavic and East European Review*. 1954. Vol. 13. No. 4. P. 500–521.
- Weber, 1976 – *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914. Stanford: Stanford University Press, 1976. 615 p.

## N.M. Karamzin and the Origin of Nationalist Discourse in Russia

*Denis Letnyakov*

PhD in Political Science, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: [letnyakov@mail.ru](mailto:letnyakov@mail.ru)

The paper is devoted to the process of formation of nationalist ideas in Russia by the late 18<sup>th</sup> and early 19<sup>th</sup> centuries. The author considers the conditions and the causes of the rise of these ideas, their development, as well as different collisions in the adoption of the European idea of nation in an autocratic empire with an estates system. It is shown that N.M. Karamzin played a crucial role in the genesis of the Russian nationalist discourse so his philosophical heritage should be estimated not only with reference to ideology of Russian conservatism but in the context of nationalism.

**Keywords:** N.M. Karamzin, nationalism, conservatism, ideology, Russia, Europe, nation, the people (narod)

## References

- Al'tshuller, M. Shishkov i Karamzin v spore o sud'bach Rossii [Karamzin and Shishkov in the Dispute about the Fate of Russia], *Literaturovedcheskii zhurnal*, 2011, no. 28, pp. 43–57. (In Russian)
- Badalyan, D.A. Ponyatie «narodnost'» v russkoi kul'ture XIX veka [The Concept of “Narodnost'” in Russian Culture of the 19 Century], *Istoricheskie ponyatiya i politicheskie idei v Rossii. XVI–XX veka*. St.-Petersburg: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge Publ., Aleteiya Publ., 2006, pp. 108–122. (In Russian)

Fonvizin, D.I. *Neskol'ko voprosov, mogushchikh vozbudit' v umnykh i chestnykh lyudyakh osoblivoe vnimanie* [A Few Questions that may provoke Intelligent and Honest People's Especial Attention], [<http://rvb.ru/18vek/fonvizin/01text/vol2/02articles/259.htm>, accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Griboedov, A.S. *Zagorodnaya poezdka (otryvok iz pis'ma yuzhnogo zhitelya)* [A Country Trip (an Excerpt from the Letter of the Southern Resident)], [[http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/orlov/sta59\\_9.htm](http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/orlov/sta59_9.htm), accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Grinfel'd, L. *Natsionalizm. Pyat' putei k sovremennosti* [Nationalism. Five Roads to Modernity]. Moscow: PER SE Publ., 2008. 527 p. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Istoriya gosudarstva Rossiiskogo v XII tomakh*. [The History of the Russian State in XII volumes], v 3 knigakh. Kn. 1. Moscow: AST Publ., Khranitel Publ., 2007. 668 p. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Mnenie russkogo grazhdanina* [The Opinion of Russian Citizen]. In: Karamzin N.M. *Izbrannye Trudy*. Moscow: Rosspen Publ., 2010, pp. 363–366. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Natal'ya, boyarskaya doch'* [Natalia, Boyar's Daughter]. In: Karamzin N.M. *O drevnei i novoi Rossii. Izbrannaya proza i publitsistika*. Moscow: Zhizn' i mysl' Publ., 2002, pp. 27–53. (In Russian)

Karamzin, N.M. *O sluchayakh i kharakterakh v rossiiskoi istorii, kotorye mogut byt' predmetom khudozhestva* [On Cases and Characters of Russian History, which may be the Subject of Arts], [<http://www.karamzin.net.ru/lib/al/book/3538>, accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Karamzin N.M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveler], [[http://rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit\\_01text/vol1/01prp/01.htm](http://rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit_01text/vol1/01prp/01.htm), accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Rech', proiznesennaya na torzhestvennom sobranii Imperatorskoi Rossiiskoi Akademii* [Speech delivered at the Ceremonial Meeting of the Imperial Russian Academy]. In: Karamzin N.M. *Izbrannye stat'i i pis'ma*. Moscow: Sovremennik Publ., 1982, pp. 141–147. (In Russian)

Karamzin, N.M. *Zapiska o drevnei i novoi Rossii v ee politicheskom i grazhdanskom otnosheniyakh* [A Note on the Ancient and Modern Russia in its Political and Civil Relations], [<http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/karamzin.htm>, accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Krom, M.M. *Rozhdenie «gosudarstva»: iz istorii moskovskogo politicheskogo diskursa XVI v.* [The Birth of the “State”: from the History of Moscow's Political Discourse of the 16 Century], *Istoricheskie ponyatiya i politicheskie idei v Rossii. XVI–XX veka*. St.Petersburg: European Univ. St.Petersburg Publ., Aleteiya, 2006, pp. 54–59. (In Russian)

Lor, E. *Russkii natsionalizm i Rossiiskaya imperiya: kampaniya protiv «vrazheskikh poddannyykh» v gody Pervoi mirovoi voyny* [Russian Nationalism and the Russian Empire: the Campaign against the “Enemy Subjects” during World War I]. Moscow: NLO Publ., 2012. 301 p. (In Russian)

Malakhov, V.S. *Natsionalizm kak politicheskaya ideologiya. Uchebnoe posobie* [Nationalism as a Political Ideology. Study Guide]. Moscow: KDU Publ., 2005. 315 p. (In Russian)

Malinova, O.Yu. *Liberal'nyi natsionalizm (seredina XIX – nachalo XX vv.)* [Liberal Nationalism (the middle of 19 – early 20 Centuries)]. Moscow: RIK Rusanova Publ., 2000. 254 p. (In Russian)

Mezhuev, V.M. «Russkaya ideya» v tsivilizatsionnom prostranstve Russkogo mira [The “Russian Idea” in Civilizational Space of Russian World], *Russkii mir kak tsivilizatsionnoe prostranstvo*. Moscow: IF RAN Publ., 2011, pp. 9–49. (In Russian)

Miller, A.I. *Imperiya i natsiya v voobrazhenii russkogo natsionalizma. Zametki na polyakh odnoi stat'i A.N. Pypina* [Empire and Nation in the Imagination of Russian Nationalism. Notes in the Margin of one Article A.N. Pypin], *Rossiiskaya imperiya v sravnitel'noi perspective*, ed. A.I. Miller. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 2004, pp. 263–285. (In Russian)

Miller A.I. *Imperiya Romanovykh i natsionalizm. Esse po metodologii istoricheskogo issledovaniya* [Romanov's Empire and Nationalism. An Essay on the Methodology of Historical Research]. Moscow: NLO Publ., 2008. 240 p. (in Russian)

Miller, A. *Istoriya ponyatiya «natsiya» v Rossii* [The History of the Concept of “Nation” in Russia], *Otechestvennye zapiski*, 2012, no. 1, pp. 162–186. (In Russian)

Miller, A.I. «Ukrainskii vopros» v politike vlastei i russkom obshchestvennom mnenii (vtoraya polovina XIX v.) [The “Ukrainian Question” in the Policy of the Authorities and the Russian Public Opinion (the Second Half of 19 Century)]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 267 p. (In Russian)

Musikhin, G.I. *Protivorechie avtoriteta i traditsii v mirovozzrenii nemetskikh i rossiiskikh konservatorov* [The Contradiction of Authority and Tradition in the Outlook of German and Russian Conservatives], *Polis*, 1999, no. 1, pp. 175–184. (In Russian)

*Nakaz Imperatritsy Ekateriny II, dannyi Komissii o sochinenii proekta novogo Ulozheniya* [The Empress Catherine II's Instruction to the Codification Commission], ed. N.D. Chechulin. St.Petersburg: Imperatorskaya akademiya nauk Publ., 1907. 175 p. (In Russian)

Prokopovich, F. *Pravda voli monarshei* [The Law of Monarch's Will]. In: Prokopovich F. *Izbrannye Trudy*. Moscow: ROSSPEN, Publ. 2010, pp. 328–382. (In Russian)

Rostopchin F.V. *Afishi 1812 goda* [Small Bills of 1812], [<http://www.museum.ru/1812/Library/rostopchin/index.html>, accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Rostopchin, F.V. *Mysli vslykh na Krasnom kryl'tse rossiiskogo dvoryanina Sily Andreevicha Bogatyreva* [Thoughts aloud on the Red Porch of the Russian Nobleman Sila Andreevich Bogatyrev], [[http://az.lib.ru/r/rostopchin\\_f\\_w/text\\_0120.shtml](http://az.lib.ru/r/rostopchin_f_w/text_0120.shtml), accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Suni, R. *Dialektika imperii: Rossiya i Sovetskii Soyuz* [Dialectics of Empire: Russia and the Soviet Union], *Novaya imperskaya istoriya postsovetskogo prostranstva*. Kazan': Tsentr issledovani natsionalizma i imperii Publ., 2004, pp. 163–196. (In Russian)

Teslya, A. *Pervyi russkii natsionalizm... i drugie* [The First Russian Nationalism... and Others]. Moscow: Evropa Publ., 2014, 280 p. (In Russian)

Shishkov, A.S. *Rassuzhdenie o lyubvi k otechestvu* [Discourse on Love of the Country]. In: Shishkov A.S. *Izbrannye trudy*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 257–277. (In Russian)

Shishkov, A.S. *Rassuzhdenie o starom i novom sloge rossiiskogo yazyka* [Discourse on the Old and New Styles of Russian Language]. In: Shishkov A.S. *Izbrannye trudy*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 71–256. (In Russian)

Tishkov, V.A. *Chto est' Rossiya i rossiiskii narod* [What Russia and the Russian People are], *Nasledie imperii i budushchee Rossii*. Moscow: Liberal'naya missiya Publ., NLO Publ., 2008, pp. 455–491 (In Russian)

Uortman, R. *Stsenarii vlasti. Aleksandr III i zarozhdenie natsional'nogo mifa* [Scenarios of the Power. Alexander III and the Emergence of a National Myth], [<http://polit.ru/article/2003/10/10/626716/>, accessed on 24.11.2015]. (In Russian)

Zhivov, V. *Chuvstvitel'nyi natsionalizm: Karamzin, Rostopchin, natsional'nyi suverenitet i poiski natsional'noi identichnosti* [Sensitive Nationalism: Karamzin, Rostopchin, National Sovereignty and the Search for National Identity], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2008, no. 91, pp. 114–140. (In Russian)

Cooper, D. *Narodnost' Avant la Lettre? Andrei Turgenev, Aleksei Merzliakov, and the Narodnost' National Turn in Russian Criticism*, *The Slavic and East European Journal*, 2008, vol. 52, no. 3, pp. 351–369.

Kohut, Z.E. *Origins of the Unity Paradigm: Ukraine and the Construction of Russian National History (1620–1860)*, *Eighteenth-Century Studies*, 2001, vol. 35, no. 1, pp. 70–76.

Martin, A. *The Family Model of Society and Russian National Identity in Sergey N. Glinka's Russian Messenger (1808–1812)*, *Slavic Review*, 1998, vol. 57, no. 1, pp. 28–49.

Raeff, M. *At the Origins of a Russian National Consciousness: Eighteenth Century Roots and Napoleonic Wars*, *The History Teacher*, 1991, vol. 25, no. 1, pp. 7–18.

Rogger, H. *Nationalism and the State: A Russian Dilemma*, *Comparative Studies in Society and History*, 1962, vol. 4, no. 3, pp. 253–264.

Thaden, E.C. *The Beginnings of Romantic Nationalism in Russia*, *The American Slavic and East European Review*, 1954, vol. 13, no. 4, pp. 500–521.

Weber, E. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press, 1976. 615 p.

*А.Ю. Бердникова*

## **Неолейбницеанство в России: два проекта монадологии**

*Бердникова Александра Юрьевна* – аспирант философского факультета. Московский университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; e-mail: alexser015@yandex.ru

Статья посвящена анализу двух монадологических проектов в русской философии – «эволюционной монадологии» Н.В. Бугаева и «критической монадологии» П.Е. Астафьева. Автор исходит из предположения, что, хотя Бугаев и Астафьев являлись представителями разных сфер науки (математики и психологии), свои проекты они строили, опираясь на сходные представления: о прерывности бытия (аритмологию и теорию психического ритма); о монаде как живой «единице», наделенной деятельностной свободой воли; а также на критически переосмысленные положения «Монадологии» Лейбница. Все эти моменты отражают характерные черты малоизученного до сих пор направления русской философии – русского неолейбницеанства, а также показывают особенности рецепции мысли Лейбница в России.

**Ключевые слова:** Г.В. Лейбниц, Н.В. Бугаев, П.Е. Астафьев, эволюционная монадология, критическая монадология, аритмология, воля, усилие, внутренний опыт, персонализм, неолейбницеанство

Заглавная тема предполагает решение трех проблем: во-первых, в чем заключается специфика русского неолейбницеанства и как оно соотносится с оригинальной мыслью Лейбница; во-вторых, кого и по каким параметрам справедливо было бы причислить к данному направлению; и, в-третьих, какое влияние оказала «Монадология» Лейбница на русский историко-философский процесс. Мнения исследователей по этому поводу разные, но в целом можно разделить их на два лагеря: одни (во главе с В.В. Зеньковским) считают, что «русское неолейбницеанство» действительно существовало, другие же (во главе с автором второго магистрального труда по истории русской философии – Н.О. Лосским) настаивают на обозначении этого течения мысли более широким термином – «персонализм». При этом и Лосский, и Зеньковский единодушно относили к этому направлению А.А. Козлова, Л.М. Лопатина, С.А. Алексеева (Аскольдова), Н.В. Бугаева, П.Е. Астафьева, Н.О. Лосского, Е.А. Боброва.

В современных исследованиях пока не существует единого мнения по поводу правомерности отнесения того или иного мыслителя к русскому неолейбницеанству. К примеру, О.Т. Ермишин считает Лопатина «мнимым лейбницеанцем» [Ермишин, 2013а, с. 5], у которого на самом деле «ведущими идеями, управляющими логикой» стали «переосмысленные картезианские принципы» [Ермишин, 2013б, с. 31]. Другими же учеными, напротив, выявлена целая плеяда «скрытых

лейбницеанцев», к которым они относят: Г.И. Челпанова, неокантианца и психолога (опираясь при этом на свидетельство Зеньковского: «Из личных, например, бесед с Челпановым я знаю, что он в метафизике примыкал к неoleyбницианству, но нигде в печатных его работах нет, увы, и следа этого» [Зеньковский, 2001, с. 612]); П.А. Флоренского, раннего В.С. Соловьева, А.И. Герцена, Ф.М. Достоевского, С.Л. Франка, В.В. Розанова, Е.П. Блаватскую, К.Э. Циолковского, В.Я. Брюсова и др. Одной из возможных причин такой ситуации можно считать отсутствие западной традиции неoleyбницианства (в отличие, скажем, от неокантианства), в сравнении с которой можно было бы выработать основные критерии для классификации данного направления<sup>1</sup>. Кроме того, ситуацию осложняет отсутствие общей школы у мыслителей, традиционно относимых к русскому неoleyбницианству, из которых, по сути, никто себя последователем Лейбница не считал: Бобров именовал свое учение «критическим индивидуализмом», С.А. Алексеев (Аскольдов) (так же, как и его отец, – А.А. Козлов) – «панпсихизмом», Лопатин – «конкретным спиритуализмом», Лосский – «иерархическим персонализмом», «идеал-реализмом» и «интуитивизмом» и т. д. Но, если в качестве одного из возможных критериев взять наличие в системе того или иного мыслителя учения о монадах, то двоих представителей русского неoleyбницианства, а именно Н.В. Бугаева (1857–1903) и П.Е. Астафьева (1846–1893), мы можем причислить к этому направлению без всяких сомнений, так как каждым из них был предложен свой собственный проект *монадологии: эволюционной* (Бугаев) и *критической* (Астафьев).

История возникновения термина «монада» (от древнегреч. μονάς, родит. падеж μονάδος – единица, единое; лат. monas) уходит в глубь веков, к мысли античных мудрецов: Евклида, Пифагора, Платона и неоплатоников; философов эпохи Возрождения (Николая Кузанского и Дж. Бруно) и учению мистиков (Джона Ди, Р. Фладда, Г. Мора, Фр. М. ван Гельмонта). У Лейбница этот термин впервые появляется в работе 1698 г. «О самой природе, или о природной силе и деятельности творений...» («De ipsa natura...»); но уже в 1695 г. в работе «Новая система природы и общения между субстанциями...» он высказывает похожие идеи и объясняет, каким образом к ним пришел: «Освободившись из-под ига Аристотеля... я обратился к пустому пространству и атомам... но отказался от этого после многих размышлений о невозможности найти принцип истинного единства в одной только материи... Далее, через посредство души, или формы, существует истинное единство, соответствующее тому, чему дают название “я” в нас самих... Существуют только атомы-субстанции, т. е. единицы или реальные единства, абсолютно лишенные частей... Их можно было бы назвать метафизическими точками...» [Лейбниц, 1982в, с. 271–278].

Для Лейбница монады – это простые, непротяженные и не имеющие формы субстанции, сущности и существа [Лейбниц, 1982а, с. 412], постоянно изменяющиеся под действием своего внутреннего принципа *восприятия* (perception)<sup>2</sup>, движущей силой которого является *стремление* (appetition). Находящиеся в постоянном движении и развитии монады Лейбниц также называет силами и аристотелевскими энтелехиями. По степени разумности монады делятся им на простые, или сотворенные (monades créées), наделенные малыми восприятиями (petites perceptions); души (âmes), у которых восприятия сопровождаются памятью; и духи (esprits), обладающие самосознанием (apperception). При этом монады «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [Там же], не могут взаимодействовать друг с другом, но связаны принципом божественной предустановленной гармонии. Каждая монада изначально содержит в себе в зачаточном со-

<sup>1</sup> Многие, например, S. Bowden, относят к традиции «западного неoleyбницианства» французского мыслителя Ж. Делёза, что для нас, впрочем, не несет никакой практической пользы [См.: Bowden, 2010, p. 301–328].

<sup>2</sup> При анализе «Монадологии» мы будем опираться также на первое издание оригинала этой работы на французском языке, выполненное И.Э. Эрдманом в 1840 г.: [Leibniz, 1840, p. 705–716].



стоянии информацию обо всех остальных монадах, вещах и событиях прошлого и настоящего, являясь, таким образом, «живым зеркалом универсума» [Там же, с. 421]. Это приводит Лейбница к выводу о потенциально возможном бесконечном числе миров, из которого Бог при сотворении универсума «избрал наилучший», или *оптимальный*, «соединяющий в себе величайшее разнообразие вместе с величайшим порядком» [Лейбниц, 1982б, с. 408].

В России первый перевод «Монадологии» появился в числе прочих «малых» работ Лейбница в 1890 г. в четвертом выпуске «Трудов Московского психологического общества» под редакцией В.П. Преображенского (до этого в 1887 г. в харьковском журнале «Вера и разум» по частям вышел перевод «Теодицеи», сделанный К.Е. Истоминым). Автором первого перевода «Монадологии» на русский язык был представитель Юрьевской (до 1893 г. – Дерптской) школы философии, ученик Густава Тейхмюллера, Евгений Александрович Бобров (1867–1933). А так как и Бугаев и Астафьев являлись активными членами Московского психологического общества (МПО) с момента его основания в 1885 г., то, скорее всего, перевод Боброва был знаком им обоим.

В основе монадологических проектов Бугаева и Астафьева лежали сходные методологические принципы аритмологии (от др. греч. ἀριθμός – число) и теории психического ритма, что, по мнению С.М. Половинкина, было характерной чертой всего русского персонализма в целом: «Для русского персонализма, сложившегося в конце XIX – первой половине XX в., характерно полагание мира аритмологически расчлененным – счетным, зернистым, состоящим из отдельных единиц-монад» [Половинкин, 2015, с. 8].

Николай Васильевич Бугаев, известный русский ученый-математик, профессор, основатель Московской философско-математической школы, начал заниматься теорией прерывных величин, вернувшись в 1865 г. из заграничной командировки (длительшейся 2,5 года), в ходе которой он в Берлинском университете, Сорбонне и Коллеж де Франс слушал лекции известных ученых-математиков того времени: Ж. Бертрана, К. Вейерштрасса, Ж. Дюгамеля, М. Шаля, Э. Куммера, Г. Ламе, Ж. Лиувилля и др. [См.: Саввина, 2014, с. 216–217]. По возвращении в Россию Бугаев защитил в 1866 г. докторскую диссертацию «Числовые тождества, находящиеся в связи со свойствами символа “E”». Результаты исследований в области аритмологии и теории прерывных величин были изложены им в работе «Математика и научно-философское мирозерцание» (Киев, 1898).

Бугаев представлял метод аритмологии (теорию прерывных функций) как альтернативу методу математического анализа (теории непрерывности), в основе которого, как он считал, лежат принципы дифференциального и интегрального исчисления Лейбница. «Истины анализа отличаются общностью и универсальностью, истины аритмологии же носят на себе печать своеобразной индивидуальности, привлекают к себе своею таинственностью и поразительною красотою» [Бугаев, 1905, с. 353], и в этом, как полагал Бугаев, заключается принципиальное различие аналитического и аритмологического методов. В то же время аритмология не противопоставлялась Бугаевым аналитическому методу, но мыслилась им как дополнение, как «следующая ступень» в развитии науки после него: «Можно даже сказать, что непрерывность есть прерывность, в которой изменение идет через бесконечно малые и равные промежутки» [Там же, с. 352].

Об аритмологическом методе Бугаева уже после его смерти восторженно отзывался в газете «Новое время» известный публицист Михаил Осипович Меньшиков («Звезды и числа», 1904; «Вечное воскресение», 1905): «Известно ли вам, что такое аритмология?... Метод, колеблющийся не что иное, как закон причинности... Не всякая причина имеет соразмерное следствие, не все подчинено року, есть некая тайна, повелевающая неизбежному, и наша индивидуальность может быть сильнее смерти» [Цит. по: Алексеев, 1905, с. 26].

Идеи Бугаева развивали в своих работах его соратники по Московской философско-математической школе (МФМШ) П.А. Некрасов и В.Г. Алексеев; кроме того, они нашли отклик в ранних работах П.А. Флоренского («О символах бесконечности», 1904; «Об одной предпосылке мировоззрения», 1904; «От переводчика». [Вступительная статья к переводу: И. Кант. Физическая монадология], 1905; «О типах возрастания», 1906; «Космологические антиномии Иммануила Канта», 1909 и т. д.), в его учении об антиномиях и «трещинах» тварного бытия. Многие исследователи находят схожие с аритмологией Бугаева черты в концепциях западных мыслителей: теории множеств Г. Кантора (также оказавшего влияние на молодого Флоренского) и принципе дополнительности Н. Бора [См.: Бурлакова, 2014, с. 62–64]. Кроме того, отголоски аритмологических идей прослеживаются ими в мысли В.Н. Муравьева [См.: Половинкин, 2005, с. 190]; К.Э. Циолковского и Н.О. Лосского [См.: Шапошников, 2002, с. 122].

Еще один представитель русского неолейбницеанства, или метафизическо-го персонализма, Петр Евгеньевич Астафьев, психолог, философ и публицист, с 1890 г. – приват-доцент историко-филологического факультета Московского университета, наиболее известный своей полемикой с В.С. Соловьевым и К.Н. Леонтьевым о соотношении национального и общечеловеческого начал, в отличие от Бугаева, не питал особого интереса к математике. Тем не менее, в одной из ранних своих работ «Понятие психического ритма как научное основание психологии полов» (1882), ставшей продолжением исследования, начатого в работе «Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки» («Русский вестник», 1881–1882), он тоже использовал теорию прерывности в качестве метода. Исходные посылки двух мыслителей были одинаковыми: в своей работе Астафьев противопоставлял учению о «постоянном отношении *длительности* психических деятельностей и состояний» [Астафьев, 1882, с. 8] теорию *психического ритма*, что, как полагал он, привносит в психологию категории *меры* и *качества* и позволяет измерять те или иные явления с точки зрения *силы* их воздействия друг на друга [Там же, с. 15]. Ссылаясь на «Физическую психологию» В. Вундта и «Медицинскую психологию» Р.Г. Лотце, Астафьев подчеркивал, что главными достоинствами его теории являются: во-первых, выявление *связей* различных функций и объектов нервно-мозговой деятельности; и, во-вторых, возможность изучения каждой отдельной живой человеческой личности со всеми только ей присущими индивидуальными особенностями [Там же, с. 16].

Особый интерес для нас представляют прения, возникшие в Московском психологическом обществе (МПО) в 1887–1889 гг. по поводу доклада председателя Общества Н.Я. Грота о свободе воли, за которым в течение короткого времени последовал еще ряд работ на эту тему, среди авторов которых были: Н.В. Бугаев, Л.Н. Толстой («О понятии жизни»), Л.М. Лопатин, Н.А. Зверев, П.Е. Астафьев. В прениях кроме них приняли участие С.С. Корсаков, А.А. Токарский (написавшие затем отдельные работы для третьего выпуска «Трудов МПО», посвященного этому вопросу); а также В.С. Соловьев, Д.Н. Цертелев, С.Н. Трубецкой и др.

По признанию Астафьева, он начал изучение данной темы еще в 1874 г. [Астафьев, 1889а, с. 269]. Проблема воли как сознаваемой нами в себе «деятельной силы» [Астафьев, 1873, с. 102] была частично сформулирована им уже в первой монографии «Монизм или дуализм? Понятие и жизнь» (1873). Известно, что в последние годы жизни (он умер в 1893 г.) Астафьев писал значительный по объему и содержанию труд «Опыт о свободе воли», который был издан в 1897 г. посмертно. Как отмечал Алексей Ив. Введенский, подготовивший эту работу к публикации, значительная часть ее была использована Астафьевым в качестве первых четырех глав реферата «К вопросу о свободе воли», который вместе с работами других мыслителей вышел в третьем выпуске «Трудов МПО» [Введенский, 1897, с. 1].

Ключевыми для философской и психологической концепции Астафьева были понятия *усилия* и *внутреннего опыта*, сформулированные в рефератах, прочитанных им на заседаниях Общества в 1888–1889 гг.<sup>3</sup> Опираясь при этом на концепцию «философии воли» французского спиритуалиста Мен де Бирана (1766–1824), он выступал против деятельностного (детерминизм, «феноменизм» Дж. Ст. Милля) и трансцендентального (Кант, Шеллинг, Шопенгауэр) понимания свободы, основанных на принципах причинности и достаточного основания Лейбница, предлагая вместо них свободу личного усилия субъекта: «...человек свободен, сознавая себя свободным» [Астафьев, 1889а, с. 91].

Бугаев в своем докладе о свободе воли, прочитанном на заседании МПО 4 февраля 1889 г., тоже исходил из понятия *усилия* как первоначального факта сознания, ссылаясь, опять же, на Мен де Бирана и его ученика Теодора Жюфруа (Théodor Jouffroy). Он полагал, что свободная воля есть «сознательная, мотивационная или целесообразная активная деятельность» [Бугаев, 1889, с. 200], становясь тем самым, как и Астафьев, на позицию *индетерминизма*.

7 ноября 1892 г. Бугаев выступил с рефератом на тему «Основные начала эволюционной монадологии» на очередном заседании МПО. Текст реферата был опубликован позже в 17 номере «Вопросов философии и психологии» (1893), затем (в том же году) вышел отдельным изданием. На заседании присутствовали П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, А.А. Токарский, С.Н. Трубецкой.

По форме своей «Монадология» Бугаева была так же разбита на краткие параграфы, как и сочинение Лейбница. Можно усмотреть параллели и в истории создания этих двух произведений. «Монадология» не была задумана Лейбницем как программное сочинение, не имела названия и не предназначалась к публикации; она была, по сути, кратким изложением основ Лейбницевой философии, предназначавшимся, по одним сведениям, принцу Евгению Савойскому, по другим же, – французскому придворному Николя Рамону<sup>4</sup>. Бугаев же, как вспоминал впоследствии его сын, известный поэт Андрей Белый (Б.Н. Бугаев), на вопрос «Почему вы не изложите вашей философии в книге?» отвечал «Потому что мне надо написать не книгу, а четыре книги, а где взять время: ведь я – математик». [Андрей Белый, 1989, с. 63]. В результате «4 ненаписанных книги он сжал в тезисы; и перечень тезисов – его брошюра “Основные эволюционной монадологии”» [Там же].

Монады в учении Бугаева представляют собой «живые единицы», «живые элементы», «самостоятельные и самодеятельные индивидуумы, обладающие потенциальным психическим содержанием» [Бугаев, 1893, с. 2]. Главным отличием его системы от изначального учения Лейбница являлось отрицание «самозамкнутости» монад, невозможности общения между ними. Бугаев доказывал обратное, формулируя два закона: *монадологической козности* и *монадологической солидарности* [Там же, с. 9], согласно которым монада, изолированная от окружающего мира, останавливается в своем развитии; и напротив, психическое развитие монады возможно только в ее отношениях с другими монадами, в процессе «*экстенсивного совершенствования*» [Там же, с. 10]. Движущей силой монад в этом процессе Бугаев считал *любовь*, конечной же целью – «стремление стать вне мира или над миром, сделавшись предварительно миром или через мир» [Там же, с. 13].

<sup>3</sup> В предисловии к отдельному изданию реферата «К вопросу о свободе воли» Астафьев упоминает свой доклад «Внутренний опыт как начало всеобщего мировоззрения» от 10 октября 1889 г. [См.: Астафьев, 1889 б, с. III].

<sup>4</sup> Одну из возможных версий создания «Монадологии» Лейбница выдвинул профессор Петербургской духовной академии, доктор богословия В.С. Серебренников (1862–?), изучавший психологические и пневматологические аспекты учения Лейбница. Он предположил, что «Монадология» предназначалась для принца Евгения, Николя Рамону же был отправлен другой текст, впоследствии получивший название «Начала природы и благодати, основанные на разуме» («Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison», 1714) [См.: Серебренников, 1908, с. 34].

Так же, как Лейбниц выделял по степени разумности простые монады, души и духи, Бугаев делил их по степени совершенства на монады первого, второго, третьего и т. д. порядков, где первый порядок являлся наивысшим: «Монады второго порядка могут образовать монаду первого порядка. При этом монада первого порядка образует для них тот мир, или то условие, или одно из условий, за пределы которого они вообще не переходят, пока существует монада первого порядка» [Там же, с. 5]. Кроме того, монады у Бугаева обладали способностью объединяться в сложные комплексы с внутренней иерархией (диады, триады и т. д.). В чем заключалось принципиальное отличие между монадами разных порядков и комплексами монад, Бугаев не указывал. Л.М. Лопатин в своей речи, произнесенной на торжественном заседании МПО 14 марта 1904 г., посвященном памяти Бугаева, назвал этот момент самым оригинальным и в то же время наиболее слабым во всей концепции Бугаева, так как он оставлял неясным вопрос, каким образом «я» или «психическое единство» возникает у «сложных монад» [Лопатин, 1904, с. 177].

Горячий интерес доклад Бугаева вызвал у П.Е. Астафьева, который присутствовал на его обсуждении в МПО. В своем ответном слове он «заявил, что тема реферата Н.В. Бугаева необыкновенно интересна и касается самых жизненных вопросов философии; для него лично она имеет большое значение, ибо он убежден, что задача метафизики сводится к познанию субъекта и потому монадология должна быть положена в основание метафизики» [Дополнительный протокол..., 1893, с. 105], но при этом раскритиковал проект «эволюционной монадологии» Бугаева за теоретическую необоснованность и антропоморфизм. В то время Астафьев как раз был занят написанием труда «Вера и знание в единстве мировоззрения», в котором надеялся выразить основные моменты своего учения. По-видимому, спор с Бугаевым отчасти поспособствовал тому, что в 1893 г. появилась семнадцатая, завершающая глава этого произведения под названием «Опыт начал критической монадологии». В предисловии к этой работе Астафьев косвенно намекает на монадологию Бугаева, ставя перед собой цель изложить «основания реального взаимодействия между психическими существами, монадами (взаимодействия, прямо отрицаемого в монадологии Лейбница, и допускаемого эмпирически, как факт, но совершенно непонятного, необъяснимого, в новейших монадологиях)» [Астафьев, 1893, с. I].

В «Критической монадологии» Астафьева можно выделить два «тематических блока»: 1. Критика «догматизма» в «Монадологии» Лейбница; 2. «Монадология на почве критического изучения внутреннего опыта» [Там же]. В философии Лейбница Астафьев видит четыре «гипотетических» и «искусственных» момента: а) монада является зеркалом универсума («представляет вселенную»), а не самой себя; б) неочевидность доказательства существования бесконечного числа других монад и внешнего по отношению ко мне мира; в) проблема психофизического параллелизма: неочевидность связи души и тела; г) проблема предустановленной гармонии: неизвестная природа силы, объединяющей замкнутые в себе монады в единую вселенную [Там же, с. 186–187]. В поисках очевидных объяснений и твердых оснований для своего проекта монадологии Астафьев обращается к «первому, несомненнейшему и реальнейшему из всех знаний и видов бытия, – внутреннему опыту» [Там же, с. 187]. Только во внутреннем опыте, согласно Астафьеву, нам дано знание о самих себе и *границах* нашего я, что и является неоспоримым доказательством существования других монад-волей, окружающего мира и единой трансцендентной Воли, творящей вселенную. С точки зрения «Я» (*внутренней точки зрения*), мой индивидуальный внутренний опыт неповторим (так как только я могу ощутить его в полной мере); во *внешних* же проявлениях (в поведении, языке, творчестве) внутренний опыт, напротив, показывает «наибольшую одинаковость» [Там же, с. 200] всех людей, являясь главным условием общения между монадами, главным *связующим* принципом в мире. Таким образом, Астафьев, критикуя принцип предустановленной гармонии Лейбница, сам формулирует подобное учение, которое мы могли бы

охарактеризовать как принцип предустановленной *очевидности внутреннего опыта* субъекта. М.А. Прасолов полагает, что «снять это противоречие персоналистического учения о субъекте» возможно, проанализировав «связь с самоопределяющимся актом» воли, лежащую в основе внутреннего опыта, с помощью категорий *энергии* и *энтелехии*, что позволило бы Астафьеву «выйти за пределы субъекта» [Прасолов, 2007, с. 105]. Но, к сожалению, оставаясь в рамках своей персоналистической метафизики, Астафьев просто не смог (или не успел) сделать этот шаг.

В целом, чтобы прояснить те проблемы, которые мы обозначили в начале статьи, можно обратиться к работе «Лейбниц в русской философии второй половины XIX века» («Вестник Европы», 1916 г.) философа и литературоведа рубежа XIX–XX вв. Т.И. Райнова, который выделил в русском лейбницеанстве два направления: «Школу Тейхмюллера-Козлова», в которой все мыслители были непосредственно связаны друг с другом, и группу самостоятельных мыслителей, существовавших отдельно друг от друга, к которым он относил Н.В. Бугаева, В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина и Н.Я. Грота [Райнов, 1916, с. 286]. Можно лишь дополнить эту схему, добавив ко второй группе два монадологических проекта Н.В. Бугаева и П.Е. Астафьева, которые были идейным образом связаны друг с другом, но в то же время вполне самостоятельны.

Концепции Бугаева и Астафьева в своем основании имели немало сходных черт. К ним можно отнести, например, концепцию прерывных величин (аритмология у Бугаева; у Астафьева, соответственно, – теория психического ритма), учение об индивидуальной живой личности, наделенной свободой воли и т. д. Можно утверждать с большой долей вероятности, что, будучи активными членами Московского психологического общества с момента его основания, они оба были знакомы с первым сборником работ Лейбница, вышедшем в русском переводе в четвертом выпуске «Трудов МПО» (1890 г.), в том числе, как отмечалось выше, и с переводом «Монадологии», выполненным Е.А. Бобровым. Учение Лейбница о монадах оказалось созвучно идеям как Бугаева, так и Астафьева, несмотря на то, что эти мыслители являлись представителями разных отраслей знания, таких как математика и психология. «Эволюционная монадология» Бугаева появилась на год раньше работы Астафьева, что мотивировало последнего написать свою версию «Монадологии», назвав ее «критической» (сведения об этом можно почерпнуть из протокола обсуждения реферата Бугаева на заседании МПО от 7 ноября 1892 г.).

Оба мыслителя критиковали (порой совсем не в мягкой форме) изначальную теорию Лейбница за, как они полагали, излишний догматизм, выражавшийся главным образом в учении о взаимной непроницаемости монад и принципе предустановленной гармонии. Главным же различием этих двух проектов, на наш взгляд, являлась разнонаправленность «векторов идей» их авторов: Бугаев пытался, опираясь на критически переосмысленные идеи Лейбница, создать свое собственное учение о монадах; Астафьев же использовал «Монадологию» как одно из средств выражения своих давно и прочно устоявшихся взглядов и представлений (о внутреннем опыте субъекта, его волевым и деятельностью усилием). Подытожив все вышесказанное, следует признать, что проект Бугаева формально и содержательно был несколько ближе к аутентичной концепции Лейбница. Тем не менее, обе версии «Монадологии», каждая по-своему, отражают характерные черты такого специфического направления русской мысли, как *неолейбницеанство*.

### Список литературы

- Алексеев, 1905 – *Алексеев В.Г.* Н.В. Бугаев и проблемы идеализма Московской философско-математической школы. Юрьев, 1905. 60 с.  
Андрей Белый, 1989 – *Андрей Белый*. На рубеже двух столетий. Кн. 1. М.: Худож. лит., 1989. 225 с.

Астафьев, 1893 – *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М.: Унив. тип., 1893. VI + 206 с.

Астафьев, 1889а – *Астафьев П.Е.* К вопросу о свободе воли // О свободе воли. Опыты постановки и решения вопроса: Реф. и ст. членов Психол. о-ва. Тр. Моск. Психол. о-ва. Вып. III. М.: Тип. А. Гатцука, 1889. С. 269–360.

Астафьев, 1889б – *Астафьев П.Е.* К вопросу о свободе воли. М., 1889. 95 с.

Астафьев, 1873 – *Астафьев П.Е.* Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). Ярославль, Тип. Губ. правл., 1873. 126 с.

Астафьев, 1882 – *Астафьев П.Е.* Понятие психического ритма как научное основание психологии полов. М.: Унив. тип., 1882. 60 с.

Бугаев, 1905 – *Бугаев Н.В.* Математика и научно-философское мирозерцание // Математический сборник. 1905. Т. 25. № 2. С. 349–369.

Бугаев, 1889 – *Бугаев Н.В.* О свободе воли // О свободе воли. Опыты постановки и решения вопроса: Реф. и ст. членов Психол. о-ва. Тр. Моск. Психол. о-ва. Вып. III. М.: Тип. А. Гатцука, 1889. С. 195–218.

Бугаев, 1893 – *Бугаев Н.В.* Основы эволюционной монадологии. М.: Типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1893. 20 с.

Бурлакова, 2014 – *Бурлакова Л.Г.* Методология Н.В. Бугаева, Московская философско-математическая школа и принцип дополнительности // Вестн. МГУ. Сер. 7. «Философия». 2014. № 5. С. 47–64.

Введенский, 1897 – *Введенский А.И.* Предисловие // *Астафьев П.Е.* Опыт о свободе воли. Из посмертных рукописей. М.: Унив. тип., 1897. С. 1–2.

Дополнительный протокол..., 1893 – Дополнительный протокол прений по поводу реферата Н.В. Бугаева «Основные начала эволюционной монадологии», в заседании 7 ноября 1882 г. // *Вопр. философии и психологии.* 1893. Т. 17. С. 105–109.

Ермишин, 2013а – *Ермишин О.Т.* От редактора // Лев Михайлович Лопатин / Под ред. О.Т. Ермишина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 5–10.

Ермишин, 2013б – *Ермишин О.Т.* Метафизика Л.М. Лопатина // Лев Михайлович Лопатин / Под ред. О.Т. Ермишина. М.: РОССПЭН, 2013. С. 29–79.

Зеньковский, 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Акад. проект; Раритет, 2001. 880 с.

Лейбниц, 1982а – *Лейбниц Г.В.* Монадология / Пер. с нем. Е.А. Боброва // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; пер. Я. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С. 413–430.

Лейбниц, 1982б – *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 404–413.

Лейбниц, 1982в – *Лейбниц Г.В.* Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / Пер. с франц. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 271–282.

Лопатин, 1904 – *Лопатин Л.М.* Философское мировоззрение Н.В. Бугаева // *Вопр. философии и психологии.* 1904. Кн. 72. С. 47–72.

Половинкин, 2005 – *Половинкин С.М.* Философский контекст Московской философско-математической школы // СОФИЯ: Альманах. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Здравоохранение Башкортостана, 2005. С. 179–192.

Половинкин, 2015 – *Половинкин С.М.* Христианский персонализм священника Павла Флоренского. М.: РГГУ, 2015. 362 с.

Прасолов, 2007 – *Прасолов М.А.* «Внутренний опыт – это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии Астафьева // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. «Гуманитар. науки». 2007. Вып. 6 (50). С. 100–105.

