

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

2024. Том 2. Номер 3

Редакция

В.В. Сидорин – главный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.Ф. Макарова – заместитель главного редактора (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.В. Шпаковский – научный редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
К.В. Ворожжихина – редактор (Институт философии РАН, Москва, Россия),
М.С. Чернянцева – заведующая редакцией (Институт философии РАН, Москва, Россия),
А.М. Куксюк – ответственный секретарь (Институт философии РАН, Москва, Россия).

Редакционная коллегия

Ф.Е. Анжиков (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *К.М. Антонов* (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.Н. Белов* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия), *К.Ю. Бурмистров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.А. Кара-Мурза* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.П. Козырев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *С.А. Коначева* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *О.И. Кусенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Малинов* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *М.А. Маслин* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *Б.В. Межуев* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.В. Михайловский* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Н. Порус* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Б.И. Пружинин* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Е.А. Тахо-Годи* (Дом А.Ф. Лосева, Москва, Россия), *А.А. Тесля* (Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия), *А.В. Углева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *Т.Г. Щедрина* (Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия).

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 316

Тел.: +7 (495) 697-91-28

e-mail: of@iph.ras.ru

сайт: <https://np.iphras.ru>

NATIONAL PHILOSOPHY

(OTECHESTVENNAYA FILOSOFIYA)

2024. Volume 2. Number 3

Editors

Vladimir V. Sidorin – Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Anna F. Makarova – Deputy Editor-in-Chief (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Mikhail V. Shpakovsky – Science Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Ksenia V. Vorozhikhina – Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Maria S. Chernyavtseva – Executive Editor (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Aleksey M. Kuksyuk – Executive Secretary (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia).

Editorial Board

Felix E. Azhimov (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia),
Konstantin M. Antonov (Saint Tikhon’s Orthodox University of Humanities, Moscow, Russia),
Vladimir N. Belov (The Peoples’ Friendship University of Russia, Moscow, Russia),
Konstantin Y. Burmistrov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey A. Kara-Murza*
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey P. Kozyrev* (Lomonosov Moscow State
University, Moscow, Russia), *Svetlana A. Konacheva* (Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia), *Olga I. Kusenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey V. Malinov*
(St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Mikhail A. Maslin* (Lomonosov Moscow
State University, Moscow, Russia), *Boris V. Mezhuev* (Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia), *Alexander V. Mikhailovsky* (National Research University – Higher School
of Economics, Moscow, Russia), *Vladimir N. Porus* (National Research University – Higher School
of Economics, Moscow, Russia), *Boris I. Pruzhinin* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia),
Vyacheslav V. Serbinenko (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia),
Andrey V. Smirnov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Elena A. Takho-Godi* (House
of A.F. Losev, Moscow, Russia), *Andrey A. Teslya* (Immanuel Kant Baltic Federal University,
Kaliningrad, Russia), *Anastasia V. Ugleva* (National Research University – Higher School of
Economics, Moscow, Russia), *Tatiana G. Shchedrina* (Moscow Pedagogical State University,
Moscow, Russia).

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 4 times per year
First issue: 2023

The journal is registered with the Federal Service for
Supervision of Communications, Information Technology,
and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media
Registration Certificate No. FS77-85108 on April 25, 2023

All materials published in the “National Philosophy” journal
undergo peer review process

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

Tel.: +7 (495) 697-91-28
e-mail: of@iph.ras.ru
website: <https://np.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Сидорин В.В.</i> О дурной бесконечности, или История отечественной философии на исходе первой четверти XXI века.....	5
---	---

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Павлов И.И.</i> Философия науки после Хайдеггера: взгляд Владимира Биbihина.....	17
<i>Седыx О.М.</i> Творчество Пабло Пикассо как предмет русской мысли.....	33

ДИСКУССИЯ

<i>Антонов К.М., Гагинский А.М., Коначева С.А., Пылаев М.А., Солонченко А.А., Шишков А.В., Шохин В.К.</i> Философские проблемы современного православного богословия.....	55
---	----

MEMORIA

<i>Визгин В.П.</i> Вспоминая Альберта Васильевича Соболева (1936–2019).....	85
---	----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Корогодина М.В.</i> О новом издании и исследовании Толковой Палеи. Рецензия на: Мильков В.В., Камчатнов А.М., Козлова А.Ю. Толковая Палея расширенного состава. В 2 т. СПб.: Нестор-История, 2022. (Серия: Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. XI).....	102
<i>Малкина А.В. С.Л. Франк в эмиграции.</i> Рецензия на: Оболевич Т. Семён Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелёна-Гура: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 с.	111
<i>Тесля А.А.</i> «Для влюблённых и друзей расстояние является великим благом»: о переписке С.Л. Франка и Л. Бинсвангера. Рецензия на: Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.	117
Новые книги.....	127
Информация для авторов.....	137

TABLE OF CONTENTS

Vladimir V. Sidorin. On Bad Infinity, or History of Russian Philosophy
at the End of the First Quarter of the 21st Century.....5

RESEARCH

Iliia I. Pavlov. Philosophy of Science after Heidegger: Vladimir Bibikhin’s View.....17
Oksana M. Sedykh. The Work of Pablo Picasso as a Subject of Russian Thought.....33

DISCUSSION

*Konstantin M. Antonov, Alexey M. Gaginsky, Svetlana A. Konacheva, Maxim A. Pylaev,
Alexander A. Solonchenko, Andrey V. Shishkov, Vladimir K. Shokhin*.
The Philosophical Problems of the Contemporary Orthodox Theology.....55

MEMORIA

Victor P. Vizgin. Remembering Albert Vasilyevich Sobolev (1936–2019).....85

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Maria V. Korogodina. About the New Edition and the Study of the Explanatory Palea.
Review on: Mil’kov V.V., Kamchatnov A.M., Kozlova A. Yu. The Explanatory Palea
in an Extended Composition in 2 vols. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2022.
(Series: Monuments of Old Russian Thought: Studies and Texts. Issue XI).....102
Alla V. Malkina. S.L. Frank in Emigration. Review on: Obolevich T. Semen Frank
in European and Emigration Culture. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 p. ...111
Andrey A. Teslya. “For Lovers and Friend, Distance is a Great Boon”.
On the Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger. Review on:
The Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950), ed. by
K.M. Antonov, G.E. Alyaev, F. Bubbaier et al. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press,
2021. 960 p.117
New books.....127
Information for authors.....137

В.В. Сидорин

О дурной бесконечности, или История отечественной философии на исходе первой четверти XXI века

Сидорин Владимир Витальевич – кандидат философских наук, научный сотрудник, руководитель сектора истории русской философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vlavitsidorin@yandex.ru