Райнов, 1916 – *Райнов Т.И.* Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестн. Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298.

Саввина, 2014 – *Саввина О.А.* Европейский научный мир глазами магистра чистой математики Н.В. Бугаева // Историко-математические исследования. 2-я сер. 2014. Вып. 15 (50). С. 212–229.

Серебренников, 1908 – *Серебренников В.С.* Лейбниц и его учение о душе человека. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1908. X + 366 с.

Шапошников, 2002 – Шапошников В.А. Философские взгляды Н.В. Бугаева и русская культура XIX – начала XX вв. // Историко-математические исследования. 2-я сер. 2002. Вып. 7 (42). С. 62–92.

Bowden, 2010 – Bowden S. Deleuze's Neo-Leibnizianism, Events and The Logic of Sense's 'Static Ontological Genesis // Deleuze Studies. 2010. № 4 (3). P. 301–328.

Leibniz, 1840 – Leibniz G.W. La Monadologie // Leibniz G.W. Erdmann J.E. Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia. Berlin, Scientia, 1840. P. 705–716.

## Neo-Leibnizianism in Russia: Two Projects of “Monadology”

*Aleksandra Berdnikova*

Postgraduate, Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 27/4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexser015@yandex.ru

The article is devoted to the analysis of the two “monadological projects” in Russian philosophy – “Evolutionary Monadology” of N.V. Bugaev and the “critical Monadology” of P.E. Astafiev. Despite the fact that they belonged to different fields of science (mathematics and psychology), their projects were based on similar ideas. For example: the theory of discontinuous functions (arithmology) and the theory of psychic rhythm; idea of Monad as a living unit with an active freedom of will; and the critical rethinking of Leibniz's “Monadology”. All of these moments reflect the distinctive features of the still poorly studied movement of Russian Neo-Leibnizianism, and show the peculiarities of Leibniz reception in Russia.

**Keywords:** G.W. Leibniz, N. Bugaev, P. Astafiev, evolutionary monadology, critical monadology, arithmology, will, efforce, inner experience, personalism, neo-leibnizianism

### References

Alekseev, V.G. *N.V. Bugaev i problemy idealizma Moskovskoi filosofsko-matematicheskoi shkoly* [N.V. Bugaev and the Problems of Idealism of the Moscow Philosophical and Mathematical School]. Yur'ev, 1905. 60 p. (In Russian)

Andrei Belyi. *Na rubezhe dvukh stoletii* [At the Turn of Two Centuries], vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989. 225 p. (In Russian)

Astaf'ev, P.E. *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniya. Opyt nachal kriticheskoi monadologii* [The Faith and the Knowledge in the Unity of the Worldview. The Experience of the Origins of Critical Monadology]. Moscow: Universitetskaya tipografiya Publ., 1893. 206 (+ VI) p. (In Russian)

Astaf'ev, P.E. K voprosu o svobode voli. [To the Question of the Free Will]. In: *O svobode voli. Opyty postanovki i resheniya voprosa: Referaty i stat'i chlenov Psikhologicheskogo Obshchestva. Trudy Moskovskogo Psikhologicheskogo Obshchestva*, vol. III. Moscow: A. Gattsuk Publ., 1889, pp. 269–360. (In Russian)

Astaf'ev, P.E. *K voprosu o svobode voli* [To the Question of the Free Will]. Moscow, 1889. 95 pp. (In Russian)

Astaf'ev, P.E. *Monizm ili dualizm? (Ponyatie i zhizn')*. [Monism or Dualism? The Concept and the Life]. Yaroslavl': Gubernskoe pravlenie Publ., 1873. 126 p. (In Russian)

Astaf'ev, P.E. *Ponyatie psikhicheskogo ritma kak nauchnoe osnovanie psikhologii polov* [The Concept of Psychic Rhythm as a Scientific Origin of the Psychology of Sexes]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1882. 60 p. (In Russian)

Bugaev N.V. *Matematika i nauchno-filosofskoe mirosozertsanie* [Mathematics and the Scientific and Philosophical World View]. *Matematicheskii sbornik*, 1905, vol. 25, no. 2, pp. 349–369. (In Russian)

Bugaev, N.V. O svobode voli [On the Free Will]. In: *O svobode voli. Opyty postanovki i resheniya voprosa: Referaty i stat'i chlenov Psikhologicheskogo Obshchestva. Trudy Moskovskogo Psikhologicheskogo Obshchestva*, vol. III. Moscow: A. Gattsuk Publ., 1889, pp. 195–218. (In Russian)

Bugaev, N.V. *Osnovy evolyutsionnoi monadologii* [Basics of the Evolutionary Monadology]. Moscow, I.N. Kushnerev i K° Publ., 1893. 20 pp. (In Russian)

Burlakova, L.G. Metodologiya N.V. Bugaeva, Moskovskaya filosofsko-matematicheskaya shkola i printsip dopolnitel'nosti [N.V. Bugaev's method, The Moscow School of Philosophy and Mathematics and the Principle of Subsidiarity]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 7 "Filosofiya"*, 2014, no. 5, pp. 47–64. (In Russian)

Vvedenskii, A.I. Predislovie [Foreword]. In: Astaf'ev P.E. *Opyt o svobode voli. Iz posmertnykh rukopisei*. Moscow: Universitetskaya tipografiya Publ., 1897, pp. 1–2. (In Russian)

Dopolnitel'nyi protokol preniy po povodu referata N.V. Bugaeva «Osnovnye nachala evolyutsionnoi monadologii», v zasedanii 7 noyabrya 1882 g. [The Additional Protocol of Debate about N.V. Bugaev's Essay "Basics of the Evolutionary Monadology", Session of November 7, 1882], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, vol. 17, pp. 105–109. (In Russian)

Ermishin, O.T. Ot redaktora [From the Editor]. In: *Lev Mikhailovich Lopatin*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2013, pp. 5–10. (In Russian)

Ermishin, O.T. Metafizika L.M. Lopatina. [L.M. Lopatin's Metaphysics]. In: *Lev Mikhailovich Lopatin*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2013, pp. 29–79. (In Russian)

Zen'kovskii, V.V. *Istoriya russkoi filosofii*. [History of Russian Philosophy]. M.: Akademiicheskii proekt Publ.; Raritet Publ., 2001. 880 pp. (In Russian)

Leibniz, G.V. Monadologiya [Monadology]. In: Leibniz G.V. *Sochineniya v chetyrekh tomakh*, vol. I. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 413–430. (In Russian)

Leibniz, G.V. Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume. [Principles of Nature and Grace Based on Reason] In.: Leibniz G.V. *Sochineniya v chetyrekh tomakh*, vol. I. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 404–413. (In Russian)

Leibniz, G.V. Novaya sistema prirody i obshcheniya mezhdru substantsiyami, a takzhe o svyazi, sushchestvuyushchei mezhdru dushoyu i telom [New System of the Nature and Communication of Substances, and also of the Union that Exists between the Soul and the Body]. In: Leibniz G.V. *Sochineniya v chetyrekh tomakh*, vol. I. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 271–282. (In Russian)

Lopatin, L.M. Filosofskoe mirovozzrenie N.V. Bugaeva [The Philosophic Worldview of N.V. Bugaev], *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1904, vol. 72, pp. 47–72. (In Russian)

Polovinkin, S.M. Filosofskii kontekst Moskovskoi filosofsko-matematicheskoi shkoly [The Philosophical Context of the Moscow School of Philosophy and Mathematics], *SOFTYa: Al'manakh: Vyp. 1: A. F. Losev: oikumena mysli*. Ufa: Zdravookhranenie Bashkortostana Publ., 2005, pp. 179–192. (In Russian)

Polovinkin, S.M. *Khristianskii personalizm svyashchennika Pavla Florenskogo* [The Christian Personalism of Priest Pavel Florensky]. Moscow: Russ. St. Univ. for the Humanities Publ., 2015. 362 p. (In Russian)

Prasolov, M.A. "Vnutrennii opyt – eto ya sam": problema vnutrennego opyta v filosofii Astaf'eva ["The Inner Experience – is Me Itself": the Problem of the Inner Experience in Astafiev's Philosophy], *Vestnik Tambovskogo universiteta. Series "Gumanitarnye nauki"*, 2007, no. 6 (50), pp. 100–105. (In Russian)

Rainov, T.I. Leibnits v russkoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka [Leibniz in Russian Philosophy of the Second Half of the 19th Century], *Vestnik Evropy*, 1916, vol. 12, pp. 284–298. (In Russian)

Savvina, O.A. Evropeiskii nauchnyi mir glazami magistra chistoi matematiki N.V. Bugaeva [European World of Science in the Eye of N.V. Bugaev, the Magister of Pure Mathematics], *Istoriko-matematicheskie issledovaniya. 2-aya seriya*. 2014, vol. 15 (50), pp. 212–229. (In Russian)

Serebrennikov, V.S. *Leibnits i ego uchenie o dushe cheloveka* [Leibniz and His Doctrine of the Human Soul]. St.Petersburg, A.S. Suvorin Publ., 1908. X + 366 p. (In Russian)

Shaposhnikov, V.A. Filosofskie vzglyady N.V. Bugaeva i russkaya kul'tura XIX – nachala XX vv. [N.V. Bugaev's Philosophical Views and the Russian Culture of 19th–20th Centuries], *Istoriko-matematicheskie issledovaniya*, 2002, vol. 7(42), pp. 62–92. (In Russian)

Bowden, S. Deleuze's Neo-Leibnizianism, Events and The Logic of Sense's 'Static Ontological Genesis', *Deleuze Studies*, 2010, no. 4 (3), pp. 301–328.

Leibniz, G.W. La Monadologie. In: Leibniz G.W, Erdmann J.E. *Opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*. Berlin: Scientica, 1840, pp. 705–716.



*С.И. Бажов*

## **К вопросу о теоретической проблематике философии права П.И. Новгородцева**

*Бажов Сергей Иванович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109924, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: bazhovsi@mail.ru

С учетом многопланового характера философско-правового творчества П.И. Новгородцева, в котором в естественно-правовой парадигме тесно связывалась проблематика правовая и этико-философская, а сама эта парадигма разрабатывалась в методологическом, историческом и теоретическом отношениях, в статье предпринимается попытка вычлениить и реконструировать основную теоретическую проблематику философии права известного русского философа. Автор стремится сочетать историко-философский подход с характеристикой актуальности в современных условиях теоретической проблематики философии права П.И. Новгородцева. В статье рассматривается эволюция данной проблематики от вопроса о «возрождении» естественно-права к анализу ее преходящего и неизменного содержания и, далее, к разработке естественно-правовой парадигмы в контексте кризиса правосознания. Автор подчеркивает, что такие аспекты философско-правовой проблематики Новгородцева, как вопрос о предметном «жанре» философии права, о соотношении морали и права, этики субъективной и объективной, государства и права, и сегодня представляют существенный научный и философский интерес.

**Ключевые слова:** П.И. Новгородцев, естественно-правовая парадигма, философия права, соотношение морали и права, государства и права, этики субъективной и объективной

Многоплановый характер философско-правового творчества П.И. Новгородцева объясняется не только своеобразием основной парадигмы его исследований, в которой собственно правовая проблематика сочеталась с этико-философской, но и многогранными исследовательскими интересами русского философа, уделявшего внимание историческим, методологическим и теоретическим аспектам философии права.

Обращение к вопросу о реконструкции теоретического содержания философско-правовых исследований Новгородцева, в первую очередь предполагает общее указание на то, что в основных моментах здесь речь пойдет о естественно-правовой проблематике.

Но начать следует с уточнения термина философия права. В связи с рассмотрением теоретического аспекта философии права Новгородцева, неизбежно и обращение к вопросу о современном значении данного термина.

Ясно, что в теоретическом плане не следует расценивать столь сложный термин как обозначающий нечто фактически или интуитивно данное, т. е. по сути дела как феномен с не проясненным содержанием, или как нечто обладающее самоочевидным значением. Напротив, очевидно, что использование самого этого термина может рассматриваться как проблематичное. Следует поставить вопрос об основаниях употребления именно термина «*философия права*».

Работы Новгородцева по философии права были написаны в конце XIX – начале XX вв. В общем ходе историко-философского процесса это период, когда завершался кризис понимания философии как рационалистического системосозидания и формировалось новое представление о структуре философского знания.

Торжество духа философского системосозидания в известный период стало приводить к дублированию научного знания философским, например, над конкретно-научным знанием о природе надстраивалось особое философское знание, и науки о природе дополнялись философией природы – натурфилософией. В свете более тесного взаимодействия философского знания с научным в XIX в. такие философские надстройки над конкретно-научным знанием, как минимум, перестали рассматриваться как нечто само собою разумеющееся.

В новых условиях если и заходит речь о необходимости дополнения какого-либо конкретно-научного знания философской надстройкой, то в первую очередь рассматривается вопрос об основаниях таких философских претензий. Например, возможен вопрос о том, нуждается ли научное постижение природы в дополнении в виде философии природы? Ясно, что вопрос это сложный и неоднозначный, требующий обстоятельного обсуждения.

Аналогичным образом может быть рассмотрена и проблема соотношения юриспруденции (юридической науки) и философии права. Каким образом может быть обоснована целесообразность дополнения современной юридической науки, ориентированной на изучение права в методологическом, историческом и теоретическом отношениях, особой философией права?

Естественно, что ни во времена Новгородцева, ни сегодня на этот вопрос нельзя ответить ссылкой на факт существования традиции построения философско-правовых систем. Необходим концептуальный ответ, и Новгородцев его формулирует.

По Новгородцеву, сам предмет изучения – право – препятствует редукции его исследования только к форме позитивной юридической науки, ибо в первом выделяются две составляющие: право положительное и право естественное. Если право положительное есть актуально существующее, то право естественное это право будущее, идеальное, и с позиций последнего возможна и необходима этическая критика права положительного. В то время как анализ права положительного вполне может быть уделом позитивной юридической науки, оценка фактически существующего с этической точки зрения есть задача философии права [Новгородцев, 1914, с. 111]. Впрочем, сам Новгородцев не проводил строгого различия между философией права и позитивной юридической наукой. Это необходимо подчеркнуть, чтобы четко разграничить собственно взгляды Новгородцева и их возможную интерпретацию. И все же важный вывод заключается в том, что в работах Новгородцева ясно обозначено концептуальное основание использования термина «философия права».

Другой вопрос, как сегодня относятся к этому термину представители юридической науки. Все больше распространяется мысль о необходимости знакомства современников с наследием отечественной философии права [Новгородцев, б/г]. Однако сам термин «философия права» сегодня не всегда используется одновременно с экспликацией его значения.

В работе «Русская философия права: философия веры и нравственности» соавторы отмечают, что на Западе философия права глубоко интегрирована в систему правоведческих наук, в этой связи является актуальной и задача развития отечественной философии права [Альбов, Масленников, Сальников, 1999, с. 8–9]. Это важная мысль, но необходимо уточнение, в рамках каких философских направлений будет развиваться философия права, коль скоро принципом ее оформления является опора на определенное философское направление, – например, феноменологическая философия права, философия права, опирающаяся на принципы аналитической философии и т. д. Новейшие исследования по проблематике философии права в России

пока не дают однозначного ответа на этот вопрос. Правда, в ряде работ, в частности, в упоминавшейся работе Альбова и др., о проблеме возрождения философии права говорится в связи с критикой юридического позитивизма. Однако такая критика возможна с различных научно-философских позиций, например, с позиций современной методологии науки, с позиций парадигмы естественного права и т. д.

В этой связи уместно высказать несколько соображений, касающихся возможных современных трактовок значения термина «философия права». Надо полагать, что имеются основания для оптимистического заключения о том, что даже если руководствоваться строго научными критериями в определении целесообразности использования термина «философия права» в составе современного знания, то нет необходимости следовать здесь чисто позитивистскому критерию, в соответствии с которым наука и есть истинная философия, а значит, рациональное содержание философии права должно без остатка раствориться в теоретических разделах современной юридической науки.

Какие же это основания? Следует указать на то, что феномен права может изучаться не только в дисциплинарных рамках юридической науки (хотя, несомненно, что, по преимуществу, именно в этих дисциплинарных рамках), но и с социологической, психологической, культурологической, а также и философской точек зрения.

В самом деле, когда ставится задача аналитического соизмерения различных нормативных систем, функционирующих в человеческой культуре, то такая познавательная задача носит междисциплинарный характер и не может решаться средствами одной дисциплины. В этой исследовательской задаче вполне может быть выделено проблемное содержание, которое можно обозначить термином «философия права», например, сопоставление права с архаичными системами социокультурной регуляции и (или) с нравственностью.

Другой вопрос, который сегодня может быть поставлен в связи с проблематикой философии права Новгородцева и который в большей мере, чем предыдущий, связан с существом философско-правовой рефлексии российского мыслителя, – это вопрос о попытках возродить в наши дни философию права на почве естественно-правового мышления.

К сожалению, несмотря на поиски в указанном направлении, пока не удалось найти сведений о такого рода попытках современных отечественных философов, которые бы шли далее заявлений о намерениях. Такой результат не случаен и определяется тем, что в современной отечественной и мировой юридической науке, насколько можно судить, явно преобладает парадигма позитивно-научного знания. Этим же определяется и преобладающий сегодня исторический поход к изучению философско-правового наследия П.И. Новгородцева. Отсюда же следует вывод о преимущественно историческом значении естественно-правовой (философско-правовой) рефлексии Новгородцева.

Но в этом выводе важно сделать акцент на том, что речь идет именно о преимущественном, а не о всецело историческом значении, поскольку ряд аспектов философско-правовой проблематики Новгородцева – соотношение морали и права, вопрос о предметном «жанре» философии права, проблема соотношения субъективной и объективной этики и сегодня представляют существенный научный и философский интерес [Кацапова, Бажов, 2007].

Выше уже было предварительно указано, что общим содержанием теоретического плана философии права Новгородцева является естественно-правовая проблематика. Действительно, уже в своей ранней работе, в магистерской диссертации «Историческая школа юристов» Новгородцев рассматривал вопрос о правомерности упразднения историческим направлением в юриспруденции идеи естественного права, которая с давних пор была основой философии права, и пришел к выводу, что это упразднение было мнимым [Новгородцев, б/г, с. 1]. Историческая школа в юриспруденции обоснованно подвергла критике естественно-правовые учения за утвержде-

ния о происхождении права из случая и произвола, однако эта критика не затронула существа естественно-правовой доктрины в юриспруденции, которое Новгородцев усматривал в принципе нравственного суда над правом.

Но сам существенный принцип естественного права, по Новгородцеву, не является самоочевидным. Он вытекает из другого принципа, который в содержательном плане является не правовым, а философским. Речь идет о принципе самостоятельного значения нравственной оценки явлений. Так в раннем творчестве Новгородцева устанавливается связь философско-правовой и собственно философской проблематики.

Разработке вопроса о самостоятельном значении нравственной оценки явлений в философском и философско-правовом отношениях посвящена вторая крупная работа Новгородцева – докторская диссертация, опубликованная в виде монографии «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве». Казалось бы, с этого времени основные философские и философско-правовые интересы Новгородцева можно считать полностью определившимися. В самом деле, размышление над вопросом о самостоятельном значении нравственной оценки явлений в философском плане обусловило интерес Новгородцева к философии Канта, поскольку история философии «не знает до сих пор более крупной попытки обосновать самостоятельное положение этической методы» [Там же, с. 2].

Однако дело здесь не только в теоретико-методологических соображениях. Для Новгородцева в контексте проблематики естественного права были принципиально важны не только вопросы научной и методологической корректности естественно-правового и этического мышления, но и проблема содержания естественно-правовой идеи на современном этапе, коль скоро было установлено, что эта идея в существенной мере имеет исторически изменчивое содержание.

По мнению Новгородцева, в основном современную трактовку понятию «естественное право» удалось дать Канту. Вместе с тем, он признавал, что выводы Канта нуждаются в известном дополнении.

Именно стремление «расшифровать» содержание естественно-правовой идеи и дополнить ее трактовку Кантом привело Новгородцева к необходимости разработки синтетического этико-правового учения, базировавшегося на объединении взаимодополнительных положений этико-правовой философии Канта и Гегеля (синтез идей субъективной и объективной этики).

Поскольку в теоретической области философии права в центре внимания Новгородцева оказался вопрос о сущности и современных перспективах идеи естественного права, то вполне логичным выглядит предположение, что именно систематическая разработка идеи естественного права должна быть в фокусе внимания теоретика. И действительно, Новгородцев уделил серьезное внимание этой теме, опубликовав целый ряд статей, посвященных теоретическим аспектам естественного права. Казалось бы, двигаясь далее по этому пути, он со временем должен был прийти к мысли о написании большого обобщающего труда (монографии), посвященной систематической разработке доктрины естественного права. Замысел такой центральной работы у Новгородцева был, но он, к сожалению, не успел его реализовать в полном объеме.

В предисловии к монографии «Кризис современного правосознания» Новгородцев отмечал, что его планируемый центральный труд «Введение в философию права» будет состоять из трех частей (книг), первой из которых будет монография «Возрождение естественного права», в ее состав должны были, в частности, войти статьи «Нравственный идеализм в философии права» и «Государство и право» [Новгородцев, 1996, с. 3]. Вторая часть запланированного труда – это монография «Кризис современного правосознания», третья, которая задумывалась в нескольких книгах, – «Об общественном идеале».

Поясняя замысел книги «Кризис современного правосознания», Новгородцев отмечал, что еще в 1901 г. в статье «Идея права в философии Вл.С. Соловьёва» он обратил внимание на точку зрения Л.Н. Толстого, отрицавшего право с позиций нрав-

ственности. Нравственный протест Толстого против права показался Новгородцеву феноменом, заслуживающим особого рассмотрения. В этой связи и возник замысел работы (статьи) на тему «Оправдание права». В этой статье, в противоположность взглядам Л.Н. Толстого, Новгородцев намеревался показать «значение права для целей нравственного прогресса» [Колеров, Плотников, 1995, с. 445–448]. К 1906 г. это первоначальное намерение трансформировалось в замысел крупной и существенной в творчестве философа книги «Кризис современного правосознания».

В ходе работы над этой книгой, существо которой рельефно выражено в ее названии, Новгородцев пришел к мысли о необходимости исследования естественно-правовой идеи в контексте проблемы кризиса современного правосознания, а именно в плане поиска и разработки идейной основы для преодоления указанного кризиса, что и было далее реализовано в книге «Об общественном идеале».

Если книгу «Кризис современного правосознания» можно рассматривать как продолжение и развитие размышлений Новгородцева о кризисном состоянии современной ему юридической науки, чем в большей мере и обосновывалась необходимость возрождения естественно-правового мышления, то книгу «Об общественном идеале» можно толковать во многом как продолжение книги «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве».

Мотивами «повторного» обращения Новгородцева к фундаментальным проблемам его естественно-правовой философской системы было не только стремление дополнить ранее построенную систему новыми деталями и дать ей более рельефное выражение, но и осознание новой крупной проблемы (кризиса правосознания), которая, подобно призме, помещенной в центр сложной конструкции, сместила и изменила восприятие многих планов, пропорций и отношений. Это и потребовало развития отдельных сторон системы при сохранении ее в принципе.

Таким образом, если на рубеже XIX–XX вв. и в первые годы XX в. в философии права центральным проектом Новгородцева была идея возрождения естественного права во всем многообразии ее тематических измерений, то к 1905–1906 гг. Новгородцев формулирует другой проект, который занимает центральное место в его творческих планах. Речь идет об идее кризиса современного правосознания.

Осмывая новую идею, Новгородцев приходит к выводу, что фундаментальной характеристикой современного юридического, а также социально-политического и социально-философского сознания, является феномен кризиса правосознания, сущность которого усматривается в кризисе веры в возможность построения земного рая средствами общественных преобразований.

Новгородцев не ограничился разработкой оригинальной и глубокой концепции кризиса современного правосознания. Он не только диагностировал кризис, но и задумался о методе его «излечения», о программе преодоления кризиса. Разработку такой программы Новгородцев предпринял в произведении, ставшем крупнейшей работой всего его творчества, – в книге «Об общественном идеале», где речь идет о концепции общественной (социальной) философии, призванной предложить путь выхода из кризиса современному правосознанию, социально-политической и социально-философской мысли. Следует отметить, что концепция эта носит характер и законченного социально-философского учения.

Как же в дальнейшем эволюционировали философско-правовые взгляды Новгородцева? На протяжении последнего этапа творческой деятельности (со второй половины 10-х гг. XX в.) философа, когда в центр его философско-мировоззренческих интересов выдвигается религиозная тема, Новгородцев размышляет о христианских основаниях либерального социального идеала.

Итак, каков проблемно-тематический состав философии права Новгородцева? С учетом того, что под философией права он понимал главным образом естественно-правовую доктрину, вопрос может быть переформулирован как вопрос об основном проблемном содержании естественно-правовой идеи.

Одной из важнейших проблем философии права для Новгородцева была проблема интеллектуального обновления естественно-правовой идеи. Он много размышлял на эту тему. Принципиальную основу решения этой проблемы он видел в философских и философско-правовых учениях Канта. Именно с данной проблемы целесообразно начинать рассмотрение теоретических вопросов философии права Новгородцева.

В самой крупной работе, посвященной проблематике естественного права, в книге «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» философ отмечал, что эта проблематика включает в себя рассмотрение соотношения права и нравственности, а также положительного и естественного права. Это указание Новгородцева на ключевое содержание философии права следует принять к сведению и дополнить ссылками на такие темы, как мотивация целесообразности возрождения естественного права и проблема соотношения права и государства. Указанный круг тем и вопросов и образует основное проблемно-тематическое и концептуальное ядро философии права Новгородцева.

Таким образом, может быть выделено и рассмотрено следующее проблемно-теоретическое ядро его философско-правовой концепции: 1) мотивация целесообразности возрождения естественного права и проблема интеллектуального обновления естественно-правовой идеи; 2) соотношение права и нравственности; 3) соотношение положительного и естественного права; 4) проблема соотношения права и государства.

Наиболее устаревшими чертами прежнего естественного права были, по Новгородцеву, смешение представлений о естественной и идеальной закономерности и представление о вечном и неизменном содержании естественно-правовой идеи. Именно в философии Канта, по мнению Новгородцева, можно найти все необходимые основания для пересмотра и модернизации этих представлений.

Поясняя существо первой проблемы в ходе анализа трактовки Лейбницем природы естественного права, Новгородцев отмечает, что в трудах Лейбница вопрос о природе естественного закона решался неоднозначно. Отмечая, что нормы естественного права столь же неизменны и вечны, как принципы арифметики и геометрии, Лейбниц понимал вечное значение нравственных принципов то как действующий мировой закон, то как нормативный по своей природе принцип. Но дело здесь не только в неясности воззрений Лейбница, это весьма распространенный грех старой философии права.

Именно Кант противопоставил этой неясности четкое разграничение теории и морали, законов природы и норм свободы. В связи с этими разделениями в «Учении о праве» Кант установил, что естественное право основывается на априорных принципах, а позитивное право вытекает из воли законодателя. Поясняя эти положения Канта, Новгородцев отмечает, что немецкий философ полагал, что законы права в принципе суть внешние законы. Вместе с тем, эти законы делятся на те, обязательность которых познается разумом априори (это – естественные законы), и те, которые без действительного внешнего законодательства не могут быть обязательными (это область положительного права).

Что касается источника положительного права, то здесь вопрос ясен – это воля законодателя, которая осуществляется в конкретных условиях правотворчества. Сложнее обстоит дело с источником естественного права. Что Кант понимает под априорными принципами естественного права? Ответ на этот вопрос Новгородцев ищет в словах Канта о том, что речь идет о принципах, обращенных к человеку, поскольку он пользуется свободой и обладает нравственным познанием. В сущности, речь идет о законах морального долженствования [Новгородцев, б/г, с. 147].

Но Новгородцев не ограничивается пояснением этико-правовых тезисов Канта на основе развернутых суждений немецкого мыслителя из учения о праве, а ставит вопрос об основании приведенного разделения в общей философии Канта.

Ответ на этот вопрос не самоочевиден, и здесь возможны различные интерпретации. Например, в связи с тем, что Кант истолковывает разделение естественного и положительного права на основе понятий априори и соответственно апостериори, можно рассматривать вопрос об основаниях этого последнего разделения и тем самым уточнить смысл, который Кант вкладывал в понятие нравственного априори.

Если говорить кратко, то здесь Кант воспроизводит характерное для рационалистической философии разделение знания на априорное и апостериорное. Но под априорным знанием он понимал только форму знания. Ясно, что в значительной степени здесь речь идет о гносеологической проблематике (в том числе о врожденном знании и т. д.). Однако Новгородцев рассуждает иначе и говорит только о дуализме морали и теории, отмечая, что отношение нравственного требования к действительному установлению есть отношение естественного права к положительному.

Еще одной заслугой Канта как реформатора естественного права в глазах Новгородцева является то, что первый пересматривает идею старого естественного права о вечности и неизменности его определений. И в соответствии со своим формальным нравственным критерием Кант формулирует в качестве неизменного лишь требование согласия разума с собой и верности человека своей разумно-нравственной природе [Там же, с. 148].

Но в кантовском подходе к осмыслению естественного права наряду с достоинствами Новгородцев усматривал и недостаток, который заключался в том, что формализм немецкого мыслителя закрывал для него мир действительных отношений. Именно этот недостаток в учении Канта, по предположению русского философа, и может быть восполнен положениями этико-правового учения Гегеля.

Проводя сравнительный анализ этико-правовых доктрин Канта и Гегеля, Новгородцев пришел к выводу, что учение Гегеля не противоречит учению Канта, но, в сущности, дополняет его. Соотношение этических учений Канта и Гегеля Новгородцев истолковывает как переход от этики субъективной к этике объективной. И переход этот, по Новгородцеву, есть неизбежный шаг цельной этической системы.

Дело в том, что субъективная этика Канта может привести к отрицанию необходимости общественного прогресса нравственности, к утверждению, что достаточно одних личных усилий для создания нормальных общественных отношений [Там же, с. 244]. Объективная этика Гегеля может впасть в другую крайность – в подчинение личного начала общественному.

Необходимость взаимодополнения субъективной и объективной этики можно пояснить следующим образом. Этика немислима вне субъективного начала – принципа автономии воли, но, с другой стороны, в условиях общественной несвободы и деспотизма также отсутствуют условия для нормального нравственного развития личности, соответственно позиция безразличия к проблеме нравственного прогресса общества недостойна разумного человека.

Необходимость возрождения в современном юридическом сознании идеи естественного права Новгородцев раскрывает через анализ современного положения в науке о праве. Основной недостаток современной науке о праве он усматривал в отсутствии в ней живого творчества, необходимого для свободного духа, критического по отношению к существующим мнениям и учреждениям.

Каким же образом можно возродить живое творчество в юридической науке? Необходимо начать систематическую критику позитивного права с позиций этического идеала, с позиций идеальных требований. Идеальные требования не представляют собой права в строгом смысле слова, а лишь являются проектами будущего права, заключающими в себе идеальные планы будущего переустройства. Основной вопрос естественного права – это вопрос о праве будущего. В рамках естественного права оценка настоящего производится не с точки зрения причинной исторической последовательности, а с точки зрения нравственного долженствования.

В концепции естественного права принципиально важно отличать неизменные и естественные определения от изменчивых и произвольных. В современных условиях следует говорить о преходящем характере правовых идеалов с чертами безусловного и неизменного содержания. Как отмечал Новгородцев в работе «Нравственный идеализм в философии права», главная цель, которой должна служить современная философия права, заключается в необходимости оберегать «нравственную основу права от воздействий мелкой практики и односторонней теории, утверждать его чистое, идеальное значение, его моральную основу» [Новгородцев, 1903, с. 306].

Здесь может быть задан вопрос о том, почему проблема соотношения нравственности и права рассматривается в разделе, посвященном философии права, хотя, казалось бы, с равным успехом она могла бы обсуждаться в разделе, посвященном проблемам этики. Объяснение заключается в указании на то, что исходным предметом теоретических интересов Новгородцева была проблематика естественного права, в которую этическая проблематика «встраивалась».

В исследовании Э.В. Кузнецова по философии права в России [Кузнецов, 1979] отмечается, что в русской философии права в XVII–XX вв. по вопросу о соотношении права и нравственности высказывались две точки зрения: эти понятия либо противопоставлялись и разобщались, либо отождествлялись.

Сторонники разобщения понятий права и нравственности полагали, что эти понятия порождают разнородные обязанности. Если нравственность устанавливает обязанности положительного характера, то право – отрицательные обязанности внешнего характера, т. е. предписания воздержания от действий, наносящих вред другим людям. Поскольку такое удержание от причинения вреда осуществляется принудительно, можно утверждать, что право и нравственность – это разные области. Кроме того, разобщение права и нравственности в XVII–XVIII вв. выводилось и из разделения «внешней» и «внутренней» природы человека: в связи с тем, что в человеке объединяются две природы, духовная и телесная, человек подчиняется двойного рода законам – духовно-нравственным и правовым.

Э.В. Кузнецов считает Новгородцева представителем второй точки зрения. Правда, характеризуя его воззрения, Кузнецов использует не всегда точные формулировки. Так, в одном случае он называет Новгородцева сторонником отождествления понятий права и нравственности, в другом – сторонником представления о связи этих понятий.

Действительно, в концепции Новгородцева встречаются обе точки зрения, но не одновременно. Здесь надо обязательно указать на эволюцию представлений философа. Если в своих ранних работах он и разграничивал право и нравственность (в скрытой полемике с В.С. Соловьёвым, признававшим лишь количественную, а не качественную разницу между правом и нравственностью) и тут же устанавливал между ними связь на почве естественно-правовой идеи, то в последний период своей творческой деятельности Новгородцев принципиально настаивал на отождествлении права и нравственности.

Полемизируя с В.С. Соловьёвым, Новгородцев выступал против его теории права как «этического минимума». Соловьёв отстаивал идею подчиненности права нравственности; право рассматривалось как определенный минимум нравственности, ее «низший предел». По Соловьёву, право представляет собой требование осуществления определенного минимального добра и устранения известного зла.

Связь права и нравственности на почве естественно-правовой идеи, по Новгородцеву, выражается в том, что естественное право по своему существу есть этический критицизм, установка на критику положительного права (действующего законодательства) с нравственных позиций. Ибо отношение естественного права к положительному, определяется отношением нравственного требования к действительным установлениям. И по существу естественное право как критерий нравственной оценки не зависит от фактических условий правообразования.



Дальнейшее рассмотрение вопроса о соотношении естественного и положительного права целесообразно объединить с рассмотрением вопроса о соотношении права и государства ввиду их содержательной близости. Ибо, с одной стороны, положительное право порождается волей законодателя – государства и может рассматриваться с ним в едином комплексе; с другой стороны, право, в той мере, в какой оно в существенной степени отлично от принципа государственной власти, есть право естественное.

В русском правоведении конца XIX – начала XX в. вопрос о соотношении права и государства рассматривался в двух аспектах. Существо первого аспекта характеризуется тем, что в течение длительного периода анализ этого отношения ограничивался рамками воздействия «государства на процесс создания права и обеспечения его реализации» [Кузнецов, 1979, с. 76].

В теории общественного договора, отправным пунктом которой был индивид, было разработано представление о том, что государственная власть основывается на общем соглашении всех индивидов между собой (это, собственно и есть «акт» общественного договора). Таким образом, в этой теории были выделены два субъекта власти – сообщество индивидов и государство. Это сообщество индивидов было не что иное, как зародышевое понятие теории народного суверенитета. Таким путем постепенно сформировался другой (второй) ракурс рассмотрения проблемы соотношения права и государства, а именно правовая регламентация деятельности государства.

К какому же из двух вышеуказанных направлений относились воззрения Новгородцева на соотношение права и государства? Вопрос о соотношении права и государства рассматривался им в специальной работе [Новгородцев, 1903а]. Новгородцев отмечал, что преобладающей в его время философией права является «философия легального деспотизма», усматривающая основу права в государственной власти, опирающейся на право силы [Там же, с. 404]. На основе естественно-правовых взглядов эти представления должны быть пересмотрены. Утверждение естественного права сопряжено с признанием того, что «над государством стоят некоторые высшие нормы, которым оно должно подчиняться, из которых оно черпает и свое оправдание, и свои руководящие начала. По отношению к этим нормам государство является лишь органом, а не творцом: оно также мало создает субстанциальные основы права, как мало создает оно драгоценные металлы, из которых чеканит монету» [Новгородцев, 1903б, с. 510–511]. Стоящие над государством этические нормы – принципы естественного права ставят пределы деятельности государства.

Рассуждения Новгородцева о пределах деятельности государства могут рассматриваться как использование доктрины естественного права в либеральном духе, как аргумента в пользу утверждения в России политической идеи правового государства. Это обстоятельство указывает на еще один, наряду с научно-профессиональным, глубинный мотив философско-правового творчества Новгородцева, а именно, интерес к проблематике общественно-политической свободы, к либеральной теме.

Подводя итог исследованию теоретического плана философии права П.И. Новгородцева и отмечая необходимость рассмотрения его не только в «статике» проблемного состава, но и в эволюционном измерении (от вопроса о «возрождении» естественного права к поиску его преходящего и неизменного содержания и, далее, к разработке естественно-правовой парадигмы в контексте кризиса правосознания), следует также подчеркнуть, что такие аспекты философско-правовой проблематики, как предметное существо философии права, соотношение морали и права, этики субъективной и объективной, государства и права, и сегодня представляют существенный научный и философский интерес.

В новейший период не только возрождается интерес исследователей к истории российской философии права<sup>1</sup>, но и в законодательную практику проникают положения естественного права. Одновременно возрождается и стремление разрабатывать

<sup>1</sup> См. труды И.А. Кацаповой, В.Н. Жукова, Г.В. Графского, В.С. Малахова и др.

философию права в духе естественно-правовой парадигмы. Особо здесь хотелось бы выделить работу В.А. Бачинина «Естественное право как предмет философского правоведения», в которой автор предлагает оценить перспективы рассмотрения философско-правовой проблематики в свете естественно-правового подхода [Бачинин, 2008, с. 70–76]. Если указанная намечающаяся тенденция рассмотрения философско-правовой проблематики закрепится, то мы можем оказаться современниками возрождения дискуссий сторонников философии естественного права, ориентирующихся на различные трактовки идеально-нормативного плана естественного права – либо в духе объективного идеализма, либо в русле концепции практического разума И. Канта. В последнем случае можно будет говорить о восстановлении в современной российской философии права преемственной связи с философско-правовыми размышлениями Павла Ивановича Новгородцева.

### Список литературы

- Альбов, Масленников, Сальников, 1999 – *Альбов А.П., Масленников Д.В., Сальников В.П.* Русская философия права: философия веры и нравственности // *Русская философия права: философия права и нравственности.* Антология. СПб.: Алетей, 1999. С. 2–15.
- Бачинин, 2008 – *Бачинин В.А.* Естественное право как предмет философского правоведения // *Соврем. право.* 2008. № 8. С. 70–76.
- Кацапова, Бажов, 2007 – *Кацапова И.А., Бажов С.И.* Философское мировоззрение П.И. Новгородцева. М.: ИФ РАН, 2007. 182 с.
- Колеров, Плотников, 1995 – *Колеров М.А., Плотников Н.С.* Примечания // *Новгородцев П.И.* Соч. М.: Раритет, 1995. С. 423–450.
- Кузнецов, 1989 – *Кузнецов Э.В.* Философия права в России. М.: Юридическая литература, 1989. 256 с.
- Новгородцев, 1899 – *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // *Сб. по общественно-юрид. наукам.* Вып. 1. СПб.: Изд. О.Н. Поповой, 1899.
- Новгородцев, б/г – *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. Б/м., б/г. 248 с.
- Новгородцев, 1902 – *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // *Проблемы идеализма.* М.: Моск. психол. о-во, 1902. С. 295–320.
- Новгородцев, 1903а – *Новгородцев П.И.* Государство и право // *Вопр. философии и психологии.* 1903. Кн. 74. С. 401–416.
- Новгородцев, 1903б – *Новгородцев П.И.* Государство и право // *Вопр. философии и психологии.* 1903. Кн. 75. С. 505–521.
- Новгородцев, 1914 – *Новгородцев П.И.* Лекции по истории философии права. М.: Высшая школа, 1914. 156 с.
- Новгородцев, 1996 – *Новгородцев П.И.* Кризис современного правосознания. М.: Наука, 1996. 269 с.

## To the Question of Theoretical Issues in P. I. Novgorodtsev Philosophy of Law

*Sergey Bazhov*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109924, Russian Federation; e-mail: bazhovsi@mail.ru

Taking into consideration the multidimensional nature of philosophical and legal heritage of P.I. Novgorodtsev, in which the natural-legal paradigm was closely tied to the legal and ethical-philosophical issues, and the natural-legal paradigm was developed in the methodological, historical and theoretical aspects; the article attempts to identify, to reconstruct the main theoretical problems of the philosophy of law of the famous Russian philosopher. The article discusses the evolution of theoretical problems in the legal philosophy of P. I. Novgorodtsev (from consideration of the ‘revival’

of natural law to the analysis of its transient and essential contents and, further, to the development of a natural law paradigm in the context of the crisis of legal conscience). The author emphasizes that such aspects of Novgorodtsev's philosophical and legal perspective – as the question of the thematic “genre” of the philosophy of law, the relation of morality and law, subjective and objective ethics, of state and law, etc. are still of significant scientific and philosophical interest.

**Keywords:** P. I. Novgorodtsev, natural legal paradigm, philosophy of law, the relation of morality and law, state and law, subjective and objective ethics

## References

- Al'bov, A.P., Maslennikov, D.V., Sal'nikov V.P. Russkaja filosofija prava: filosofija very i npravstvennosti [The Russian Philosophy of Law: Philosophy of Faith and Morality], *Russkaja filosofija prava: filosofija prava i npravstvennosti*. St.Petersburg: Aletejja Publ., 1999, pp. 2–15. (In Russian)
- Касарова, I.A., Bazhov, S.I. *Filosofskoe mirovozzrenie P.I. Novgorodceva* [P. I. Novgorodtsev's Philosophical Worldview]. Moscow, IFRAN Publ., 2007. 182 p. (In Russian)
- Kolerov, M.A., Plotnikov, N.S. Primechanija [Notes]. In: Novgorodcev P.I. *Sochinenija*. Moscow, Raritet Publ., 1995, pp. 423–450. (In Russian)
- Kuznecov, Je.V. *Filosofija prava v Rossii* [Philosophy of Law in Russia]. Moscow: Yuridicheskaya literature Publ., 1979. 256 p. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. Gosudarstvo i pravo [State and Law], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, kn. 74, pp. 401–416. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. Gosudarstvo i pravo [State and Law], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1903, kn. 75, pp. 505–521. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. *Kant i Hegel' v ih uchenijakh o prave i gosudarstve. Dva tipicheskikh postroenija v oblasti filosofii prava* [Kant and Hegel in their Teachings on the Law and the State. Two Typical Constructions in the Field of Philosophy of Law], B/m., b/g. 248 p. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. *Krizis sovremennogo pravosoznaniya* [The Crisis of Modern Sense of Justice]. Moscow: Nauka Publ., 1996. 269 p. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. *Lekcii po istorii filosofii prava* [Lectures on the History of Philosophy of Law]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1914. 156 p. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. Npravstvennyj idealizm v filosofii prava [Moral Idealism in the Philosophy of Law], *Problemy idealizma*. Moscow, Moskovskoe psikhologicheskoe obshchestvo Publ., 1902, pp. 295–320. (In Russian)
- Novgorodcev, P.I. Pravo i npravstvennost' [Law and Morality], *Sbornik po obshhestvenno-juridicheskim naukam*, no.1. St.Petersburg, O.N. Popova Publ., 1899. (In Russian)

*А.С. Цыганков, Т. Оболевич*

## **Социальная философия Сергея Булгакова в современных немецкоязычных исследованиях (на примере работ К. Брекнер)**

*Цыганков Александр Сергеевич* – кандидат философских наук. Институт святого Фомы. Российская Федерация, 105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, д. 46, стр. 4; e-mail: m1dian@yandex.ru

*Оболевич Тереза* – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II. 31-002, Польша, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

В статье представлен анализ современной немецкоязычной рецепции социально-философской мысли Сергея Булгакова на примере работ гамбургской исследовательницы Катарины Брекнер. Выявлены основные «мыслительные призмы», которые были использованы К. Брекнер в ее работе по интерпретации концепции «христианского социализма» Булгакова. Предложенная ею модель трактовки социально-философского наследия русского мыслителя охарактеризована как «мифологическая онтология», основным принципом которой выступает нивелирование символической составляющей социально-философских проектов. Данная модель будет, согласно немецкой исследовательнице, лежать в основании «проекционных социалистических мифов», к которым относится также и «христианский социализм» Сергея Булгакова. Именно исходя из подобной позиции, отрицающей символичность и предусматривающей придание идеальному статусу объективной и самостоятельной действительности, которой следует достичь, русским мыслителем понимаются такие системообразующие понятия его социальной философии, как «соборный человек» и «соборность».

**Ключевые слова:** немецкоязычная рецепция русской философии, социальная философия С. Булгакова, современные исследования русской философии, С. Булгаков, К. Брекнер

В современной отечественной философии ведется значительная и интенсивная работа по осмыслению ее собственного прошлого. С одной стороны, это очевидным образом обусловлено тем, что только в постсоветское время открылся свободный доступ к наследию русской философии, находившемуся до того времени под идеологическим табу. С другой стороны, подобный живой интерес к генезису отечественной мысли может также пониматься как одна из попыток самосознания и самопонимания, на основании которой возможно построение/обретение собственной идентичности. Иными словами, сегодня актуальность русской философии определена двумя основными предпосылками: снятием идеологических препон для ее изучения и, следовательно, необходимостью устранения существующего пробела в философском знании (теоретическая предпосылка), а также потребностью в осуществлении саморефлексии посредством изучения и осмысления своего собственного прошлого (практическая предпосылка).

При этом как теоретическая, так и практическая предпосылки, фундирующие современные исследования в области истории русской философии, не могут быть реализованы исключительно на основании обращения к анализу существующих философских источников, а также изучения уже имеющихся отечественных рецеп-

ций русской мысли. Очевидна необходимость рассмотрения актуальных зарубежных исследований отечественной философии, которые могут предоставить столь ценный взгляд со стороны, с более отдаленной точки. При помощи этого можно попытаться нивелировать аберрацию зрения, возникающую по причине слишком близкого расположения предмета наблюдения – философских и богословских воззрений русских мыслителей.

В этом свете оправданным и актуальным представляется обращение к рецепции современной немецкоязычной мысли, ориентированной на проблематику истории русской философии. Одной из граней данной проблематики для немецкоязычного философского сообщества выступает, наряду с рассмотрением наследия Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, анализ философии и теологии Сергея Булгакова. Первое обращение к рецепции булгаковского наследия в немецкоязычном философском дискурсе, которое осуществляли Андреас Креслинг [см. Bulgakov, 1927] и Фриц Либ [см. Канияр, 2002, с. 689–702], приходится на 20–30-е гг. XX в. В послевоенное время творчество Булгакова практически полностью пребывает вне сферы интереса немецких исследователей. К указанному периоду можно отнести лишь перевод работы «Социализм в христианстве?», выполненный в 1977 г. Хансом-Юргеном Руппертом [Bulgakov, 1977]. Однако с конца 1990-х гг. наследие русского мыслителя начинает активно изучаться в философской немецкоязычной среде. К исследователям, которые занимаются рецепцией философии и теологии Булгакова, относятся такие современные философы и теологи, как Барбара Халленслебен, Томас Бремер, Регула Цвален, Эльке Кирстен, Ксения Вернер и Катарина Брекнер (она скончалась после продолжительной болезни в ноябре 2015 г.). 2014 год был ознаменован началом выпуска немецкоязычного собрания сочинений Булгакова на базе Фрибургского университета в Швейцарии, под руководством Регулы Цвален и Барбары Халленслебен [подробнее см. Цыганков, Оболевич, 2015].

Одним из переводчиков первого тома, в который вошли работы Булгакова «Философия хозяйства» и «Природа в философии Вл. Соловьева», выступила гамбургская исследовательница Катарина Брекнер – известный специалист по русской философии, талантливая исследовательница, наконец, просто яркая, открытая, творческая личность. Именно ее интерпретация творческого наследия Булгакова станет предметом дальнейшего анализа. Актуальность подобного анализа обусловлена не только отсутствием на данный момент какой-либо русскоязычной рецепции работ Катарини Брекнер, но также тем, что исследовательница из Гамбурга принадлежала к тем немногим современным немецким специалистам, которые уделяли внимание именно социальной мысли Булгакова, в частности его концепции «христианского социализма». Кроме того, К. Брекнер являлась автором работ, в которых мысль С. Булгакова сопоставлялась с идеями В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и других русских философов.

Для успешного знакомства с рецепцией социальных идей Сергея Булгакова, проделанной К. Брекнер, необходимо дать анализ предложенной ею интерпретации социальной философии Булгакова, и в частности его концепции «христианского социализма», а также эксплицировать «мыслительные призмы», «пробрасываемые смыслы», при помощи обращения к которым реализуется понимание и истолкование творчества русского мыслителя.

Главной работой Катарини Брекнер, в которой рассматривается проблематика социальной мысли Булгакова и его концепции «христианского социализма», является диссертация «Социализм как константа новой русской истории идей». В ней автор анализирует социалистические идеи, присутствующие в трудах А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.К. Михайловского, С.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. Основную задачу своей работы немецкая исследовательница сформулировала следующим образом: «...показать, что соборный образ человека разделялся и проповедовался не только русскими “славянофилами”. <...> Он же был значим и

для христианских социалистов Трубецкого, Булгакова и Бердяева» [Breckner, 1997, S. 11]. Подобный соборный образ человека и его соборное понимание определяли собой также и специфику русского социализма, как в его секулярном, так и религиозном проявлении. По мнению Брекнер, в работах Булгакова понятия «соборность» и «христианский социализм» являются синонимами [Breckner, 2000, p. 467]. В свете данной артикулированной гипотезы, «проброшенного смысла» осуществляется дальнейший анализ и толкование философского наследия русских мыслителей, в том числе и Булгакова. Однако, что же понимается Катарфиной Брекнер под феноменом «соборного образа человека», выступающего, согласно ее утверждению, системообразующим элементом русской социальной мысли рассматриваемого периода?

Содержание образа соборного человека есть антитеза содержания образа человека капитализма, оно есть зеркальное отражение любого плюрализма интересов и их баланса в репрезентативной системе [Breckner, 1997, S. 11]. Иными словами, соборный человек – это такой человек, который не принимает никакие представительные институты и который разделяет общий со всеми прочими соборными людьми интерес; само его онтологическое основание находится не в нем самом, но в общности людей, его окружающих. Подобный интерес выражается в стремлении к коммунизму, к активному политическому равенству: «...мысль об анонимном гражданском обществе, которое управляется представительными учреждениями, отрицалась в самом начале» [Ibid., S. 227]. Данное отрицание связано с тем, что сама идея представительных институтов и учреждений основывается на проекте автономного субъекта и автономной морали, который нашел свое наибольшее воплощение в философии И. Канта. «Русское православие в целом далеко от той “автономии нравов”, которую философски развивал протестант Кант» [Breckner, 2011, S. 46]. Образ соборного человека, в свою очередь, понимается немецкой исследовательницей в качестве «мифологической онтологии» (это понятие введено К. Хюбнером), на основании которой осуществляется конструирование «проекционных социалистических мифов». Говоря иначе, данное понимание человека и его отношения с обществом фундировало собой конституирование социалистических идей как секулярными, так и религиозными русскими мыслителями. Но в чем заключается мифологичность подобных идей?

Сущность мифологичности в данном случае можно свести к тому, что символическое начинает пониматься как онтологическое и тем самым теряет свою символичность; идея, которая задает горизонт понимания социальной действительности, становится «объективной» реальностью в сознании людей, эту идею разделяющих. «Из отрицания символического смысла следует простая вещь, что, например, можно ставить вопрос о социальной республике или о реальной демократии, тем самым имея в виду, что понятие демократии – это не особого рода понятие, а просто нечто, что может быть осуществлено или не осуществлено из-за чьей-то злой воли» [Мамардашвили, 1991, с. 43]. Довольно точно подобное умонастроение своих современников выразил С.Л. Франк в работе «Крушение кумиров», говоря о том, что «под “идеями”, “принципами” или, еще иначе “нравственными идеалами” разумелись одинаково и вера в определенные, подлежащие постепенному осуществлению будущие состояния человеческой жизни, и вера в определенные порядки и правила, имеющие абсолютное значение и требующие постоянного соблюдения» [Франк, 2000, с. 193]. В своей переведенной на русский язык работе «Об употреблении слов правда (правда-справедливость) и истина (теоретическая правда) в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере Н.К. Михайловского и П.И. Пестеля» Катарфина Брекнер выражает подобное нивелирование символичности понятий и их онтологизацию при помощи обращения к концептам «правда» и «истина» [Брекнер, 2011, с. 71–91]. «Правда» в данном случае понимается как «правда-справедливость», а «истина» исключительно как «теоретическая истина»; последняя теряет всякое значение, если не стоит на службе практического интереса социальной справедливости,

«сама по себе философия и истина мало кого интересуют» [Бердяев, 1909]. «Правда» же мыслится исключительно в практическом измерении, она есть то «объективное» должное, которое необходимо для реализации.

Очертив в общих границах те «мыслительные призмы», «проброшенные смыслы», которые определяют позицию немецкой исследовательницы, следует обратиться к непосредственному описанию ее анализа социальной мысли Сергея Булгакова.

Свое рассмотрение социальных идей Булгакова Катарина Брекнер начинает с анализа антропологической концепции мыслителя. Так, согласно Булгакову, существует две «диаметрально противоположные возможности антропологических воззрений и связанных с ними интерпретаций мировой истории, а также следующих отсюда эсхатологий» [Breckner, 1997, S. 134]. Основание любой общественной формации, как полагает Булгаков, составляет лежащая в ее основе религия, которая сводится к двум вариантам. Первый вариант – теистическая религия, наиболее полно представленная в христианстве; второй – пантеистическая религия, суммарно обозначаемая русским мыслителем как философия «человекобога», основной пафос которой сосредоточен в представлении о том, что «вселенная обращается около человека как своего центра, а не человек следует за природой» [Булгаков, 2010]. Таким образом, «в “религиозном” смысле значимым для него было *tertium non datur*. История представляла самооткрытие человека в Христе или против Христа» [Breckner, 1997, S. 135]. К. Брекнер указывает на то, что вся социальная философия Булгакова выстраивалась на аксиоме человека как «верующего существа». Христианство, согласно русскому мыслителю, должно иметь социальный, т. е. общественный характер, поскольку именно причастие (*communion*) инициирует общение (*communication*) [Breckner, 2006, p. 279]. Булгаков – утверждает Брекнер – противился индивидуалистскому пониманию христианской жизни, что выражает, прежде всего, институт Церкви, которая наряду с мистическим аспектом имеет профетический характер, а тем самым призывает к активной человеческой деятельности в духе «христианского гуманизма». На этом основывается развитие творческих способностей человека. В этом контексте также труд и экономическая деятельность имеет своей целью усовершенствование человека, воссоединение Творца и твари. Христианин не может также избегать участия в политической жизни (сам Булгаков, как известно, в 1905 г. основал «Союз христианской политики», который, однако, просуществовал очень недолгое время) [Breckner, 2000, p. 463–464]. Церковь должна занимать во внешнем мире деятельную позицию, а общественная правда сможет привести к воссоединению христиан различных конфессий. В работе «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» можно прочесть, что «человек существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества. <...> Как общая внутренняя потенция царствия Божия для своей реализации необходимо должна перейти в индивидуальный нравственный подвиг, так и этот последний для полноты своей неизбежно входит в социальное движение всего человечества, примыкает так или иначе в данный момент и при данных условиях к общему богочеловеческому процессу всемирной истории. <...> Те требования гарантий личной свободы, которые выставляются политической демократией и те стремления к осуществлению справедливости в экономических отношениях, которые объединяются в понятие социализма, объемлются и положительными заповедями христианской религии, и отрицать это можно или по неспособности к логическому мышлению, или по недобросовестности, *tertium non datur*» [Булгаков, 1903, с. 242, 247]. Тем не менее, согласно Булгакову, социальное христианство не является чем-то готовым, данным, в скорее задачей, требующей своей реализации.

Очевидно, что марксизм и предлагаемая им форма социализма будут иметь в своем основании, согласно Булгакову, пантеистическую религию «человекобога». Социализм Маркса понимается русским мыслителем как течение, в основании которого лежит вера в «беспредельную способность человеческой природы к совершенствованию».

нию, если только она поставлена в соответствующие условия» [Булгаков, 1991, с. 121]. Исходя из подобного понимания, Булгаков рассматривал социалистические партии Германии, Австрии и Италии в качестве «религиозных сект», «потому как разделяемое ими “политическое мировоззрение”, в конце концов, есть всего лишь секуляризированное и из-за этого еретическое следствие из религиозно-философских аксиом» [Breckner, 1997, S. 137]. На основании указанного выделения двух форм религии немецкая исследовательница также эксплицирует то генетическое родство капитализма и социализма Маркса, которое обозначается Сергеем Булгаковым. «По Булгакову, социализм Маркса, так же как и его “русский вариант”, есть лишь новое рождение духа “Маммона”, и потому лишь по видимости противостоит капитализму, который для Булгакова является только по-другому организованной формой эгоизма» [Ibid.]. Следовательно, как капитализм, так и марксистский социализм имеют общее «религиозное» основание, согласно которому человек поставлен в центр мира, является «человекобогом». Иными словами, «человекобог» есть один из возможных вариантов перверсии соборного человека, образ которого, как утверждает Катарина Брекнер, лежит в основании всех социалистических идей русской интеллигенции и представляет собой «мифологическую онтологию», фундирующую собой как секулярные, так и религиозные социалистические проекты. К рассмотрению подобного проекта, представленного Булгаковым и проанализированного в работах Брекнер, а также к экспликации его взаимоотношений с социализмом Маркса, мы теперь и перейдем.

Свой проект социального преобразования современного ему общества Сергей Булгаков обозначает как «христианский социализм». При помощи него русский мыслитель планировал придать социализму Маркса «правильную» направленность. Согласно Булгакову, марксизм несет в себе не только разрушающее начало пантеистической веры, но также и знание о правильном, необходимом положении вещей в социальном мире. «Правда социализма» заключается в том, что он призывает к защите «угнетенных и эксплуатируемых», но при этом – и в этом заключена его «ложь» – исходит из неистинных оснований, т. е. из «пан»теистической формы религиозности, и, следовательно, не может радикально противостоять капитализму. Таким образом, «христианский социализм», в концепции Булгакова, обладает по сравнению со своим атеистическим коллегой серьезным преимуществом, потому как исходит из истинной, теистической формы религиозности. «Пора, наконец, понять в самом деле, что Христова заповедь: одеть холодного, накормить голодного, посетить заключенного в тюрьме – исполняется в настоящее время более чем в какой бы то ни было другой форме посредством сложной социальной техники – социального законодательства, рабочих организаций, стачек, кооперативного движения» [Булгаков, 1991, с. 36]. При этом необходимо понимать, что, как указывает К. Брекнер, подобная форма религиозности также во многом должна конституироваться исходя из «мифологической онтологии» соборного человека.

Интересным также представляется то, какие миссионерские следствия, отмеченные немецкой исследовательницей, вытекают из указанного выше понимания взаимоотношения между социализмом Маркса и «христианским социализмом». «Пока мир полностью не состоит из христиан, они обязаны гарантировать его дальнейшее существование. Социалисты могут при совместной с христианами защите “правды социализма” и из познания его “лжи”, в конце концов, сделаться христианами» [Breckner, 1997, S. 139].

Мифологичность подобного «христианского социализма» проявляется в нивелировании символического аспекта самого понятия «социализм», которое превращается в необходимую для практической реализации уже как бы существующую реальность. «По учению христианства история есть богочеловеческий процесс, в котором собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”. Для этой задачи мало одних усилий личного усовершенствования и душеспасительства, но необходимо воздействие и на общественные формы и на внешние отношения людей между



собою» [Булгаков, 1991, с. 31]. Исходя из этого немецкая исследовательница заключает, что Булгаков, так же, впрочем, как и С.Н. Трубецкой и Н.А. Бердяев, следует призыву Вл. Соловьева к «оцерковлению общества» [Breckner, 1997, S. 183]. Здесь, однако, следует добавить, что подобный процесс все-таки мыслился Булгаковым в более поздних его работах в тесной взаимосвязи с учением о Софии. За Богом оставляется последнее право легитимировать человеческую деятельность, направленную на совершенствование мира. «Мир должен быть так оформлен и детерминирован человеком, что Бог сможет в нем “жить”» [Zwahlen, 1990, S. 60]. Однако об этом в исследовании Катарини Брекнер не упоминается, что, вероятно, обусловлено тем обстоятельством, что основное внимание исследовательница уделяет социальной мысли Булгакова дореволюционного периода.

Таким образом, можно сказать, что в рецепции социальной мысли Сергея Булгакова, осуществленной Катарини Брекнер, существует «мыслительная призма», «проброшенный смысл», согласно которому большинство социальных концепций, разработанных русскими секулярными и религиозными мыслителями в XIX – начале XX вв., имеют своим основанием образ соборного человека. Подобный соборный человек и то общество, в котором он живет, противопоставляются по ряду показателей капиталистическому социуму и его индивиду. Данный образ фиксируется немецкой исследовательницей как «мифологическая онтология», на основе которой конструируются «проекционные социалистические мифы», в том числе «миф» «христианского социализма» Сергея Булгакова.

### Список литературы

- Бердяев, 1909 – *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сб. ст. о рус. интеллигенции. М.: Типогр. В.М. Саблина, 1909. 209 с.
- Брекнер, 2011 – *Брекнер К.* Об употреблении слов правда (правда-справедливость) и истина (теоретическая правда) в русской интеллектуальной истории XIX столетия на примере Н.К. Михайловского и П.И. Пестеля // «Правда». Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М.: Ключ-С, 2011. С. 71–97.
- Булгаков, 2010 – *Булгаков С.Н.* Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л.Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергий» // Л.Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2010. 984 с.
- Булгаков, 1991а – *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм // Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
- Булгаков, 1991б – *Булгаков С.Н.* Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. 350 с.
- Канияр, 2002 – *Канияр Х.* Фриц Либ и его русско-славянская библиотека / Пер. В. Янцева // Исследования по истории русской мысли. М.: Три квадрата, 2002. С. 689–702.
- Мамардашвили, 1991 – *Мамардашвили М.К.* Другое небо // Три каравеллы на горизонте. М.: Междунар. отношения, 1991. С. 37–59.
- Франк, 2000 – *Франк С.Л.* Крушение кумиров // *Франк С.Л.* Соч. М.: АСТ, 2000. С. 147–246.
- Цыганков, Оболевич, 2015 – *Цыганков А., Оболевич Т.* Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии о. Сергия Булгакова во Фрибурге // Вестн. РХГА. 2015. № 4. С. 315–333.
- Breckner, 1997 – *Breckner K.* Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte: eine Analyse der den Sozialismusideen A.I. Gercens, N.G. Černyševskijs, N.K. Michailovskijs, S.N. Trubeckojks, N.S. Bulgakovs und N.K. Berdjaevs zugrunde liegenden Ontologie und die “Russische Wahrheit” P.I. Pestel’s als Vorbote eines an den Sozialismusbegriff späterhin gebundenen mythischen Denkens. Hamburg, 1997. 252 S.
- Breckner, 2006 – *Breckner K.* Russian Philosophers on Continuous Creation as the Basis for Social Change // *Studies in East European Thought.* Vol. 58. No. 4 (2006). P. 171–197.
- Breckner, 2011 – *Breckner K.* Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kursorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov’evs, Bulgakovs, Berdjaevs und Franks // *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie.* Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2011. S. 43–53.

Bulgakov, 1927 – *Bulgakov S.* Die Tragödie der Philosophie / Übers. v. A. Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927. 328 S.

Bulgakov, 1977 – *Bulgakov S.* Sozialismus im Christentum? / Einleitung u. Übersetzung v. H.-J. Ruppert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 173 S.

Zwahlen, 2011 – *Zwahlen R.* Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjaev und Sergej Bulgakov // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 2) / A. Haardt, N. Plotnikov (Hgs.). Münster: LIT, 2011. S. 53–60.

## The Social Philosophy of Sergei Bulgakov in the Contemporary German-speaking Investigations (on the Example of the Works of K. Breckner)

*Alexander Tsygankov, Teresa Obolevich*

*Alexander Tsygankov* – PhD in Philosophy. St. Thomas Institute. 46/4 Friedrich Engels Str., Moscow, 105005, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

*Teresa Obolevich* – Associate Professor, head of the Chair of Philosophy of Religion and vice-dean of the Faculty of Philosophy. Pontifical University John Paul II. Kanonicza St 9, Kraków, 31-002, Poland; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

The article analyses the contemporary German-speaking reception of the socio-philosophical thought of Sergei Bulgakov (based on the examples of the works of Hamburg's scholar, Katharina Breckner). The basic "thinking prisms" which was used by the German scholar in her work on the interpretation of the concept of "Christian socialism" are exposed. The model of the comprehension of the socio-philosophical heritage of the Russian thinker proposed by Breckner is called the "mythological ontology" with the main principle of eliminating the symbolic element from socio-philosophical projects. According to the German scholar, such a model would underlie "the projective socialistic myths" and "the Christian socialism" of Sergei Bulgakov in particular. This very position, which denies the symbolicity and implies bestowing the ideal with the status of the objective and independent reality to be achieved, is key for the Russian thinker's understanding of such system-shaping notions of his philosophy as "communal man" and "communion" (sobornost).

**Keywords:** german-speaking reception of Russian philosophy, social philosophy of S. Bulgakov, contemporary investigations of the Russian thought, Sergei Bulgakov, Katharina Breckner

### References

Berdjaev, N.A. *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* [Philosophical Truth and the Truth of Intelligentsia], *Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii*. Moscow: V.M. Sablin Publ., 1909. 209 p. (In Russian)

Brekner, K. *Ob upotreblenii slov pravda (pravda-spravedlivost') i istina (teoreticheskaja pravda) v russkoj intelektual'noj istorii XIX stoletija na primere N.K. Mihajlovskogo i P.I. Pestelja* [On the Using of the Words Pravda (Pravda-Justice) and Istina (Theoretical Truth) in the Russian Intellectual History of the 19th Century on the Example of N.K. Mikhailovsky and P.I. Pestel], *"Pravda". Diskursy spravedlivosti v russkoj intelektual'noj istorii*. Moscow: Klyuch-S Publ., 2011, pp. 71–91. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Chelovekobog i chelovekozver'. Po povodu poslednikh proizvedenij L.N. Tolstogo: «D'javol» i «Otec Sergij»* [Human-God and Human-Animal. On the Last Works of L.N. Tolstoy "The Devil" and "Father Sergei"]. St. Petersburg: Russ. Christ. Human. Inst., 2010. 984 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Khristianstvo i sotsializm* [Christianity and Socialism], *Khristianskij sotsializm*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. 350 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Neotlozhnaja zadacha (O sojuze khristianskoj politiki)* [The Urgent Task (about an Alliance of Christian Politics)], *Khristianskij sotsializm*. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. 350 p. (In Russian)

Kanijar, H. Fric Lib i ego rusko-slavjanskaja biblioteka [Fritz Lieb and his Russian-Slavic Library], *Issledovanija po istorii ruskoj mysli*. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2002, pp. 689–702. (In Russian)

Mamardashvili, M.K. Drugoe nebo [Another Sky], *Tri karavelly na gorizonte*. Moscow: Mezhdunarodnye otnoshenija Publ., 1991, pp. 37–59. (In Russian)

Frank, S. L. *Krushenie kumirov* [The Collapse of Idols]. Moscow: AST Publ., 2000, pp. 147–246. (In Russian)

Tsygankov, A., Obolevich, T. Bulgakov v Shvejcarii: sovremennye issledovanija filosofii Sergeja Bulgakova v Friburge [Bulgakov in Switzerland: the Philosophy of the Current Research. Bulgakov in Fribourg], *Vestnik RHGA*, 2015, vol. 4, pp. 315–333. (In Russian)

Breckner, A.K. *Die Sozialismusidee als Konstante der neueren russischen Ideengeschichte: eine Analyse der den Sozialismusideen A.I. Gercens, N.G. Černyševskijs, N.K. Michailovskijs, S.N. Trubeckoj, N.S. Bulgakovs und N.K. Berdjaevs zugrunde liegenden Ontologie und die "Russische Wahrheit" P.I. Pestel's als Vorbote eines an den Sozialismusbegriff späterhin gebundenen mythischen Denkens*. Hamburg, Univ., Diss., 1997. 252 S.

Breckner, K. Russian Philosophers on Continuous Creation as the Basis for Social Change, *Studies in East European Thought*, 2006, vol. 58, no 4, pp. 171–197.

Breckner, A.K. Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kursorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjaevs und Franks, *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2011, S. 43–53.

Bulgakov, S. *Die Tragödie der Philosophie*, übers. v. A. Kresling. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1927. 328 S.

Bulgakov, S. *Sozialismus im Christentum?* Einleitung u. Übersetzung v. H.-J. Ruppert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 173 S.

Zwahlen, R.M. Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjaev und Sergej Bulgakov. In: A. Haardt, N. Plotnikov (Hgs.). *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie* (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 2). Münster: LIT, 2011. S. 53–60.

*Н.И. Герасимов*

### **Е.В. Спекторский как историк «социальной физики»**

*Герасимов Николай Игоревич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Дом русского зарубежья. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

Автор статьи анализирует научное наследие выдающегося историка и философа Евгения Спекторского. В статье рассматриваются некоторые детали его биографии, так как история жизни Е. Спекторского в эмиграции еще недостаточно исследована современным научным сообществом. В центре статьи – проблема социальной физики, разрабатывавшаяся Спекторским в фокусе историко-философского анализа. Автор исследует вопрос о том, каким образом Спекторский описывает происхождение социальной физики через изучения диалога между идеями естественного и социального. В статье доказывается, что Спекторский считал социальную жизнь древнего общества главным идейным фундаментом физического мирозерцания Нового времени, которое породило феномен социальной физики.

**Ключевые слова:** Е.В. Спекторский, социальная физика, русская философия, философия русского зарубежья, история русской эмиграции

Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) является одним из крупнейших в истории русской эмиграции исследователей социально-правовой и социально-философской мысли. Он родился в семье правоведа и судебного следователя В.А. Спекторского. Интерес к социальным наукам он унаследовал от отца, но решил, что свои творческие устремления не будет реализовывать в сфере практической юриспруденции. Е.В. Спекторского интересовала историческая и философская сторона права – именно поэтому его учеба на юридическом факультете Императорского Варшавского университета носила теоретический фундаментальный характер. Не случайно его научным руководителем был известный правовец профессор А.Л. Блок (отец великого поэта), преподаватель, отличавшийся особой строгостью по отношению к своим ученикам. Под руководством А.Л. Блока Е.В. Спекторский развил свои способности к детальной аналитике социально-философского и философско-правового дискурса. В 1898 г. им была написана работа на соискание степени кандидата права «Жан-Жак Руссо как политический писатель». После учебы Спекторский был оставлен при университете на кафедре государственного права для подготовки к профессуре. В 1901 г. он уезжает в Европу, где слушает лекции немецких и французских ученых, а также работает в библиотеках. В 1913 г. Е.В. Спекторский был избран профессором университета св. Владимира в Киеве. В 1917 г. он получает степень доктора государственного права в Московском университете. С этого момента начинается карьерный рост Спекторского. В 1918 г. он не только становится ректором Киевского универ-

ситета, но и главой Киевского философского общества. В академических кругах его имя широко известно, его труды вызывают интерес, а публичные выступления всегда завершаются научной полемикой.

Революционные события заставляют Е.В. Спекторского эмигрировать. В 1920 г. он уезжает в Югославию, где становится избранным профессором Белградского университета. С 1924 по 1927 г. Спекторский работает в Праге в качестве профессора и декана Русского юридического факультета – особой образовательной институции по подготовке правоведов и юристов. Предполагалось, что большевистский переворот не сможет породить в России устойчивую политическую систему, следовательно, стоит ждать возвращения на Родину, где предстоит воссоздавать весь правовой фундамент государства с самого начала. Русский юридический факультет мыслился русскими эмигрантами как институт, который готовит специальные кадры будущих создателей новой правовой культуры в России [Ганин, 2005, с. 37–43]. На факультете преподавали такие известные отечественные ученые, как П.И. Новгородцев, М.М. Катков, Г.В. Вернадский и П.Б. Струве. В 1930 г. Е.В. Спекторский переезжает в Люблян, где работает ординарным профессором в университете. В эти годы его деятельность получает международное признание: он избирается почетным членом-корреспондентом Сербской Академии наук в Белграде и Славянском институте в Праге, а также получает статус почетного члена Общества русских ученых в Югославии, Русской академической группы в Праге и Общества Галлиполийцев в Белграде. После переезда в Италию в 1945 г. Спекторский получает приглашение от русских эмигрантов на работу в Нью-Йорке. Там он принимает участие в создании Св. Владимирской духовной академии. В этот период Е.В. Спекторский увлекается религиозной философией, начинает исследовать правовые основы христианского вероучения. Параллельно с этим он возглавляет Русскую Академическую Группу в США, членом которой остается до конца жизни [См.: Ткаченко, 2008].

В.В. Зеньковский высоко оценивал научную интуицию и талант Е.В. Спекторского, отмечая в нем широту взглядов и умение согласовывать в своем творчестве философский эмпиризм и способность к историческому анализу [Зеньковский, 1975, с. 317–321]. Положительную оценку творческим способностям и научной эрудиции Е.В. Спекторского давал в своем историко-философском труде и Н.О. Лосский [Лосский, 1991, с. 387]. Известно также, что философские воззрения Е.В. Спекторского неоднократно становились предметом критики со стороны представителей философии русской эмиграции. К примеру, Л.П. Карсавин настаивал на том, что его религиозно-философские сочинения лишены чувства христианской веры<sup>1</sup>.

Жизнь и творчество Е.В. Спекторского и сейчас является предметом исторических исследований [Михальченко, Ткаченко, 2009, с. 14–24; Михальченко, Ткаченко, 2013, с. 13–53]. Изучается не только научная деятельность философа, но и его публицистика. Исследуются его статьи по теории государства и права, его политические сочинения [Рутман, 2011, с. 169–171; Рутман, 2012, с. 270–272, Рутман, 2013, с. 2–24]. Хотя имя ученого неоднократно встречается в историографической литературе, философское наследие Е.В. Спекторского до сих пор остается мало изученным в сравнении с работами Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, И.А. Ильина и многих других. Как правило, историографы ограничиваются кратким упоминанием научных интересов мыслителя и названиями некоторых исследовательских трудов. Переиздана лишь малая часть его работ. Кроме того, массив неизданных рукописей труднодоступен для отечественных исследователей, так как наиболее ценные архивные документы по творчеству Е.В. Спекторского располагаются в Бахметьевском архиве Колумбийского университета в Нью-Йорке и в Архиве города Варшава (АРВ). В Государственном архиве Российской Федерации, в Российском государственном историческом архиве, в Институте рукописи Центральной научной библиотеки В.И. Вернадского, в Архиве

<sup>1</sup> «А проф. Карсавин полагает, что у Е. Спекторского нет не только понимания Культуры, но и самой христианской веры» [Вишняк, 1925, с. 332].

Российской академии наук находится по преимуществу личная и деловая переписка ученого, а также отдельные философские заметки. На данный момент защищено всего две диссертационные работы по истории жизни и деятельности Е.В. Спекторского, имеющие отношение к его философскому творчеству. Одна из работ на соискание степени кандидата исторических наук принадлежит Е.В. Ткаченко [Ткаченко, 2008], другая, на соискание степени кандидата юридических наук, – В.Г. Рутман [Рутман, 2013]. Таким образом, нет ни одного специального диссертационного философского исследования, посвященного идейному наследию мыслителя.

Вместе с этим нельзя сказать, что научное сообщество не предпринимает попыток по изучению философии Е.В. Спекторского. В.В. Щеглов и Л.В. Щеглова в своей статье дают философский портрет ученого, раскрывают эволюцию его идейных воззрений и специфику его творческого таланта [Щеглов, Щеглова, 1997, с. 3–13]. В статье П.Е. Бойко и Л.А. Бойко, помещенной в качестве предисловия к переизданной в 2013 г. книге Е.В. Спекторского «Христианство и культура», раскрываются религиозно-философские и нравственно-философские взгляды мыслителя в свете проблем современного мира [Бойко, Бойко, 2013, с. 7–32]. Философские аспекты историко-культурного дискурса сочинений мыслителя также отражены в ряде отечественных научных статей и докладов культурологического характера [Щученко, 1998, с. 6–13; Корнилов, 2002, с. 96–101; Костяев, 2003, с. 123–127].

«Социальная физика» – это термин, которым французский философ Огюст Конт обозначал «положительную» науку об обществе. По мнению Конта, социальные явления должны объясняться в согласии с принципами естественных наук. Подобно обычной физике, «социальная физика» усматривает во множестве человеческих отношений устойчивые закономерности, которые возможно подвергать систематизации и математическому анализу. По ряду причин Конту пришлось отказаться от термина «социальная физика» и найти другое понятие для обозначения науки об обществе [Лапин, 2003, с. 28–29]. В 1839 г. им был предложен термин «sociologie», т. е. «социология». С этого момента научное исследование общественных отношений, в первую очередь, стало ассоциироваться с социологией, а «социальная физика» стала рассматриваться в качестве исторической предтечи современной науки об обществе.

Е.В. Спекторский является одним из немногих исследователей истории возникновения термина «социальная физика». В своих научных работах он анализирует целостный комплекс обстоятельств, сформировавших идейные основания данного понятия. По мнению Спекторского, О. Конт лишь обозначил то, что уже было разработано мыслителями предыдущих столетий, поэтому «социальную физику» стоит рассматривать не только как научный термин, но и как культурно-историческое явление, рожденное новоевропейской наукой и философией.

Несмотря на то, что современное философское сообщество поступательно приближается к пониманию идейного наследия мыслителя как единого целого, исследователи, как правило, отдают предпочтение или историко-культурной, или религиозно-философской проблематике. В стороне остается концептуальная рецепция проблемы социальной физики, которой ученый занимался большую часть своей жизни. В данной статье будет рассмотрен один из аспектов упомянутого вопроса.

Е.В. Спекторский, как и П.И. Новгородцев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, является сторонником идеи естественного права. Примечательно, что его интеллектуальные ориентиры во многом совпадали с идейными интенциями представителей Московской школы философии права. Несмотря на то обстоятельство, что Е.В. Спекторский работал в Варшаве и Киеве, содержание его сочинений очень созвучно с идеями в публикациях его коллег в Москве (П.И. Новгородцева, И.А. Ильина, Б.П. Вышеславцева, Н.Н. Алексеева, Б.А. Кистяковского). Исследование естественных корней социальных норм человеческого общежития было одной из главных областей его научной деятельности. По мнению Е.В. Спекторского, феномен социальной физики, который сложился в XVII столетии, является ключевым моментом исторического

развития общественных наук. Именно в это время начинают приобретать зрелую форму первые политические идеологии, вырабатывается собственная научная методология социально-философского знания, а физика становится главной научной дисциплиной [Спекторский, 1910, с. 4–5].

XVII век знаменует собой появление концепции общественного договора. В это время дискуссии о проекте рационально построенного общества сопрягаются с дискуссиями о естестве человека и его природе. Разработка естественнонаучной терминологии тесно пересекается с решениями вопросов общественного устройства. К XVII столетию в культуре начинает преобладать идея, что социум можно понимать как механизм, как то, что реально конструировать и изобретать. Появление светской культуры создало условие для секуляризации науки и общества. Интенсивно развивавшаяся в то время физика и концепция общественного договора, таким образом, были изолированы от клерикализма. Физика и социально-философское знание объединялись в единый дискурс. Если речь идет о действительности, то она понимается в физическом смысле. Физика – это не просто научная дисциплина, а целостное мировоззрение. Общество как часть этой действительности, соответственно, тоже должно пониматься в согласии с физическим мировоззрением. Образованный таким образом термин «социальная физика» подразумевал согласие двух понятий – природного, естественного и общественного, социального. Е.В. Спекторский – один из немногих философов, которые рассматривали «социальную физику» сквозь призму взаимосвязи природной и социальной жизни. А.Н. Кузнецова считает, что непосредственным исследователем этого вопроса, кроме Е.В. Спекторского, является только Д.М. Джезеф [Jesseph, 2006, p. 119–152; Jesseph, 2002, p. 140–160; Jesseph, 1993, p. 306–341], чьи труды еще не переведены на русский язык [Кузнецова, 2013]. Несмотря на то, что история русской эмиграции демонстрирует высокий интерес к новоевропейскому научному знанию у Н.А. Бердяева, И.А. Ильина и о. С. Булгакова, проблема социальной физики, как правило, либо рассматривалась в ряду с другими концепциями XVI–XVIII столетий, либо понималась как предмет религиозно-философских спекуляций. Таким образом, исследование Е.В. Спекторского представляется уникальным и актуальным для мировой философской мысли.

Философское осмысление феномена социальной физики, предпринятое мыслителем, основывается на генетическом методе. Е.В. Спекторский изучает причины развития, способ происхождения и эволюцию предмета своего исследования. Исследовательскую работу Спекторского можно отнести к такой междисциплинарной области знания, как история идей. Ученый рассматривает XVI–XVIII столетия как исторический период интенсивного взаимопроникновения различных дисциплинарных дискурсов.