На протяжении второй половины 1980–1990-х гг. отмечался ярко выраженный всплеск интереса – как широкой общественности, так и профессионального сообщества – к истории русской философии. Однако к началу XXI в. этот интерес остался фактически лишь у тех, кто так или иначе связал с этой предметной областью свою профессиональную траекторию. При этом речь, как правило, шла об историко-философских исследованиях: вопрос об отечественном философском наследии как пространстве критической и творческой рецепции как будто даже перестал ставиться – «эпоха возвращения имён» сменилась разочарованием. К этому привёл целый комплекс болезненных и сложных причин: оформившаяся в качестве доминирующей стратегия механического воспроизводства, в значительной степени блокирующая распространение интерпретационных инноваций; обнаружившийся концептуальный и методологический разрыв отечественной философии (как её наследия, так и современного на тот момент профессионального сообщества) с современной философской мыслью; ложный резонанс между культурно-исторической ситуацией эмиграции, во многом определившей её консервативные стратегии в области философии и её историографии, и новой, остро переживаемой политической и культурной эпохой; радикальная политизация русской философии, вновь и вновь навязывающая бинарную логику в оценке современных перспектив отечественной философской истории. В 2000-е гг. ситуация усугубилась своего рода корпоративным разломом, а также целым рядом иных обстоятельств – снижением напряжения соответствующей историко-философской работы, общим дефицитом амбициозных исследовательских программ, давлением наукометрической политики, «удачно» совпавшей с иллюзорной доступностью отечественного философского наследия. В конечном итоге на исходе первой четверти XXI в. история русской философии как научная и научно-образовательная дисциплина существует преимущественно в трёх пересекающихся модусах – юбилейно-мемориальном, политико-идеологическом и спекулятивно-инерционном, каждый из которых основывается на ретроспективном векторе. Преодоление кризиса истории русской философии могло бы быть связано с последовательной ревизией моделей и языков описания, созданных предшествующей историографией, отказом от радикальной политизации отечественного философского наследия, переформатированием дисциплинарного ландшафта через превращение академического историко-философского освоения и научной актуализации в современном философском контексте в базовые исследовательские стратегии.

Ключевые слова: история русской философии, русская философская эмиграция, «эпоха возвращения имён», канон, деполитизация философии, искажение историографической перспективы, реконтекстуализация

Для цитирования: Сидорин В.В. О дурной бесконечности, или История отечественной философии на исходе первой четверти XXI века // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 5–16.

С середины 1980-х гг. по мере обвального ослабления идеологического контроля начинается резкий всплеск исследовательского и читательского интереса к истории отечественной философии, в частности к истории русской религиозно-философской традиции. Следует отметить, что этот интерес был более или менее стабильной величиной и в предыдущие десятилетия: многочисленные и разнообразные мемуарные свидетельства фиксируют распространение в среде советской гуманитарной интеллигенции практики читательского обмена уцелевшими изданиями отечественных религиозных философов; религиозно-философская мысль, в том числе российская дореволюционная и эмигрантская, составляла и достаточно заметную часть самиздата. При этом практики чтения соответствующей литературы, неформальные дискуссии вокруг неё имели отчётливые черты политической контркультуры¹. Однако именно во второй половине 1980-х гг. история отечественной философии в её разнообразии начинает активно входить в легальное исследовательское, издательское и читательское пространства. Всплеск развития отечественной философской литературы второй половины 1980–1990-х гг. ещё ждёт своих исследователей, но даже поверхностный взгляд на этот период позволяет сделать вывод о том, что история русской философии находилась в фокусе внимания философской периодики, соответствующего интеллектуального сообщества и научно-гуманитарных издательских процессов. Однако к началу нулевых годов этот процесс сошёл по большому счёту на нет: интерес к истории русской философии остался преимущественно у тех, кто так или иначе связал с ней свою профессиональную академическую траекторию, причём речь шла, как правило, об историко-философских исследованиях – вопрос о возможностях отечественной мысли прошлого как пространства критической и творческой рецепции и возможной точки опоры (не единственной, но в числе прочих) для работы в области актуальных философских дискуссий как будто уже и перестал ставиться.

Ещё в начале 2000-х гг. были отчётливо зафиксированы как проблемы с преподаванием истории русской философии, так и необходимость качественно иного этапа работы с отечественным философским наследием, свободного от восторженных ожиданий и игнорирования необходимой – даже с точки зрения здравого смысла – критической дистанции². Примечательно, однако, что прошедшая двадцать с небольшим лет спустя на страницах журнала «Отечественная философия» дискуссия о проблемах и перспективах истории русской философии как учебной дисциплины показала, как кажется, что за этот достаточно заметный промежуток

¹ Не с этой ли контркультурностью (по крайней мере, отчасти) были связаны и те – как сейчас видится со всей определённостью, во многом наивные – надежды и ожидания на новые смыслы и новое пространство для философствования, которые должна была принести, но не принесла «эпоха возвращения имён».

² См., напр., соответствующую дискуссию во втором номере «Неприкосновенного запаса» за 2002 г. (Плотников Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. Вып. 2 (22); Козырев А. Русская философия: model d'emploi // Там же; Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Там же. URL: <https://web.archive.org/web/20031219155723/http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/> (дата обращения: 24.08.2024).

времени ситуация в лучшем случае просто не изменилась – ворох обозначенных проблем остался в общем и целом в неприкосновенности³.

Даже не имея склонности переоценивать общее состояние современного российского философского сообщества, имеющего, как кажется, заметный дефицит амбициозных проектов и начинаний, низкий уровень координации исследовательских усилий и развития соответствующей институциональной инфраструктуры, приходится отметить, что история русской философии превратилась в одну из наиболее маргинальных областей философских исследований: чаще всего она либо по умолчанию выводится за скобки, либо существует в очень своеобразном режиме, когда высказывающийся усиленно делает вид, что находится в дореволюционном Петербурге, эмигрантских Берлине, Праге, Париже 1920–1940-х гг. (при этом, как правило, превратно, упрощённо и плоско понимая контекст и ситуацию «изначального высказывания»), а не в России на исходе первой четверти XXI в. Эпоха ожиданий и надежд сменилась разочарованием⁴.

Не претендуя на сколь-нибудь удовлетворительную полноту, рискнём тем не менее высказать несколько соображений по поводу того, почему так произошло и как история отечественной мысли могла бы преодолеть удушающую ситуацию зажатости между пренебрежением и бесплодными спекуляциями.

Как сейчас кажется со всей определённой, пресловутая «эпоха возвращения имён» сопровождалась не всегда осознаваемой надеждой на то, что механическое воспроизводство, простая ретрансляция в новом – достаточно резко изменившемся – контексте понятий и смыслов, созданных отечественной философской мыслью в прошлом, приведёт к тому, что они заживут новой жизнью, станут неотъемлемой частью текущих философских и научно-исследовательских дискуссий. Как будто бы казалось, что достаточно вернуть ранее недоступные по внешним причинам тексты, и их авторы чудесным образом станут нашими полноправными современниками. Хотя и раздавались громкие и резкие предупреждения. Аккуратно оговариваясь в предисловии к «После перерыва. Пути русской философии» (1994), что дальнейшее развитие русской философской мысли возможно «...и в установке бережного продолжения, и в установке критического неприятия возвращённой традиции»⁵, С.С. Хоружий тем не менее отчётливо формулирует необходимость дальнейшего движения, а не простого повторения, предпочитая дистанцироваться от излишней апологетики своих более ранних по времени статей (составивших первую часть сборника) и бросая хлёсткое «мародёры» в адрес попыток простых, следующих за вывертами конъюнктуры, спекуляций на тему истории русской философии на основе «заранее заданного отношения»⁶. Откликаясь на его книгу, В.В. Бибахин в свою очередь пишет строки, как кажется, ни в коей степени не утратившие, к сожалению, актуальности и сегодня – о «привычных стараниях» «прилепиться к надёжному прошлому в потерянной ностальгии, в лукавом приспособлении или, как

³ Антонов К.М., Ванчугов В.В., Герасимов Н.И., Забелин К.В., Малинов А.В., Маслин М.А., Порус В.Н., Сидорин В.В., Тесля А.А., Червяков Н.А., Шиндяпин А.В., Шпаковский М.В. Дискуссия «Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе» // Отечественная философия. 2024. Т. 1. № 2. С. 29–73.