А. Койре, как и Е.В. Спекторский, утверждает интеллектуально-революционный характер XVI–XVIII вв., но строит свое рассуждение в большей степени на основе новоевропейского научного знания [Койре, 2011, с. 7–9]. Хотя он также разрабатывал историю средневековой схоластики и Ренессанса, античные корни происхождения социальных идей Нового времени им упоминались нечасто. Спекторский в этом смысле работает иначе – он изначально ставит широкие хронологические рамки своего исследования. Поэтому генезис социальной физики им обнаруживается еще в античной натурфилософии. В этом отношении историко-методологические аспекты исследовательской деятельности Е.В. Спекторского близки научным принципам А.Ф. Лосева, хотя и не в их социально-критической части.

По мнению Спекторского, идеографический метод представителей Баденской школы неокантианства не является состоятельным. Историко-фактическое описание индивидуальных событий не может быть взято за основание социально-философского исследования, особенно если речь идет о познании естественных оснований общественной жизни. Индивидуальные события не повторяются, не составляют «ткань» повседневности, а, значит, не могут быть рассмотрены в качестве ключа к понима-

нию естественных социальных норм. О понятии «естественного закона человеческого общежития» он пишет: «Это – абстрактная формула или схема, покрывающая многообразие конкретных фактов, поскольку эти факты правильно повторяются» [Спекторский, 1909а, с. 78]. Говоря о том, что эти факты повторяются «правильно», Е.В. Спекторский имеет в виду, что научное знание исторически вырабатывает некий норматив, по отношению к которому повторение событий структурируется исходя из представления о должном. Это положение предполагает социально-этический компонент эпистемологии, который начал формироваться в эпоху античности.

На заре своего становления общество интересовалось практическими проблемами совместной жизни, практическое отношение к социальным вопросам было и у философов [Спекторский, 1911, с. 7]. основополагающей задачей социума являлось вырабатывание приемов и способов общественного самосохранения, которое мыслилось в тесной связи с метафизическим самосохранением. Юридическая практика того времени распространялась далеко за пределы конкретного общественного мира. Социальная область знания имела сферу применения в отношениях между людьми и богами. Е.В. Спекторский называет этот феномен «пontiфикальной юриспруденцией» [Спекторский, 1909а, с. 4–5]. Так как все окружающее изучалось с помощью принципов натурфилософии, а мифологическое сознание долгое время составляло основу человеческого мировосприятия, понятие естественного мыслилось как то, что находится в оппозиции понятию социального. Понятие естественного отождествлялось с тем, что противостоит конкретной социальной действительности и развивается независимо от деятельности индивидуума. Юриспруденция того времени выполняла функцию согласования социального и естественного, природного, понимаемого в античном смысле как сфера деятельности стихийных сил и воли богов. Естественное противопоставлялось порядку и системности. Общество же – наоборот, мыслилось в качестве искусственного, противоестественного, но имеющего порядок и структуру [Спекторский, 1911, с. 13].

Е.В. Спекторский замечает, что понятие «космос» в первоначальном употреблении относилось к области социального. Космос мыслился как сложившийся порядок человеческого общежития [Спекторский, 1909а, с. 29]. В своем смысловом основании он понимался как конкретно наблюдаемые социальные связи. С развитием натурфилософии и оптимизацией общественных отношений понятие космоса стало переноситься на сферу естественного. Небесный свод стал рассматриваться как некое подобие окружающей общественной жизни – так произошла социоморфизация естественного. Звездное небо больше не понималось как естественный хаос, напротив, за счет своей удаленности от земли оно приобретало идеальный смысл. По отношению к земной общественной жизни оно мыслилось как недостижимый социальный идеал. Для античного сознания звездное небо было не чем иным, как реализацией общественной мечты [Там же, с. 32]. Таким образом, можно сказать, что идея социальной утопии является результатом социоморфизации природы, перенесения конкретного общественного порядка в форме абстрактной схемы на сферу естественного.

Социоморфизм ранней античности позволил сложиться научному инструментарию, благодаря которому стало возможно изучение звездного неба. Древние астрономы наблюдали упорядоченность небесных светил. Отношения между наблюдаемыми объектами постепенно стали толковаться по аналогии с отношениями в обществе. Е.В. Спекторский, подобно М. Фуко, который рассматривал близость понятий физического и властного [Фуко, 1999, с. 305, 307, 316] считал, что идея управляющего центра мироздания имеет свои корни в организации общественной политической жизни [Спекторский, 1909а, с. 32–34]. Таким образом, поиск начала всех начал в космическом порядке являлся следствием практических соображений гражданского сознания. Другими словами, ученые того времени искали способ понимания общественного порядка через изучение социоморфизированного космоса.



Моральное мировоззрение, свойственное античности, исторически рационализировалось и превращалось в нравственный рационализм. Вопросы общественного устройства, по мнению Е.В. Спекторского, всегда содержат в себе элемент «должного», т. е. представление о необходимых практических изменениях [Спекторский, 1904, с. 159]. Проект социальной утопии постепенно стал порождать два рода социально-нравственного радикализма. Первый утверждал естественную справедливость, реализуемую искусственными средствами, другой – естественную справедливость, воплощаемую путем социального невмешательства. Первый вариант радикализма основывался на традиционном понимании искусственного порядка как основы социально-нравственного устоя, второй – на новой интерпретации понятия естественного. Так сложились идейные основания для двух общественно-политических направлений интеллектуальной культуры: этатизм и либерализм [Спекторский, 1909а, с. 41].

Античный концептуально-парадигмальный фундамент либерализма, в отличие от этатизма, был обусловлен новым представлением о порядке согласования понятий естественного и социального. Для него было свойственно видеть в естественном подлинно природный мир, а не социоморфизированную реальность. Либерализм стал мыслить упорядоченность естественного как трансперсональную действительность, не зависимую от деятельности человеческого ума. Е.В. Спекторский говорит об оптимистическом либеральном понимании человеческой природы, но не разъясняет это [Спекторский, 1935, с. 5]. Тем не менее, исследование мыслителя само предлагает вариант объяснения: если новое понимание естественного исторически сложилось через интерпретацию образа звездного неба как реализованной общественно-политической мечты, то возникший в последующем философский оптимизм античной формы либерализма также исходит из утопического древнегреческого мирозерцания. Для Спекторского свобода и идея коммуникативной справедливости в новой интерпретации естественного являются достаточным основанием для утверждения, что либерализм всегда граничит с анархизмом [Спекторский, 2013, с. 262]. С этим согласен и Н.А. Бердяев, утверждающий, что антиэтатические идеи либерализма подразумевают анархические суждения [Бердяев, 1997, с. 326].

Новое понимание естественного заложило фундамент для философской рецепции понятия закона. Закон всегда носил в себе социально-нормативный смысл [Спекторский, 1910, с. 75]. Об этом также говорит и М.А. Бакунин, связывающий проникновение термина «закон» в теорию познания со стремительным развитием юридической науки [Бакунин, 1987, с. 410]. По мере трансформации нравственного рационализма в рационализм теоретический это понятие стало пониматься иначе. Благодаря Платону социальное обрело строго абстрактную форму. Это позволило мыслить закон в контексте природного, естественного. Антитеза «природа–закон» начала «сглаживаться» через формулировку «естественного закона» [Спекторский, 1909а, с. 43]. Таким образом, ученые эпохи античности смогли заложить основание для выявления закономерностей явлений в природной действительности, а также сформировали ранний философский физичесизм.

Римские юристы не знали социологии, поэтому занимались статическими законами общежития. Им приходилось всякий раз заново воссоздавать социально-правовую ситуацию, так как ими не учитывался фактор генезиса новых социальных событий. Понятие естественного закона в контексте социальной жизни юристами стало активно использоваться уже в Риме. В эпоху развития римской юриспруденции естественный закон в правоведении понимался как закон, соответствующий некоторому неотчуждаемому идеалу (например, идеалу справедливости). Понятие естественного закона в контексте социальной жизни было детерминировано отвлеченным рационализмом, что мешало мыслить естественное как вечно изменяющееся и живое [Там же, с. 85]. Несмотря на то что идея естественного закона присутствовала в римских общественных науках, сам термин «закон» еще не использовался для выявления закономерностей природного мира, хотя это не мешало существованию физичесизма.

В эпоху Средневековья была предпринята попытка построить общественную науку в качестве самостоятельной, независимой от физики научной дисциплины. Схоластика «изгоняла» физицизм через обращение к отвлеченному рационализму Платона и Аристотеля [Там же, с. 90]. Богословие начинает заимствовать способ рассуждения и терминологию у юриспруденции [Спекторский, 2006, с. 51]. В это же время происходит знаменитый спор реалистов и номиналистов об онтологическом статусе универсалий – о первичности и вторичности понятия и классе явлений, которые оно объединяет. Е.В. Спекторский усматривает в этой дискуссии не только отвлеченное философствование, но и создание фундамента для одного из важных вопросов науки об обществе – о реальности индивидов и социальных общностей. Средневековые мыслители интуитивно понимали, что арифметическая совокупность социальных индивидов не тождественна социальной группе. В этих рассуждениях Спекторский предвосхищал будущие социологические дискуссии о статусе социального субъекта [Спекторский, 1915а, с. 10–13]. Что является предметом исследования: конкретный индивид или социальная группа? К сожалению, общественная наука так и не была построена средневековыми обществоведами. Как отмечает Е.В. Спекторский, эта идея изначально была несостоятельна, так как невозможно устранить связь естественного и социального в построении научного обществоведения [Спекторский, 1909а, с. 91].

В Новое время происходит научная революция. Порядок социального и естественного начинает обретать математическую структуру. Диалог между филологией и естествознанием приводит к рождению новоевропейского натурализма. Происходит реабилитация физицизма в новой для научного знания форме. Натурализм и нравственная философия вместе создают антропоморфный натурализм и механицизм. Еще в эпоху Возрождения астрология демонстрировала строгую связь между человеческой жизнью и физическим миром [Спекторский, 1910, с. 76–77], а алхимия пыталась объяснить физические явления как следствия моральных факторов [Спекторский, 1904, с. 154]. В Новое время жизнь человека стала объясняться исключительно принципами физики. Социальное понимание естественного, которое сложилось в эпоху античности, дополнилось концепцией механицизма. С этой точки зрения, все окружающее представляет собой особый механизм, части которого познаются в согласии с принципами математической физики.

Новое физическое мировоззрение проходит процесс секуляризации знания. Естественное освобождается от метафизических и религиозных атрибутов [Спекторский, 1909б, с. 12]. Оно мыслится как непосредственно природное и данное нам в ощущениях [Спекторский, 1910, с. 222]. Природа лишается абстракций, обретает конкретность и системность. Энциклопедизм этого времени структурирует естественное социальными категориями. Это уже не обычное образное перенесение социальности на сферу естественного, как было в античности, а точное математическое моделирование. Нравственная философия начинает отвергать дистанцию между идеалом и действительностью. Естественное, раньше мыслившееся благодаря отвлеченному рационализму как сфера идеального, превращается в действительное. Социальный порядок земной жизни и порядок идеального общественного устройства начинают сближение через концептуальное переплетение естественного и социального. Нормативная составляющая общественной жизни рассматривается по аналогии с идеей, что всё в природе движется в силу естественной необходимости – из этого тезиса выводится представление о человеке как о «духовном автомате» [Там же, с. 13]. Юридическая наука переходит от принципа предписаний к принципу описания. Она больше не руководствуется идеей правовых санкций, а исследует общественные последствия естественного движения социума. В некотором смысле слова происходит реализация социоморфного представления о движении небесных светил в действительной социальной теории. Небесная механика и социально-философское знание развиваются на базе принципов новоевропейской

физической науки. Движение небесных светил уподобляют движению социальных групп: для него также характерно постоянство, линейная размеренность и геометрическая гармония.

Геометрия из частной научной дисциплины превращается в методологию общественных наук. Геометрическим способом строится этика Спинозы и нравственная философия Э. Вейгеля. Отношения между точками на плоскости становятся образом для понимания природы истины, т. е. истина воспринимается исключительно как некоторое отношение [Спекторский, 1915б, с. 467]. Новоевропейский рационализм, основанный на геометрии и конкретно-чувственной методологии, открыл, по мнению Е.В. Спекторского, «новое небо и новую землю» [Там же, с. 15] – так была создана новая реальность, где было собственное понимание естественного и социального.

На основании новой методологии разрабатывались такие концепции, как естественное право и естественная мораль. Среди общего числа идей новаторов XVI–XVIII столетий особое место занимает специфический проект диалога между юриспруденцией и естествознанием [Спекторский, 2006, с. 54–55]. Е.В. Спекторский отмечает, что некоторые представители философии Нового времени настолько стремились придать праву естественно-научную форму, что мораль иногда рассматривалась в качестве свойства природного физического мира [Там же, с. 15]. Натурализация права у Гуго Гроция подразумевала социально-правовую адаптацию инстинкта самосохранения. Естественный факт, что человек стремится сохранить свою жизнь, подобно животному, рассматривался им в качестве факта юридического – это составляло так называемое «первое» право [Там же, с. 58]. Естественное – уже не только окружающий человека физический мир, но и его телесность – постепенно превращалось в часть общей социальной физики.

В XVIII столетии социальная физика стала не просто умозрительной наукой, а средством достижения общественного идеала. Если представители философии XVI–XVII вв. видели свою цель в освобождении научного знания от средневековой схоластики и античной метафизики – и в этом заключалась революция теории, то мыслители XVIII в. старались построить науку как основание для революции практики. Социальная физика превратилась в теорию общественно-политического идеала [Спекторский, 1909а, с. 96]. В это время природе приписывается социально-политический характер, общество и человек рассматриваются в качестве подчиненных естественным природным законам.

В XIX в. рождается позитивизм. Огюст Конт вводит в научную терминологию понятие «социальная физика». По мнению Е.В. Спекторского, концепция Конта не была в собственном смысле революционной и уникальной [Там же, с. 188]. Она работала преимущественно над языком социальной физики. Она адаптировала понятийный аппарат для новой социальной реальности XIX в., но по своей идее опиралась на философию XVI–XVIII вв. Вместе с тем, социальная физика Конта обрела иной по отношению к предыдущей эпохе смысл, не имевший прямой связи с наукой. Позитивизм XIX в. привел к реабилитации религиозного в рамках научной парадигмы [Там же, с. 195]. Процесс секуляризации социальной физики XVI–XVIII столетий находит в позитивизме Конта свое завершение и конец. Естественное и социальное сближаются в концепции гражданской человеческой религии. Исследователь-позитивист ставится на место античного философа, который начинает проводить свои первые исследования с перенесения социальных категорий на область естественного. В начале XX в. П.А. Кропоткин как последователь Огюста Конта приходит к выводу, что все окружающее есть не что иное, как федерация физических объектов, а человек как индивидуум «представляет собой мир федераций», который «заключает в себе целый космос» [Кропоткин, 1906, с. 7].

Таким образом, можно сказать, что Е.В. Спекторский проследил эволюцию социальной физики от ее зарождения к расцвету, а затем и к идейному кризису XIX столетия. «Реакционный» позитивизм Конта [Спекторский, 1909а, с. 205], несмотря

на свои научные требования, возвращает социальную физику к греческому и римскому пониманию природного и общественного, поэтому социальная физика – феномен XVII–XVIII столетий, а не XIX [Там же, с. 19].

Исследовательский проект Е.В. Спекторского по изучению социальной физики представляет собой целостный массив историко-философских, социально-философских и историко-культурных трудов. Для научного сообщества эта тема пока не представляется ясной и прозрачной по некоторым причинам. С одной стороны, не опубликовано множество сочинений мыслителя по данной проблематике, с начала XX в. не переиздаются его социально-философские труды, что затрудняет работу исследователей; с другой – само творческое наследие Спекторского в целом нуждается в большем систематическом анализе и оценке. Научная значимость рассмотренной проблемы обуславливается не только тем фактом, что концепции Е.В. Спекторского не исследованы в должной мере и потому требуют особо пристального внимания со стороны историков философии, но также и тем, что современное научное сообщество, занимаясь изучением истории социологии, часто забывает о том, что предшествующая ей социальная физика также имеет свою собственную историю. Весьма примечательно, что из всех существовавших в конце XIX – начале XX столетия интеллектуальных традиций именно русская философия в лице Е.В. Спекторского стала основоположником целостного и целенаправленного изучения предтечи всех современных общественных наук.

### Список литературы

- Бакунин, 1987 – *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. М.: Мысль, 1987. 574 с.
- Бердяев, 1997 – *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. О либерализме // Опыт русского либерализма. Антология. М.: Канон, 1997. С. 310–331.
- Бойко, Бойко, 2013 – *Бойко П.Е., Бойко Л.А.* Философия христианской культуры Е.В. Спекторского в контексте идейной реформации современного мира // *Спекторский Е.В.* Христианство и культура. М.: Центр стратег. культуры, 2013. С. 7–32.
- Вишняк, 1925 – *Вишняк М.В.* Две свободы // *Соврем. зап.* 1925. № 24. С. 331–334.
- Ганин, 2005 – *Ганин В.В.* Профессура и студенчество Русского юридического факультета в Праге (1922–1930-е гг.) // *Юридическое образование и наука.* 2005. № 3. С. 37–43.
- Зеньковский, 1975 – *Зеньковский В.В.* Е.В. Спекторский // *Русская религиозно-философская мысль XX века / Под ред. Н.П. Полторацкого.* Питтсбург: Отдел славян. яз. и лит. Питтсбург. ун-та, 1975. С. 317–321.
- Койре, 2011 – *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной Вселенной. М.: Логос, 2011. 228 с.
- Корнилов, 2002 – *Корнилов С.В.* Е.В. Спекторский – философ и культуролог // *Проблемы русской философии и культуры.* Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 96–101.
- Костяев, 2003 – *Костяев А.И.* Самоопределение идеи культуры: взгляд из русского зарубежья (Е.В. Спекторский, Н.С. Арсеньев, В.В. Зеньковский) // *Культура русского зарубежья.* Материалы науч. конф. (г. Москва, 27 февр. 2003 г.). М., 2003. С. 123–127.
- Кропоткин, 1906 – *Кропоткин П.А.* Анархия, её философия, её идеал. СПб.; М.: Мысль, 1906. 47 с.
- Кузнецова, 2013 – *Кузнецова А.Н.* Идея науки как *mathesis universalis* и «социальная физика» Нового времени: Автореф. дис... канд. филос. наук. Курск, 2013. 28 с.
- Лапин, 2003 – *Лапин Н.И.* Как и когда Огюст Конт ввёл термин «sociologie» // *Социол. исслед.* 2003. № 4. С. 25–33.
- Лосский, 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.
- Михальченко, Ткаченко, 2009 – *Михальченко С.И., Ткаченко Е.В.* Е.В. Спекторский в эмиграции (1920–1951) // *Славяноведение.* 2009. № 1. С. 14–24.
- Михальченко, Ткаченко, 2013 – *Михальченко С.И., Ткаченко Е.В.* Евгений Васильевич Спекторский: общественный деятель и ученый // *Вопр. истории.* 2013. № 1. С. 31–53.
- Рутман, 2011 – *Рутман В.Г.* Конституционное государство в представлениях Е.В. Спекторского // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* Тамбов, 2011. № 8(14). С. 169–171.
- Рутман, 2012 – *Рутман В.Г.* Е.В. Спекторский о трех смыслах демократии // *Пробелы в российском законодательстве.* 2012. № 2. С. 270–272.

- Рутман, 2013 – *Рутман В.Г.* Государственно-правовые воззрения Е.В. Спекторского: Автореф. дис... канд. юрид. наук. Белгород, 2013. 24 с.
- Спекторский, 1904 – *Спекторский Е.В.* О задачах обществоведения // *Вопр. философии и психологии.* 1904. № 2. С. 143–161.
- Спекторский, 1909а – *Спекторский Е.В.* Очерки по философии общественных наук. Вып. 1. Варшава: Тип. Варшав. Учеб. округа, 1909. 257 с.
- Спекторский, 1909б – *Спекторский Е.В.* Физицизм в общественной философии. Ярославль: Тип. Губерн. правления, 1909. 29 с.
- Спекторский, 1910 – *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 1. Варшава: Тип. Варшав. Учеб. округа, 1910. 580 с.
- Спекторский, 1911 – *Спекторский Е.В.* Понятие общества в античном мире. Этюд по семантике обществоведения. Варшава: Тип. Варшав. Учеб. округа, 1911. 31 с.
- Спекторский, 1915а – *Спекторский Е.В.* Номинализм и реализм в общественных науках. М.: Тип. Г. Лиснера и Д. Собко, 1915. 40 с.
- Спекторский, 1915б – *Спекторский Е.В.* Физицизм в рациональной психологии XVII века // *Вопр. философии и психологии.* 1915. № 5. С. 462–468.
- Спекторский, 1935 – *Спекторский Е.В.* Либерализм. Люблина: Рус. Матица, 1935. 13 с.
- Спекторский, 2006 – *Спекторский Е.В.* Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 2006. 639 с.
- Спекторский, 2013 – *Спекторский Е.В.* Христианство и культура. М.: Центр стратег. культуры, 2013. 360 с
- Ткаченко, 2008 – *Ткаченко Е.В.* Научно-образовательная деятельность и общественно-политические взгляды Е.В. Спекторского: Автореф. дис... канд. ист. наук. Брянск, 2008. 23 с.
- Щеглов, Щеглова, 1997 – *Щеглов В.В., Щеглова Л.В.* Философский портрет Е.В. Спекторского // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия».* 1997. № 4. С. 3–13.
- Щученко, 1998 – *Щученко В.А.* Некоторые идеи христианской культурологии Е.В. Спекторского в свете современного общественного развития // *Православие в русской культуре.* СПб., 1998. С. 6–13.
- Фуко, 1999 – *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
- Jesseph, 1993 – *Jesseph D.M.* Hobbes and Mathematical Method // *Perspectives on Science.* 1993. № 1. P. 306–341.
- Jesseph, 2002 – *Jesseph D.M.* Hobbes's Atheism // *Midwest Studies in Philosophy.* 2002. № 26 (1). P. 140–160.
- Jesseph, 2006 – *Jesseph D.M.* Hobbesian Mechanics // *Oxford Studies in Early Modern Philosophy.* 2006. № 3. P. 119–152.

## E.V. Spektorskij as a Historian of «Social Physics»

*Nikolai Gerasimov*

PhD in Philosophy, Senior Researcher. Alexander Solzhenitsyn Centre for the Study of the Russian Diaspora. 2 Nizhnyaya Radishchevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nickgerasimow@yandex.ru

The author analyzes the scientific heritage of the outstanding historian and philosopher Evgenij Spektorskij. The article studies some details of Evgenij Spektorskij's biography, because the story of his life in emigration is still little studied. In the center of the article is the problem of social physics. Spektorskij developed this problem in the light of historical and philosophical analysis. The article deals with the question of how and why Spektorskij describes the origin of social physics through the study of dialogue between the idea of natural and the idea of social. The author of the article argues that Spektorskij believed that the ancient social life was the general conceptual basis of the physical outlook of the Modern Age, which gave rise to the phenomenon of social physics.

**Keywords:** E. Spektorskij, social physics, Russian philosophy, Russian philosophy in emigration, history of Russian emigration

## References

- Bakunin, M. *Izbrannye filosofskie sochineniya i pis'ma* [Selected Philosophical Writings and Letters]. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 574 p. (In Russian)
- Berdyaev, N. *Filosofiya neravenstva. O liberalizme* [Philosophy of Inequality. Liberalism], *Opyt russkogo liberalizma. Antologiya*. Moscow: Kanon, 1997, pp. 310–331 (In Russian)
- Boiko, P., Boiko, L. *Filosofiya khristianskoi kul'tury E.V. Spektorskogo v kontekste ideinoi reformatsii sovremennogo mira* [E. Spektorskij's Philosophy of the Christian Culture in the Context of the Ideological Reformation of the Modern World]. In: Spektorskij, E.V. *Khristianstvo i kul'tura*. Moscow: Tsentr strategicheskoi kul'tury, 2013, pp. 7–32 (In Russian)
- Foucault, M. *Nadzirat' i nakazyvat'*. *Rozhdenie tyur'my* [Discipline and Punishment. Birth of the Prison]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1999. 480 p. (In Russian)
- Ganin, V. *Professura i studenchestvo Russkogo yuridicheskogo fakul'teta v Prage (1922–1930-e)* [Russian Professors and Students of the Faculty of Law in Prague (1922–1930-ies.)], *Yuridicheskoe obrazovanie i nauka*, 2005, no. 3, pp. 37–43.
- Koire, A. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoi Vselennoi* [From Closed World to Infinite Universe]. Moscow: Logos Publ., 2011. 228 p. (In Russian)
- Kornilov, S.E. *Spektorskij – filosof i kul'turolog* [E. Spektorskij – Philosopher and Cultural Historian], *Problemy russkoi filosofii i kul'tury*. Kaliningrad, Kaliningrad St. Univ. Publ., 2002, pp. 96–101. (In Russian)
- Kostyaev, A. *Samoopredelenie idei kul'tury: vzglyad iz russkogo zarubezh'ya* (E.V. Spektorskij, N.S. Arsen'ev, V.V. Zen'kovskii) [Self-determination of Culture Idea: a Look from the Russian Diaspora (E. Spektorskij, N. Arsenev, V. Zenkovskii)], *Kul'tura russkogo zarubezh'ya. Materialy nauchnoi konferentsii* (Moscow, 27.02.2003). Moscow, 2003, pp. 123–127. (In Russian)
- Kropotkin, P. *Anarkhiya, ee filosofiya, ee ideal* [Anarchy, its Philosophy, its Ideal]. St. Petersburg; Moscow: Mysl' Publ., 1906. 47 p. (In Russian)
- Kuznetsova, A.N. *Ideya nauki kak mathesis universalis i «sotsial'naya fizika» Novogo vremeni* [Modern Time's Idea of Science as Mathesis Universalis and “Social Physics”]. Thesis abstract. Kursk, 2013. 28 p. (In Russian)
- Lapin, N. *Kak i kogda Ogyust Kont vvel termin «sociologie»* [How and when Auguste Comte coined the Term «Sociologie»], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2003, no. 4, pp. 25–33. (In Russian)
- Losskii, N. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskii pisatel Publ., 1991. 480 pp. (In Russian)
- Mikhal'chenko, S. Tkachenko, E. E. *Spektorskij v emigratsii (1920–1951)* [E. Spektorskij in Exile (1920–1951)], *Slavyanovedenie*, 2009, no. 1, pp. 14–24. (In Russian)
- Mikhal'chenko, S. Tkachenko, E. Evgenii Vasil'evich Spektorskij: obshchestvennyi deyatel' i uchenyi [Evgenii Vasil'evich Spektorskij: Social Activist and Scholar], *Voprosy istorii*, 2013, no. 1, pp. 31–53. (In Russian)
- Rutman, V. *Konstitutsionnoe gosudarstvo v predstavleniyakh E. Spektorskogo* [Constitutional Government in E. Spektorskij's Representation], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. Tambov, 2011, no. 8(14), pp. 169–171. (In Russian)
- Rutman, V. E. *Spektorskij o trekh smyslakh demokratii* [E. Spektorskij on the three Senses of Democracy], *Probely v rossiiskom zakonodatel'stve*, 2012, no. 2, pp. 270–272. (In Russian)
- Rutman, V. *Gosudarstvenno-pravovye vozzreniya E. Spektorskogo* [E. Spektorskij's Public-Legal Views]. Thesis abstract. Belgorod, 2013. 24 p. (In Russian)
- Shcheglov, V., Shcheglova, L. *Filosofskij portret E. Spektorskogo* [E. Spektorskij's Philosophical Portrait], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Series 7 “Philosophy”*, 1997, no. 4, pp. 3–13. (In Russian)
- Shchuchenko, V. *Nekotorye idei khristianskoi kul'turologii E.V. Spektorskogo v svete sovremennogo obshchestvennogo razvitiya* [Some Ideas of the E. Spektorskij's Christian Cultural Studies in the Light of Contemporary Social Development], *Pravoslavie v russkoi kul'ture*. St. Petersburg, 1998, pp. 6–13. (In Russian)
- Spektorskij, E.V. *O zadachakh obshchestvovedeniya* [On the Tasks of Social Studies], *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1904, no. 2, pp. 143–161 (In Russian)
- Spektorskij, E. *Fizitsizm v obshchestvennoi filosofii* [Physicism in Social Philosophy]. Yaroslavl': Tipografiya Gubernskogo pravleniya, 1909. 29 p. (In Russian)

- Spektorskij, E. *Očerki po filosofii obshchestvennykh nauk* [Essays on the Philosophy of Social Sciences], vol. 1. Warszawa: Tipografiya Warszawskogo uchebnogo okruga, 1909. 257 p. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The Problem of Social Physics in 17 Century], t. 1. Warszawa: Tipografiya Warszawskogo uchebnogo okruga, 1910. 580 p. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Ponjatie obshhestva v antichnom mire. Jetjud po semantike obshhestvovedenija* [The Concept of Society in the Ancient World. Study on the Semantics of Social Science]. Warszawa: Tipografiya Warszawskogo uchebnogo okruga, 1911. 31 p. (In Russian)
- Spektorskij, E.V. Fizitsizm v ratsional'noi psikhologii XVII veka [Physicism in Rational Psychology], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1915, no. 5, pp. 462–468. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Nominalizm i realizm v obshchestvennykh naukakh* [Nominalism and Realism in Social Studies]. Moscow: Tipografiya G.Lissnera i D.Sobko, 1915. 40 p. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Liberalizm* [Liberalism]. Lyublyana: Rus. Matitsa, 1935. 13 p. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The Problem of Social Physics in 17 century], t. 2. St-Petersburg.: Nauka Publ., 2006. 639 p. (In Russian)
- Spektorskij, E. *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Moscow: Tsentr strategicheskoi kul'tury Publ., 2013. 360 p. (In Russian)
- Tkachenko, E. *Nauchno-obrazovatel'naya deyatelnost' i obshchestvenno-politicheskie vzglyady E.Spektorskogo* [E.Spektorskij's Scientific and Educational Activities and Socio-political Views]. Thesis abstract. Bryansk, 2008. 23 p. (In Russian)
- Vishnyak, M. Dve svobody [Two kinds of freedom], *Sovremennye zapiski*, 1925, no. 24, pp. 331–334. (In Russian)
- Zen'kovskij, V. E. Spektorskij, *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka*, ed. N. Poltoratskij. Pittsburg, 1975, pp. 317–321. (In Russian)
- Jesseph, D.M. Hobbes and Mathematical Method, *Perspectives on Science*, 1993, no. 1, pp. 306–341.
- Jesseph, D.M. Hobbes's Atheism, *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, no. 26 (1), pp. 140–160.
- Jesseph, D.M. Hobbesian Mechanics, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2006, no. 3, pp. 119–152.

*В.А. Куприянов*

## **Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С.Л. Франка\***

*Куприянов Виктор Александрович* – аспирант. Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9; e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Статья посвящена интерпретации философии А. Бергсона в книге С.Л. Франка «Предмет знания». Анализируя ключевые фрагменты «Предмета знания» герменевтическим методом, автор показывает, как Франк понимал в целом философию длительности Бергсона и какое место она занимает в собственных философских построениях русского мыслителя. В статье доказывается, что бергсоновская философия длительности имела решающее значение для понимания Франком природы Абсолюта и сущности бытия, что говорит о глубочайшем влиянии великого французского философа на концепцию Франка в этот период его творчества. Несмотря на то, что Франк достаточно критически оценивал выводы философии длительности, в «Предмете знания» он утверждает, что Бергсон в своей теории времени на самом деле открывает не время как чистое становление, а само абсолютное бытие-всеединство, на поиск которого нацелена гносеологическая концепция русского философа. Итогом такого понимания времени оказывается вывод о том, что человек способен непосредственно в себе открыть абсолютное, в котором Бергсон, с точки зрения Франка, лишь односторонне подчеркивает момент становления, в то время как внимательный анализ философии длительности ведет к обнаружению в ней подлинного всеединства. И именно это бергсоновское становление-творчество, порыв, который не лишен единства и целостности, становятся для Франка необходимой чертой Абсолюта.

**Ключевые слова:** А. Бергсон, С.Л. Франк, философия длительности, русская религиозная философия, неклассическая философия, время, Абсолют

Русская философия в период своего расцвета испытывала сильнейшее влияние со стороны западной культуры, однако при этом она вела живой и осмысленный диалог с западноевропейской философской традицией, всегда имея свой голос и свою позицию. Этот факт напрямую касается идеал-реализма С.Л. Франка – одной из наиболее значимых и влиятельных концепций русской философии<sup>1</sup>. Так, в начале своего фундаментального труда «Предмет знания» С.Л. Франк отмечает: «... наше мировоззрение имеет точки соприкосновения с современной немецкой философией и тем самым – с классическим немецким идеализмом, лишь несовершенным возрождением которого является последняя; однако по своему общему духу оно далеко от них отклоняется. Ближе мы осознаем себя к философии Бергсона, еще ближе – к

\* Работа выполнена в рамках гранта СПбГУ № 23.38.328.2015.

<sup>1</sup> Об историческом контексте контактов русских мыслителей с западной философией и по вопросу о русском бергсонизме см.: [Нэтеркотт, 2008].



некоторым течениям русской философии» [Франк, 2000, с. 9]. Далее Франк отмечает, что разрабатываемая им концепция непосредственно не принадлежит к какой-либо философской школе. Однако книга Франка полна ссылок на самые разные школы и теории как философии древней, так и современной ему; почти каждый новый теоретический шаг он совершает в полемике с самыми разными мыслителями, представляющими наиболее влиятельные точки зрения по рассматриваемой им проблеме. Обращается он и к философии А. Бергсона, которую в целом оценивает достаточно высоко. Более того, Франк, как видно из вышеприведенной цитаты, усматривает между концепцией Бергсона и своей философией определенное родство – более тесное, чем с какой-либо иной философией того времени. Таким образом, учение Бергсона и традиция русской философии оказываются для Франка в работе «Предмет знания» наиболее близкими теоретическими проектами из круга современной ему философии. И если связь концепции Франка с русской философией вполне очевидна, то упоминание в этом ряду Бергсона может вызвать недоумение – тем более в свете того, что Франк обращается даже не к «последнему слову» бергсоновской мысли, а к теории, которую сам Бергсон к тому времени уже в определенном смысле сам для себя переоценил в пользу ее онтологизации, а именно к «Опыту о непосредственных данных сознания». Задачей этой статьи будет показать, как и, главное, в чем именно Франк понимал связь своей концепции в «Предмете знания» с «Опытом о непосредственных данных сознания» и каким образом философия Бергсона этого периода интерпретируется в свете идеал-реализма Франка. Этим будет продемонстрирован факт непосредственного влияния Бергсона на одного из самых ярких мыслителей дореволюционной России.

Учение Бергсона о чистой длительности приобретает в философии С.Л. Франка совершенно неожиданную форму. К анализу философии длительности и бергсоновскому понятию времени Франк обращается в третьей части «Предмета знания», в главе, посвященной соотношению понятий числа и времени. В общем контексте книги это упоминание о Бергсоне является эпизодическим, однако при внимательном чтении становится понятно, что Франк в данном случае предлагает совершенно нетривиальное понимание философии Бергсона, более того на основе анализа этого фрагмента «Предмета знания» оказывается возможным утверждать, что случай Бергсона – это для Франка на том этапе его творчества единственный и уникальный случай сущностной связи его концепции и современной европейской философии, которую в целом Франк подвергает серьезной критике и от которой в целом отстраняется. Более того, можно заметить, что в своем понимании Абсолюта Франк опирается на теоретические выводы Бергсона, что свидетельствует о влиянии великого французского философа на концепцию, представленную в «Предмете знания».

Здесь, однако, для более точного понимания интерпретации Франком бергсоновской чистой длительности необходимо кратко напомнить общий теоретический вывод этой книги. Формально книга посвящена гносеологии, но Франк строит ее на капитальном онтологическом фундаменте, поэтому главной темой книги является оригинальная концепция Абсолюта. По Франку, Абсолют представляет собой конкретное единство всего бытия, в котором снимается противоположность между субъектом и объектом. При таком подходе нет дуализма между сознанием и бытием, между Абсолютом и человеком. Живое знание – интуиция – позволяет в каждой данной нам вещи постигать абсолютное. В данном случае сам акт интуиции является действием Абсолюта, и живое знание само по себе не противоположно бытию как некая субъективная способность. «Это не знание как определенное *идеальное* содержание мысли, <...> это *живое* знание, *живознание* как жизнь, которая сама себя осознает, точнее – *созерцает* (значит, интуиция, но интуиция не индивидуального сознания, а самой жизни как “индивидуальной индивидуальности”). Это *сама действительность как она сама себе открывается*» [Аляев, 2014, с. 28–29]. То есть в каждом акте познания можно обнаружить единство отвлеченного знания и мисти-

ческой интуиции. Этот факт отражает единство человека и Абсолюта, единство мира и Абсолюта, когда он познает сам себя через человека и в человеке. В данном случае этическое, онтологическое и гносеологическое измерения бытия и человека слиты воедино<sup>2</sup>. Поэтому для Франка оказывается необходимым анализ наших обыденных форм познания: именно здесь, на низшем уровне познания важно обнаружить их сверхлогическую сущность, которая сопровождает любой акт нашего познания. Так, суждение о любом предмете предполагает охват всего целостного бытия; никакое умозаключение (а именно связь посылок и вывода) непонятно без допущения той первичной целостности, выражением которой является отвлеченное знание; таким образом, умозаключение является раскрытием того первоначального «знания», которое обнаруживается в самой исходной целостности; тот же самый подход работает и в отношении понятия – главной формы познания, представляющей собой акт «опознания» абсолютного бытия в его частном фрагменте. Таким образом, все отвлеченное знание покоится на металогической основе, а именно является ее порождением.

Итак, Абсолют есть металогическое всеединство, которое включает в себя все бытие. Оно является одновременно и единством и множеством, и бытием и становлением. Так, Франк пишет: «...мы должны отметить еще одну особенность рассматриваемого отношения, именно своеобразную природу “целого” в нем, не в его отношении к его частям, а в его собственном существе. Именно “исконное единство”, не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. есть абсолютное единство, или всеединство <...>. Оно есть “единство” не в том смысле, в каком единство значит замкнутость и обособление от иного, т. е. в каком оно соотносительно множеству, а в том смысле, в котором оно есть условие самого множества и потому содержит множество лишь внутри себя самого, а не предполагает его вне себя» [Франк, 2000, с. 303]. Таким образом Франк решает как вопрос об отношении мира и Абсолюта, так и проблему взаимодействия живого и отвлеченного знания. Всеединство предполагает единство множественности и единства, вневременности и становления. Причем, следует отметить, что Франк понимает под становлением момент *творчества* в Абсолюте, а не просто процесс механической смены состояния. Надо полагать, что такая интерпретация становления является результатом влияния идей А. Бергсона. Ведь именно Бергсон в те годы выдвинул идею творчества как процесса качественного развития множественности. Именно Бергсон противопоставлял живое творческое развитие механической, линейной смене состояний. В этом смысле можно утверждать, что под влиянием Бергсона Франк дал новую интерпретацию Абсолюта, которая предполагает становление не как изменение, или становление в гегелевском смысле, – т. е. как телеологическое развитие с сохранением прошлых стадий в снятом виде, – а как живой непредсказуемый поток жизни и творчества.

Однако влияние философии длительности Бергсона на концепцию Франка касается не только понимания становления как живого творчества – того, что Бергсон в «Творческой эволюции» характеризует как *élan vital*. Непосредственно это проявляется в трактовке Франком числа и времени – главных характеристик наличного бытия. Именно в соответствующей главе «Предмета знания» наиболее отчетливо видна степень влияния бергсоновских идей на общую философскую позицию Франка по вопросу о сущности Абсолюта.

По мнению Франка, Бергсон неправ в своей онтологической оценке времени<sup>3</sup>, а именно в том, что в интуиции времени как чистой длительности, по отношению к которой все вневременное есть лишь «корка», искажающая облик истины, мы имеем подлинное обладание абсолютным бытием. В результате, если следовать этой точке зрения, абсолютное и истинное понимается как только лишь становление и непрерывное изменение. Бергсон «односторонне подчеркивает момент динамичности или творчества в абсолютном» [Франк, 2000, с. 446], но между чистым становлением и

<sup>2</sup> Об этом аспекте философии Франка см.: [Назарова, 2003].

<sup>3</sup> Подробнее о проблеме времени в истории философии см.: [Гайденко, 2006].

Абсолютом нельзя ставить знак равенства. В этом, по мнению Франка, глубочайшее заблуждение Бергсона. Таким образом, Франк не согласен именно с онтологической трактовкой времени как чистого становления, лишённого момента вечного, в смысле абсолютного бытия.

Однако вместе с этим принципиальным «упущением» в своей философии длительности Бергсон все-таки открывает подлинное время и подлинное бытие – Абсолют. «Истина учения Бергсона – не в том, что “чистая длительность” есть абсолютное; она лишь в том, что абсолютное не есть чистая неподвижность, что ему присущ истинный момент динамичности и творчества» [Франк, 2000, с. 446]. То есть ошибка Бергсона состоит в одностороннем понимании самого Абсолюта, что, тем не менее, не помешало ему в своем учении о времени все-таки его обнаружить.

Основу для такой интерпретации философии длительности Бергсона составляет та весьма примечательная черта его учения, что длительность для Бергсона означает *органическое единство* качественной множественности. Это целостность прошлого и настоящего, при которой прошлое непосредственно сохраняется в настоящем, образуя с ним разнородное единство. Таким образом, Бергсон предлагает новую трактовку идеи целостности – принципиально отличающуюся от предшествующей философской традиции: для Бергсона это целое никогда не предзадано и не организовано в замкнутое единство с помощью некоего внешнего принципа организации. Таковую целостность можно понимать как открытую. Однако для Франка в данном случае важно не столько это, сколько то, что *Бергсон видит в идее длительности момент единства, момент синтеза*. Для Франка это означает, что идея чистой длительности предполагает понятие *сверхвременного*: «Характер единства, конституирующий длительность, – единства, в силу которого именно “новое” не оторвано от старого и не вытесняет его, а наслаивается на него или, рождаясь из него, сохраняет непосредственную связь с ним – свидетельствует, что сама длительность немислима иначе, как на почве целостности, что ей присущ не только момент становления, развития, творчества, но в такой же мере и момент постоянства, т. е. сверхвременности» [Франк, 2000, с. 444]. А сверхвременность в данном случае равна *вечности*, поэтому если в понятии времени может быть выделен признак целостности, что у Бергсона очевидно, то необходимо признать, что время и вечность неразрывно связаны. Причем в исследовательской литературе отмечается, что Франк «уже в своих ранних текстах пришел к убеждению, что временное не может быть отделено от вневременного, но пронизано им» [Эллен, 2014, с. 7].

По мнению Франка, Бергсон таким образом раскрывает факт погруженности потока становления в вечность, и то, что он в действительности описывает как чистую длительность, надо понимать как «время непосредственно усматриваемое в сверхвременности» [Франк, 2000, с. 446]. А таковая слитность и есть свойство Абсолюта как *живой вечности*, как того, что сразу и сохраняет, и открывает новое. Бергсон лишь односторонне подчеркивает один атрибут Абсолюта, что, однако, не мешает ему раскрыть подлинное абсолютное бытие в своем понятии длительности. И это, надо отметить, для Франка и есть истинное время, то есть время в его слитности с вечностью, которое отнюдь не отражает, как это думал Бергсон, чистое становление.

С точки зрения Франка, момент *становления* во времени, т. е. момент его отрешенности от вечности, выражается исключительно «математическим» способом. Именно в том, «опространственном» времени, отраженном в нашем интеллекте, и выражается подлинная природа становления: «...чистое время, время в его *отличии* от вечности, есть <...> поток становления и уничтожения <...> Отсюда уясняется и необходимость математической схемы времени» [Франк, 2000, с. 448–449]. Ведь иметь время интуитивно означает для Франка схватывание времени в его единстве с вечностью, то есть это означает виденье его в Абсолюте. Однако чистое становление можно либо переживать – именно это и не осознал Бергсон, – либо его нужно мыслить, что возможно только через посредство вневременности. Так время как чи-

стое становление облекается в математическую формулу, представленную линией из последовательности точек. По мнению Франка, возможен только лишь таковой подход к времени как становлению, лишенному его связи с вечностью, в то время как Бергсон в своей философии длительности раскрывает совсем иное. Бергсон, возможно, сам того до конца не осознавая, раскрывает время, погруженное в вечность, т. е. само всеединство. Ведь именно «всеединство как таковое есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) – такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов» [Франк, 2000, с. 451–452].

Таким образом, если следовать рассуждению Франка, в своей философии длительности Бергсон открывает всеединство. В глубине нашей субъективности мы обнаруживаем абсолютное не в смысле некой самоочевидности, или беспредпосылочности, а в смысле всеединства бытия. С этой точки зрения, мы буквально раскрываем в себе все бытие, видим в себе весь мир. А в свете онтологизма Франка можно даже утверждать, что это бытие нас «видит» и «говорит» нами, когда мы обнаруживаем в себе чистую длительность (в том смысле, в каком это понимает Франк).

В свете вышесказанного встает вопрос об адекватности трактовки Франком бергсоновской философии длительности: действительно ли сам Бергсон дает повод к пониманию чистой длительности как единства времени и вечности, единства единства и множественности? Можно ли говорить о единстве и одновременно множественности чистой длительности?

Напомним, что в «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон утверждает, что наше обычное представление о времени как о гомогенной среде, в которой моменты времени рядопологаются в одной однонаправленной линии, является абсолютно ложным. Это результат введения пространственных представлений в анализ времени. Именно в чистой длительности пребывают факты сознания и разворачиваются психические процессы. Таким образом, можно утверждать, что идея чистой длительности служит для Бергсона средством описания сознания, т. е. внутренней жизни личности. Только лишь благодаря вторжению пространства жизнь сознания подвергается насильственной сепарации и предстает разбитой на последовательную множественность изолированных друг от друга состояний. Именно так понятое сознание, как уже было выше отмечено, является предметом изучения науки. Однако это лишь тень сознания, короста, которая покрывает жизнь внутреннего «я». Она формируется в процессе социализации человека и является естественным следствием общественного бытия человека. Эта форма сознания более приспособлена к нуждам нашей социальной жизни. Более того, мы даже предпочитаем оставаться на поверхности этого сознания, не проникая внутрь нашей духовной жизни, и постепенно замещаем подлинное «я» с его непрерывно становящейся качественной множественностью этим поверхностным «я» социальной жизни. Как пишет Бергсон, «сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов. Поскольку преломленное таким образом и разделенное на части “я” гораздо лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни в целом и языка, в частности, сознание его предпочитает, постепенно теряя из виду наше основное “я”» [Бергсон, 1992, с. 105]. Таким образом, наше «я» имеет двойное измерение – одно глубинное, не поддающееся рационализации, и поверхностное – лишь слепок с внутреннего «я», выработанный в ходе нашей социальной жизни. Это второе «я» имеет явную тенденцию превалировать, подчинять себе «я» внутреннее. При этом каждый из нас всегда живет как бы двойной жизнью – жизнью социальной и жизнью внутреннего, духовного человека. Очевидным выводом из этого является то, что подлинна лишь наша индивидуальная жизнь, а жизнь человека как субъекта социума оказывается ложной формой его бытия, под которой бьется непрерывный поток качественной множественности – чистой длительности и истинного «я». Таким образом, именно внутренняя жизнь индивиду-

ального сознания в длительности приобретает у Бергсона статус истинного бытия, что однозначно отличает его подход (если судить лишь по книге «Опыт о непосредственных данных сознания») от онтологии Франка. Для Франка истинно не отдельное бытие, не отдельно взятый индивидуум, а индивидуум, взятый в системе координат целостности. Как справедливо пишет И.И. Евлампиев, для Франка важен «единый акт интуиции, акт соединения личности с бытием (точнее, акт “опознания” своей причастности абсолютному бытию), в котором лишь условно можно выделить два *относительно независимых момента*: отвлеченное знание и мистическое восприятие бесконечно богатого содержания абсолютного бытия» [Евлампиев, 2000, с. 375]. Если у Бергсона, как было сказано, каждый человек вынужден жить двойной жизнью – с одной стороны, это внутреннее, сугубо личное измерение, а с другой, жизнь в обществе, то для Франка нет и не может быть столь отчетливого дуализма человеческого бытия – в этом пункте ближе к Бергсону оказывается Вл. Соловьев, для которого есть истинное бытие и есть отпавшая от него материя<sup>4</sup>. Однако следует отметить, что это расхождение отнюдь не свидетельствует в пользу неаутентичности интерпретации Франком философии Бергсона, а говорит лишь о свободном творческом диалоге между двумя философами.

Таким образом, можно отметить, что Франк предлагает не просто интересную и оригинальную интерпретацию философии длительности Бергсона. На основе проведенного анализа можно утверждать о родстве концепций Франка и Бергсона, хотя, конечно же, назвать Франка философом-бергсонианцем в целом было бы неправильно. Франк видел в философии Бергсона составляющую, непосредственно близкую его собственным размышлениям. Со многим у Бергсона Франк был не согласен, однако он находил непосредственную связь между своими теоретическими разработками и философскими выводами великого французского мыслителя, что прекрасно видно на рассмотренной выше проблеме понимания времени. Видимо, поэтому Франк принимал столь активное участие в дискуссиях вокруг философии Бергсона, которые имели место в российских философских кругах. Этот факт свидетельствует о многостороннем *влиянии* Бергсона на позицию Франка. При этом Франка никак нельзя назвать эпигоном Бергсона. Ввиду очевидных расхождений концепций Франка и Бергсона, можно утверждать, что Франк видел в Бергсоне одновременно и оппонента, и глашатая истинных идей, точку зрения которого невозможно упустить из виду при построении целостной концепции бытия и человека. На примере Франка можно также видеть, насколько глубоко и многосторонним было влияние западноевропейских мыслителей на русскую философию начала XX в. Русские философы – и Франк тому яркий пример – вырабатывали свои концепции в интеллектуальном диалоге с западной философией, будучи при этом не пассивными реципиентами истин «цивилизованного мира», а самостоятельными участниками живого философского творчества Европы.

### Список литературы

Аляев, 2014 – Аляев Г.Е. «Живое знание» в философии С. Франка: гносеологический, онтологический и этико-антропологический контекст // Мысль. 2014. № 16. С. 19–32.

Бергсон, 1992 – Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Моск. клуб, 1992. 336 с.

Гайденко, 2006 – Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.

Гайденко, 2001 – Гайденко П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

Евлампиев, 2000 – Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта: в 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.

<sup>4</sup> Подробнее см.: [Гайденко, 2001].

Назарова, 2003 – Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. 196 с.

Нэтеркотт, 2008 – Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.

Франк, 2000 – Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 992 с.

Эллен, 2014 – Эллен П. «Мыслящее переживание» – об онтологии религиозного опыта С. Л. Франка // Мысль. 2014. № 16. С. 7–18.

## The Transformation of Bergson's Philosophy of Duration in S.L. Frank's Ideal-Realism

Viktor Kupriyanov

Post-graduate. Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 7/9 Universitetskaya nab., St. Petersburg, 190034, Russian Federation, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The paper is devoted to S.L. Frank's interpretation of H. Bergson's philosophy of duration. Analyzing "Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Perception" the author of the article shows the way Frank treated Bergson's philosophy of duration and which meaning it had in the philosophical discourse of the Russian thinker. Thus, it is demonstrated in the article that Bergson's philosophy of duration was key to Frank's understanding of the nature of the Absolute and Being, which speaks well for the fact of extensive influence of Bergsonism on Frank in that period of his creative work. Regardless of the fact that in "Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Perception" Frank was quite critical of the implications of philosophy of duration, he himself admitted that as a matter of fact Bergson in his philosophy of time had not discovered the time as pure duration but the absolute All-Unity of Being, which the Russian philosopher's gnoseological conception was intended to discover. The result of such thinking is the idea that man is capable to immediately find in himself the Absolute, within it which Bergson, in Frank's opinion, highlights only the side of the becoming, while the substantial analysis of the philosophy of duration reveals the true All-Unity in it. Hence, it is this bergsonian becoming-creation, or élan, that is a necessary trait of the Absolute for Frank.

**Keywords:** Henri Bergson, Semen Frank, philosophy of duration, Russian religious philosophy, non-classical philosophy, time, the Absolute

## References

Alyayev, G. E. «Zhivoe znanie» v filosofii S. Franka: gnoseologicheskii, ontologicheskii i etiko-antropologicheskii kontekst. ["Living Knowledge" in S. Frank's Philosophy: Epistemological, Ontological and Ethical-anthropological Context], *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 19–32. (In Russian)

Bergson, A. Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya [Time and Free Will]. In: Bergson A. *Sobranie sochinenij*, t. 1 [Collection of Works, vol. 1]. Moscow: Moskovskij klub Publ., 1992. 336 p. (In Russian)

Ellen, P. «Myslyashchee perezhivanie» – ob ontologii religioznogo opyta S.L. Franka ["Thinking life" – of the Ontology of Religious Experience of S. Frank], *Mysl'*, 2014, no. 16, pp. 7–18. (In Russian)

Evlampiev, I. I. *Istorija russskoj metafiziki v XIX–XX vekah. Russkaja filosofija v poiskah Absoluta*, v 2 t. [The History of Russian Metaphysics in 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries. Russian Philosophy in the Searches for the Absolute], Vol. 1. St.Petersburg: Aletejja Publ., 2000. 415 p. (In Russian)

Frank, S. L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Object of Knowledge. Man's Soul]. Минск: Kharvest Publ., Moscow: AST Publ., 2000. 992 pp. (In Russian)

Gajdenko, P. P. *Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [Time. Duration. Eternity. The Problem of Time in European Philosophy and Science]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2006. 464 p. (In Russian)

Gajdenko, P.P. *Vladimir Solov'jov i filosofija Serebrjanogo veka* [Vladimir Solovyov and Philosophy of Silver Age]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2001. 472 p. (In Russian)

Nazarova, O.A. *Ontologicheskoe obosnovanie intuitivizma v filosofii S.L. Franka* [The Ontological Grounding of Intuitivism in S.L. Frank's Philosophy]. Moscow: Ideja-Press Publ., 2003. 196 p. (In Russian)

Nethercott, F. *Une rencontre philosophique: Bergson en Russie (1907–1917)*. Paris: L'Harmattan, 1995. 432 p.

## ФИЛОСОФСКИЕ ПОРТРЕТЫ

*С.Н. Корсаков*

### **Борис Григорьевич Столпнер (по архивным материалам)**

*Корсаков Сергей Николаевич* – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Б.Г. Столпнер перевел на русский язык большую часть сочинений Гегеля. Переводы его вновь и вновь переиздаются. Он актуален сегодня как философский писатель. Но его жизнь и работы до сих пор мало исследованы. Благодаря работе в нескольких архивах удалось собрать «мозаику», которая позволяет более детально, чем было ранее, проследить жизненный путь, облик и воззрения Б.Г. Столпнера. В статье на основе архивных документов рассказывается о его жизни и сочинениях, освещается его сотрудничество с русскими махистами, его работа после революции в Институте философии, содержание его выступлений на различных философских обсуждениях. В приложении впервые публикуется автобиография Б.Г. Столпнера. Можно надеяться, что данная работа позволит точнее определить место Б.Г. Столпнера в философском процессе в России.

**Ключевые слова:** Б.Г. Столпнер, махизм, Г.В.Ф. Гегель, советская философия, Институт философии

В справочных и историко-философских изданиях Борису Григорьевичу Столпнеру уделяют обычно не больше абзаца. Между тем, личность его заслуживает внимания и интереса, поскольку именно ему мы обязаны современным переводом на русский язык почти всего корпуса сочинений Гегеля: Малой Логике, Философии природы, Науки Логике, Истории философии, Философии права и части Эстетики. Современность переводов Столпнера засвидетельствована тем, что его тексты после соответствующих сверок были вновь переизданы и в серии «Философское наследие», и совсем недавно – в серии «Слово о сущем». Несколько поколений русских философов знакомятся с миром идей Гегеля через слово Столпнера. Уже в силу этого такой человек заслуживает более заинтересованного внимания. Беда в том, что биография его практически не изучена. Предлагаем читателю некоторые результаты архивных и библиографических изысканий. В приложении публикуется обнаруженная в архиве автобиография Столпнера, написанная им за два года до смерти. Поэтому в настоящей заметке мы коснемся только тех сюжетов, которые не освещены в этой автобиографии.

Борух-Бенцион Гиршевич Столпнер родился в декабре 1871 г. в Гомеле в мещанской семье. Отец Столпнера был мелким лавочником [Архив РАН. Ф. 358. Оп. 3. Д. 29. Л. 41–43]. Самоучкой Столпнер освоил русский, немецкий, французский, английский, итальянский языки. С 1898 г. участвовал в революционном движении.



4 октября 1899 г. в Гомеле был арестован за связь с известным эсером-террористом П.В. Карповичем «и целым рядом лиц, известных своей неблагонадёжностью» [Архив РАН. Ф. 425. Оп. 2. Д. 221. Л. 9]. Эсером Столпнер не был, его пришлось выпустить и в декабре 1899 г. он уехал в Берлин. В ноябре 1900 г. вернулся и поселился в Полтаве, «вращаясь в кругу неблагонадёжных в политическом отношении лиц» [Там же]. После убийства Карповичем министра народного просвещения Боголепова Столпнер был 23 февраля 1901 г. арестован и доставлен в Петербург. 9 апреля 1901 г. он был выпущен за полной непричастностью к убийству и отдан под особый надзор полиции в Полтаве. В 1903 г. Столпнер был освобожден от надзора с запрещением проживать в четырех важнейших губерниях. Он переехал в Одессу, вступил в РСДРП и примкнул к меньшевикам. Одесское губернское жандармское управление особо отметило, что в сентябре 1903 г. Столпнер выступал на митинге в Одессе против готовящегося еврейского погрома: как интеллигентно написали жандармы, «перед моментом насилий над евреями, сопровождавшихся разграблениями их имуществ» [Там же]. Столпнер выступал от имени Одесской социал-демократической группы и требовал созыва Государственной Думы. В 1903 г. уехал за границу для пополнения своего образования. Жил в Берлине, затем был выслан в Женеву. В 1905 г. вернулся в Россию. В январе 1906 г. был арестован. При обыске у него обнаружили проект положения о созыве Учредительного собрания, резолюцию II Всероссийской конференции меньшевиков и девять брошюр социал-демократического содержания. После отбытия трехмесячного заключения Столпнер переехал в Петербург. В 1907 г. он ездил в Лондон на съезд РСДРП как делегат от меньшевиков. Побывал в Германии, Франции, Бельгии.

В 1909 г. Столпнер отошел от политической деятельности и переключился на литературную работу в области философии, преимущественно в роли переводчика. Им переведены книги Гёффдинга, Гомперца, Кассирера, Рихтера [Гёффдинг, 1910; Гомперц, 1912; Кассирер, 1912; Рихтер, 1910]. Как автор выступал редко, в основном с рецензиями [Столпнер, 1917].

В предреволюционные годы Столпнер посещал заседания Санкт-Петербургского религиозно-философского общества и иногда выступал на них. Взаимоотношения Столпнера с тогдашней философской средой рассмотрены в статье Л. Кациса [Кацис, 1999]. Нас его выступления в Религиозно-философском обществе интересуют по той причине, что Столпнер много переводил и мало писал сам. Они интересны для выявления особенностей его философской позиции. Конечно, с рациональной точки зрения ему не стоило ходить на эти заседания вовсе. Но видно, так устроен философ, что неполна его жизнь без участия в философских дискуссиях, хотя бы и с теми, с кем нет точек соприкосновения.

Выбора же у Столпнера не было, поскольку, будь это общество просто Философским, оно было бы закрыто полицией в тот же день, как начало свои заседания. Психологическое, затем Религиозно-философское общества допускались в России, поскольку не выходили за рамки официальной идеологии. Более того, выходом за эти рамки здесь считалось «новое религиозное сознание» Соловьёва и Трубецкого. «Научной» философии места здесь не было заведомо.

В этой связи показательна судьба В.Н. Ивановского. Он служил в редакции «Вопросов философии и психологии» и в Московском психологическом обществе, преподавал в Московском университете. Ни в каких партиях не состоял. Занимался «научной» философией, вопросами психологии, логики и теории познания, хотя и сдержанно относился к «спиритуалистическому религиозному блудословию» [Ивановский, 2011, с. 146], а во время своего пребывания в Париже читал лекции по философии в Вольной русской школе. В итоге на основании ордера Департамента полиции от 12 ноября 1902 г. Ивановский был подвергнут секретному наблюдению [Архив РАН. Ф. 647. Оп. 1. Д. 345. Л. 14]. Сам Ивановский об этом не знал. Ну а уж когда он публично осудил «кровавое воскресенье» и высказался за демократиза-

цию страны, Министерство народного просвещения официально занесло его в списки «штрафников». При выборах на должность профессора философии Казанского университета, куда подал заявление Ивановский, министр выборов не допустил, а на должность назначил своим приказом приемлемую для полицейского государства кандидатуру. В выборах на должность профессора Ивановский смог принять участие только после свержения царизма.

Вернемся к Столпнеру. 15 октября 1907 г. он выступил в Религиозно-философском обществе в прениях по докладам С.А. Аскольдова и В.В. Розанова о «новом религиозном сознании». Общая тональность выступлений определялась критикой адептов религиозно-философских поисков «справа». Религиозно-философская общественность призывала последователей Соловьёва и Трубецкого «быть ближе к нам, к православию» [Записки, 1908б, с. 15]. «Мы попали в капкан материализма», говорили участники встречи, «но теперь тоска по Боге стала сильнее чувствоваться», а дорога церковного спасения «всегда открыта» [Записки, 1908а, с. 48]. Б.Г. Столпнер чувствовал неуместность своего выступления в этой атмосфере и предварительно извинился за то, что он не христианин по происхождению и неверующий по взглядам. Однако он высказал то суждение, что от дела Христа уже тогда ничего не осталось, когда зародилась церковь с ее стремлением к власти. На смену непосредственного общения верующих с богом пришло церковное лицемерие. «Новое религиозное сознание», по Столпнеру, открыли не Соловьёв с Трубецким, а сам Христос.

В 1908 г. Столпнер выступал на трех заседаниях Религиозно-философского общества: по докладу Д.С. Мережковского «О церкви грядущего», по докладу В.В. Розанова «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах мира» и по докладу Н.А. Бердяева «Христос и Мир».

Выступая в прениях по докладу Мережковского, Столпнер возразил докладчику, что религии по самой своей природе противоречит не индуктивная наука, а философия, только не догматическая, а критическая. Он привел многие примеры совместности религиозных идей и научных воззрений в сознании ученых, и, напротив, сдержанного отношения к религии даже у тех философов, кто, как Кант, стремился примирить философию и религию. Второй вопрос, которого коснулся Столпнер, – воскресение. Воскресение Христа во плоти неудивительно, ибо он изъят из закона рождения. Но что применимо к богочеловеку, не может распространяться на обычных людей. Столпнер иронически отнесся к самой манере докладчика обосновывать необходимость религии. Для догматической метафизики существование Бога было не менее доказуемо, чем геометрическая теорема. Мережковский же прибегает к субъективно-психологическому доказательству, апеллируя к индивидуальному стремлению к вечной жизни во плоти. Столпнеру возражал известный представитель религиозно-диалогического персонализма А.А. Мейер. По Мейеру, откровение не противоречит самостоятельному исканию человеком истины, поскольку в основе такого искания лежит мистическое общение с сущим, а, стало быть, и диалог со сверхличным бытием. Правда, Мейер признал, что рационалистическая философия в подобное понимание процесса познания не вписывается. Председатель собрания не стал вдаваться в эти изыски, а просто поставил Столпнера на место: «По характеру наших занятий здесь мы не можем так много считаться с мирозерцанием неверующей публики» [Записки, 1908б, с. 17].

Интересным получился расклад в полемике по поводу доклада Розанова. Большая часть присутствовавших, главным образом священнослужители, подвергла доклад критике. Защитником же Розанова оказался Столпнер. Он поддержал мысль докладчика, что историческое христианство с самого начала и во всю свою историю не было нацелено на исправление мира. При этом Столпнер пояснил, что он остается горячим противником Розанова, поскольку тот клонит к тому, чтобы «убить в нас героя». Столпнеру вновь пришлось выдержать возмущенную полемику со стороны председателя и большей части собравшихся.

После доклада Бердяева атмосфера на заседании Религиозно-философского общества стала еще более нетерпимой к иным позициям. Один из выступавших возмущился словами Столпнера, что вера в воскресение мертвых свойственна многим религиям, в частности иудаизму. «Радость воскресения» доступна только православию, говорилось с трибуны, а высказывания Столпнера названы были коварной насмешкой или же «непростительным непониманием целей, создавших наше Общество» [Там же, с. 68]. Столпнер высказался в своем выступлении против записывания всех достижений европейской культуры в актив христианской церкви. История свидетельствует, напротив, что христианство «процвело на почве упадка наук и искусств в греко-римском мире» [Там же, с. 72]. Подводя итог заседанию, председатель С.А. Аскольдов вовсе позабыл о том, что собирались его участники для обсуждения доклада Бердяева. Он посвятил заключительное слово Столпнеру, применив в качестве аргумента классический теодицейский софизм с двухтысячелетней историей: об извечной виновности человека в собственном несовершенстве. Мол, если есть какие-то претензии к христианской религии и церкви, то источник их «не падение христианства как идейного первоисточника, как божественного духа, божественной идеи, но человеческое несовершенство, падение того человечества, которое надевало на себя маску христианства, которое не полно воспринимало христианство. Г. Столпнер говорит, что христианство должно было бы преобразить человечество, очистить его грехи. Но к кому же, в конце концов, должно быть обращено это “должно” – к христианству или к человечеству?» [Там же, с. 74].

После революции, в начале 1920-х гг. имела место недолгая академическая карьера Столпнера. С апреля 1920 г. он состоял профессором философии историко-филологического факультета Харьковского университета. В 1922 г. под его редакцией был напечатан перевод с немецкого языка «Очерков по истории материализма» Плеханова. В предисловии к изданию Столпнер присоединился к критике теории иероглифов Плеханова, данной Лениным [Столпнер, 1922]. Он не согласился также с недооценкой Плехановым закона отрицания отрицания. В целом же, можно констатировать, что Столпнер, несмотря на тесные контакты с В. Базаровым и П. Юшкевичем, примыкает к гегельянской ветви русского марксизма, представленной Плехановым, Лениным и Дебориным. Он выступал против инкорпорирования в марксистское учение кантовской или же позитивистской составляющих, что было популярным среди русских марксистов-махистов. Столпнер полностью присоединяется к высокой оценке диалектики – логики движения. Сложные предметы могут быть постигнуты только через принцип сочетания противоположностей, а к самому процессу перехода из одного состояния в другое законы формальной логики неприменимы. Работа Столпнера вполне находится на уровне мысли своего времени. Он не может еще применить социокультурный подход для объяснения механизма влияния социально-экономических процессов на духовное развитие общества и пользуется популярным тогда приемом многоступенчатого опосредования через различные «надстройки». В.А. Тер-Ваганян, бывший большим поклонником Плеханова, раскритиковал в своей рецензии предисловие Столпнера, несправедливо объявив его сторонником линии Богданова, Базарова и других русских махистов [Тер-Ваганян, 1923].

В свете сказанного, вполне закономерным стало продолжение жизненного пути Б.Г. Столпнера. Переехав в Москву, Столпнер по договоренности с А.М. Дебориным занялся переводом на русский язык сочинений Гегеля. В январе 1923 г. он был зачислен на работу в Институт Маркса и Энгельса, где Деборин заведовал кабинетом философии и был заместителем директора. Директор Д.Б. Рязанов стремился максимально обеспечить сотрудников всей необходимой зарубежной литературой. В 1929 г. вышел первый том «Сочинений» Гегеля. Деборин написал к нему предисловие. Вскоре, однако, работа затормозилась. В 1930 г. ИМЭ начало лихорадить по политическим причинам. Рязанов был арестован, Деборин – уволен. В сентябре 1930 г. Столпнер вышел на пенсию.

В середине 1920-х гг. Столпнер и Юшкевич выпустили несколько хрестоматий по истории философии [Искусство и литература, 1924–1927; История материализма, 1927; История философии, 1924; История философии, 1925]. В тот период временно возобладала идущая еще от Богданова пролеткультовская линия на устранение философии из высшей школы. Поэтому хрестоматии Столпнера и Юшкевича заполняли важный культурный пробел. Они стали мостиком к фундаментальной разработке историко-философских проблем в дебординской школе. Антологии Столпнера и Юшкевича были с одобрением встречены коллегами [Баммель, 1925; Горев, 1924; Горев, 1927; Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении, 1927; Фёдоров-Давыдов, 1925]. Журнал «Под знаменем марксизма», выражавший позиции деборинцев, положительно отзывался об этих хрестоматиях [Луппол, 1924а; Луппол, 1924б; Луппол, 1926]. В частности, И.К. Луппол писал, что они имеют ценность в качестве систематического сборника отрывков по истории философии, и «будут полезны в настоящий момент, когда философия тщательно изгоняется из учебных классов высших учебных заведений, до тех пор, пока не будут созданы собственно истории философии» [Луппол, 1924а, с. 268]. Существенно то, что наряду с отрывками из произведений, ранее выходявших на русском языке, в хрестоматиях печатались и впервые переведенные составителями отрывки, иногда занимавшие значительный объем. В любом случае, хрестоматии эти могли служить ценным пособием для самообразования.

Во второй половине 1920-х гг. Столпнер посещал дискуссии, проводившиеся в Институте философии Комакадемии, и время от времени выступал на них. Выступал дельно.

Выступая в 1925 г. на дискуссии о фрейдизме, он вначале поиронизировал: «...мне всё казалось во время дискуссии, что я нахожусь на докладе не в Коммунистической академии, а в кружке фрейдистов» [Столпнер, 1925, с. 257]. Фрейдизм в те годы был популярен в Советском Союзе. По поводу «большого» вопроса, «противоречит» ли фрейдизм марксизму или нет, Столпнер разумно заметил: бывает, что две научно обоснованные теории противоречат друг другу. Поэтому никак нельзя отбрасывать одну теорию в пользу другой, руководствуясь при этом привходящими соображениями. Вопрос в другом: можно ли, не профанируя, переносить выводы фрейдизма из сферы психиатрии в другие области познания, например, в литературоведение? «К несерьезным вещам следует относиться несерьезно», – заключил Столпнер [Там же, с. 259].

В 1925 г. Столпнер также выступил на обсуждении доклада А.И. Рубина «Диалектика у Декарта и Спинозы» [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 45. Л. 172-об.-173]. Столпнер не согласился с трактовкой докладчиком Спинозы как диалектика: наличие противоречивых предикатов в сочинениях мыслителя не означает еще наличия диалектики. Он также посчитал, что докладчик преувеличил значение геометрического метода в философии Спинозы. Для Спинозы, по мнению Столпнера, геометрический метод – метод изложения, а не исследования. Применяя этот метод, Спиноза хотел доказать, что к исследуемым вопросам относится беспристрастно и непредубежденно. Что Спиноза не ставил высоко математического способа познания, продолжал Столпнер, видно хотя бы из того, что философ относил его ко второму разряду познания. Столпнер считал, что преобладающее значение в философии Спинозы имеет интуиция. Спиноза не диалектик и не материалист. А.И. Рубин отверг возражения Столпнера о том, что Спиноза не диалектик, сказав, что момент совпадения субъективного и объективного в философии Спинозы говорит о ее диалектичности. А.М. Деборин, который вел заседание, стоял на точке зрения Плеханова, что «марксизм – род спинозизма». Деборин заявил, что Столпнер неправ в отрицании материализма Спинозы: Спиноза это механист, в системе которого есть диалектические моменты.

В 1929 г. Столпнер выступил в прениях по докладу М.А. Дынника о материализме и диалектике в философии милетской школы [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 73]. Он усмотрел в трактовке Дынника предвзятость: докладчик хочет найти диалектику

и материализм у милетцев и находит их. При этом приходится обходить высказывания древних греков, которые не укладываются в современную схему. По мнению Столпнера, Дынник отождествил гилозоизм милетцев с материализмом, а диалектику обнаружил у них с помощью произвольно выбранных цитат. Между тем, гилозоизм ближе к мистицизму, чем к материализму. Произошла жесткая полемика с докладчиком. Дынник с возмущением отмел обвинения в тенденциозности, а, стало быть – в научной недобросовестности. Как бы то ни было, за этим спором стояла реальная проблема, не решенная и сегодня: о степени адекватности интерпретации ментальности, отстоящей от нас во времени.

В ноябре 1932 г. Б.Г. Столпнер был зачислен в Институт философии старшим научным сотрудником [Архив РАН. Ф. 350. Оп. 3. Д. 171]. Новый руководитель Института философии Митин сам не был силен в философии. Он пришел в Институт, изгнав из него крупнейших специалистов, в том числе таких историков философии, как Деборин и Луппол. Но чем-то надо и отчитываться. Митин всячески опасался иметь дело с философами, обвиненными в принадлежности к какому-нибудь партийному «уклону». Но он с готовностью брал в штат, а еще чаще – заключал срочный договор с людьми, которые пользовались репутацией беспартийных специалистов. В этом была даже определенная выгода: «буржуазный специалист» работает, Митин осуществляет партийный контроль. Каждый при своем деле. В этом отношении заведомо далекие от партийной политики лица были куда предпочтительнее недострелянных оппозиционеров. Во второй половине 1930-х гг. с Институтом философии в разных формах сотрудничали В.Н. Ивановский, А.В. Кубицкий, П.С. Юшкевич. В эту категорию попал и Столпнер. Кроме того, Митин еще помнил, как совсем недавно он, слушатель семинара Деборина, провел немало бессонных ночей, пытаясь что-нибудь понять в Канте и Гегеле, но безуспешно [Архив РАН. Ф. 1992. Оп. 1. Д. 83. Л. 12].

Институт поддержал работу Столпнера над переводом сочинений Гегеля. Венцом этой работы стало издание «Науки логики» в новом переводе Столпнера. Вопрос был непростой. Вначале Столпнер попытался пойти по пути сверки и редактирования перевода Дебольского, но пришел к выводу о бесперспективности подобного пути. Не было бы счастья, да несчастье помогло: при передаче из Партиздата в Соцэргиз рукопись пропала. Тогда Столпнер для пробы перевел несколько страниц сам, сравнил с переводом Дебольского и выяснил, что удалось устранить большое количество ошибок перевода. Он решил делать новый перевод.

Свои соображения Столпнер изложил в докладе на совещании в Институте философии 11 февраля 1934 г. Он назвал перевод Дебольского «деревяннным». Речь шла не о стиле, никто не ожидает от гегелевского текста легкости. Недостаточное знание Дебольским немецкого языка и его недостаточная внимательность как переводчика привели к тому, что смысловые оттенки текста исчезали при переводе, а немецкий термин переводился всякий раз одним и тем же русским без учета смысловых изменений. Бдительные партийцы-философы поинтересовались, не кроется ли причина низкого качества перевода Дебольского в его неправильной философской позиции. «Зачем искать идеализм там, где есть просто ошибки от незнания», – отвечал Столпнер [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 280. Л. 17]. Вместе с тем, этот философ-самоучка высказал давно наболевшую мысль: мы продолжаем смотреть снизу вверх на дореволюционных патентованных философов, между тем как средний советский марксист знает Гегеля лучше них. Воспоминания и наблюдения Столпнера весьма любопытны: «Я в этом котле варился, был членом Философского общества и, когда возражал Ильину, говорил: у Гегеля то-то и то-то. Введенский говорил обыкновенно: в чём дело, что говорил Столпнер... Введенский всю свою жизнь над Кантом работал и до известной степени его знал. Но Гегеля он не знал. Вот почему вышла плохо «Феноменология духа»? Да потому что Радлов, умница как человек, с большими знаниями, но когда он взялся за это, он раздал его своим слушательницам, сам не читал, а если и читал, то ничего не вышло, потому что он не знал Гегеля. В чём дело у Дебольского? Почему они дали

Дебольскому? Они дали Дебольскому потому, что Дебольский считался знатоком Гегеля, среди всех незнающих, среди всех слепых, тогда и кривой тоже оказался зрячим. Но нужно было, чтобы его проверили... А если переводил Дебольский, то разве кто-нибудь читал, кто-нибудь проверял, если Радлов переводил? Здесь раньше такие заседания не устраивали. Их не было никогда» [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 280. Л. 17].

В рецензиях на новый перевод «Науки логики» отмечалось, что переводчику удалось решить непростую задачу: одно и то же слово употребляется Гегелем в различных значениях [Брушлинский, 1937]. Текущность значений отражает существо гегелевской философской позиции. В предыдущем русском переводе эти нюансы не учитывались. Заслугу переводчика нашли и в критическом подходе к немецким изданиям «Науки логики» [Брушлинский, 1938]. Столпнер делал свой перевод не по одному из них, а работал сразу со всеми, особое внимание уделяя первому прижизненному изданию.

В Институте философии Столпнер выступал нечасто, но всегда отстаивал позиции научности, а не партийности. На это мало кто был способен. По манере мышления Столпнер абсолютно современен. В 1934 г. в ходе обсуждения в Институте философии доклада П. Белинского о пространстве и времени Столпнер высказал очень верное и болезненное для советской философии положение, что следует различать научное значение деятельности ученого и его философские воззрения. Речь зашла об Эйнштейне. Махизм может быть в философских выражениях Эйнштейна, но в его теории я не вижу махизма, – прямо заявил Столпнер. Разоблачители Эйнштейна не сводят концы с концами: в махизме главное – анализ ощущений, а в теории относительности физика выходит за рамки наглядности, за пределы аналогий с макрообъектами – к реальности, которая может быть выражена лишь математически. Известный сталинист Тодор Павлов, который жил и работал тогда в Москве, не смог перенести такого поругания партийности и кинулся в бой. Он заявил, что раз системы отсчета абсолютно равноценны, в теории относительности не может быть объективного понимания пространства. Столпнер принял в ответ свойственный ему иронический тон, сказав, что не понимает, зачем Павлову надо записывать естественников в идеалисты. Спорить же с тем, кто допускает элементарные ошибки, затруднительно. Нельзя утверждать, что Эйнштейн прав в отношении физики, а в отношении философии – не прав. В этом случае Павлов сам окажется на позициях Маха, будет отрывать науку от философии. Теория относительности дает нам многомерное, искривлённое пространство. Общая теория относительности нацелена как раз на достижение наибольшей объективности. Заявить, что, мол, все это – «поповщина», значит вести дискуссию на уровне школьника.

Но темперамент Тодора Павлова не так-то легко было унять. «Значит, Вы отрицаете идеалистические корни общей теории относительности!» – воскликнул он. Столпнер отвечал в свойственном ему духе.

Столпнер: Не надо опускаться на детский уровень обсуждения. В научном отношении общая теория относительности сейчас наиболее истинна, хотя, как и всякая научная теория, она может быть в будущем опровергнута.

Павлов: В механицизме Ньютона тоже были корни агностицизма, хотя теория была правильной.

Столпнер: Если все дороги ведут к идеализму, тогда картина мира так упрощена, что нечего говорить.

Павлов: Мы не можем утверждать, что теория Эйнштейна целиком верна и что мы на ней можем построить новую философскую концепцию без идеалистических гносеологических корней.

Столпнер: Теория Эйнштейна вполне может содержать различные заблуждения. Но если она в целом верна в научном отношении, от нее нельзя отмахиваться, сославшись на то, что, мол, в философии всё иначе.

Павлов: Некоторые стороны этой теории несут в себе возможность скатывания к идеализму.

Столпнер: Нельзя на противоречия философской системы с новыми фактами отвечать цитатами из Ленина [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 244].

В 1934 г. из печати вышла «Философия права» Гегеля в переводе Столпнера. В 1935 г. в Институте философии состоялось заседание, посвященное этому произведению Гегеля. Доклад, как водится, делал не переводчик Столпнер и не какой-нибудь специалист по философии права, а многократно проверенный в деле подручный Митина М.Д. Каммари. Он привычно политизировал вопрос и нашел в книге Гегеля о праве истоки нацистской идеологии. Столпнер сказал докладчику: «Я близорук физически: когда я вижу человека знакомого, но одетого немного не так, как обычно, я его не узнаю. Вы близоруки умственно: когда вам говорят: подставьте другое слово, вы уже не узнаете, что речь идёт о том, чтобы перевернуть Гегеля, поставить его на ноги. Важно видеть, где подлинный Гегель, а где нацистская фальсификация его идей» [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 320].