⁴ Следует отметить, что как здесь, так и далее мы говорим об общей репрезентации истории отечественной философии в современном философском сообществе. Хочется подчеркнуть, что в историографии русской философии продолжали (и продолжают) происходить значимые события, выходить прорывные публикации, осуществляться фундаментальные издательские проекты, но, на наш взгляд, чем далее в XXI в., тем более становилось очевидным – особенно на контрасте с предыдущей эпохой, – что это уже скорее результат усилий отдельных энтузиастов и немногочисленных исследовательских групп и сообществ, узкопрофессионально связанных с обозначенной проблематикой.

⁵ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 8.

⁶ Там же. С. 255.

чаще бывает, в смелом растаптывании того, что будто бы изжито, когда по честному не прочитаны даже Добролюбов и Ленин, не говоря уж о Чаадаеве и Толстом»⁷. Или, указывая ещё ранее, в тексте «Революция мало чему научила» (1990) – в одном из самых равнодушных и вместе с тем резчайших из когда-либо написанных текстов об истории русской философии и её положении в новейшей истории российской культуры:

Образ русской философии, сколоченный из её самых растрёпанных черт, космоизма, софиологии, символического мироощущения, соборности, и есть первая головная боль этой мысли [настоящей русской мысли]. Названные вещи у нас явно есть... Не успев стать делом мысли, эти вещи однако превращаются в знаки, под которыми не мысль, а новый активизм...⁸

Примечательно, что при всём различии философских темпераментов⁹ и критическом отношении к истории русской философии, оба так или иначе сознательно и последовательно – вопреки изменчивым веяниям интеллектуальной моды – соотносят себя с ней, реагируют на неё, откликаются, отталкиваются, – в общем, выстраивают целостное, регулярное, а не эпизодически обозначаемое отношение. Но при этом оба сознательно, а где-то, быть может, и невольно противостоят этой тенденции «простого повторения», оба понимают обречённость той стратегии, которая не то чтобы была выбрана – речь всё-таки идёт о некоординируемом множестве людей – а скорее стихийно (что не значит случайно) оформилась в качестве доминирующей – стратегии механического воспроизводства, блокирующей широкое распространение интерпретационных инноваций в качестве базовой стратегии.

Несмотря на отдельные попытки соблюдения необходимой критической дистанции и творческие усилия по актуализации концептуального аппарата русской религиозно-философской традиции, доминирующими – чем дальше, тем больше – становились модели интерпретации, языки описания, предложенные самой отечественной философской мыслью прошлого. При этом за скобки, например, выносилась – и выносятся – сама специфика культурно-исторической ситуации русской эмиграции XX в., во многом предопределившая её консервативно-культурные стратегии, направленные на формирование канона (канонов), чёткое самоопределение внутри него (них) и выстраивание соответствующих историко-философских

⁷ Бибихин В.В. После перерыва // Бибихин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 157.

⁸ Бибихин В.В. Революция мало чему научила // Бибихин В.В. Другое начало, 2003. С. 180. Спустя тридцать пять лет после написания этих строк мы всё ещё испытываем крайний дефицит этого «честного прочтения» – прочтения, если не полностью свободного, то сознательно и последовательно пытающегося освободиться от навязываемых извне (в том числе самим материалом) схем и интерпретаций.

⁹ Хоружий – манифестативен, программнен: его работы – как и любая мысль манифестативного характера, претендующая на то, что задаёт какие-то принципиально иные, новые горизонты – неизбежно пунктирны во многих отношениях. Он как будто заранее знает не только результат, к которому идёт, но и все кочки и овраги на своём пути, по которому движется напрямую, напролом, минуя все возможные – не нужные ему – повороты, ответвления, параллельные тропинки и т.д., как будто всё время обуздывая свою мысль, ведя её в нужном ему, «программном», направлении. У Бибихина, как кажется, всё ровным счётом наоборот: у него как будто и вовсе нет заинтересованности в конечном результате, движение мысли, её «своеволие» оказывается как исходной точкой, так и итоговой целью. При этом при признании значимости национально-культурной проблематики оба вместе с тем надёжно вакцинированы от не в меру ревнивого национального чувства. Хоружий работает в плотном конфессиональном контексте, но сама его устремлённость к сердцевине, опорам, истокам, несущим конструкциям этого контекста (как он их понимает), как кажется, достаточно надёжно хранит его от соблазнов филетизма. Мысль Бибихина разворачивается с претензией на бытие в стихии чистого мышления (насколько вообще возможна эта чистота), что также предохраняет его от нездорового воодушевления внешними по отношению к философии обстоятельствами.

нарративов. Плотный и вполне конкретный культурно-исторический контекст ставил перед отечественной философской эмиграцией целый ряд прямо формулируемых ею политических и культурно-политических задач: будь то решение проблемы «русского рассеяния» через рефлексию над миссией эмиграции, борьбу с «распылением», «денационализацией» («Путь»), поиск путей «мучительного дела национального и социального самоопределения» («Новый град»), формулируемая в прямом противопоставлении с советской действительностью задача «действенного служения» русской культуре и русскому народу и политического («демократического») обновления России («Современные записки») или осмысление произошедшей исторической катастрофы и условий её преодоления («Русская мысль»)¹⁰. Эти примеры можно множить практически бесконечно – все они демонстрируют, что именно чувство политического момента во многом сформировало ту культурно-историческую рамку, в которой развивалась отечественная философская эмиграция и конструируемая ею собственная интеллектуальная генеалогия и историография.

Неудивительно, что это чувство остроты переживаемого политического момента, столь характерное для отечественной философской эмиграции, на определённом этапе вошло в резонанс с самоощущением уже совсем другой, но не менее остро переживаемой политической эпохи. Как неудивительно и то, что этот резонанс оказался иллюзорным, в общем и целом оставшимся, скорее, на чувственном, эмоциональном уровне: простое повторение пусть и исторически ценных и эвристически значимых, но *прежних* формул, органически рождённых в болезненном, парадоксальном, политически напряжённом – и как таковом уникальном и неповторимом (и до сих пор в подлинном виде не восстановленном) – контексте, не могло – и не может – привести к сколь-нибудь примечательным результатам. Творческая критика, действительно исследовательская, деконструирующая, реконтекстуализирующая, а не «механическая» рецепция отечественного философского знания, учитывающая и понимающая, но не принимающая его как отрефлексированный, так и скрытый политический контекст *в качестве своего*, так и не стала широкой исследовательской программой, платформой приложения коллективных исследовательских усилий, существуя лишь в виде отдельных и разрозненных попыток.

Доминирование «канона» и моделей самоописания, созданных религиозно-философской мыслью эмиграции, привело и к очевидному *искажению историографической перспективы*. Даже на уровне обычного словоупотребления под «русской философией», как правило, подразумевается вполне конкретный извод отечественной религиозно-философской мысли, оптика которого продолжает чуть ли не безраздельно доминировать в соответствующем академическом сообществе. Мы продолжаем воспринимать историю русской философии во многом так, как определённая версия русской философской мысли рассказала нам о ней и о себе самой. Как результат, целые области историко-философских изысканий фактически не существуют: исследования интеллектуальной культуры русского Средневековья ведутся только историками, филологами, славистами; богатейшая духовно-академическая философская традиция привлекает некоторое внимание только историков богословия; отечественная схоластика XVIII в. до сих пор является *terra incognita*; русский / советский марксизм, несмотря на былую влиятельность, не только не стал объектом систематического историко-философского анализа, но и вовсе почти пропал с академических горизонтов (за редкими опять же исключениями). Возможно,

¹⁰ См.: Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 3–8; Новый град // Новый град. 1931. № 1. С. 3–7; От Редакции // Современные записки. 1920. № 1. С. I–II; К старым и новым читателям «Русской мысли» // Русская мысль. 1921. № 1–2. С. 3–5.