Проделанная Столпнером титаническая работа по переводу сочинений Гегеля получила справедливую оценку. В 1934 г. в СССР были введены ученые степени. Столпнер подал соответствующее заявление [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 25. Л. 54]. 19 мая 1935 г. квалификационная комиссия Института философии, учитывая большую и высококвалифицированную работу Столпнера по переводам трудов Гегеля, поставила перед аттестационной комиссией Комкадемии вопрос о присуждении ему ученой степени доктора философских наук [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 160. Л. 11]. Комиссия подготовила отзыв о работе Столпнера, в котором говорилось: «В Институте философии Коммунистической академии работает в качестве переводчика произведений Гегеля. Переводы тов. Столпнера отличаются большими научными достоинствами: глубокое знание немецкого языка (а также других языков), редкое знание произведений Гегеля, богатая философская эрудиция, умение найти выражения для передачи исключительно трудного языка Гегеля, большая добросовестность в работе. Тов. Столпнер никогда не обходит особенно трудных мест текста, как это делают многие другие переводчики, и всегда добивается точной передачи мысли Гегеля. Всё это делает т. Столпнера выдающимся, высококвалифицированным переводчиком Гегеля и вообще, научного перевода. Работа т. Столпнера протекает почти исключительно у него на дому. Поэтому он не участвует в повседневной общественной жизни Института. Но он всегда живо откликается на те кампании, которые проводит наша общественность (подписка на заём, на постройку самолетов-гигантов и т. п.). Тов. Столпнер принимает также участие в обсуждении научных докладов, проводимых на заседаниях Института философии» [Архив РАН. Ф. 425. Оп. 2. Д. 221. Л. 12].

Интересно, как протекало обсуждение вопроса о Столпнере на заседании аттестационной комиссии.

Митин: Со Столпнером так. Непосредственно печатных работ нет. Но у него есть такая вещь, которая ставит вопрос о нем с точки зрения научной – он почти всего Гегеля перевел. Это такая гигантская работа, научного типа работа, что она может идти в сравнение со всеми другими работами, и с этой точки зрения вопрос о его кандидатуре не может вызывать никаких сомнений. Вызывает же для нашей комиссии сомнение вопрос другого порядка – политического: надо ли нам в Коммунистической академии такого типа работникам давать степень доктора, или же он должен проходить через Академию наук?

Пашуканис: Почему за перевод давать докторскую степень?

Митин: Смотри какого типа перевод. Если иметь в виду, что представляет собой перевод Гегеля – это очень серьезно, это, несомненно, работа, которая может быть зачтена как научная работа высшей марки.

Кубанин: Как у него с политическим мировоззрением?

Митин: Он пассивен. Он знает свое дело. С точки зрения научной для меня нет никаких сомнений.

Пашуканис: Присвоить т. Столпнеру за перевод работ Гегеля ученую степень доктора философских наук без защиты диссертации [Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 5. Л. 35-об.].

19 августа 1935 г. Президиум аттестационной комиссии при Комакадемии постановил присудить Столпнеру ученую степень доктора философских наук «за перевод работ Гегеля» [Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 19. Л. 8-об.]. 8 сентября 1935 г. решение было утверждено Президиумом Комакадемии [Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 1. Л. 13-об.].

Сохранились живые зарисовки Столпнера последних лет его жизни, сделанные пером дочери Л.С. Выготского Г.Л. Выготской: «Очень нравилось нам, детям, когда к отцу приходил Б.Г. Столпнер. Был он очень близорук и, несмотря на толстые стекла очков, видел очень скверно. Был ли он к тому же рассеян, судить не берусь. Но по той или другой причине (а может быть, и из-за обеих причин вместе) с ним случались в доме смешные, с нашей точки зрения, истории. Так, помню, собираясь домой, он тщетно старался натянуть на свои огромные растоптанные ботинки маленькие женские галоши на высоком каблуке, да еще стоящие задом наперед. Мы получили массу удовольствия и еле сдерживались, чтобы не захохотать в голос. Папа страдальчески (да, да, именно так) посмотрел на нас, и мы присмирели. Потом, с обычной своей деликатностью, он сказал: “Борис Григорьевич! Мне кажется, это не Ваши галоши”, на что Столпнер ответил: “Нет, Лев Семенович, я хорошо знаю свои галоши”. Отец пытался очень тактично добавить, что ему кажется, что это женские галоши, но Столпнер продолжал терзать их, пока не убедился окончательно в негодности попытки надеть их. В другой раз он спутал дверь в туалет и ломился в запертый бельевой шкаф. Стоявший рядом отец робко говорил ему: “Мне кажется, Борис Григорьевич, Вы не ту дверь открываете”, на что Столпнер ответил: “Нет, Лев Семенович, я отлично знаю Вашу дверь”. Папа предусмотрительно посмотрел на нас, и мы сдержались. После ухода Столпнера папа позвал нас. Он был очень огорчен. Он сказал нам, как это неблагородно и жестоко смеяться над чужими недостатками... Очень запомнилось лето 1933 г., последнее лето с отцом. В это лето мы жили неподалеку от Москвы, на станции Тайнинская (Ярославской ж/д). Дача, которую снимала семья, стояла в глубине большого участка. Довольно часто приезжал из Москвы Столпнер. В то лето его обычно сопровождала Г.Л. Розенгард-Пупко. Когда они вечером уезжали, папа шел их провожать. Но так как дорога освещалась плохо, а Столпнер в темноте почти не видел, все это происходило следующим образом. Бориса Григорьевича ставили около какого-нибудь забора или дерева, а папа с Гитой Львовной шли разведывать кусок пути. Затем они возвращались за Борисом Григорьевичем, вели его по уже обследованному отрезку пути, снова оставляли и снова шли вперед, изучая все ямы и бугры, а затем снова возвращались за поджидавшим их Столпнером. Все это длилось чрезвычайно долго, и у меня не хватало терпения дожидаться, когда же, наконец, придем на станцию. Я несколько раз участвовала в этих проходах, главным образом для того, чтобы обратно, от станции, идти вдвоем с отцом» [Выготская, Лифанова, 1996, с. 305, 308].

28 августа 1937 г. Борис Григорьевич Столпнер скончался в Москве. В некрологе, опубликованном от имени Института философии АН СССР, были отмечены его огромный переводческий опыт, богатая философская эрудиция, исключительная добросовестность, то, что он «всегда добивался понимания философского смысла переводимого текста» [Б.Г. Столпнер, 1937, с. 208]. Похороны состоялись 31 августа на Дорогомиловском кладбище. Расходы по похоронам были приняты на счет Института философии АН СССР [Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 39. Л. 37].



## Приложение

Б.Г. Столпнер

### Автобиография<sup>1</sup>

Я родился в 1872 г. в ортодоксальной еврейской семье в г. Гомеле и получил обычное в то время в таких семьях воспитание (хедер и т. д.). До 16-ти лет не знал ни слова по-русски, но уже к тому времени был очень начитан в средневековой еврейской философии (хотя, по недостатку общих знаний, мест, касавшихся математики и астрономии, не понимал) и в новейшей просветительски-вольнодумной еврейской литературе: последнего рода произведения я читал тайком от отца и отчасти в прямой борьбе с ним. Кроме талмудических, все свои знания, не исключая русской грамоты и русского языка, приобрел самоучкой, без помощи каких бы то ни было учителей. С русским языком знакомился как с иностранным при помощи русско-еврейского словаря и какой-то книги для чтения, кажется, Паульсона.

С 19 до 27 лет жизни проживал в разных городах и местечках черты оседлости, давая грошовые уроки и пополняя вместе с тем свое образование. В это время ясно обозначилось преобладание во мне философских интересов. В 1897 г., поселившись на время в родном городе, впервые стал принимать участие в подпольных организациях, ведя преимущественно пропагандистскую, а, в сущности, культурно-просветительскую работу, «революционность» которой состояла лишь в том, что кружки были нелегальные, и провал угрожал участникам, а еще более – руководителю немалой карой. Вместе с тем, я организовал кружок молодежи для совместного изучения «Капитала» и руководил их занятиями. Однако, марксистом я тогда не был, моя теоретическая и политическая позиция была во многих отношениях промежуточной между марксизмом и народничеством.

В 1898 г. был там же арестован, но так как против меня не было никакого обвинительного материала, то был месяца через два освобожден и через несколько месяцев, благодаря материальной помощи П. Карповича и надеясь на крохотную субсидию (10 руб. в мес.), обещанную мне Гоцем, которому я был рекомендован одним моим гомельским знакомым, я уехал вместе с Карповичем за границу.

Прожив около года в Берлине и усердно занимаясь в библиотеке (в университет не мог поступить за отсутствием аттестата зрелости, но слушал лекции некоторых профессоров, пользуясь карточкой одного знакомого), я поехал затем в Берн, чтобы поступить там в университет (в Берне принимали в университет и без аттестата зрелости), но вынужден был вернуться в Россию из-за недостатка средств.

Поселившись в Полтаве, я был там арестован в 1901 г. по делу об убийстве Карповичем министра народного просвещения Боголепова и отвезен в Петербург. Основанием ареста служила только моя близость с Карповичем, и потому, продержав меня около семи недель, меня освободили под надзор полиции. Я избрал своим местожительством Полтаву и прожил там до середины 1903 г. За это время ясно определилась моя марксистская, социал-демократическая позиция. Уже в 1902 г. я вместе с В.И. Фроловым составил обстоятельную листовку против террора, которую издал от своего имени «Южный рабочий» (сообщение В. Левицкого в «За четверть века», что в составлении ее участвовали также супруги Левины, неверно). Во время же пребывания в Полтаве поместил несколько статей в «Южном рабочем» о разногласиях между социал-демократами и социалистами-революционерами, вызвавших раздражительный разбор В. Чернова в «Революционной России». Но писание мне давалось с трудом, и я предпочитал пропагандистскую и лекторскую деятельность.

Освободившись из-под надзора в середине 1903 г., я опять поехал в Берлин и там около года занимался углубленным изучением марксизма и Гегеля, читая вместе с тем много публичных лекций в русской колонии и участвуя в социал-демократической организации. Когда меня выслали из Берлина и Пруссии в 1905 г. за выступление на митинге протеста русского студенчества против злостной аттестации последнего, данной рейхсканцлером Бюловым в рейхстаге<sup>2</sup>, я поехал в Женеву и оттуда через несколько месяцев вернулся в Россию с тем, чтобы всецело посвятить себя революционной деятельности.

<sup>1</sup> Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 39. Л. 41–45.

<sup>2</sup> Из воспоминаний А.М. Деборина: «В связи с окончанием Второго съезда партии в берлинской колонии русских социал-демократов состоялся доклад о съезде. В самом разгаре доклада нагрянула полиция и закрыла собрание. Через несколько дней каждый из нас получил официальную бумажку,

С сентября 1904 г. до конца 1905 г. жил на положении «профессионального революционера» сначала в Вильно, как член Северо-Западного Комитета, отдаваясь исключительно борьбе с националистическим уклоном Бунда, за что и получил сопровождавшую меня потом повсюду партийную кличку «бундоед», а затем в Одессе как член Комитета, разъезжая вместе с тем по вызовам ЦК по разным городам в качестве пропагандиста. В декабре 1905 г. был арестован в Одессе (у меня был произведен случайный обыск, были найдены несколько брошюр и уже распространенная прокламация стачечного комитета). После отбытия трехмесячного заключения за хранение нелегальной литературы, я был освобожден, но счел нужным покинуть Одессу.

В октябре 1906 г. я переехал в Петербург и там в течение нескольких месяцев прочел много публичных лекций в разных высших учебных заведениях. Из этих лекций наиболее важными были: «Маркс и Гегель» (основной тезис: между Марксом и Гегелем имеется более тесная и существенная связь, чем та, которую устанавливает Плеханов), оппонентами на которой выступили Луначарский и Базаров (доклад во второй своей половине был заострен против них), и направленный против Богданова «Марксизм и эмпириомонизм». Должен здесь указать, что позднейшая совместная литературная работа с В. Базаровым и П. Юшкевичем отнюдь не означала, что меня связывала с ними идеологическая солидарность. Я всегда был противником махизма и эмпириосимволизма. С ними обоими меня связывал взаимный интеллектуальный интерес, а с П. Юшкевичем также и личная приязнь. Характер нашей совместной работы – переводы авторов разнообразных философских направлений и составление хрестоматий – не требовал единства философских взглядов. В 1907 г. поехал на Лондонский съезд партии, получив заочно мандат от Черниговской организации.

Отойдя к концу 1908 г. от политической деятельности, я с тех пор посвятил себя исключительно научным занятиям. В 1909–1912 гг. мною переведены: Геффдинг «Краткая история новой философии»; Рихтер «Скептицизм в философии» (вместе с Базаровым); Гомперц «Учение о мировоззрении» т. 1-й (вместе с Базаровым); Кассирер «Познание и действительность» (вместе с П. Юшкевичем). В 1912 г. начал составлять – сначала в сотрудничестве с Э. Гурлянд, а затем один – «Философский словарь» для издательства «Брокгауз-Ефрон». Этот словарь, задуманный сначала как переводно-компилятивная работа, принял, начиная с буквы «Г», характер самостоятельного труда, хотя вместе с тем я продолжал помещать в нем значительные по своему содержанию переведенные статьи. Он был доведен к лету 1914 г. до буквы «К». Эта часть работы в 37 печ. листов была уже набрана в листах, но начавшаяся империалистическая война вызвала панику в издательском мире, и издательство «Брокгауз-Ефрон» отказалось от дальнейшего продолжения.

В начале марта 1917 г. я заболел, вскоре обнаружился туберкулез легких в острой форме, и я вынужден был до конца 1918 г. проваляться в санаториях – сначала в Финляндии, а затем в Крыму. В 1919 г. поселился в Харькове и постепенно стал возвращаться к деятельности. К концу 1919 г. я стал работать в качестве консультанта в Губнаробразе. В апреле 1920 г. был избран профессором Харьковского университета по кафедре философии, которую занимал два года. В 1922 г. вышли под моей редакцией и с моим предисловием «Очерки по истории материализма» Плеханова (Харьков: УкрГИЗ ВЦСПС, 1922). Принявший перед тем активную форму туберкулез и предстоявшее упразднение философии как предмета преподавания побудили меня в 1923 г. оставить преподавательскую деятельность.

Я выдвинул перед А.М. Дебориным план издания собрания сочинений Гегеля в Институте Маркса и Энгельса, и с тех пор я, помимо составленных мною совместно с П. Юшкевичем хрестоматийных сборников («История философии в марксистском освещении», 2 тт., изд. «Мир», 1924; «Искусство и литература в марксистском освещении», 3 тт., изд. «Мир», 1925–1927; «История материализма в отрывках из произведений его классических представителей и историков», 2 тт.) занимаюсь этим трудом. Этот труд и составляет основную мою работу в качестве научного сотрудника Института философии Комкадемии, который составлял мою мечту начиная с 1909 г. и которым только Советская власть дала мне возможность заняться.

---

в которой было сказано, что имярек в качестве «lüstiger Ausländer» (обременительного иностранца) подлежит высылке из пределов Пруссии. Был сделан запрос в рейхстаге, кажется, Бебелем. Ответ держал рейхсканцлер Бюлов, который произнес одну из самых гнусных речей, пересыпанную реакционными выходками и приправленную антисемитскими украшениями, вроде «Verschwörer u Schnoget» (заговорщики и попрошайки) [Воспоминания академика А.М. Деборина, 2009, с. 117].  
Примеч. публ.

До сих пор мною переведены: «Энциклопедия», т. 1-й (вышел в 1929 г.); «История философии», тт. 1-й и 2-й (вышли в 1932 г.), и 3-й (печатается); «Философия права» (вышел в 1934 г.); «Эстетика», т. 1-й (сдан издательству; отрывки появились в «Литературном критике», №№ 10 и 11 за 1934 г. и №№ 1 и 2 за 1935, часть «Философии природы» (первые 180 стр. вышли в 1934 г.) и вчерне большая половина 2-го тома «Эстетики». В 1934 г. приступил к новому переводу «Науки логики», который оказался нужным, так как старый перевод Н. Дебольского, как я показал в своем докладе на производственном совещании Института философии Комкадемии, наряду со свойственными ему многими достоинствами, страдает также и крупными недостатками (помимо всего прочего, он изобилует ошибками: их несколько тысяч). Сейчас заканчиваю перевод первого выпуска (ок. 23-х печ. листов). С 1 сентября 1930 г. мне назначена персональная пенсия.

15 мая 1935 г.

Б. Столлнер

Публикация С.Н. Корсакова

### Список литературы

- Архив РАН. Ф. 350. Оп. 3. Д. 171.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1. Д. 45.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 1а. Д. 160.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 73.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 244.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 280.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 320.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 25.  
 Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 39.  
 Архив РАН. Ф. 358. Оп. 3. Д. 29.  
 Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 1.  
 Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 5.  
 Архив РАН. Ф. 425. Оп. 1. Д. 19.  
 Архив РАН. Ф. 425. Оп. 2. Д. 221.  
 Архив РАН. Ф. 647. Оп. 1. Д. 345.  
 Архив РАН. Ф. 1992. Оп. 1. Д. 83.  
 Архив РАН. Ф. 1992. Оп. 1. Д. 83.  
 Б.Г. Столлнер, 1937 – Б.Г. Столлнер (Некролог) // Под знаменем марксизма. 1937. № 8. С. 208.  
 Баммель, 1925 – *Баммель Г.К.* Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост. Б.Г. Столлнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. 436 с. // Печать и революция. 1925. Кн. 1.  
 Брушлинский, 1937 – *Брушлинский В.К.* О новом переводе «Науки логики» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1937. № 10. С. 183–189.  
 Брушлинский, 1938 – *Брушлинский В.К.* О новом переводе «Науки логики» Гегеля // Советская наука. 1938. № 3. С. 173–180.  
 Воспоминания академика А.М. Деборина, 2009 – Воспоминания академика А.М. Деборина / Публ. С.Н. Корсакова // Вопр. философии. 2009. № 2. С. 113–133.  
 Выготская, Лифанова, 1996 – *Выготская Г.Л., Лифанова Т.М.* Лев Семенович Выготский. Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. М.: Смысл, 1996. 424 с.  
 Геффдинг, 1910 – *Геффдинг Г.* Учебник истории новой философии / Пер. Б.Г. Столлнера. СПб.: Шиповник, 1910. 286 с.  
 Гомперц, 1912 – *Гомперц Г.* Учение о мировоззрении. Т. 1 / Пер. В.А. Базарова и Б.Г. Столлнера. СПб.: Шиповник, 1912. 568 с.  
 Горев, 1924 – *Горев Б.И.* Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост. Б.Г. Столлнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. 436 с. // Книгоноша. 1924. Вып. 43.  
 Горев, 1927 – *Горев Б.И.* Рец. на кн.: История материализма в произведениях его представителей и историков / Сост.: Б.Г. Столлнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1927. Ч. 1. 230 с. Ч. 2. 510 с. // Печать и революция. 1927. Кн. 2. С. 166–167.

Записки, 1908а – Записки Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. 1908. Вып. I.

Записки, 1908б – Записки Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. 1908. Вып. II.

Ивановский, 2011 – *Ивановский В.Н.* Воспоминания / Публ. С.Н. Корсакова // Филос. науки. 2011. № 1. С. 144–149.

Искусство и литература, 1924–1927 – Искусство и литература в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Г.В. Плеханова, А.В. Луначарского и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924–1927. Ч. 1: Общие проблемы. 1924. 462 с.; Ч. 2: 1. Вопросы литературоведения 2. Образцы марксистской критики: (От Гомера до Толстого). 1925. 520 с.; Ч. 3: 1. Образцы марксистской критики (от 1880-х гг. до наших дней). 2. К вопросу о пролетарской литературе. 1927. 512 с.

История материализма, 1927 – История материализма в произведениях его представитель и историков / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1927. Ч. 1. 230 с. Ч. 2. 510 с.

История философии, 1924 – История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. Ч. 1. 292 с. Ч. 2. 436 с.

История философии, 1925 – История философии в марксистском освещении: Ст. и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. 2-е изд., просмотр. и доп. М.: Мир, 1925. 324 с.

Кассирер, 1912 – *Кассирер Э.* Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции / Пер. Б.Г. Столпнера и П.С. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1912. 454 с.

Кацис, 1999 – *Кацис Л.* Б.Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1999. М.: ОГИ, 1999. С. 259–330.

Луппол, 1924а – *Луппол И.К.* Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. Ч. 1. 292 с. // Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. С. 286–288.

Луппол, 1924б – *Луппол И.К.* Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. Ч. 2. 436 с. // Под знаменем марксизма. 1924. № 10–11. С. 234–235.

Луппол, 1926 – *Луппол И.К.* Рец. на кн.: История материализма в произведениях его представителей и историков / Сост. Б.Г.: Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1927. Ч. 1. 230 с. Ч. 2. 510 с. // Под знаменем марксизма. 1926. № 12. С. 215–218.

Рец. на кн.: История философии в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г.В. Плеханова и др. / Сост. Б.Г.: Столпнер и П.С. Юшкевич. М.: Мир, 1924. Ч. 1. 292 с. М.: Мир, 1927. Ч. 2. 436 с. // Летописи марксизма. 1927. Кн. IV. С. 108.

Рихтер, 1910 – *Рихтер Р.* Скептицизм в философии. Т. 1 / Пер. В.А. Базарова и Б.Г. Столпнера. СПб.: Шиповник, 1910. 392 с.

Столпнер, 1925 – *Столпнер Б.Г.* Выступление в прениях по докладу В.М. Фриче «Фрейдизм и искусство» // Вестн. Ком. акад. 1925. Кн. 12. С. 257–259.

Столпнер, 1922 – *Столпнер Б.Г.* Предисловие редактора // *Плеханов Г.В.* Очерки по истории материализма. Харьков: Изд. Всесоюзн. центр. союза потреб. обществ, 1922. С. III–XXIV.

Столпнер, 1917 – *Столпнер Б.Г.* Рец. на кн.: История еврейского народа. Т. 1. М.: Мир, 1914. 509 с. // Летопись. 1917. № 1. С. 300–303.

Тер-Ваганян, 1923 – *Тер-Ваганян В.А.* Рец. на кн.: Плеханов Г.В. Очерки по истории материализма / Под ред. и с пред. Б.Г. Столпнера. Харьков: Изд. Всесоюзн. центр. союза потреб. обществ, 1922 // Под знаменем марксизма. 1923. № 1. С. 214–218.

Фёдоров-Давыдов, 1925 – *Фёдоров-Давыдов.* Рец. на кн.: Искусство и литература в марксистском освещении: Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Г.В. Плеханова, А.В. Луначарского и др. / Сост.: Б.Г. Столпнер и П.С. Юшкевич. Ч. 1: Общие проблемы. М.: Мир, 1924. 462 с. // Печать и революция. 1925. Кн. 3.

**Boris Grigoryevich Stolpner (for Archival Materials)***Sergey Korsakov*

DSc in Philosophy, Assoc. Prof., Leading Researcher. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

B.G. Stolpner translated most of Hegel's writings into Russian language. His translations are republished again and again. Therefore he is relevant today as a philosophical writer. However, there still has been little research of his life and work. Work in several archives helped to assemble a "mosaics", which allows to trace the life, character, and beliefs of B.G. Stolpner in more detail than before. Basing the article on archival documents, the author tells about the life and writings of B.G. Stolpner, about his cooperation with Russian machists, his work at the Institute of philosophy after the revolution, and presents the contents of his speeches in various philosophical discussions. Appended is the never before published autobiography of B.G. Stolpner. Hopefully, this work will provide for a more accurate determination of B.G. Stolpner's place in the philosophical process in Russia.

**Keywords:** B.G. Stolpner, machism, G.W.F. Hegel, Soviet philosophy, Institute of philosophy

**References**

- Arhiv RAN. F. 350. Op. 3. D. 171.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 1. D. 45.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 1a. D. 160.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 2. D. 73.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 2. D. 244.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 2. D. 280.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 2. D. 320.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 3. D. 25.  
 Arhiv RAN. F. 355. Op. 3. D. 39.  
 Arhiv RAN. F. 358. Op. 3. D. 29.  
 Arhiv RAN. F. 425. Op. 1. D. 1.  
 Arhiv RAN. F. 425. Op. 1. D. 5.  
 Arhiv RAN. F. 425. Op. 1. D. 19.  
 Arhiv RAN. F. 425. Op. 2. D. 221.  
 Arhiv RAN. F. 647. Op. 1. D. 345.  
 Arhiv RAN. F. 1992. Op. 1. D. 83.  
 Bammel, G.K. Rez. na kn.: *Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii*. M.: Mir, 1924. 436 p. [Book Review: History of Philosophy in Marxist Light], *Pechat' i revolyutsiya*, 1925, no. 1. (In Russian)  
 B.G. Stolpner (Nekrolog) [B.S. Stolpner (Obituary)], *Pod znamenem marksizma*, 1937, no. 8, p. 208. (In Russian)  
 Brushlinskii, V.K. O novom perevode "Nauki logiki" Gegelya [About the New Translation of the Hegel's "Science of Logic"], *Pod znamenem marksizma*, 1937, no. 10, pp. 183–189. (In Russian)  
 Brushlinskii, V.K. O novom perevode "Nauki logiki" Gegelya [About the New Translation of the Hegel's "Science of Logic"], *Sovetskaya nauka*, no. 3, pp. 173–180. (In Russian)  
 Fedorov-Davydov. Rez. na kn.: *Iskusstvo i literatura v marksistskom osveshchenii* [Book Review: Art and Literature in a Marxist Light], M.: Mir, 1924–1927. Ch. 1. 462 p. Ch. 2. 520 p. Ch. 3. 512 p., *Pechat' i revolyutsiya*, 1925, no. 3. (In Russian)  
 Hoffding, H. *Uchebnik istorii novoy filosofii* [A Textbook History of New Philosophy]. St.Petersburg: Shipovnik Publ., 1910. 286 p. (In Russian)  
 Gomperz, G. *Uchenie o mirovozzrenii* [The Doctrine of Worldview]. St.-Petersburg: Shipovnik Publ., 1912. 568 p. (In Russian)  
 Gorev, B.I. Rez. na kn.: *Istoriya materializma v rabotah ego predstaviteley i istorikov* [Book Review: The History of Materialism in the Works of its Representatives and Historians]. M.: Mir, 1927. Ch. 1. 230 p. Ch. 2. 510 p., *Pechat i revolyutsia*, 1927, no. 2, pp. 166–167. (In Russian)

Gorev, B.I. Rez. na kn.: Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii. M.: Mir, 1924. 436 pp. [Book Review: History of Philosophy in Marxist Light], *Knigonosha*, 1924, no. 43. (In Russian)

*Iskusstvo i literatura v marksistskom osveshchenii* [Art and Literature in a Marxist Light]. Moscow: Mir Publ., 1924–1927. Ch. 1. 462 p. Ch. 2. 520 p. Ch. 3. 512 p. (In Russian)

*Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii* [History of Philosophy in a Marxist Light]. Moscow: Mir Publ., 1924. Ch. 1. 292 p. Ch. 2. 436 p. (In Russian)

*Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii* [History of Philosophy in a Marxist Light]. Moscow: Mir Publ., 1925. 436 p. (In Russian)

*Istoriya materializma v rabotakh ego predstaviteley i istorikov* [The History of Materialism in the Works of its Representatives and Historians], vol. 1. Moscow: Mir Publ., 1927. 230 p. (In Russian)

Ivanovskiy, V.N. Vospominaniya [The Memoirs], *Filosofskie nauki*, 2011, no. 1, pp. 144–149. (In Russian)

Kassirer, E. *Poznanie i deistvitel'nost'* [Cognition and Reality], St.Petersburg: Shipovnik Publ., 1912. 454 p. (In Russian)

Kazis, L.B. Stolpner o evreistve [Stolpner on the Jewry], *Issledovaniya po istorii russkoy mysli*. Moscow: OGI Publ., 1999, pp. 259–330. (In Russian)

Luppol, I.K. Rez. na kn.: Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii [Book Review: History of Philosophy in Marxist Light]. M.: Mir, 1924, Ch. 1. 292 p., *Pod znamenem marksizma*, 1924, no. 4–5, pp. 286–288. (In Russian)

Luppol, I.K. Rez. na kn.: Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii [Book Review: History of Philosophy in Marxist Light]. M.: Mir, 1924, Ch. 2. 436 p., *Pod znamenem marksizma*, 1924, no. 10–11, pp. 234–235. (In Russian)

Luppol, I.K. Rez. na kn.: *Istoriya materializma v rabotakh ego predstaviteley i istorikov* [Book Review: The History of Materialism in the Works of its Representatives and Historians]. M.: Mir, 1927. Ch. 1. 230 p. Ch. 2. 510 p., *Pod znamenem marksizma*, 1926, no. 12, pp. 215–218. (In Russian)

Rez. na kn.: Istoriya filosofii v marksistskom osveshchenii [Book Review: History of Philosophy in Marxist Light], M.: Mir, 1924. Ch. 1. 292 p. Ch. 2. 436 p., *Letopisi marksizma*, 1927, no. 4, p. 108. (In Russian)

Rihter, R. *Skeptitsizm v filosofii* [Skepticism in Philosophy]. St.Petersburg: Shipovnik Publ., 1910. 392 p. (In Russian)

Stolpner, B.G. Predislovie redaktora. In: Plehanov G.V. *Ocherki po istorii materializma* [Essays on the History of Materialism]. Harkov, 1922, pp. III–XXIV. (In Russian)

Stolpner, B.G. Rez. na kn.: Istoriya evreiskogo naroda [Book Review: History of the Jewish people]. Vol. 1. M., 1914, *Letopis*, 1917, no. 1, pp. 300–303. (In Russian)

Stolpner, B.G. Vustuplenie v preniyakh po dokladu V.M. Friche [Speech in the Debate on the Report of V.M. Friche], *Vestnik Kommunisticheskoy akademii*, 1925, no. 12, pp. 257–259. (In Russian)

Ter-Vaganyan, V.A. Rez. na kn.: Plekhanov G.V. *Ocherki po istorii materializma* [Book Review: Plekhanov G.V. Essays on the History of Materialism], Harkov, 1922, *Pod znamenem marksizma*, 1923, no. 1, pp. 214–218. (In Russian)

Vospominaniya akademika A.M. Deborina [The Memoirs of Academician A.M. Deborin], *Voprosy filosofii*, 2009, no. 2, pp. 113–133. (In Russian)

Vugotskaya, G.L., Lifanova, T.M. *Lev Semenovich Vygotzkiy*. Moscow: Smusl Publ., 1996. 424 p. (In Russian)

*Zapiski Sankt-Peterburgskogo religiozno-filosofskogo obschestva* [Notes of Saint-Petersburg Religious-Philosophical Society], 1908, no. I. (In Russian)

*Zapiski Sankt-Peterburgskogo religiozno-filosofskogo obschestva* [Notes of Saint-Petersburg Religious-Philosophical Society], 1908, no. II. (In Russian)

## ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Регула М. Цвален

### Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова\*

*Регула М. Цвален* – кандидат философских наук. Институт экуменических исследований Фрибургского университета. 1700, Швейцария, г. Фрибург, ул. Европы, д. 20; e-mail: regula.zwahlen@unifr.ch

В начале XX в. философы русского персонализма вновь охотно обратились к концепции божественной Троицы. Рефлексии Николая Бердяева и Сергея Булгакова над человеком как образом Божиим также служили тому, чтобы объяснить интерперсональное бытие человека и его отношение к Богу и миру. Если рассматривать центральные антропологические понятия Бердяева и Булгакова – Богочеловечество, образ Божий, личность – в отношении к их пониманию божественной Троицы, то при этом становятся понятными многие концептуальные различия их систем мышления. Бердяев видит (Бого-)человека как изначально напрямую принимающего участие в божественной троичности, тогда как Булгаков исследует структуру человека как образа Божьего в качестве автономной аналогии по отношению к божественной троичности. Существенное различие между антропологическими концепциями обоих мыслителей проявляется в обосновании условий «сега мира» как следствия грехопадения у Бердяева и как факта божественного творения у Булгакова. Эта противоположность имеет следствия и для обоснования человеческого творчества: человек Бердяева призван как Бог к «creatio ex nihilo» и должен преодолеть «сей мир», чтобы вновь восстановить изначальное единство человека и Бога в Троице. Человек Булгакова призван к творчеству в границах данного творения: он должен так *оформить* мир, чтобы Бог мог в нем «жить». Бердяевская концепция личности ищет единения человека с Богом, булгаковская концепция личности ищет диалога, синергии человека с Богом.

**Ключевые слова:** личность, творчество, русская религиозная философия, персонализм, Троица, образ и подобие Божие, богочеловечество, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков

Иван Киреевский высказывал мнение о том, что способ мышления философа зависит от того, какой концепции Троицы он придерживается: я «дошел до того убеждения, что направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице» [Цит. по.: Goerdт, 1968, S. 39]<sup>1</sup>. Если мы применим эту идею к изучению истории взаимоотношений и сравнительному анализу антропологических учений Бердяева и Булгакова, то она также окажется продуктивной. При

\* Перевод А.С. Цыганкова по изданию: *Zwahlen R.M. Die trinitarische Konzeption der Person bei Nikolaj Berdjaev und Sergej Bulgakov // A. Haardt, N. Plotnikov (Hgs.). Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie (= SYNEIDOS. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte, Bd. 2). Münster: LIT, 2011, S. 53–60.* Переводчик выражает благодарность А.П. Козыреву, любезно согласившемуся предоставить для ознакомления перевод статьи Регулы Цвален «Достоинство человека ввиду меона: разные взгляды Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова».

<sup>1</sup> При переводе использовано русскоязычное издание: *Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1861. С. 100. – Примеч. пер.*

рассмотрении центральных антропологических понятий философов – богочеловечество, образ Божий, личность – в их отношении к Божественной Троице становятся очевидными многие концептуальные различия. Те различия, которые, с одной стороны, по причине большой семантической гомогенности русской философии того времени очень часто остаются незамеченными, с другой – они же оказывают большое влияние на философию творчества обоих мыслителей. Поскольку их главная задача состоит в том, чтобы развить религиозно-философское основание человеческого творчества, то они и в зрелом возрасте продолжают следовать марксистскому импульсу своей юности: желанию не только интерпретировать мир, но и изменять его.

### Тринитарный концепт в русской философии

Как связана философия творчества с Троицей? В теологии существует возможность установить прямое отношение между Троицей и учением о творчестве: различают «тринитарную теологию», которая опирается на имманентную сопричастность ипостасей, и «тринитарную иконономию», которая обозначает единый акт творения и спасения [Bobrinskoу, 1986, p. 10]. Тринитарный концепт казался привлекательным многим русским философам по следующим причинам.

*Во-первых*, они видели в нем *преодоление разрыва между субъектом и объектом*, который воспринимался многими современниками трагически, как «трагедия культуры» [Simmel, 1998, S. 25–57].

*Во-вторых*, Троица казалась им идеальной моделью *преодоления как индивидуализма, так и универсализма*, единством в многообразии и на основании этого – моделью интерперсональных отношений между Я, Ты, Он(а), Мы и Вы; модель и превышает дуалистические отношения между Я и Ты, согласно Мартину Буберу и Зигмунду Фрейдю, и указывает на общность со всеми людьми.

*В-третьих*, в динамических отношениях, которые существуют между тремя божественными ипостасями или личностями, им виделось *онтологическое основание любви и творчества*.

Подобное внимание к модели Троицы вписывало русских философов Серебряного века в контекст возвращения к восточной патристической традиции, которое происходило в свете изучения западной мистики и философии модерна. Реакция на философию Канта являлась здесь ключевой. Правда, Кант объявил доктрину Троицы избыточной, так как чистый разум не может делать высказывания о внутренней жизни божественного [см.: Muggmann-Kahl, Courth, 1976, p. 1509]<sup>2</sup>. Но русские философы, раньше всех Вл. Соловьев, были воодушевлены желанием восстановить для человека закрытый Кантом доступ к божественному, ноуменальному измерению. Так, они вновь обратились к тринитарной модели. При этом огромное влияние Канта заключалось в том, что теперь подобное обращение происходило с антропоцентрической, персоналистской позиции [Meerson, 1998, chapter XIV–XV]. Значительную роль сыграл также Гегель, который рассматривал повторное возвращение тринитарной традиции в философию как свою задачу [Schlitt, 1984, p. 1]. Однако русские философы не хотели, в отличие от Гегеля, редуцировать теологию к логике, а, напротив, желали вновь найти доступ к божественному бытию. Ханна Арендт точно сформулировала это намерение: современная философия не может смириться с тем, что «человек вынужден сказать да своему бытию, которое он не сотворил и которое, в сущности, чуждо ему» [Arendt, 1990, S. 11].

В целом это высказывание касается также и русской философии и в особенности мысли Бердяева и Булгакова. Их модели Троицы и человека как образа Божьего кроме всего прочего служат также для того, чтобы объяснить (интер-)персональное бытие человека и его отношение к Богу и миру. Важную роль при этом играла иудейская

<sup>2</sup> Несмотря на это, у Канта также обнаруживается триадическое представление о Боге как первообразе законодательной, исполнительной и судебной властей.



каббала, которая мыслит космос в виде триад [Deutsch Kornblatt Judith, 1997, p. 75–95]. Ханс Эренберг говорил о доступе к сущности бытия, который русские философы надеялись найти в Троице: «Тринитарная идея – темное слово, в котором мы, как в зеркале, можем созерцать “сущность”; она есть вечное тождество» [Ehrenberg, 1925, S. 405].

Основополагающий импульс мысли Бердяева и Булгакова исходит из изучения творчества Людвиг Фейербаха. Фейербах объяснял Бога как проекцию божественного, существующего в человеке, на сконструированного Бога. В этом отношении также «тайна Троицы есть тайна общественной, совместной жизни – тайна Я и Ты» [Цит. по.: Meerson, 1996, p. 139–153]<sup>3</sup>. Бердяев, однако, полагает, что открытие божественного в человеке еще далеко не является аргументом в пользу небытия Бога. Схожим образом аргументирует свою мысль и Булгаков. В этой связи следует упомянуть, что Булгаков обвинил Бердяева в «мистическом фейербахианстве», потому что последний пропагандирует полное обожествление человека в имманентности. Булгаков, напротив, постоянно обращает внимание на то, чтобы человек и Бог не были отождествлены [Meerson, 1998, p. 167–168; Булгаков, 1999, с. 169]. Это различие очень четко проявляется у обоих мыслителей в их понимании Троицы.

В дальнейшем будут показаны некоторые области, в которых мыслители применяют модель Троицы. Для наглядного понимания я использую понятие «грехопадения», интерпретируемого обоими философами как «миф» о метафизической катастрофе, которая послужила причиной появления всех негативных аспектов бытия, прежде всего сформулированного Кантом разрыва между ноуменом и феноменом, а также описанного Арендт отчуждения.

### Тринитарная концепция Бердяева

У Бердяева наблюдаются следующие области применения тринитарной концепции<sup>4</sup>:

1. Троица как основание для *богочеловеческого сущностного единства*.

«Вечный лик человека находится в недрах самой Божественной Троичности. Вторая Ипостась Божества есть божественная человечность <...>. В Христе, как Богочеловеке, раскрывается свободная активность не только Бога, но и человека» [Бердяев, 1994, с. 140]. После грехопадения человек отрезан от Бога и стоит вне пределов Троицы. Здесь возникает вопрос: является ли человек самостоятельной личностью по отношению к Богу только «благодаря грехопадению»? Ответ лежит на поверхности, поскольку сам Бердяев оценивает грехопадение не только как унижение, но также и как признание достоинства личности в ее свободе [Scaringi Paul, 2007].

2. Троица как основополагающий принцип *личностной любви*.

Согласно с моделью Ришара де Сен-Виктора модель Бердяева соответствует трем ипостасям – любящему, любимому и исполнению этой любви в третьем. В Троице разыгрывается трагедия божественной тоски по человеку [Moltmann, 1980, S. 58]. Эта «мистическая диалектика» есть причина личностной потребности в общении и причастии (соборности), причина сострадания и жертвенности. Она есть модель примирения противоположностей, основание любой социальной метафизики и этики [Бердяев, 2003, с. 198–199; Meerson, 1998, p. 103–104, 106].

3. Троица как основополагающий принцип *творчества*.

«Мистерию творчества» Бердяев понимает как «*внутреннюю жизнь троичного Божества*», в которой человек также может и должен принимать участие [Meerson, 1998, p. 104, 114–115]. В той мере, в какой жизнь человека есть «внутренний аспект» Троицы,

<sup>3</sup> При переводе использовано русскоязычное издание: *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в 2-х т. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 337. – *Примеч. пер.*

<sup>4</sup> О тринитарной модели истории (старый, новый и третий Завет) Иоахима Флорского у Бердяева (и Мережковского) мы здесь говорить не будем.

внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека [Бердяев, 2003, с. 207]. После грехопадения процесс человеческого творчества обречен на провал из-за ущербности мира до тех пор, пока он не будет интегрирован через Христа в творчество божественное [Meerson, 1998, p. 104, 106].

Попытка моделирования бердяевской концепции представлена на иллюстрации.