это искажение является и одной из причин того, почему история отечественной философии в советский период всё ещё не существует в качестве предмета целостного рассмотрения, несмотря на накопленный историко-философский материал и исследования отдельных сюжетов и персоналий.

В пресловутую «эпоху возвращения имён» довольно быстро стал очевиден возникший по естественным историческим причинам *концептуальный и методологический разрыв* отечественного философского наследия (и постсоветского философского сообщества) с современной философской мыслью, стремительно и значительно продвинувшейся во второй половине XX в. в самых различных направлениях. Интерпретационные инновации в саму «эпоху возвращения имён» были затруднены в силу понятного разрыва постсоветского философского сообщества с актуальной философией – разрыва, преодолением которого существенная – и зачастую наиболее амбициозная в своих исследовательских устремлениях – часть сообщества и занялась. В значительной своей части философская корпорация сосредоточилась на заполнении зияющих лакун и преодолении этого разрыва. Результаты этого активного освоения современной философской мысли, как кажется, достаточно очевидны – в общем и целом современное российское философское сообщество включено в мировой контекст: по крайней мере, все более или менее заметные философско-исследовательские программы и стратегии в той или иной степени реципированы в российской философии, получают в ней оперативный отклик и реакцию. Однако подобная «внутрикорпоративная миграция» в интересующем нас здесь отношении имела своим следствием своего рода *корпоративный разлом* – разделение соответствующего академического пространства на исследовательские группы, занимающиеся философской проблематикой, претендующей на актуальное значение, и сообщество, ориентированное на исследование отечественного философского наследия. За прошедшие десятилетия этот разлом, как кажется, уже институционализировался и активно самовоспроизводится в исследовательских и образовательных практиках. Это ещё более усугубило (в силу усиления блокировки интерпретационных и контекстуальных инноваций) маргинальное положение отечественного философского наследия в современных российских дискуссиях и, соответственно, сообщества историков русской философии в философском академическом пространстве.

Есть, на наш взгляд, ещё одно обстоятельство, сильно затруднившее – и продолжающее затруднять – творческую актуализацию отечественной философской мысли. Последняя во многих своих проявлениях традиционно уделяла значительное внимание осмыслению исторического пути России, её места и смысла в истории, социально-политической проблематике – акцент, как уже отмечалось выше, существенно усиленный эмиграцией первой половины XX в. в силу самого её культурно-исторического положения, – что привело к тому, что история русской философии есть пространство чрезвычайного политического напряжения. Это в свою очередь привело и приводит к тому, что оценка отечественного философского наследия зачастую напрямую коррелирует с политической позицией самого исследователя. Оценки политического прошлого России, её настоящего, представления о должном будущем, – иными словами, личные политические симпатии со свойственным им эмоциональным фоном сплошь и рядом продолжают предопределять исследовательское отношение к русской философской мысли прошлого: многие понятия, направления, имена превратились в своего рода пароли для политического опознавания «своих» и «чужих». Эта политизация дисциплинарного пространства формирует парадоксальную ситуацию, когда история русской философии оказывается лишена статуса предмета достойного приложения исследовательских, интерпретационных усилий одновременно с двух сторон – со стороны тех, кто принял для себя её оценку в качестве архаики, но и тех, кто точно также – по умолчанию –

не считает необходимыми подобные усилия, заняв позицию своего рода ретроспективной утопии. Думается, что и с той, и с другой стороны проявляется один и тот же – пусть и с разным знаком – результат – своего рода безропотное следование навязываемой самим материалом повестке. Превращение истории русской философии в средство политического самоопределения и поле соответствующих политических баталий – обстоятельство, чрезвычайно мешающее нормальному развитию как истории русской философии (как историко-философской дисциплины), так и её творческому взаимодействию с иными областями философского знания.

К примеру, один из наиболее ключевых, «общих» вопросов истории русской философии – проблема её национальной специфики, рассматриваемая одними группами исследователей как иллюзия, другими – как врождённый порок, третьими – как преимущество, привилегия и одновременно заданная цель. При этом само это вопрошание о специфике национального философствования почти всегда оказывается – скрытно или явно – заключено в политический контур. Не оспаривая саму правомочность и возможную общественно-политическую плодотворность таких дискуссий, как и их серьёзную укоренённость в историографии русской философии (достаточно вспомнить существенное напряжение, свойственное в этом отношении различным «Историям» русской философии – Г.Г. Шпету, Б.В. Яковенко, В.В. Зеньковскому, Н.О. Лосскому и др.), отчётливо ощущаемое доминирование этой темы (часто неартикулируемое, но подразумеваемое не только апологетами национальной специфики, но и, наоборот, её критиками) всё более выступает на данный момент в качестве замкнутого круга, который вновь и вновь навязывает бинарную логику в оценке современных перспектив отечественной философской истории. Разумеется, политическое в полной мере неустранимо ни из исследовательской позиции, ни из самого «материала», насыщенного соответствующим напряжением. Однако идти на поводу материала, беспрекословно следуя его интенциям (или, наоборот, сходу отменяя их как несущественные) и, по-видимому, наслаждаясь резонансом собственной политической системы координат и исследуемого материала (а куда чаще придумывая себе этот резонанс) – это всё-таки не то, что подразумевается исследовательской позицией, предполагающей критическую дистанцию, рефлексию, отстранённость, в том числе – насколько это возможно – от собственной политической позиции. Иными словами, необходимо, на наш взгляд, отчётливо понимать, что многочисленные работы о национальной специфике (см., например, соответствующие работы о «русской идее», «русском мировоззрении», «русском характере» и т.д. и т.п. С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского и мн. др.), возможно, никогда и не были бы написаны (по крайней мере, в том виде, в котором они существуют), если бы не вполне конкретная политическая и культурно-историческая ситуация, инаковость которой по отношению к нам мы не можем не учитывать; а с другой стороны, вряд ли возможно считать, что это направление отечественной мысли было детерминировано исключительно данной ситуацией. Однако в любом случае бесконечные, *политические* по своему характеру и изначальным установкам дискуссии не выглядят тем средством, благодаря которому отечественное философское наследие может быть актуализировано как *философское*, а не общественно-политическое или культурологическое знание.

Н.О. Лосский вспоминал, как в 1923 г. получил предложение написать в лондонский журнал “*Slavonic Review*” статью о Владимире Соловьёве и его влиянии на русскую философскую мысль:

Взявшись за эту работу, я впервые прочитал большую часть произведений Соловьёва, кн. С. Трубецкого, кн. Е. Трубецкого, о. С. Булгакова, Бердяева. Здесь впервые для меня открылась значительность русской философии, поскольку в ней ряд талантливых и высокообразованных лиц стремится выработать христианское мировоззрение. С этих пор я стал много времени уделять русской религиозной философии,

познакомился с произведениями И.В. Киреевского, Хомякова и стал читать все труды современных русских религиозных философов¹¹.

Один из эмигрантских классиков русской философии и её историографии (его «История» выйдет почти тридцать лет спустя после начала соответствующих историко-философских изысканий) признаётся, что обнаруживает в русской философской мысли предыдущих десятилетий достаточно целостную и специфическую философскую традицию (а также – неожиданно для себя – свою близость к философии Владимира Соловьёва) уже после того, как фактически сложился в качестве самостоятельного и оригинального автора. Это пишет автор уже опубликованных на тот момент «Обоснования интуитивизма» (1906), «Мира как органического целого» (1917) – фигура, неизменно относимая нами к русской религиозно-философской традиции, что ярко подчёркивает как органичность философских исканий и устремлений того поколения (тех поколений) интеллектуалов, без какой-либо философско-идеологической предзаданности разворачивающих собственный философский поиск в прямом и зачастую полемическом диалоге как с западной, так и восточной мыслью, так и сомнительность попыток ориентации в философском поиске на специфику как самоцель и обоснования этих попыток ссылкой на интеллектуальный опыт отечественной философской эмиграции. Лосский – и не только он – не искал специфики, не исходил из неё в качестве некой данности, предпосылки, жёстко детерминирующей дальнейшее движение творческих поисков – она, как результат исследовательского обобщения, обнаруживалась в осмыслении прошлого интеллектуального опыта, а не в качестве актуальной философской задачи как таковой, в подобной формулировке попросту невозможной иначе, чем в виде примитивной и эвристически бесплодной по своему содержанию и механике идеологемы. Только максимально возможное освобождение истории русской философии от политической и идеологической предзаданности в её оценках (в том числе – а, пожалуй, и в первую очередь – от предзаданности, диктуемой самой русской мыслью прошлого) может, на наш взгляд, сделать её частью современного философского поиска.

Указанные проблемы – концептуальный и методологический разрыв отечественного философского наследия с гуманитарным знанием второй половины прошлого столетия, корпоративный разлом внутри российского философского сообщества, радикальная политизация дисциплинарного пространства истории русской философии – привели и к снижению напряжения соответствующей историко-философской работы. Ещё раз подчеркнём, что речь идёт об общей ситуации, общем фоне, что не отменяет очевидного факта отдельных историй исследовательского успеха. Однако массовый интерес к истории русской философии, характерный для 1990-х гг., так и не сменился дифференциацией и углублением исследовательских программ и подходов. На это наложился и целый ряд иных причин. Во-первых, определённая институциональная слабость истории русской философии как учебной дисциплины: сложившаяся научно-образовательная практика фактически редуцировала её функционал к общему историческому ознакомлению и культурной социализации, который выполняется при этом на основе простой ретрансляции устоявшихся схем, моделей и паттернов. Академическое историко-философское освоение отечественного наследия в значительной степени блокируется и спецификой российского философского образования, как правило, не предполагающего даже элементарной подготовки в области архивных исследований, источниковедения, текстологии, научного комментирования и иных крайне необходимых для подготовки критических изданий дисциплин. Примечательно в этом отношении, что

¹¹ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Отв. ред., предисл. и примеч. В.Н. Лосского. München, 1968. С. 225.

существенная часть самых заметных успехов последних десятилетий в историографии русской философии связана с исследователями, имеющими базовое историческое, филологическое, религиоведческое образование. Во-вторых, целый ряд неблагоприятных социальных факторов – общий кадровый кризис в российской науке, тенденция ко всё большей научной специализации, давление наукометрических показателей. В-третьих, играет негативную роль и иллюзорная доступность отечественного историко-философского материала, так «удачно» совпавшая с господством наукометрии: по запросу «русская философия» база Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) выдаёт более 119 000 (!) материалов за 2000–2024 гг., существенная часть которых, однако, не даёт действительного приращения историко-философского знания и имеет стремящуюся к нулю эвристическую ценность.

В итоге отечественное философское наследие существует сейчас преимущественно в трёх пересекающихся друг с другом модусах – *юбилейно-мемориальном*, *политико-идеологическом* (точнее было бы сказать «псевдоидеологическом», поскольку действенные политические и идеологические ориентиры также не творятся заклинательным повторением прежних формул, к чему зачастую и сводится «общественно-политический» разговор о русской философии) и *спекулятивно-инерционном*, основанном на механическом воспроизведении старых сюжетов, аргументов, ходов, в лучшем случае сопровождаемом лишь общими, дежурными словами об их, дескать, непреходящей актуальности. При этом каждый из этих трёх модусов основывается на ярко выраженном ретроспективном векторе. А то относительное внимание, которое история русской философии получила в последние несколько лет в средствах массовой информации и общественном сознании, парадоксальным образом привело на данный момент к формированию скорее неблагоприятного фона, усугубляющего указанные выше проблемы, поскольку и массовое сознание, и медиа склонны в своём интересе подстраиваться именно под указанные модусы, ориентируясь на юбилейные моменты, стереотипы и устоявшиеся оценки, а также политическую актуализацию на злобу дня.

Однако при всей понятности и своего рода логической оправданности этих модусов существования – юбилейно-мемориального как части важнейшей политики национально-культурной памяти, политико-идеологического как результата присутствующего нашему времени политического напряжения, спекулятивно-инерционного как следствия специфики институциональной организации российского философского сообщества и страниц его недавней истории – их абсолютное, как нам видится, господство привело историю русской философии как научную и научно-образовательную дисциплину к глубокому кризису. Его преодоление, как нам кажется, возможно на путях решения указанных выше проблем. Необходима, во-первых, последовательная и скрупулёзная ревизия моделей, языков самоописания, созданных прошлой историографией русской философии, которая не может не остаться – в силу своего значения – классической частью отечественного философского наследия, но не должна выступать принимаемым по умолчанию основанием современных исследований. Во-вторых, отказ от радикальной политизации русской философской мысли, загоняющей её в замкнутый круг, бесконечно воспроизводящий болезненные комплексы и травмы Серебряного века, русской философской эмиграции и «эпохи возвращения имён». В-третьих и, вероятно, в главных, в переформатировании дисциплинарного ландшафта истории русской философии как научно-исследовательской области, что могло бы быть связано с постепенным усилением иных исследовательских стратегий – академического, *критического историко-философского освоения* и *научной* актуализации в современном философском контексте, – стратегий, которые сейчас реализуется только благодаря отдельным и разрозненным попыткам, предпринимаемым зачастую вопреки всем обстоятельствам, а не выступают в качестве базовых.

Только академическое освоение истории русской философии, как и прежде стоящее в повестке дня, но уже давно утратившее, как кажется, былую живость и амбиции, способно представить отечественное философское наследие в его полемической напряжённости, обилии конкретных «привязок» к культурно-историческому контексту, в многочисленных неувязках и натяжках, тем самым закладывая основы для серьёзного исследовательского разговора, а не торжественных мемориальных воспоминаний или злободневных политических дискуссий. Подобная работа не только реконструирует метатекст, окружающий то или иное философское произведение, автора, направление, концепцию, что выступает базовым условием для действительного понимания авторского замысла и механики его реализации, но и обогащает эвристический потенциал для возможных интерпретаций и концептуальных находок для научной актуализации. Активный исследовательский поиск новых оптик и моделей прочтения, языков описания для (ре)интерпретации истории русской философии выступает в свою очередь базовым условием подлинной актуализации отечественной философской мысли, будущие успехи и неудачи которой вряд ли возможно предугадать. Но только такой поиск может превратить историю русской философии из ценного архива национальной философской культуры в часть её творящегося сегодня настоящего.

Обе эти стратегии – бережное и скрупулёзное отношение к изначальному контексту мысли и его изъятие, осуществляемое в той или иной степени через радикальную реконтекстуализацию, дополняют друг друга, противостоя ставшей, к сожалению, общим местом сознательной или невольной архаизации отечественного философского наследия и выступая возможным основанием для преодоления указанных выше разрывов и разломов.