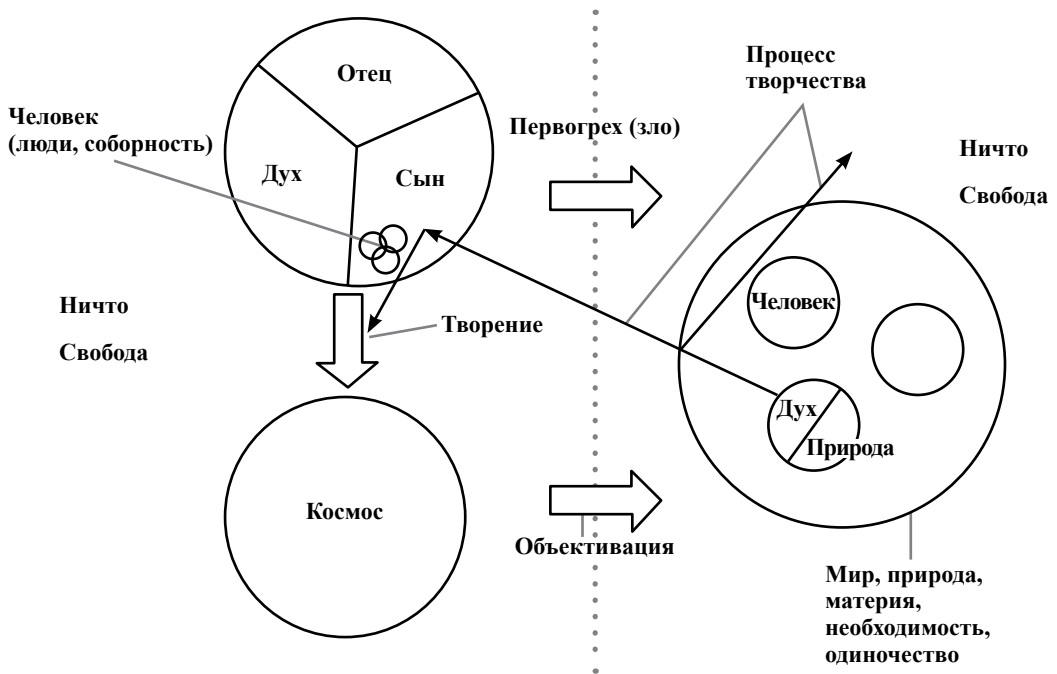


Рис. 1. Тринитарная концепция Булгакова

У Булгакова встречаются три следующие концепции.

1. Троица как основополагающий принцип *личностного самосознания*.

Каждый человек как образ троичного Бога обладает триадической структурой: Я (субъект), его природа (предикат) и самосознание как акт реализации Я в его натуре (связка). Фихтеанский принцип идентичности ( $A = A$ ) Булгаков формулирует как логико-грамматический закон: «Я есть А» [Meerson, 1998, p. 104, 170]. Эта динамичная структура личностной идентичности является основанием для постоянного самоопределения посредством знания и творчества, постоянного «становления» [Булгаков, 2001, с. 82–83].

2. Троица как основополагающий принцип *личностной любви*.

Я не живет в одиночестве, но живет в своем отношении к Ты, а также в независимом подтверждении Я-Ты-отношения через третью личность – Он (соответственно Она). Флоренский обосновывал этот принцип динамической идентичности при помощи нумерической логики. Я и Ты обосновывают друг друга и удерживаются от того, чтобы не слиться друг с другом, только лишь через третью личность [Meerson, 1996, p. 143–144]. Каждое Я независимо в своем Я-бытии, однако в то же время является в качестве Ты или Он для другого Я. «Мы», таким образом, онтологически содержится в триадической структуре Я [Meerson, 1998, p. 173–177; Булгаков, 2001, с. 59–60].

Люди как образы Божьи соответственно божественным ипостасям ищут отношения с Ты, идентичности и реализации в Мы, в «мультиипостасном человечестве». В отличие от Бердяева, человеческие ипостаси не принимают прямого участия во внутренней жизни божественной триничности, но относятся к Богу как к Ты. Сущ-

ностное единство с Богом находится не во второй ипостаси, как у Бердяева, но в *Софии*. *София* обозначает именно творческий аспект *Усии*, которая, согласно догмату о Троице, представляет единую «природу» трех божественных ипостасей [Булгаков, 1948, с. 31]<sup>5</sup>. При помощи понятия *София* Булгаков пытается установить одновременно единство (в *Софии*) и различие (относительно *Усии*) Бога и человека.

В сравнении с Бердяевым можно сказать, что у Булгакова человек является онтологически самостоятельным образом троичного Бога, тогда как у Бердяева человек принадлежит во Христе к неотъемлемой структуре троичного Бога [Ср. Vallière, 2000, р. 331]<sup>6</sup>.

### Троица как основополагающий принцип творчества

Вечная динамика, которая присутствует между тремя ипостасями в их общей природе, определяется Булгаковым как процесс творения. Процесс творчества, реализующийся в мире, соответствует внутренней тринитарной динамике. Он отличается от нее, с одной стороны, через данные условия, такие как время и пространство, с другой, тем, что здесь не три божественных, но множество богоподобных ипостасей или субъектов, которые воплощают сотворенную *Софию*. Человеческое творчество становится возможным благодаря призыванию – здесь аналогия с внутренним тринитарным процессом – установить синтез духа и природы [Булгаков, 2000, с. 122]. Творческий акт получает в системе Булгакова, в отличие от Бердяева, более автономную позицию по отношению к Богу.

Иллюстрация дополнительно прояснит различие по отношению к философии Бердяева.

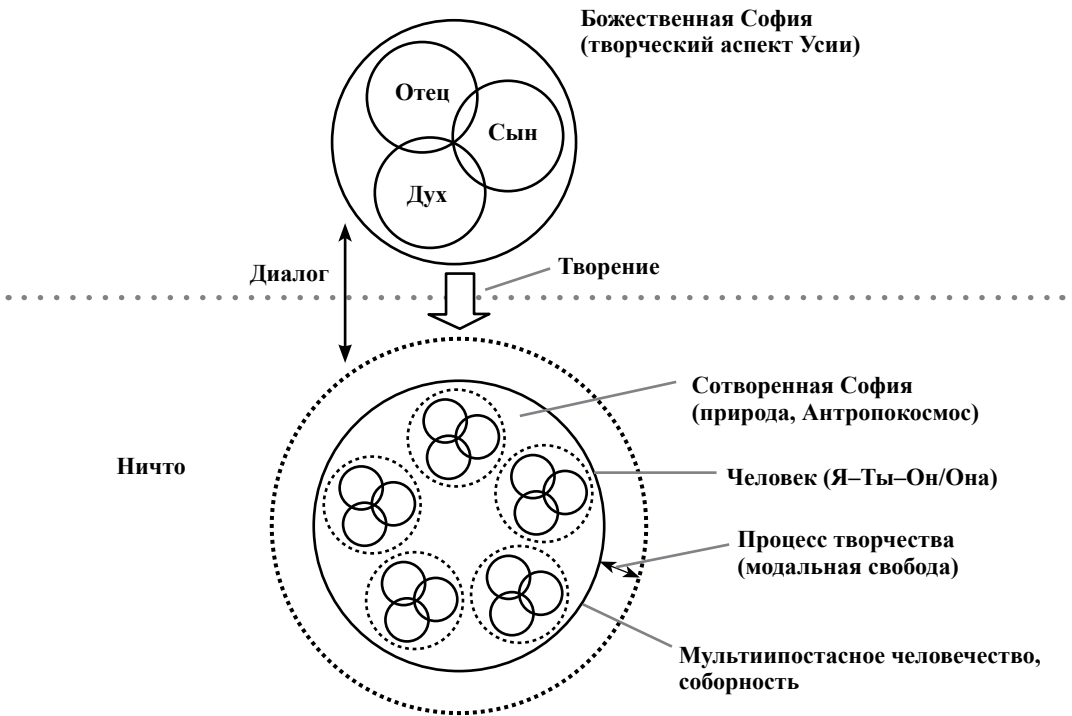


Рис. 2. Различия и последствия

<sup>5</sup> «Природа Божия есть не только молчащая и бездонная глубина *Усии*, но и говорящая и являющая себя *София*».

<sup>6</sup> «Чтобы разработать свой тринитаризм, Булгаков опирается на ресурсы кенотической теории. По его мнению, вся Троица, не только Сын, стоит в кенотическом отношении к миру, хотя каждая Личность имеет свой собственный отличительный режим кенозиса».

Значительное различие этих тринитарных концепций состоит в том, что Бердяев рассматривает человека как *необходимость* для Бога, тогда как Булгаков понимает человека как творение свободного акта Божьей любви. На следующих примерах будет проиллюстрировано, какие последствия влечет за собой данный взгляд на Троицу и подобное отношение к миру.

### 1. Основание условий «сега мира».

То, что, согласно Булгакову, относится к первоначальному творению – мир, природа, время, пространство, относительная необходимость, – является, по Бердяеву, следствием грехопадения.

### 2. Положение человека и мира в космосе.

Грехопадение, по Бердяеву, определяет появление мира, который отделен от изначального бытия [См.: Гайденок, 1993, с. 15]<sup>7</sup>. Лишь в человеке, который знает о своем сущностном единстве с Богом, связь с космосом остается. Целью является разрушение мира и изначальное единство человека с Богом в Троице.

У Булгакова мир остается таким, каким он был сотворен, а именно автономным и стоящим за пределами Троицы. Однако первогрех является причиной хаоса в изначальном, гармоничном порядке. Человек обладает призванием восстановить и далее развить эту гармонию. Путь к цели – диалог, синергия с Богом.

### 3. Возможности человеческого творчества.

Согласно Булгакову, лишь Бог может творить «из ничего», человек творит из уже «данного». Однако в мире человек обладает свободой творчества – до и после грехопадения, которое обуславливает то, что свобода должна считаться с границами, но она может и должна их преодолевать.

У Бердяева человек также в «злом мире» обладает свободой творить из ничего. Но реализация труда по причине мирских условий никогда не будет соответствовать замыслу (трагедия творчества). Духовное творчество вследствие этого не имеет ничего общего с «сем миром». Оно расширяет изначально созданный Богом космос.

Какое это значение имеет для намерений наших мыслителей «изменить мир»?

Бердяев, с одной стороны, убежден в том, что человек, как Бог, призван творить *ex nihilo*. В то же время он не считает людей способными привнести что-либо «реальное» в «Царство Божие» в сем мире. Все, что человеку отчасти и время от времени удастся сделать для организации совместной жизни в этом мире, прежде всего институции государства и права, Бердяев отрицает. Его творческая этика не должна способствовать преобразованию мира, но должна приблизить его конец. *Мир как следствие первогреха должен исчезнуть, а человек – вновь вернуться к Троице и творить с Богом космос.*

Концепция Булгакова постулирует творение из данного. Свобода проявляется не в творении абсолютно нового, но в свободном выборе вариантов и интенсивности, так сказать, в оформлении и изменении подручного материала. Свобода осуществляется в активной деятельности в этом мире в соизмерении с личностными и этическими принципами. Мир должен стать, как София (*Усия*) для божественных ипостасей, «плотью и жизнью» человека, превратиться в «антропокосмос». Так, автономия личности как противоположного Богу будет сохранена и подтверждена. *Мир должен быть так оформлен и детерминирован человеком, что Бог сможет в нем «жить»*<sup>8</sup>.

Булгаков остро критикует бердяевское духовное творение из ничего, периодически даже называя его «люциферством». Бердяев, в свою очередь, временами упрекает Булгакова в том, что творческая природа человека теряется перед ярко выраженным «софийным детерминизмом». Однако оба говорят об одном и том же: об основании человеческого творчества. Благодаря этому в 1930-е гг. вновь происходит духовное сближение обоих мыслителей [Ср. Цвален, 2012, с. 334–424].

<sup>7</sup> «Сказать, что мировой процесс начался с грехопадения, – значит поставить последнее на место божественного творения – ведь все-таки с него начался мировой процесс».

<sup>8</sup> Ср. Откр. 21,3. Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их.

Однако сравнение тринитарных концепций показало, что между ними существуют значительные различия, несмотря на общие задачи. В отношении приведенной цитаты из Ханны Арендт можно сказать, что бытию, которое он не сотворил, Бердяев говорит – нет, Булгаков – да. Бердяев обосновывает достоинство личности ее притязанием на абсолютную свободу. Булгаков ищет свободную, полную достоинства связь с необходимостью как «подаренной» свободой. Между тем они остаются связанными через апорию «свободы/необходимости». Булгаков представляет это в 1937 г. в письме к Бердяеву следующими словами: «Близость и дальность есть то антиномическое *и*, которое как-то между нами существует. *И* соединяет и разделяет, различает и противопоставляет. Удивительно ли, что с выявлением индивидуальности, с годами, все глубже и резче обозначаются обе стороны антиномии? Со своей стороны, я люблю антиномию, п. ч. чувствую в ней огонь жизни, который, думается, существует и в нашем *и*» [Струве, 2000, с. 265].

### Список литературы

- Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бердяев, 2003 – *Бердяев Н.А.* Дialeктика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003. 620 с.
- Булгаков, 1999 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения // Первообраз и образ. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Республика, 1999. 415 с.
- Булгаков, 2000 – *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: URSS, 2000. 464 с.
- Булгаков, 2001 – *Булгаков С.Н.* Труды о Троичности. М.: О.Г.И., 2001. 330 с.
- Гайденко, 1993 – *Гайденко П.* Мистический революционаризм Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 5–18.
- Зандер, 1948 – *Зандер Л.А.* Бог и мир. Миросозерцание о. Сергия Булгакова. Т. 2. Париж: YMCA-Press, 1948. 386 с.
- Струве, 2000 – *Струве Н.А.* Братство св.Софии. Материалы и документы 1923–1939. М.–Париж: YMCA-Press, 2000. 336 с.
- Цвален, 2012 – *Цвален Р.* Спутники по разным путям: Николая Бердяев и Сергей Булгаков // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 9 (2008/2009). М.: Издат. дом «Регнум», 2012. С. 334–424.
- Arendt, 1990 – *Arendt H.* Was ist Existenzphilosophie? Frankfurt a/M.: Hain, 1990. 56 S.
- Bobrinskoy, 1986 – *Bobrinskoy B.* Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe. P.: Éd. du Cerf, 1986. 331 p.
- Deutsch Kornblatt, 1997 – *Deutsch Kornblatt, J.* Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala // Rosenthal B.G. (Hrsg.) The occult in Russian and Soviet culture. N.Y.: Cornell University Press, 1997. P. 75–95.
- Ehrenberg, 1925 – *Ehrenberg H.* Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität // Ehrenberg H. (Hrsg.) Östliches Christentum. München, 1925. S. 378–407.
- Goerd, 1925 – *Goerd W.* Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968. 178 S.
- Meerson, 1998 – *Meerson M.A.* The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solov'ev to Bulgakov). Quincy: IL, 1998. 326 p.
- Meerson, 1996 – *Meerson M.A.* Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality // Deutsch Kornblatt J., Gustafson R.F. (Hrsg.) Russian Religious Thought. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996. P. 139–153.
- Moltmann, 1980 – *Moltmann J.* Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München: Kaiser, 1980. 304 S.
- Murrmann-Kahl, 1976 – *Murrmann-Kahl M., Courth F.* Trinität // J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel, Stuttgart: Schwabe, 1976. P. 1492–1518.
- Scaringi, 2007 – *Scaringi P.A.* Freedom and the 'Creative Act' in the Writings of Nikolai Berdyaev. An Evaluation in Light of Jürgen Moltmann's Theology of Freedom. University of St. Andrews, 2007. URL: <https://researchrepository.standrews.ac.uk/bitstream/10023/443/1/THESIS.pdf> (дата обращения: 12.09.2015).

Schlitt, 1984 – *Schlitt D.M.* Hegel's Trinitarian Claim. Leiden: Brill, 1984. 239 p.

Simmel, 1998 – *Simmel G.* Die Tragödie der Kultur // Konersmann R. (Hrsg.) Kulturphilosophie. Leipzig: Reclam, 1998. S. 25–57.

Vallière, 2000 – *Vallière P.* Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000. 443 p.

## The Trinitarian Concept of Person of Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov

*Regula M. Zwahlen*

PhD of Philosophy. Institute of Ecumenical Studies of the University of Freiburg. 1700, Switzerland, Freiburg, st. Europe 20; e-mail.: regula.zwahlen@unifr.ch

In the beginning of the 20<sup>th</sup> century Russian philosophy eagerly returned to the concept of the Holy Trinity. Reflections of Russian personalists like Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov over man as the image of God also explained the interpersonal being of man and his relations to God and the world. If we take Berdyaev's and Bulgakov's main anthropological concepts – theanthropism, the image of God, person – as related to their understanding of the Holy Trinity, it may clarify many conceptual differences in their systems of thinking. Berdyaev sees the (God-)man as originally directly participating in the trinity of God, while Bulgakov investigates the structure of man as the image of God and an autonomous analogue of the Holy Trinity. The main difference between the anthropological concepts of both thinkers shows in the explanation of “this world” as the consequence of the fall of man in Berdyaev and as the fact of divine creation in Bulgakov. This contradiction has consequences for their explanation of human creativity: Berdyaev's man is destined to “creatio ex nihil” as God himself and must overcome “this world” to recover the initial unity of man and God in the Trinity. Bulgakov's man is destined to creation on the borders of God's creation: he must give the world such *form*, will allow God to “live” in it. Berdyaev's concept of person seeks the unity of man and God and Bulgakov's concept of person seeks dialog and synergy of man and God.

**Keywords:** person, creativity, Russian religious philosophy, personalism, the Trinity, God's image and likeness, theanthropism, Nikolai Berdyaev, Sergei Bulgakov

### References

Berdjaev, N.A. *Filosofija svobodnogo dukha. Problematika i apologija khristianstva* [The Philosophy of Free Spirit. The Issue and an Apology of Christianity]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)

Berdjaev, N.A. *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [The Dialectic of the Divine and the Human]. Moscow: AST Publ., 2003. 620 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Svet nevechernij. Sozercaniya i umozreniya* [Unfading Light. Contemplation and Meditation]. Moscow: Respublika Publ., 1999. 415 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Agнец Bozhij. O Bogochelelovechestve* [Lamb of God. On God-Manhood]. Moscow: URSS Publ., 2000. 464 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Trudy o Troichnosti* [Proceedings of the Trinity]. Moscow: O.G.I. Publ., 2001. 303 p. (In Russian)

Gajdenko, P. *Misticheskij revoljucionarizm N.A. Berdjaeva* [N.Berdjaev's Mystic Revolutionarism]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 5–18. (In Russian)

Struve, N.A. *Bratstvo sv. Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939.* [Brotherhood Sophia. Materials and Documents 1923–1939.]. Moscow–Paris: YMCA-Press, 2000. 336 p. (In Russian)

Zander, L.A. *Bog i mir. Mirosozertsanie o. Sergiya Bulgakova* [God and the World. The World View of FR Sergius Bulgakov], vol. 2. Paris: YMCA-Press, 1948. 386 p. (In Russian)

Zwahlen, R. *Sputniki po raznym putjam: Nikolaj Berdjaev i Sergej Bulgakov* [Satellites in Different Ways: Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov]. Moscow: Regnum Publ., 2012, pp. 334–424. (In Russian)

Arendt, H. *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a/M.: Hain, 1990. 56 S.

Bobrinskoy, B. *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe.* Paris: Éd. du Cerf, 1986. 331 p.

Deutsch Kornblatt J. Russian Religious Thought and the Jewish Kabbala. In: Rosenthal, B.G. (Hrsg.). *The occult in Russian and Soviet culture*. New York: Cornell University Press, 1997, pp. 75–95.

Ehrenberg, H. Die Russifizierung Europas oder die Frage der Trinität. In: H. Ehrenberg (Hrsg.): *Östliches Christentum*. München, 1925, S. 378–407.

Goerdts, W. *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968, 178 S.

Meerson, M.A. *The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm and the Retrieval of Western Medieval Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solov'ev to Bulgakov)*. Quincy: IL, 1998, 326 p.

Meerson, M.A. Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality. In: Deutsch Kornblatt J.; Gustafson R.F. (Hrsg.) *Russian Religious Thought*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 139–153.

Moltmann, J. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980. 304 S.

Murrmann-Kahl, M., Courth, F. Trinität. In: Ritter J., Gründer K. (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Stuttgart: Schwabe, 1976, pp. 1492–1518.

Scaringi, P.A. *Freedom and the 'Creative Act' in the Writings of Nikolai Berdiaev. An Evaluation in Light of Jürgen Moltmann's Theology of Freedom*. University of St. Andrews, 2007. [<https://research-repository.st-andrews.ac.uk/bitstream/10023/443/1/THESIS.pdf>, accessed on 21.04.2013]

Schlitt, D.M. *Hegel's Trinitarian Claim*. Leiden: Brill, 1984. 239 pp.

Simmel, G. Die Tragödie der Kultur. In: R. Konersmann (Hrsg.) *Kulturphilosophie*. Leipzig: Reclam, 1998, S. 25–57.

Vallière, P. *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox theology in a new key*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2000. 443 p.

## РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

*В.В. Сидорин*

### **Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century»**

*Сидорин Владимир Витальевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com

В рецензии анализируется исследование А. ДеБласио «Конец русской философии. Традиция и смена вех на пороге XXI века». Рассматриваются основные тезисы автора: об историко-философской направленности периода так называемого «философского бума» 1990-х гг.; исчерпани «националистического нарратива», ориентированного на поиски существенных особенностей русской философской традиции; о понимании философии как универсальной, не имеющей национальной и культурной специфики научной дисциплины; о кризисном состоянии консервативного подхода в историографии русской философии. Дается беглый сравнительный анализ критикуемого А. ДеБласио историографического подхода с западными аналогами. Делается вывод о недостаточной в ряде случаев аргументированности позиции автора. Критически оценивается попытка рассмотреть сложную, многогранную и запутанную социально-культурную ситуацию через ряд упрощающих бинарных оппозиций.

**Ключевые слова:** русская философия, история философии, националистический нарратив, консервативная историография, универсалистская природа философии

Дискуссии о судьбах русской философии и соответствующей историко-философской дисциплины не прекращаются все последние десятилетия, когда периоды относительного затишья сменяются всплесками страстных обсуждений, вновь обнаруживающих остроту проблем и непримиримость позиций. Из недавних примеров можно вспомнить полемику, развернувшуюся в журнале «Вопросы философии» в 2015 г. [Корсаков, Бажанов, Ермичев, Козырев, Маслин, Хоружий, Филатов, 2015, с. 69–107]. Работа специалиста по русской философии, литературе и кино из Дикинсон-Колледжа (Пенсильвания, США) Алиссы ДеБласио вполне вписывается в контекст этих дискуссий. Подключение к ним облегчается для автора тем, что о современном состоянии российского историко-философского сообщества она знает не понаслышке, имея опыт преподавания в Департаменте философии Высшей школы экономики и будучи членом Международного центра изучения русской философии при Институте философии СПбГУ.

А. ДеБласио констатирует наличие двух противоположных подходов к пониманию концепта «русская философия», история формирования которых отсылает к первой половине XX в. – с одной стороны, к историко-философским работам В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, позднего С.Л. Франка и др., с другой стороны – к «Очерку развития русской философии» Г.Г. Шпета. Именно первый историографический подход с его ориентацией на поиск существенных особенностей русской философии, ее



национальной специфики оказывается целью критического внимания автора. Этому подходу противопоставляется понимание философии как универсальной научной дисциплины, проблематика которой находится вне каких-либо национальных, географических, конфессиональных, культурных различий и особенностей. А. ДеБласио придерживается не новой, впрочем, точки зрения, что в основе первой историографической традиции лежат концепты и ценностные установки романтизма, к влиянию которого она, по сути, сводит и весь так называемый русский мессианизм. С одной стороны, невозможно отрицать существенное влияние идей немецких романтиков на проблематику «Русской идеи», разрабатываемую многими русскими мыслителями XIX–XX вв., с другой стороны, вызывает сомнение попытка редуцировать сложный процесс возникновения и развития этой проблематики к одному источнику, учитывая, например, наличие мессианистических тенденций и в средневековой русской культуре. Именно этот историографический подход – «националистический нарратив», – характеризуемый автором как своеобразная «психологическая установка», имеется в виду в названии книги под «концом русской философии»: по мнению автора, данная традиция понимания русской философии, с энтузиазмом возрожденная в 1990-х гг., пришла в упадок и неизбежно клонится к закату, несмотря на сильнейшее инерционное сопротивление в определенных кругах.

Вторая глава – «Философский бум: 1990-е гг.» – посвящена анализу публикационной активности в многочисленных (вос)созданных философских журналах 1990-х гг. При этом в центре внимания оказывается лежащая, по мнению автора, в основе эпохи «возвращения имен» предпосылка, или допущение, что философская традиция, насильственно прерванная известными историческими событиями, может быть реанимирована после десятилетий «советского перерыва», поскольку в ее основе лежат некие специфические национально-культурные концепты, которые вновь неизбежно дадут о себе знать, как только философское творчество избавится от внешнего идеологического давления: «В сущности, они [сторонники данного подхода] как бы укладывают в спячку свое мировоззрение на время долгой зимы, так что в позднюю перестройку оно может быть возрождено после этого перерыва и миссия возобновится криком «Выйди вон!», как в случае с призывом Христа к Лазарю в одном из наиболее известных пассажей Нового Завета» [DeBlasio, 2014, p. 24]. При этом советский период в рамках этого подхода понимается как некий искусственно созданный, незначительный момент, не приведший в историко-философском отношении к каким-либо значимым результатам, которым, таким образом, можно пренебречь. В основе этого допущения, которое автор называет «after-the-break argument»<sup>1</sup>, оказывается, таким образом, противоречие, позволяющее манипулировать пониманием развития культурно-исторического процесса в зависимости от целей интерпретатора: в одном случае (в случае с национально-культурными концептами) история понимается как непрерывный процесс, делающий преемственность не только возможной, но и само собой разумеющейся; в другом случае (в случае трактовки советского периода как искусственно созданного перерыва в развитии традиции), история трактуется как процесс дискретный.

Стоит отметить, что уже здесь А. ДеБласио справедливо указывает – и не раз возвращается к этой теме на страницах своей книги – на необоснованность часто демонстрируемого отношения к советской философии как периода, не имеющего серьезной философской ценности, и упоминает исследования, ставящие под сомнение столь радикальные оценки: работы Д.П. Скэнлана, Э. ван дер Зверде, Н.В. Мотрошиловой, серию о советских философах, выпущенную под эгидой издательства РОССПЭН.

<sup>1</sup> Аллюзия на работу С.С. Хоружего «После перерыва. Пути русской философии», в которой ставились под сомнение как необходимость, так и неизбежность выстраивания нового философского сообщества на основе преемственности с русской религиозно-философской традицией [Хоружий, 1994].

При анализе «философского бума» в центре внимания А. ДеБласио оказываются три журнала – «Начала» (1991–1996 гг.), «Логос» (1991 г. – н. вр.) и «Ступени» (1991–1997, 2000 гг.), которые, по-видимому, с точки зрения автора, достаточно репрезентативны для понимания тенденции эпохи<sup>2</sup>. Проанализировав выпуски указанных журналов за 1991–1993 гг. и установив, в частности, высокое количество публикаций, посвященных русской философии (и историко-философских публикаций вообще), автор приходит к выводу, что в целом эти журналы, большинство из которых перестали существовать к концу 1990-х гг., ограничились работой по просвещению философского сообщества через публикацию ранее недоступных широкой публике текстов как русских философов первой половины XX в., так и современных западных мыслителей, а также статей, комментирующих эти материалы. Вместе с тем А. ДеБласио призывает к объективности и не соглашается с возможной радикальной оценкой этого периода как бесполезного с точки зрения оригинального философского творчества, указывая, во-первых, что данную эпоху невозможно понять и оценить вне контекста неожиданной открытости и оптимизма ранних 1990-х гг., а также не принимая во внимание целый комплекс причин объективного характера, вынудивших журналы уделять особое внимание историко-философским работам. Во-вторых, многие из этих журналов сумели в конце концов найти собственную нишу: так, «Логос» нашел себя как современный журнал феноменологической традиции, а «Ступени» начал уделять особое внимание независимой, андеграундной философской жизни Санкт-Петербурга. В-третьих, этот период позволил, по мнению автора, честно отдать себе отчет в пропасти между языком, методологией и проблематикой российского философского сообщества и академическими стандартами Запада. Осознание этой пропасти послужило для многих, полагает А. ДеБласио, началом ее преодоления.

Важнейшей темой для количественного анализа становится для автора и историография русской философии, пережившая определенный публикационный бум в 2000-х гг., когда одна за другой появлялись вновь написанные или переиздающиеся многочисленные «истории» русской философии. По мнению автора, это наиболее консервативная и противоречивая область современной российской философии. А. ДеБласио оговаривается, что многие эти работы являются учебниками и курсами лекций, что неизбежно подразумевает определенную схематичность и упрощенность изложения, однако, настаивает, что дело не в функциональном назначении этих работ, а в принципе, в подходе, который господствует в историографии русской философии. Главный упрек она адресуется традиции поиска и описания отличительных характеристик русской философии, ставшей «неизменным структурным компонентом жанра философской историографии» еще в первой половине XX века и связанным с творчеством религиозных философов [DeBlasio, 2014, p. 73]. В рамках этого подхода написание истории русской философии выглядит так: фиксируются отличительные характеристики русской философии, а все дальнейшее изложение призвано эти характеристики доказать и проиллюстрировать. Это приводит к тому, что современные истории русской философии как по форме, так и по содержанию в целом тождественны эмигрантской историографии: в большинстве случаев имена, тенденции, даже манера презентации, – все это более или менее предсказуемо. Свои выводы А. ДеБласио подкрепляет количественным анализом конкретных «историй» русской философии, созданных в 2000-х гг., который позволяет установить следующие особенности<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> В откликах на работу А. ДеБласио уже отмечался весьма странный подход к выбору анализируемой философской периодики: так, она по непонятным основаниям сочла возможным исключить из исследования такие влиятельные философские журналы, как «Вопросы философии» и «Философские науки» [Куслий, 2015, с. 143].

<sup>3</sup> Речь идет об «Истории русской философии» М.А. Маслина, «Истории русской религиозной философии» Л.Е. Шапошникова и А.А. Федорова, «Русской философии» В.В. Сербиненко, «Истории русской философии» И.И. Евлампиева, «Лекциях по истории русской философии: XI – начало XX веков» и «Летописи русской философии: 862–2002» А.Ф. Замалева, «О русской философии» А.В. Соболева.

Во-первых, повышенное внимание к мыслителям XIX в.: автор обращает внимание на тот факт, что, за исключением лишь немногих работ, в анализируемых «историях» XIX века неизменно посвящено больше страниц, чем XX-му – факт любопытный, учитывая, что «русский религиозно-философский ренессанс» как раз обычно относят к первой половине последнего. Во-вторых, игнорирование советской философии, в отношении которой, как правило, можно встретить не более чем дежурные слова. В-третьих, предсказуемый набор имен и фамилий: так, лидерами по объему глав, им посвященных, неизменно оказываются В.С. Соловьев, о. С. Булгаков и Н.А. Бердяев. В-четвертых, расширенное понимание философии, в которую включаются теологи, писатели, поэты, причем Н.В. Гоголю зачастую уделяется больше внимания, чем, скажем, Н.Г. Чернышевскому. Главным пороком современной историографии русской философии оказывается, с точки зрения А. ДеБласио, отсутствие саморефлексии и критицизма по отношению к собственным предпосылкам и допущениям, излишнее увлечение апологетикой русской философии – это некритическое воспроизведение сложившейся в первой половине XX в. историографической традиции русской философии не позволяет, по ее мнению, признать соответствие данных работ современным академическим стандартам историко-философского исследования<sup>4</sup>. Русскую философию, – соглашается А. ДеБласио с широко известным фактом, – действительно, в целом не знают и не понимают за рубежом, относя ее скорее к литературе и мистицизму, чем собственно к философии. В качестве часто упоминающихся причин она называет русский язык как труднопреодолимый барьер, своеобразный «эгоцентризм» интеллектуальной политики Запада. И если с первой указанной причиной все понятно, автор не останавливается хоть сколь-нибудь подробно на второй, хотя было бы как раз чрезвычайно интересно послушать человека, знающего ситуацию изнутри. Однако, – настаивает А. ДеБласио, – изучение российской историографии русской философии позволяет выделить еще одну ключевую причину: «Российская мысль играет маргинальную роль в международном интеллектуальном сообществе, поскольку большинство русских философов продолжают производить продукцию, остающуюся вне стандартов этого сообщества» [DeBlasio, 2014, p. 64]<sup>5</sup>.

Здесь, однако, в работе не хватает вполне логичного и напрашивающегося продолжения темы, а именно, сравнения критикуемого историографического подхода с западными аналогами, тем более, что именно в анализируемый автором период на англоязычном Западе появилось два новых исследования о философии в России в целом. Речь идет об опубликованных в Кембридже «A History of Russian Thought» и «A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason and the Defense of Human Dignity» [A History of Russian Philosophy 1830–1930, 2010; A History of Russian Thought, 2010]. Даже беглый анализ указанных работ позволяет подтвердить, по крайней мере, некоторые из выводов автора, однако обоснованность иных его выводов он ставит под вопрос. Так, в первой работе, посвященной скорее не «чистой философии», а околофилософскому интеллектуальному контексту, обращает на себя внимание то обстоятельство, что довольно значительная ее часть посвящена советскому периоду. Кроме того, в ней есть достаточно подробные главы о нигилистах XIX в., народниках, легальных марксистах, естественнонаучных изысканиях русской

<sup>4</sup> А. ДеБласио не раз на страницах своей книги упоминает (и явно сочувственно) резкую характеристику Н.С. Плотникова, данную им русской философии, – «философия для внутреннего употребления» [Плотников, 2002, электронный ресурс]. Вообще, в подходе и оценках автора чувствуется, что довольно радикальная точка зрения Н.С. Плотникова, работы которого часто цитируются, оказала на него существенное влияние.

<sup>5</sup> На страницах книги периодически проявляется своеобразная неоднородность предмета исследования: под прицелом критики автора оказывается (употребляя авторское же разделение) то русская философия, то, скорее, философия в России вообще. При этом в каждом конкретном случае далеко не всегда понятно, во-первых, кого же автор все-таки имеет в виду, а во-вторых, каковы, строго говоря, основания перехода от критики, скажем, историков русской философии к критическим упрекам в адрес российского философского сообщества вообще.

интеллигенции и многое другое, – авторы явно отказываются помещать религиозно ориентированную мысль в центр своего повествования. Что касается второй работы, то она представляет собой попытку дать целостную и оригинальную интерпретацию философской традиции в России, в центре внимания которой оказывается как раз религиозно-философская мысль: авторы пытаются представить ее как развитие своеобразной гуманистической традиции, характеризующейся собственным типом философствования и особым вниманием – в чем усматривается фундаментальное влияние Канта – к проблеме достоинства личности. На рискованность и уязвимость подобного подхода уже было указано [Смит, 2013, с. 170]. Здесь хотелось бы отметить иное. С одной стороны, обе работы как бы подчеркивают своим примером отмеченный А. ДеБласио консерватизм современной историографии русской философии, ориентированной на поиски самобытности, но при этом зачастую не желающей искать новые подходы и слова для ее подтверждения, а также охватывать историю русской философии *во всем многообразии и противоречивости этого явления*. С другой стороны, они показывают, что и на Западе многие исследователи исходят из понимания русской философии как традиции со своей спецификой, в то время как А. ДеБласио на страницах своей книги пытается убедить читателя, что подобный подход – лишь «крепкий пережиток прошлого в эпоху, когда философия в России активно пытается модернизировать, сделать более профессиональными и дерусифицировать многие свои институциональные и образовательные практики» [DeBlasio, 2014, p. 90].

Впрочем, необходимо отметить и противоположный историографический подход, стремящийся не акцентировать специфику русской философии, а, наоборот, вписать ее в контекст мировой философской мысли, показать ее включенность в работу мирового философского разума. Он проявляется, в частности, в вышедшей недавно в Германии (уже в 3-м издании) «Философии XX века». В отличие от распространенной практики выделения русской философии в некую экзотическую область мировой философии и посвящения ей отдельных историко-философских материалов П. Элен, Г. Хэффнер и Ф. Рикен рассматривают ее (в лице отдельных представительей) в контексте мировой философии. Так, творчество Бердяева и Шестова рассматривается в главе, посвященной экзистенциальной философии, наряду с Сартром, Ясперсом, Камю, Блонделем и Вейль; Франку (наряду с Уайтхедом и Блохом) посвящена глава о новой метафизике. А в число выдающихся мыслителей прошедшего века, чьи взгляды излагаются и анализируются в главе «Социальная и политическая философия», наряду с Лукачем, Шмитом, Вебером, Хоркхаймером, Адорно включен и Ленин [Ehlen, Haeffner, Ricken, 2010].

Таким образом, возможны различные подходы и плюрализм имеет (и должен иметь) место, а приведенные примеры показывают, что любой подход – как ориентированный на поиск специфики русской философской мысли, так и, наоборот, подход, подчеркивающий параллелизм в развитии философских идей Запада и России, – при условии творческой и профессиональной разработки, которая предполагает помимо прочего чувство меры, предохраняющее от впадения в разного рода крайности, может принести богатые плоды. По крайней мере, ни о каком «конце истории русской философии» как подхода, ориентированного на «националистический нарратив», речи не идет. Вообще обращают на себя внимание заголовки последних нескольких глав работы А. ДеБласио – «*Конец истории русской философии: 2000-е*», «*Конец русской идеи: Сергей Хоружий и Валерий Подорога*», «*Конец интеллигенции: будущее философа в России*» (курсив – В.С.), – похожие скорее не на названия глав научной монографии, описывающей и анализирующей действительное, а на «ритуальное провозглашение» желаемого.

От анализа состояния историографии русской философии автор переходит к рассмотрению современной философской мысли в России. В частности, рассматривается философское творчество С.С. Хоружего и В.А. Подороги, в подходах которых неожиданно обнаруживается много общего: ключевое внимание к антропологии, пе-

реформатирование с помощью антропологии философской проблематики, исследование проблем границ человеческого опыта, особое внимание к творчеству Ф.М. Достоевского. Анализ их творчества призван не только познакомить западного читателя с идеями С.С. Хоружего и В.А. Подороги, но и проиллюстрировать тезис автора о бесплодности «националистического нарратива» в философии, продемонстрировав, что даже столь несхожие мыслители, работающие в противоположных (религиозной и секулярной соответственно) парадигмах, дистанцируются – каждый по-своему – от русской религиозно-философской традиции прошлого века. Творчество обоих иллюстрирует, по мнению автора, любопытную закономерность: современная самостоятельная философская мысль в России начинается с разрывания связей с концептом «русская философия».

Наибольшее недоумение в работе вызывает постоянно демонстрируемое автором стремление рассмотреть сложную, многогранную и, пожалуй, даже запутанную культурную, историческую и социальную ситуацию через призму неизбежно упрощающих бинарных оппозиций. «Националистическая» и «универсалистская» парадигмы в понимании философии, «религиозное» и «секулярное», «русская философия» и «философия в России», «интеллигенция» и «интеллектуаль», – противостояния по этим линиям, по задумке автора, по-видимому, прекрасно описывают состояние анализируемого сегмента российского историко-философского сообщества (и философского сообщества вообще) и тенденции его развития. Причем в большинстве случаев – за исключением, быть может, дихотомии «религиозное/секулярное» – автор настойчиво проводит идею о дизъюнктивности этих оппозиций. Развитие в таком случае оказывается «маятником», колеблющимся от одного члена дихотомии к другому [DeBlasio, 2014, p. 161]. И именно сейчас, с точки зрения А. ДеБласио, «маятник» качнулся в сторону формирующегося сообщества секулярно настроенных и, наконец, освободившихся от давления концептов позднего романтизма интеллектуалов, которые и будут, мол, определять философию в России. Образ маятника, используемый автором скорее как фигура речи, невольно оказывается очень удачной иллюстрацией односторонности его подхода: достаточно вспомнить, что колебания маятника не могут прекратиться в одной из крайних точек амплитуды, но – лишь в точке равновесия.

Правда, автор не столь уже последователен в отмеченной настойчивости. В первой части, говоря о противостоянии религиозного и секулярного нарратива в русской философии, и в частности, о значительной мифологизации *обоих* подходов, и призывая к самокритике и саморефлексии, А. ДеБласио приводит удачный, с нашей точки зрения, пример противостояния аналитической и континентальной традиций философии. Противостояния, в значительной степени прояснившего предпосылки каждой из сторон и положившего начало процессу взаимного обогащения, основные результаты которого, думается, еще впереди. И трудно не согласиться с автором, что диалектическое столкновение противоположных подходов может стать исходной точкой продуктивного процесса [DeBlasio, 2014, p. 39]. Тем более непонятно, почему, признавая плодотворность диалектического столкновения идей и подходов в одном случае, автор отказывается это делать в другом.