Список литературы

- Антонов К.М., Ванчугов В.В., Герасимов Н.И., Забелин К.В., Малинов А.В., Маслин М.А., Порус В.Н., Сидорин В.В., Тесля А.А., Червяков Н.А., Шиндяпин А.В., Шпаковский М.В. Дискуссия «Проблемы преподавания истории русской философии в высшей школе» // Отечественная филология. 2024. Т. 1. № 2. С. 29–73.
- Бибихин В.В. После перерыва // Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 157–169.
- Бибихин В.В. Революция мало чему научила // Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 179–181.
- Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 3–8.
- Козырев А. Русская философия: model d'emploi // Неприкосновенный запас. 2002. Вып. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20030610201400/http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kozyr.html> (дата обращения: 24.08.2024).
- К старым и новым читателям «Русской мысли» // Русская мысль. 1921. № 1–2. С. 3–5.
- Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас. 2002. Вып. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20131102123635/http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html> (дата обращения: 24.08.2024).
- Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Отв. ред., предисл. и примеч. В.Н. Лосского. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968. 334 с.
- Новый град // Новый град. 1931. № 1. С. 3–7.
- От Редакции // Современные записки. 1920. № 1. С. I–II.
- Плотников Н. Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. Вып. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20030611070621/http://magazines.ru/nz/2002/22/plotnjik.html> (дата обращения: 24.08.2024).
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. 448 с.

On Bad Infinity, or History of Russian Philosophy at the End of the First Quarter of the 21st Century

Vladimir V. Sidorin – Candidate of Sciences, research fellow, Head of the Department of the History of Russian Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vlavitsidorin@yandex.ru

During the second half of the 1980s and 1990s, there was a pronounced surge of interest – both among the general public and the professional community – in the history of Russian philosophy. However, by the beginning of the 21st century, this interest remained in fact only among those who connected their professional trajectory with this subject area. At the same time, as a rule, it was about historical and philosophical research: the question of the Russian philosophical heritage as a space of critical and creative reception seemed to have even ceased to be raised – the “era of the return of names” was replaced by disappointment. This was caused by a whole complex of painful and complicated reasons: the dominant strategy of mechanical reproduction, which largely blocked the spread of interpretative innovations; the revealed conceptual and methodological gap between Russian philosophy (both its heritage and the modern professional community at that time) and modern philosophical thought; a false resonance between the cultural and historical situation of emigration, which largely determined its conservative strategies in the field of philosophy and its historiography, and a new, acutely experienced political and cultural era; radical politicization of Russian philosophy, again and again imposing binary logic in assessing the modern prospects of Russian philosophical history. In the 2000s the situation was aggravated by a sort of corporate rift, as well as a number of other circumstances – a decrease in the tension of the relevant historical and philosophical work, a general shortage of ambitious research programs, the pressure of scientometric policy, which “successfully” coincided with the illusory accessibility of the Russian philosophical heritage. Ultimately, at the end of the first quarter of the 21st century the history of Russian philosophy as a scientific and scientific-educational discipline exists in three overlapping modes – jubilee-memorial, political-ideological and speculative-inertial, each of which is based on a retrospective vector. Overcoming the crisis in the history of Russian philosophy could be associated with a consistent revision of the models and languages of description created by previous historiography, the rejection of radical politicization of the Russian philosophical heritage, reformatting the disciplinary landscape through the transformation of academical-critical historical and philosophical studies and scientific actualization in a modern philosophical context into basic research strategies.

Keywords: history of Russian philosophy, Russian philosophical emigration, “the era of the return of names”, canon, depoliticization of philosophy, distortion of historiographical perspective, re-contextualization

For citation: Sidorin, V.V. O durnoi beskonechnosti, ili Istoriya otechestvennoi filosofii na ishode pervoi chetverti XXI veka [On Bad Infinity, or History of Russian Philosophy at the End of the First Quarter of the 21st Century], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 5–16. (In Russian)

References

Antonov, K.M., Vanchugov, V.V., Gerasimov, N.I., Zabelin, K.V., Malinov, A.V., Maslin, M.A., Porus, V.N., Sidorin, V.V., Teslya, A.A., Chervyakov, N.A., Shindyapin, A.V., Shpakovskii, M.V. *Discussion «Problemy prepodavaniya istorii russkoi filosofii v vysshei shkole»* [Discussion “Problems of Teaching the History of Russian Philosophy in Higher Education”], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 1, No 2, pp. 29–73. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Posle pereryva* [After the Break], in: *Bibikhin V.V. Drugoe nachalo* [Another Beginning]. St. Petersburg: Nauka, 2003. P. 157–169. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Revolutsiya malo chemu nachila* [The Revolution Has Taught Us Little], in: *Bibikhin V.V. Drugoe nachalo* [Another Beginning]. St. Petersburg: Nauka, 2003. P. 179–181. (In Russian)

Dukhovnye zadachi russkoi emigratsii (Ot redaktsii) [The Spiritual Tasks of Russian Emigration (From the Editorial Board)], *Put'* [The Way], 1925, No. 1, pp. 3–8. (In Russian)

Kozyrev, A. Russkaya filosofiya: model d'emploi [Russian Philosophy: model d'emploi], *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency Ration], 2002, No. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20030610201400/http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kozyr.html>. (In Russian)

K starym i novym chitatelyam "Russkoi mysli" [To Old and New Readers of "Russian Thought"], *Russkaya mysl'* [Russian Thought], 1921, No. 1–2, pp. 3–5. (In Russian)

Kyrlezhev, A. Russkaya religioznaya filosofiya: okolo tserkovnykh sten [Russian Religious Philosophy: Near the Church Walls], *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency Ration], 2002, No. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20131102123635/http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html>. (In Russian)

Losskii, N.O. *Vospominaniya. Zhizn' i filosofskii put'* [Memories. My Life and Philosophical Way], ed. by V.N. Lossky. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968. 334 p.

Novyi grad [A New City], *Novyi grad* [New City], 1931, No. 1, pp. 3–7. (In Russian)

Ot Redaktsii [Some Notes from Editorial Board], *Sovremennye zapiski* [Contemporary Notes], 1920, No. 1, pp. I–II. (In Russian)

Plotnikov, N. Filosofiya dlya vnutrennego upotrebleniya [Philosophy for Internal Use], *Neprikosnovennyi zapas* [Emergency Ration], 2002, No. 2 (22). URL: <https://web.archive.org/web/20030611070621/http://magazines.ru/nz/2002/22/plotnjik.html>. (In Russian)

Khoruzhii, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. Russian Philosophy's Ways]. St. Petersburg: Aleteiya, 1994. 448 p.

ИССЛЕДОВАНИЯ

И.И. Павлов

Философия науки после Хайдеггера: взгляд Владимира Бибихина*

Павлов Илья Ильич – кандидат философских наук, старший преподаватель, младший научный сотрудник. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Хотя утверждение Хайдеггера о том, что «наука не мыслит», на первый взгляд предполагает, что обращение к хайдеггеровской философии невозможно для тех философских подходов, которые трактуют научную рациональность как действительно, а не иллюзорно познающую мир, в современной философии мы встречаем ссылки на Хайдеггера и у философов, отношение которых к науке отличается от такового у Хайдеггера. Тем не менее их работы не претендуют на развитие основного нерва хайдеггеровской мысли. В статье демонстрируется, что серьёзное отношение к науке возможно и в философии, напрямую продолжающей мысль Хайдеггера, что мы и обнаруживаем в работах Владимира Бибихина. Отталкиваясь от критики техники у Хайдеггера, русский философ отводит хайдеггеровский упрек от науки, трансформируя понятие «поставка» до «грабежа», под которым понимает нетехническую мысль, не достигающую до серьёзной науки. Бибихин утверждает, что возможна наука, свободная от грабежа и следующая критерию узнавания познаваемого как своего; перспективу такой науки русский философ обнаруживает у Леонардо да Винчи. Это позволяет Бибихину в курсе «Лес» активно опираться на эмпирические факты и концепции естественных наук. Подобная трансформация связана также с тем, что Бибихин не следует онтико-онтологическому различию Хайдеггера догматически. В мысли Бибихина наука и экзистенциально, и онтологически ориентирована на мир, на то, что есть, что позволяет поместить русского философа в семейство современных философских проектов реализма.

Ключевые слова: современная философия, философия науки, Мартин Хайдеггер, Владимир Бибихин, спекулятивный реализм

Для цитирования: Павлов И.И. Философия науки после Хайдеггера: взгляд Владимира Бибихина // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 17–32.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 23-28-00273 «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX–XXI веков как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности».

Мартин Хайдеггер, как известно, утверждал: «Наука не мыслит»¹. На первый взгляд, уже из этого можно заключить, что проект Хайдеггера не имеет никакой ценности для тех философских подходов, которые стремятся защитить значение научной рациональности и отвести науке достойное место в познании мира. К подобным выводам подталкивает и зафиксированное Карнапом² расхождение мышления Хайдеггера с ориентированной на науку и формальную логику аналитической философией первой половины XX в. Тем не менее мы видим, что в современной философии к Хайдеггеру обращаются далеко не только мыслители, игнорирующие научное познание.

Так, американский неопрагматист Х. Патнэм в поздних работах солидаризировался с хайдеггеровской критикой традиционной метафизики и говорил о значении философии немецкого мыслителя – вместе с идеями Витгенштейна и Дьюи – для понимания ценности непосредственного жизненного мира. Патнэм настаивал, что философия должна уделять больше внимания тем способам мышления, которые обнаруживаются в повседневной, не научной жизни, чем это обычно делали аналитические философы, и в рамках этой проблемы говорил о том, что его можно отнести к хайдеггерианскому лагерю³. При этом идею Хайдеггера, что наука лишена всякого значения для понимания «Бытия», Патнэм считал одной из форм философского мошенничества⁴, а само обращение к непосредственному жизненному миру осуществлял в том числе в связи с необходимостью обоснования научного реализма⁵, который понимал через практики и не-скептическую интерпретацию принципа «следования правилу» Витгенштейна⁶. Другими словами, обращая свой интерес к Хайдеггеру, Патнэм не предлагал отказаться от науки.

Внимание к Хайдеггеру мы видим и в другом направлении современной философии – спекулятивном реализме. В его рамках с идеями Хайдеггера работает в первую очередь Г. Харман, основывающий своё понимание объекта на концепте подручного и описании обнаружения нами ломающейся вещи из «Бытия и времени», а также использующий более позднее учение немецкого мыслителя о вещи в связи с идеей «четверицы»⁷. Для спекулятивного реализма также характерна более позитивная, чем в проекте Хайдеггера, оценка науки⁸, игнорирующей научные данные: достаточно вспомнить, что в качестве ключевого аргумента против «корреляционизма» К. Мейясу выдвигает научные представления о доисторическом⁹, воспроизводя тем самым известный аргумент Ленина в защиту материализма¹⁰.

¹ Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Пер. с нем. А.С. Солодовниковой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник. М., 1991. С. 137.

² Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1993. № 6. С. 11–26.

³ Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge (MA); London, 2004. P. 16.

⁴ Ibid. P. 80.

⁵ То есть тезиса о действительном познании наукой самой реальности, а не просто «наших» несоизмеримых научных парадигм.

⁶ Павлов И.И. Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / Отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная, В.В. Долгоруков. СПб., 2014. С. 383–395.

⁷ Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А. Морозова и О. Мышкина. Пермь, 2015. 152 с.

⁸ Впрочем, не для всех спекулятивных реалистов. Также некоторые представители направления с течением времени меняли своё отношение к науке.

⁹ Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; М., 2015. С. 17–34.

¹⁰ Лашманкин А.В. Проблема доисторического: «ископаемая материя» (К. Мейясу) и «природа, существующая до человека» (В.И. Ленин) // Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы / Отв. ред. Ю.А. Разинов. Самара, 2018. С. 185–192.

Если, однако, присмотреться к этим примерам пристальнее, мы можем заключить, что всё же они не являются показательными. Ссылки Патнэма на Хайдеггера можно назвать лирическим отступлением, существующим несколько отдельно от содержательной составляющей построенного в логике аналитической философии проекта американского философа, поскольку непосредственно идеи Хайдеггера Патнэм не использует, а то, за что хвалит немецкого мыслителя, сам же обнаруживает у Витгенштейна и Дьюи, подходы которых и развивает. Харман в большей степени погружается в концепции Хайдеггера, однако задействует не основной нерв его мысли, а периферию: аналитика подручного в «Бытии и времени» даже в рамках этого текста представляет собой локальный технический ход, а хармановская отсылка к «четверице» и вовсе оказывается ритуальным оммажем. Нет – что нам и демонстрирует Владимир Бибикин.

Рефлексия Бибикина о науке отталкивается от философии техники Хайдеггера, в рамках которой тот преимущественно и критиковал науку. В «Вопросе о технике» Хайдеггер говорил об опасности техники, но имел в виду не сами технические изобретения, а стоящий за ними тип мышления – «постав», т.е. такой режим истины (ἀλήθεια), как «раскрытие потаённости», который представляет всё, выводимое из потаённости, как «состоящее в наличии»¹¹. Поскольку мышление для Хайдеггера исторично¹², альтернативу техническому способу быть и пониманию бытия в логике поставы философ разрабатывает через обращение к истории мысли и поиск в ней, во-первых, исходного понимания того, что сейчас может быть понято только через технику, и, во-вторых, точки «поворота не туда»: обращаясь к древнегреческому понятию τέχνη, Хайдеггер выделяет в нём значение искусства, а тот способ мышления, который стоит за современной техникой, связывает с представлениями о природе, заложенными в современной науке¹³. В других работах Хайдеггер связывал научно-техническую цивилизацию также с «нигилизмом», исходящим из центрального положения субъекта в философии Нового времени начиная с Декарта¹⁴, и «представляющим мышлением», альтернативу которого видел в том типе мышления, которое исходило бы из самого бытия и которое философ разрабатывал в поэтическом духе – что логично, учитывая его представление об искусстве как альтернативной наукотехнике потенции τέχνη, – размышляя о мышлении как благодарении¹⁵ и человеку как «пастухе бытия»¹⁶.

В продолжающем логику Хайдеггера тексте «Философия и техника» Бибикин также критиковал не изобретения, а определённый способ мышления – однако уже на этом уровне существенно расходился с Хайдеггером, поскольку направлял критику не на тот способ мышления, который стоит за техникой и наукой, а на тот, который, не выходясь из самой техники, позволяет её использовать неприемлемым для Хайдеггера и Бибикина образом. В этой паре – техника и использующее технику мышление – первая Бибикиным оценивается позитивно. Хотя он и признавал в духе Хайдеггера: «Мысль противоположна технике. Это слово в значении технологии по существу тождественно науке», – однако замечал, что неверно пренебре-

¹¹ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М., 1993. С. 225–229.