В книге также кратко затронут и ряд существенных проблем – как методологического, так и институционального характера – современного российского философского сообщества в целом: определенное отставание от мировых академических стандартов, частое игнорирование современных подходов к историко-философскому (и философскому вообще) исследованию, низкие рейтинги российских университетов, слабая международная цитируемость российских авторов, старение кадров и т. д. Впрочем, отмечается и медленное исправление ситуации. И на этом пути вновь актуален, с точки зрения А. ДеБласио, известный призыв Н.Я. Грота, который аж дважды цитируется на нескольких заключительных страницах: «Если мы хотим сделать что-нибудь свое, что-нибудь новое и ценное, то должны прежде

понять, усвоить, истолковать или опровергнуть то, что сделано другими» [Грот, 1889, с. хіх-хх]. Необходимость учета и творческого освоения новейших достижений западной философии и западной историко-философской науки невозможно отрицать, однако сравнительно слабая интеграция российских историков русской философии в мировое (читай англоязычное) историко-философское пространство – сложная проблема, генезис которой вряд ли сводим к одной причине, что, по сути, признает и сам автор, выделяя целый комплекс причин, однако по каким-то своим соображениям акцентируя лишь одну из них.

Ситуация доминирования фиксируемой А. ДеБласио историографической традиции, образцы которой были в первую очередь заданы трудами В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, может быть объяснена, на наш взгляд, и тем, что, не считая трудов Н.П. Полторацкого и С.А. Левицкого, развитие данного подхода по очевидным историческим причинам стало возможным лишь в последние два-три десятилетия. И лишь очевидное исчерпание его потенциалов сделает необходимым движение дальше (не тождественное, впрочем, впадению в иную крайность). Можно отметить, что важные сдвиги в этом направлении уже происходят: так, количество публикаций о советской философии или, скажем, о фигурах, не входящих в «канон» так называемого «русского религиозно-философского ренессанса», с каждым годом растет. Однако оценки достижений русской философской мысли, ее актуальности, определение ее судеб, как кажется, зачастую все еще коррелируют с политической (как правило, ярко выраженной либеральной или консервативной) позицией оценивающего. Работа А. ДеБласио, к сожалению, также не свободна от этой тенденции. Однако при всем этом автор в своей безусловно своевременной и актуальной работе затрагивает ряд болезненных проблем современной российской историографии русской философии. В конце концов, сам факт, что подобное исследование, подытоживающее развитие истории русской философии в течение последних двух десятилетий, появилось не у нас, а на Западе, вполне может служить лишним подтверждением некоторых его выводов.

### Список литературы

Грот, 1889 – Грот Н.Я. О задачах журнала // *Вопр. философии и психологии*. 1889. Кн. 1. С. XIX–XX.

Корсаков, Бажанов, Ермищев, Козырев, Маслин, Хоружий, Филатов, 2015 – Корсаков С.Н., Бажанов В.А., Ермищев А.А., Козырев А.П., Маслин М.А., Хоружий С.С., Филатов В.П. Дискуссия о русской философии // *Вопр. философии*. 2015. № 5. С. 69–107.

Куслий, 2015 – Куслий П.С. Русская философия в современном социокультурном контексте: взгляд из-за океана // *Филос. науки*. 2015. № 10. С. 140–149.

Плотников, 2002 – Плотников Н.С. Философия для внутреннего употребления // *Неприкосновенный запас*. 2002. № 2. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/plotnjik.html> (дата обращения – 24.01.2016)

Смит, 2013 – Смит О. К современным дискуссиям о специфике и развитии русской философской традиции // *Соловьевские исследования*. Вып. 1 (37). Иваново, 2013. С. 168–178.

Хоружий, 1994 – Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. М.: Алетейя, 1994. 448 с.

DeBlasio, 2014 – DeBlasio Alyssa. *The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century*. Palgrave Macmillan, 2014. 232 p.

Ehlen, Haeffner, Ricken, 2010 – Ehlen P., Haeffner G., Ricken F. *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 S.

A History of Russian Philosophy 1830–1930, 2010 – A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason and the Defense of Human Dignity / Eds.: G.M. Hamburg, R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.

A History of Russian Thought, 2010 – A History of Russian Thought / Eds.: D. Offord, W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 466 p.

**The Domestic Historiography of Russian Philosophy at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century: Problems and Prospects**  
**On A. DeBlasio's «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century»**

*Vladimir Sidorin*

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vlavitsidorin@gmail.com.

The review analyzes A. DeBlasio's "The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century" and examines the main theses of the author: the supposed historico-philosophical character of the so-called "philosophical boom" of the 1990-s; the exhaustion of "the nationalist narrative", which was directed to identifying the distinguishing features of Russian philosophy; the universal conception of philosophy as a science without any national and cultural specificity; the crisis of the conservative approach in the historiography of Russian philosophy. The conservative historiographic approach, criticized by A. DeBlasio, is compared with the western histories of Russian philosophy. This analysis allows to conclude that in certain cases the author's argumentation seems to be unconvincing. Critical assessment is also given to the author's attempt to examine the complicated, many-sided and intricate sociocultural situation by means of simplifying binary oppositions.

**Keywords:** Russian philosophy, history of philosophy, nationalist narrative, conservative historiography, universal conception of philosophy

### References

- Grot, N. Ya. O zadachakh zhurnala [On Tasks of the Journal], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, no. 1, pp. XIX–XX. (In Russian).
- Khoruzhii, S. S. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. The Ways of Russian Philosophy]. Moscow: Aleteiya Publ., 1994. 448 p. (In Russian).
- Korsakov, S.N., Bazhanov, V.A., Ermichev, A.A., Kozyrev, A.P., Maslin, M.A., Khoruzhii, S.S., Filatov, V.P. Diskussiia o russkoi filosofii [A Discussion on Russian Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, no. 5, pp. 69–107. (In Russian).
- Kuslii, P.S. Russkaya filosofiya v sovremennom sotsiokul'turnom kontekste: vzglyad iz-za okeana [Russian Philosophy in the Contemporary Sociocultural Context. A View from across the Ocean], *Filosofskie nauki*, 2015, no. 10, pp. 140–149. (In Russian).
- Plotnikov, N.S. Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya [Philosophy for the Internal Use], *Neprikosnovennyi zapas*, 2002, no. 2. [<http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/plotnjik.html>, accessed on 13.01.2016]. (In Russian).
- Smith, O. K. sovremennym diskussiyam o spetsifike i razvitii russkoi filosofskoi traditsii [On the Contemporary Discussions about the Specificity and Development of the Russian Philosophical Tradition], *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, no. 1 (37), pp. 168–178. (In Russian).
- A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason and the Defense of Human Dignity*, ed. by G.M. Hamburg, R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.
- A History of Russian Thought*, ed. by D. Offord, W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 466 p.
- DeBlasio, A. *The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21<sup>st</sup> Century*. Palgrave Macmillan, 2014. 232 p.
- Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F. *Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. 464 S.

*А.В. Черняев*

**Неопатристический синтез как встреча Традиции и Модерна\***  
(О книге: Gavrilyuk Paul L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford University Press, 2014. 297 p.)

*Черняев Анатолий Владимирович* – кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе. Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240 г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; email: chernyaev@iph.ras.ru

Рецензия представляет монографию Павла Гаврилюка и ее значимость для уяснения картины истории русской религиозной мысли XX в. в аспекте динамического соотношения традиции и модернизма как ключевых ее ориентиров. Рецензируемое исследование представляет собой удачное сочетание жанров теоретической и эмпирической истории идей: оно вводит в оборот целый ряд новых документов, на основе анализа которых автор предлагает существенно новую концепцию истории русского религиозно-философского Ренессанса. Показано, что книга Гаврилюка проливает также новый свет на многие частные сюжеты истории русской религиозной мысли и способствует преодолению немалого числа связанных с ней стереотипов. Отмечена историко-философская продуктивность предпринимаемого автором социально-психологического анализа взаимоотношений между представителями разных поколений религиозных мыслителей русского зарубежья. В частности, это послужило автору рецензируемой монографии дополнительным обоснованием, чтобы истолковать наследие В.С. Соловьева и в целом русского религиозно-философского Ренессанса как «полемический подтекст» развивавшейся Флоровским концепции неопатристического синтеза. Признана обоснованной интерпретация критики идеологии евразийства со стороны Флоровского как основанной на выстраивании идентичности не по национальному, а по религиозному принципу. В связи с этим в монографии предпринимается также успешная попытка раскрыть концептуальную взаимосвязь историко-философских трудов Флоровского, посвященных критике западной «псевдоморфозы» русского богословия, и той части его наследия, в которой сформулирована программа неопатристического синтеза. Наряду с детальной экспликацией генезиса и эволюции неопатристического синтеза, автор монографии предпринимает и критический анализ концепции Флоровского, основные противоречия которой усматриваются в сфере философии истории. Незавершенность неопатристического синтеза констатируется как принципиальная черта данного открытого проекта.

**Ключевые слова:** русский религиозно-философский ренессанс, В.С. Соловьев, Г.В. Флоровский, неопатристический синтез

В числе крупнейших русских религиозных мыслителей конца XIX – XX вв. – таких, как Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, – имя Г.В. Флоровского упоминается не всегда, однако его фигура в этом ряду отнюдь не является

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта «Традиция и модернизм в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский)».



маргинальной. Ибо разработанная Флоровским концепция неопатристического синтеза представляет собой одну из важнейших точек референции как для русской религиозной мысли, так и в целом для мирового православного богословия XX в. Именно к такому выводу убедительно подводит читателя книга американского исследователя, профессора университета св. Фомы (г. Сент-Пол, США) Павла Гаврилюка «Георгий Флоровский и русский религиозный Ренессанс», увидевшая свет в издательстве Оксфордского университета в 2014 г.

Эта работа является примером удачного сочетания концептуального, теоретического подхода к истории идей и тщательно разработанной источниковедческой базы. Наряду с ранее известными и неоднократно опубликованными трудами и материалами переписки Флоровского с его корреспондентами, монография вводит в научный оборот ряд новых архивных находок. Среди них – случайно обнаруженная автором в библиотеке Нью-Йоркской Свято-Владимирской семинарии некаталогизированная рукопись четырех лекций Флоровского, посвященных философии В.С. Соловьева, которые были прочитаны им в Русском Институте в Праге в 1923 г. Само существование этих лекций в письменной форме ранее не было известно научному сообществу<sup>1</sup>. Другие находки из того же архива позволили Гаврилюку реконструировать магистерскую диссертацию Флоровского «Историческая философия А.И. Герцена», полный текст которой считался утраченным. Кроме того, в исследовании использован обширный корпус впервые вводимой в научный оборот переписки Флоровского с разными лицами. Вновь привлеченные источники позволили автору монографии создать более полную картину интеллектуального развития Флоровского. Концепция книги была апробирована на целом ряде научных семинаров и конференций, в том числе – на международной конференции «Философское и богословское наследие Г.В. Флоровского: Современные интерпретации», прошедшей в Институте философии РАН в ноябре 2013 г.

Одна из тем, на которых сфокусировано внимание автора монографии, связана с проблематикой традиции и модернизма в разных аспектах и измерениях творческой деятельности Флоровского, – от его отношения к интеллектуальной традиции русской религиозной философии и осмысления собственного места в ней до понимания им динамического соотношения авторитета традиции и свободного творчества в религиозно-философском познании, а также духовных оснований христианской традиции в масштабе современной мировой культуры. С этой точки зрения, книга Гаврилюка проливает новый свет на многие сюжеты истории русской религиозной мысли, способствует преодолению немалого числа связанных с ней стереотипов и демонстрирует целый ряд примечательных парадоксов. Начать с того, что, хотя православные традиционалисты апеллируют к наследию Флоровского больше, чем модернисты, они и сами не избежали критики с его стороны. Ибо в соответствии с общими установками русского религиозного Ренессанса, Флоровский настаивал, что Церковь не должна ограничивать интеллектуальную культуру, но вступать с ней в открытый творческий диалог, способствуя ее одухотворению и христианизации. Поэтому не стоит удивляться, что не только в рамках русского православия, но и в интернациональном масштабе его программа «возвращения к отцам» встретила значительное сопротивление со стороны «зелотов традиционализма», ведь неопатристический синтез ни в малой мере не является лишь программой реставрации достопочтенных древностей. По афористичному выражению автора книги, «Флоровский делал патристическую теологию современной, а современность – устаревшей. Создатель неопатристического синтеза может быть назван традиционалистом-инноватором и обновителем традиционализма (an innovating traditionalist and traditionalist

<sup>1</sup> Корпус открытых П.Л. Гаврилюком текстов Г.В. Флоровского 1920-х гг., посвященных В.С. Соловьеву (курс лекций «Философия Вл. Соловьева», публичная лекция «Творческий путь Владимира Соловьева») и текст рецензии на издание писем В.С. Соловьева под редакцией Э.Л. Радлова) опубликован в «Историко-философском ежегоднике» за 2015 г. [см.: Гаврилюк, 2015].

innovator)» [Gavrilyuk, 2014, p. 10]. В подтверждение своей мысли Гаврилюк указывает, что само понятие неопатристики фиксирует оба этих аспекта: «нео» – инновации и креативность, «патристика» – традиция и преемственность (прежде всего, по отношению к отцам Церкви). Согласно Флоровскому, мысль отцов всегда актуальна; в противоположность этому, интеллектуальные тренды постпросвещения русский мыслитель рассматривал как преходящие увлечения. Философские рамки Модерна слишком узки для Флоровского; его возвращение к отцам было движимо стремлением расширить интеллектуальный горизонт, в сфере которого могут быть заданы богословские вопросы, обладающие современной актуальностью.

В своей главной книге «Пути русского богословия» (и не только) Флоровский посвятил немало страниц достаточно острой критике с позиций богословского традиционализма центральных фигур и идей русского религиозно-философского Ренессанса XX в. (а само это слово писал не иначе как в кавычках). Не без влияния концепции автора «Путей русского богословия», русскую религиозную мысль XX в. зачастую представляют в терминах острой дихотомии между модернизмом русских религиозных философов, получившим наиболее яркое воплощение в трудах С.Н. Булгакова (продолжающего линию В.С. Соловьева), с одной стороны, и апеллирующим к традиции неопатристическим направлением, которое представлено трудами Г.В. Флоровского и его последователей. Книга Гаврилюка направлена на пересмотр этой дихотомической схемы и демонстрацию того, в какой значительной степени движение неопатристики обусловлено идеями и процессами, инспирированными духовным ренессансом русской культуры на рубеже XX в. В связи с этим предпринимается также попытка раскрыть концептуальную взаимосвязь историко-философских трудов Флоровского, посвященных критике западной «псевдоморфозы» русского богословия, и той части его наследия, в которой сформулирована программа неопатристического синтеза.

Автор считает необходимым заново рассмотреть духовные импульсы русского религиозно-философского Ренессанса, чтобы представить «полемический подтекст» мысли Флоровского, и в связи с этим рисует емкую и колоритную картину этого сложного культурного феномена, которая сама по себе представляет большой интерес. По его мнению, по своему культурно-историческому значению русский религиозно-философский Ренессанс конца XIX – XX вв. может быть сопоставлен с такими грандиозными явлениями, как итальянское Возрождение или эпоха «бури и натиска» в Германии. И это значение не ограничено масштабом только лишь русской культуры, оно выходит далеко за ее пределы. В частности, проблемы, поднятые русскими светскими и церковными интеллектуалами на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. и в ходе последующих дискуссий, во многом предвосхитили развитие политической теологии, теологии телесности и сексуальности, этнотеологии на Западе в XX в. Отмечая высокий накал мысли и большую культурную значимость русского религиозно-философского Ренессанса, автор монографии справедливо констатирует узость его социальной базы, вследствие чего духовное движение «делавших Ренессанс» проиграло в конкурентной борьбе за Россию с движением «делавших революцию», которое предложило обществу более простую и убедительную программу. Вразрез с традиционными lamentациями по поводу «философского парохода», Гаврилюк высказывает не лишнее оснований утверждение, что «в каком-то смысле высылкой философов из России Ленин спас религиозный Ренессанс», лидеров которого в противном случае ожидала бы трагическая судьба Г.Г. Шпета и П.А. Флоренского (в биографиях которых автор допускает неточности. См.: [Ibid., p. 48–49]).

Перефразируя название статьи Флоровского 1921 г. («О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)»), восходящее к изречениям ницшевского Заратустры, равно как и к названию романа И.С. Тургенева), Гаврилюк посвящает отдельную главу своей монографии «отцам» и «детям» русского религиозно-философского Ре-

нессанса в изгнании, причисляя Флоровского к младшему поколению – поколению «детей». Подобный прием позволяет автору раскрыть сложные нюансы социально-психологических взаимоотношений между представителями разных поколений религиозных мыслителей русского зарубежья, во многом обусловивших своеобразный бунт «детей» против «отцов». Наряду с этим, можно вести речь также и о поколении «внуков», как, например, Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф, которые, в свою очередь, «взбунтовались» уже против Флоровского...

Такая перспектива рассмотрения позволяет уяснить и предпринятую Флоровским переоценку наследия великого предтечи русского религиозно-философского Ренессанса – В.С. Соловьева. В юности Флоровский был духовно разбужен трудами основоположника метафизики всеединства, однако по мере обретения богословской зрелости он начинает видеть проблематичность в религиозно-философском наследии Соловьева и в конце концов решительно дистанцируется от него. Как указывает Гаврилюк, эта перемена умонастроения могла быть отчасти обусловлена и опытом личного общения в Праге с представителями поколения «отцов» русского религиозного ренессанса (П.И. Новгородцев, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков). Впоследствии Флоровский будет расценивать софиологическую парадигму как финальную стадию «западного пленения» и тупикового направления развития русской религиозной мысли. В то же время, несмотря ни на что, философская система Соловьева послужила Флоровскому необходимым «трамплином» для собственного философско-богословского взлета. Поэтому история рецепции Флоровским наследия Соловьева и его последователей может рассматриваться как историко-философский комментарий к концепции неопатристического синтеза (а также как его «полемический подтекст»).

С другой стороны, по сравнению с поколением «отцов» русского религиозно-философского Ренессанса, в особенности – лидеров авангардного нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, Н.М. Минский, Н.А. Бердяев), «дети» (Флоровский, В.Н. Лосский, М. Лот-Бородина, В. Кривошеин) полагали, что в новых условиях пребывания на Западе православие нуждалось в артикуляции и защите в большей степени, чем в модернизации и реформировании: «Кругозор поколения Флоровского формировался в изгнании, где страдающая Церковь в традиционных своих формах нуждалась в поддержке больше, чем в модернизации, верной службе – больше, чем в смелом слове пророчества... Опыт изгнания вел к воцерковлению. В итоге “воцерковление разума” стало существенным аспектом богословской эпистемологии Флоровского» [Ibid., p. 53].

Что же касается критицизма Флоровского в адрес «отцов» Ренессанса, то он не должен заслонять того факта, что сами вопросы, за решением которых мыслитель будет обращаться к патристике, как и круг получаемых ответов, были подготовлены именно Ренессансом. Ибо последнему Флоровский обязан своим духовным и интеллектуальным формированием в гораздо большей степени, чем академическому богословию, которое он никогда не изучал систематически. По удачному образному выражению автора монографии, «само происхождение Флоровского предопределило его будущее лидерство в Ренессансе. Его семья являла собой микрокосм, олицетворяющий стремление Ренессанса привести к диалогу представителей Церкви и религиозно ищущей интеллигенции. Весьма символично, что впоследствии Флоровский будет неизменно носить такие элементы одежды, как берет и подрясник, которые служат отражением этих двух ипостасей его личности – традиционные атрибуты русского интеллигента (берет) и священнослужителя (подрясник). Флоровский наконец-то объединил эти два мира в самом себе» [Ibid., p. 41].

Сложный и неоднозначный сюжет, связанный с участием Флоровского в первоначальном этапе формирования евразийского движения, трактуется в монографии по аналогии с проблемой его отношения к наследию В.С. Соловьева и русскому религиозно-философскому Ренессансу в целом. Подобно идеям «отцов» Ренессанса, опыт

общения и сотрудничества с евразийцами оставил заметный след на мировоззрении Флоровского, многообразно обнаруживающий себя не только в качестве полемического подтекста. Гаврилюк демонстрирует, что Флоровский многим обязан евразийству – начиная с характерного для евразийских текстов пафосного стиля, сочетающего историческую экспозицию и морализирующую диатрибу, что станет «визитной карточкой» трудов Флоровского по патристике и русской интеллектуальной истории. В содержательном же отношении, поскольку и после разрыва с евразийством Флоровский продолжал рассматривать значение русской революции в свете русской истории и, следовательно, будущее России в свете революции, непосредственно от этих размышлений он пришел к формулировке своей философии истории, которая послужила методологической прелюдией для его неопатристической теологии и построений в области истории русской религиозной мысли. На историософию Флоровского оказали несомненное влияние тезисы Н.С. Трубецкого о византийской духовной и политической ориентации России и негативном влиянии Запада на русское культурное и религиозное развитие.

По предположению Гаврилюка, антизападная идеология евразийства, в значительной степени вдохновленная идеями О. Шпенглера, коренится в экзистенциальном опыте переживания национально-государственного кризиса России и вынужденного скитальчества русских интеллектуалов-эмигрантов в чужих странах и культурах, стимулировавшего поиски собственной идентичности. Трудности жизни «в изгнании» и «в рассеянии» во многом способны послужить также и объяснением положенной Флоровским в основу своей историко-философской концепции метафоры «западного пленения» русского православного богословия. При этом оригинальность Флоровского в том, что, в отличие от остальных основоположников евразийства, он стал выстраивать идентичность не по национальному, а по религиозному принципу: «Вместо чаемой многими представителями русской эмиграции репатриации в новую, освобожденную от большевиков Россию, Флоровский провидел духовный возврат в “благоденственную страну Отцов” – возврат, который необходимо понимать не в геополитических, а в историко-культурных и философско-богословских терминах. Цель – покончить с периодом интеллектуального изгнания и утвердить истинную православную идентичность» [Ibid., p. 58]. При этом в своем стремлении исправить «западную порчу» православного богословия Флоровский трансформировал «компенсационный национализм» евразийства в христианский эллинизм патристики [Ibid. p. 79].

Специально обращаясь к рассмотрению проблематики динамического соотношения в творчестве Флоровского элементов традиции и модернизма, автор монографии констатирует, что поиск гармоничного баланса между этими началами является одним из ведущих лейтмотивов русского религиозно-философского Ренессанса, для которого в равной мере характерны как обращенность к традиции, так и культивирование духовной свободы и творчества. Эти два принципа в разной мере и в разных вариациях акцентировались большинством деятелей Ренессанса. Для одних, как, например, для Н.А. Бердяева или Б.П. Вышеславцева, соблюдение традиции было опцией и даже вынужденным делом, тогда как свобода и творчество были главными; для других, среди которых на первом месте Флоровский и В.Н. Лосский, свобода без верности традиции представлялась деструктивной, а подлинная духовная свобода была немыслима вне рамок традиции.

Проследившая генеалогию «инновационного традиционализма» Флоровского, Гаврилюк привлекает внимание читателя к выступлению В.В. Зеньковского на совещании членов Братства св. Софии в марте 1924 г. в Праге. По словам Зеньковского, «путь наш в Братстве лежит через сочетание здорового традиционализма с творческим движением – это в сущности не две, а одна и та же линия, ибо здоровый традиционализм зовет не к простому повторению ближайшего прошлого, а к возврату к первым векам, к святоотеческому мышлению; чтобы вернуться к этому, надо

творчески созреть для этого» [Братство, 2000, с. 24]. Тезис Зеньковского, согласно которому постижение отцов не должно быть рабским повторением их слов, а неким возвратом к патристическому мышлению, напрямую перекликается с идеологией будущего неопатристического синтеза и мог послужить Флоровскому конспектом для последующей артикуляции принципа, что свобода может быть обеспечена внутри патристической традиции скорее, чем за ее пределами. Тема усвоения «патристического мышления», столь важная для Флоровского, первоначально обсуждалась на заседаниях Братства и в аффилированном с ним кружке по изучению наследия святых отцов (занятия которого посещали Флоровский и Зеньковский). Впоследствии Флоровский был склонен преувеличивать свое несогласие с Зеньковским, который смело отстаивал как верность традиции, так и свободу в Церкви. Оппонируя Зеньковскому, Флоровский брал сторону традиции, но оба начала, которые он противопоставлял тогда, впоследствии были интегрированы в неопатристическом синтезе [Gavrilyuk, 2014, p. 125].

Наряду с детальной экспликацией генезиса и эволюции неопатристического синтеза, автор монографии предпринимает и критический анализ концепции Флоровского, основные противоречия которой усматриваются в сфере философии истории. Принципы историзма и христианского персонализма были для Флоровского альтернативой той интерпретации истории в духе «логического провиденциализма», которая развивалась немецкими романтиками и идеалистами, в русле которой строили свои концепции В.С. Соловьев и его последователи. Однако, как указывает Гаврилюк, во-первых, критика Флоровским органицизма в теории не вяжется с использованием органицистских категорий применительно к патристической мысли. Во-вторых, исторический сингуляризм, взятый Флоровским в общеноминалистическом понимании, оставляет мало места для таких совокупных субъектов, как «разум отцов» и «разум Церкви», которые были центральными категориями его неопатристики. Еще одна принципиальная трудность понимания Флоровского связана с тем, что иногда он конструирует границы между Востоком и Западом как проницаемые и подвижные, а в других случаях – как непроницаемые и статичные.

Обращаясь к конкретным примерам на материале историко-философской концепции Флоровского, Гаврилюк указывает, что Флоровский склонен путать критерий истины и критерий идентичности [Ibid., p. 190]. С этим связан упрек Флоровскому за «империалистическую трактовку» истории религиозной мысли, ибо, согласно нарративу Флоровского, «русское» богословие включает всех, кто родился на территориях, когда-либо относившихся к Российской Империи, включая Украину, которая, по мнению Гаврилюка, в действительности представляет собой не периферию России, а самобытное культурно-историческое образование. Поэтому и история украинской религиозной мысли плохо вписывается в излюбленную Флоровским схему «псевдоморфозы православия», основанную на противопоставлении протестантско-католического Запада и православной России. Эта схема имеет ограниченную применимость по отношению к Украине, ибо вестернизация православия и ориентализация католицизма шли здесь встречными курсами. «При этом уникальность украинского религиозного и интеллектуального наследия, ставшего образцом интеграции Востока и Запада, была проигнорирована и представлена как ранняя форма псевдоморфозы» [Ibid., p. 189].

В целом, автор монографии высоко оценивает концептуальный масштаб неопатристического синтеза, который было бы ошибочно рассматривать как изобретение, предназначенное исключительно для бегства от сложности современных проблем в идеализированное патристическое прошлое. Скорее, такой исторический синтез призван обогатить мысль современных философов и теологов, вывести ее за пределы эпистемического горизонта современности в досовременную (premodern) сферу мысли отцов Церкви. «Богословская гениальность Флоровского состоит именно в его способности связывать патристику и современную мысль взаимообогащающим об-

разом» [Ibid., p. 219]. В свете теории исторического знания, развиваемой Флоровским в работах 1920–30-х гг., исторический синтез не запрограммирован историческими источниками как таковыми, это нечто привносимое историком в акте понимания. В связи с этим второе значение выражения «неопатристический синтез» приобретает динамический смысл происходящего и ныне, всегда остающегося незавершенным герменевтического акта. Патристический проект не завершен, он нуждается в завершающем синтезе. Согласно Флоровскому, современные богословы, стоящие на почве историзма, способны усмотреть многозначительное единство в истории христианского богословия, продолжающейся с апостольских времен до сегодняшнего дня. Отцы Церкви лишь инициировали этот процесс; поэтому (нео)патристический синтез – скорее умышленное богословское задание, чем готовая историческая данность. Неопатристический синтез – результат аппликации исторического синтеза, понимаемого в духе методологии психологического «вчувствования» М.О. Гершензона (еще один пример рецепции идей русского Ренессанса!), но по отношению к иной инстанции. Поскольку патристическая теология обеспечивает лишь основу, патристический синтез по определению остается неполным и требует нового синтеза, работа над которым ведется каждым поколением заново. Таким образом, незавершенность проекта неопатристического синтеза Флоровского неслучайна, ибо такой синтез требует непрерывного герменевтического усилия. И одним из успешных примеров приложения такого усилия, несомненно, следует признать саму книгу Гаврилюка.

### Список литературы

- Братство, 2000 – Братство Святой Софии: Материалы и документы. 1923–1939 / Сост. Н.А. Струве. М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2000. 336 с.
- Гаврилюк, 2015 – *Гаврилюк П.Л.* Парадигмальный сдвиг в историософии Г.В. Флоровского: об истории создания курса лекций «Философия Вл. Соловьева» // Историко-философский ежегодник 2015. М.: АКВИЛОН, 2015. С. 284–302.
- Gavrilyuk, 2014 – *Gavrilyuk Paul L.* Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.

### **Neopatristic Synthesis as a Meeting of Tradition and Modernity** (About the book of Gavrilyuk Paul L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford University Press, 2014. 297 p.)

*Anatoly Chernyaev*

Ph.D in Philosophy, Deputy Director for Research. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation: email: chernyaev@iph.ras.ru

The review discusses the importance of Paul Gavrilyuk's monograph for understanding the history of Russian religious thought of the 20th century in the dynamic relation of tradition and modernism as its key landmarks. The work reviewed is a successful combination of theoretical and empirical genres of the history of ideas: it introduces a number of new documents, and based on their analysis, the author proposes a new concept of the history of Russian religious-philosophical renaissance. It is shown that the book of Gavrilyuk also sheds new light on the many individual stories of the history of Russian religious thought and helps to overcome the considerable number of stereotypes related to it. The author's socio-psychological analysis of the relationships between different generations of Russian religious thinkers abroad should be marked as having great historical-philosophical productivity. In particular, it gave the author of the reviewed monograph additional reason to interpret the legacy of Vladimir Solovyov and the whole Russian religious-philosophical renaissance as a «polemical subtext» of the concept of neo-patristic synthesis, developed by Florovsky. It is justified to interpret the critique of ideology of Eurasianism by Florovsky as based on building identity

along not national, but religious lines. In this regard, the author has also taken a successful attempt to uncover the conceptual relationship of historical and philosophical works of Florovsky devoted to criticism of Western «pseudomorphs» of Russian theology and that part of his legacy, which contained the neo-patristic synthesis program. In addition to a detailed explication of the genesis and evolution of the neo-patristic synthesis, the author takes a critical analysis of Florovsky's conception, the basic contradictions of which are seen in the field of the history of philosophy. The incompleteness of neopatristic synthesis is a fundamental feature of this open project.

**Keywords:** Russian religious-philosophical renaissance, Vladimir Solovyov, Georges Florovsky, neo-patristic synthesis

## References

Struve N.A. (ed.) *Bratstvo Svjatoj Sofii: Materialy i dokumenty. 1923–1939* [Brotherhood of St. Sophia: Materials and Documents. 1923–1939]. Moscow: Russkij put'; Parizh: YMCA-Press, 2000. 336 p. (In Russian)

Gavrilyuk, P.L. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford University Press, 2014. 297 p.

Gavriljuk, P.L. Paradigmal'nyj sdvig v istoriosofii G.V. Florovskogo: ob istorii sozdanija kursa lekcij «Filosofija Vl. Solov'eva» [A Paradigm Shift in Georges Florovsky's Evaluation of Russian Religious Thought: His Unpublished Lectures "The Philosophy of Vladimir Solovyov"], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*'2015. Moscow: ACVILON Publ., 2015, pp. 284–302. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**История философии / History of Philosophy**  
**Том 21 № 1 / 2016**

*Учредитель и издатель:*  
*Институт философии РАН*

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор *И.И. Блауберг*  
Ответственный секретарь *А.Э. Савин*  
Ответственный редактор выпуска *А.В. Черняев*  
Помощник главного редактора *А.А. Чикин*

Художник: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.И. Блауберг*

Подписано в печать с оригинал-макета 12.04.16.  
Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 11,25. Уч.-изд. л. 15,78. Тираж 1 000 экз. Заказ № 05.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:  
<http://iph.gas.ru/hp.htm>



## К сведению авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

**Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.** Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках; например: [Иванов, 2000, с. 10]. На все источники из цитируемой литературы должны быть ссылки в тексте статьи.

Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1. сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора;
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
- адрес электронной почты автора.

2. название статьи;

3. аннотация (от 200 до 400 слов);

4. ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5. список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме;

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Требованиях к рукописям» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/hr\\_manuscript.htm](http://iph.ras.ru/hr_manuscript.htm)

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне.

Адрес электронной почты: [hist\\_phil@iph.ras.ru](mailto:hist_phil@iph.ras.ru)

1. **Антоновский, А.Ю.** Коммуникативная философия знания: от теории коммуникативных медиа к социальной философии науки [Текст] / А.Ю. Антоновский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 168 с. : ил., табл. ; 17 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0292-8. В издании анализируется теория коммуникаций, но не во всем ее широчайшем формате, а в ее специальном эпистемологическом прочтении. Особое внимание уделяется эволюции обобщенных символических медиа коммуникации, прежде всего универсальным средствам распространения коммуникации (языку, письменности, печати и телекоммуникации), а также символическим средствам достижения коммуникативного успеха, прежде всего – научной истине, знанию, научной теории. Рассматривается специфичность современного знания (научных объяснений, законов, понятий, практик подтверждения обобщений и убеждения) в контексте *естественной* коммуникации и с точки зрения коммуникативных условий повседневного понимания и взаимопонимания.
2. **Бурмистров, К.Ю.** «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи [Текст] / К.Ю. Бурмистров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 135 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 126–131. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0298-0. В книге впервые в отечественной науке рассматриваются взгляды одного из наиболее противоречивых представителей немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952). Философ, антрополог и востоковед, получивший также высшее еврейское образование, он посвятил свою жизнь изучению природы мифа и ритуала, феноменов «священного» и «профанного», проблем этнопсихологии древних цивилизаций и герменевтики сакральных текстов. Он оказал влияние на взгляды целого ряда известных философов и писателей той эпохи (Э. Унгер, В. Бенъямин, Х. Йонас, Т. Манн), хотя его книги и стали предметом ожесточенной полемики. Особенно известен Гольдберг своими метаисторическими и метаполитическими идеями о существовании универсальной, космической магико-биологической силы и ее проявлениях в человеческой истории.
3. **Бычков, В.В.** Символическая эстетика Дионисия Ареопагита [Текст] / В.В. Бычков ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 143 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0284-3. Монография посвящена изучению эстетических представлений крупнейшего анонимного мыслителя ранней Византии (рубеж V–VI вв.), оказавшего сильнейшее влияние на средневековое богословие и эстетику греко-православного мира (включая Древнюю Русь) и Западной Европы. В работе путем анализа взглядов самого Ареопагита, его основных предшественников и ближайших комментаторов выявляется достаточно целостная эстетическая система, основывающаяся на принципах отыскания иерархических, богослужебных, символических посредников между земным миром и трансцендентным Богом. В центре ее стоят понятия красоты, света, благоухания, образа, символа, неподобного подобия, внерационального знания и др. Монографическое исследование на эту тему предпринимается впервые в мировой науке.
4. **Веряскина, В.П.** Трансформация человека в обществе модерна [Текст] / В.П. Веряскина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 223 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0287-4. В монографии рассматривается проблема трансформации человека в контексте современности и обосновывается необходимость персональной модернизации. Автор показывает связь современности с персональностью человека, выделяет исторические истоки персональной модернизации, ее этапы, связанные с появлением в посттрадиционном обществе свободного, автономного индивида. Последующая трансформация человека в обществе модерна соотносится с появлением типов модульного, экономического и массового индивидов. В работе раскрывается связь рефлексивности современности с персональной модернизацией, выделяются долгосрочные тренды возможного развития человека.
5. **Горохов, В.Г.** Эволюция инженерии: от простоты к сложности [Текст] / В.Г. Горохов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2015. – 199 с. : ил. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр.: с. 189–197. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0288-1. Инженерная деятельность занимает одно из ведущих мест в современной культуре. Часто инженера определяют как специалиста с высшим техническим образованием. Но инженер должен уметь нечто такое, что невозможно охарактеризовать словом «знает». Он должен обладать еще и особым типом мышления, отличающимся как от обыденного, так и от научного. Именно поэтому, чтобы ответить на вопрос, что такое инженерная деятельность необходимо обратиться к ее истории. Важно отличать, с одной стороны, техника от ремесленника, а с другой – от инженера. Инженер, как и ученый-естествоиспытатель, имеет дело с идеализированными объектами и схемами, которые менялись в ходе эволюции инженерии от простого к сложному. Именно эволюции этих идеализированных представлений инженера в отличие от научных и посвящена данная книга.
6. **Гуревич, П.С.** Размежевания и тенденции современной философской антропологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; П.С. Гуревич, Э.М. Спинова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 161 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – Библиогр. в примеч.: с. 155–161. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0212-6.

В монографии анализируются дискуссионные проблемы, связанные с философским постижением человека. В отечественной философии сложились разные подходы к проблеме человека. Множество различных толкований, связанных с анализом наук о человеке, привели к тому, что философская антропология по сути дела утратила свой предмет. Сложился также апофатический проект философской антропологии (мизантропология). Серьезные размежевания произошли и в оценке методологии философской антропологии. Авторами рассматриваются современные версии редукционизма и релятивизма. Особое внимание уделено расшифровке формулы Э. Фромма: «Человек есть едва ли не самое эксцентричное создание универсума».

7. **Десяткин, Л.Ю.** В границах трехзначности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Л.Ю. Десяткин, Н.Н. Преловский, Н.Е. Томова. – М. : ИФ РАН, 2015. – 136 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 30–32, 72–74, 95–96, 125–127. – Имен. указ.: с. 131–132. – Предм. Указ.: с. 133–135. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0296-6.

Книга «В границах трехзначности» состоит из трех глав, каждая из которых содержит новые, порой совершенно неожиданные результаты в области трехзначных логик. Наиболее важными являются: теорема о необходимых и достаточных условиях, которыми должна обладать произвольная трехзначная матрица, чтобы быть изоморфом для классической логики высказываний; теорема о том, что могут существовать трехзначные замкнутые классы функций, в которых число предполных классов бесконечно; построение новой классификации расширений слабой логики Клини.

8. **Джохадзе, И.Д.** Аналитический прагматизм Роберта Брэндома [Текст] / И.Д. Джохадзе ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 132 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 99–125. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0282-9.

Книга посвящена исследованию философского творчества известного американского мыслителя, представителя питтсбургской школы неогегельянства Р. Брэндома. В центре внимания автора – прагматистский подход Брэндома к решению эпистемологических проблем и его «анафорическая теория истины», представляющая разновидность дефляционизма. Раскрывается содержание основных понятий аналитического прагматизма Брэндома: «дискурсивное обязательство», «нормативные статусы», «семантический холизм», «инференциализм». Прилагается перевод статьи Брэндома «Рассуждение и репрезентация» и полная библиография его сочинений с 1976 по 2014 г.

9. **История философии. Том 20** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Гл. ред. *И.И. Блауберг*. – М. : ИФ РАН, 2015. – 303 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 1 000 экз. – ISSN 2074-5869.

«Герои» данного выпуска журнала, посвященного истории западноевропейской философии, – Джон Локк и Никола Кондорсе, Поль Жане и Джузеппе Мадзини, Эдмунд Гуссерль и Эмилио Бетти. Читатель сможет также познакомиться с позицией представителей прагматизма по вопросу о войне, с новыми подходами в психоанализе, с современными тенденциями в феноменологии. В номере помещены материалы Круглого стола «Современное значение идей Александра Койре», приуроченного к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, историка философии, религии и науки.

10. **Касавина, Н.А.** Экзистенциальный опыт в философии и социально-гуманитарных науках [Текст] / Н.А. Касавина ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 189 с. ; 20 см. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0294-2.

В монографии экзистенциальный опыт интерпретируется в двух ипостасях: как феномен индивидуального становления, и как социокультурное явление, связанное со структурой ценностей, с результатами духовной и художественной деятельности, артефактами и социальными объективациями. Экзистенциальный опыт выступает как личная история существования, в ходе которой человек проясняет для себя смысложизненные ценности, а также является способом примирения с существованием, непрерывного прислушивания к жизни, достижения духовной пробужденности, преодоления тревоги.

Монография адресована философам, социологам, психологам и всем интересующимся экзистенциальной проблематикой в области философии и науки.

11. **Михайлов, И.Ф.** Человек, сознание, сети [Текст] / И.Ф. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2015. – 196 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 186–195. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0283-6.

В книге рассматриваются вопросы философского понимания человека как существа мыслящего и свободно поступающего, проблемы искусственного интеллекта, коммуникации и социальных сетей. Автор также уделяет внимание философии сознания и теории сетевых общества. Книга содержит интересный фактический материал, в том числе из истории и теории сетевых сообществ. Все эти сюжеты выстраиваются в целостную картину на основе оригинальной авторской концепции, имеющей ярко выраженный дискуссионный характер.

Книга будет интересна специалистам по философской антропологии, философии сознания, искусственному интеллекту и когнитивной социологии, а также студентам и аспирантам философских и социологических факультетов.