¹² Ср.: Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М., 1997. С. 372–404.

¹³ Хайдеггер М. Вопрос о технике. С. 225, 230–231.

¹⁴ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 41–62. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Там же. С. 63–176.

¹⁵ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М., 2006. Также см.: Кода Н.В. Концепция мышления в философии позднего М. Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 2. С. 10–21.

¹⁶ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 192–220.

гать техникой – т.е., как следует из приведённой цитаты, наукой, – видя в ней нечто второсортное. Бибахин настаивал, что «губит планету» не техника, а «недостаток ее и пренебрежительное отношение к ней... Огрубляет не техника, а недорастание до нее, ее нетехническое применение»¹⁷.

В понятие «техника» русский философ включал также строгость школы, обнаруживаемую в искусстве – здесь Бибахин продолжает включение Хайдеггером искусства в *τέχνη* – и философии, которые, по Бибахину, «всегда, при всех своих особенностях остаются в полной мере среди прочего также и техникой»¹⁸. Но, в отличие от Хайдеггера, защищал Бибахин не только технику-искусство, но и технику в смысле науки и технологии¹⁹, каковую понимал как исчисляющее мышление по схеме «если-то»²⁰. Пренебрегающее же техникой мышление он обозначил авторским концептом «грабёж»²¹ – и именно грабежу адресовал свою критику. В то же время, хотя техника «никогда не притронулась бы сама разрушительно к земле», она, по Бибахину, не может ничего противопоставить тому, что философ называл «империализмом личности» и «империализмом человека», – силе, которая «смеет взять и технику, применить её таким способом, каким сама техника, пока она остаётся техникой, никогда бы не посмела»²². В этом заключении мы видим его наследование хайдеггеровской критике «европейского нигилизма» и «гуманизма».

Итак, философ приходит к выводу, что, с одной стороны, мысль, пренебрегающая техникой, становится грабежом, а техника как технология и наука, остающаяся в рамках исчисляющего мышления, грабежу противостоять не может. Вопрос «нет ли пути, который не уводил бы в бесконечные лабиринты техники и всё-таки не был бы грабежом», Бибахин предлагает переформулировать как «возможно ли мне, человеку, возвратиться к природе», и подчёркивает, что «сам этот вопрос и любой ответ на него уже техника, предполагает подробный анализ, познание самого себя, познание природы»²³. Такое направление мысли требует техники – но в то же время большего, чем техника, в связи с чем критерием строгости должна выступать возможность «прежде всего узнавать познаваемое как своё»²⁴.

Требование «узнавания познаваемого как своего» можно рассмотреть как результат творческой переработки Бибахиним принципа Гуссерля, в соответствии с которым именно феноменологическая философия с её критерием очевидности является наиболее строгой наукой²⁵. Мыслитель, однако, реципировал этот принцип на основе пересмотра понятия феномена у Хайдеггера как такового не сознания (при вынесении мира за скобки), а самого бытия²⁶, наследуя именно хайдеггеровской, онтологической версии феноменологии²⁷, что и позволило русскому философу трансформировать гуссерлевский принцип до экзистенциальной установки. Собственно, вся философия Бибахина прямо или косвенно посвящена этой теме –

¹⁷ Бибахин В.В. Философия и техника // Бибахин В.В. Другое начало. СПб., 2003. С. 351–352.

¹⁸ Там же. С. 353.

¹⁹ «Научная технология добычи нефти никогда не говорит, что земля должна быть пробурена и из её глубины должно быть выкачано её содержимое. Техника говорит только, как и на каких условиях это может быть сделано. Разрабатывая способы нефтедобычи, техника всегда рассчитывает и учитывает её возможные последствия для среды; без этого расчёта она ещё не совсем техника, в ней пока разорваны звенья». Там же. С. 353.

²⁰ Там же. С. 358–359.

²¹ Там же. С. 352–353.

²² Там же. С. 354.

²³ Там же. С. 357.

²⁴ Там же. С. 360.

²⁵ Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. С.И. Гессена // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 185–240.

²⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 28–31.

²⁷ Михайловский А.В. Онтологическая герменевтика В.В. Бибахина // Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 311.

практикам узнавания себя в мире и мира в себе, опознания мира как собственного²⁸. Принцип «узнавания познаваемого как своего» Биbihин, с одной стороны, не обнаруживал в современных науках, подчёркивая, что его выполнение не позволило бы воспринимать природу как объект, – что сходится с его ранее приведённой мыслью о незащищённости науки и технологии против грабежа, – но, с другой стороны, подходил в науке Леонардо да Винчи, переживавшего землю как живое тело²⁹.

Более подробно о Леонардо Биbihин говорил в «Новом ренессансе» в контексте итальянского Ренессанса в целом. В ренессансной науке и технической мысли он видел целое мира, открытое ранее в поэзии Данте, Петрарки и Боккаччо³⁰. На материале Лестерского кодекса Леонардо Биbihин показал, что итальянец не относился к своим изобретениям как к механическому орудованию с бездушной материей, но придумывал их из логики живой связи с природой – связи, которая и была самым способом познавать³¹. По его мнению, Леонардо «перенимает от ранних поэтов-философов влюблённость в мир, и она теперь становится хозяйской заботой о нём»³². Так, в «Новом ренессансе» русский философ повторил ход, который в философии науки сделал Хайдеггер, но пришёл к другим результатам: ориентируясь на выявленную немецким мыслителем констелляцию искусства и науки и обращаясь к истории мысли в поисках точки «поворота не туда», Биbihин обнаружил, что таковым поворотом оказалась не европейская наука в целом, а одна из её возможностей – наряду с которой есть и другие.

При этом, как мы помним, Биbihин и современную науку в схеме «техника / отсутствие техники» оценивал позитивно – хотя и считал чем-то меньшим, чем та мысль, которая включала бы в себя принцип узнавания познаваемого как своего. Исходя из этого, становится понятным, что искомый им идеал познания следует трактовать не как нечто альтернативное известному нам научному знанию и практикам научной рациональности (исчисляющее мышление), требующее отвержения современной науки, а скорее как восполнение существующей науки – с сохранением всего, что в ней есть – экзистенциально-онтологической установкой, характерной для искусства.

В верности этой догадки мы убеждаемся при обращении к лекционному курсу «Лес (hyle)», в котором Биbihин и реализовал заявленную в «Философии и технике» стратегию «возвращения к природе». Вновь отталкиваясь от опыта Леонардо, в «Лесе» он уже не ограничился воспоминанием об упущенной исторической возможности, но продемонстрировал, каким образом современную науку можно мыслить, ориентируясь на оптику «узнавания своего». Философ построил курс по принципу герменевтического кружения между экзистенциальными возможностями человека и философией природы: привлекая в том числе материал современной биологии – теорию естественного отбора и данные генетики, – Биbihин снимает противопоставление природы и человека, так что уже сама Земля оказывается живым существом, а человек обнаруживает в себе «лес» – свою биологическую природу, роднящую его с другими животными³³. Особенное внимание Биbihин уделяет

²⁸ В частности, см.: *Биbihин В.В.* Мир. Томск, 1995; *Биbihин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998. *Биbihин В.В.* Собственность. Философия своего. СПб., 2012.

²⁹ *Биbihин В.В.* Философия и техника // *Биbihин В.В.* Другое начало. СПб., 2003. С. 361.

³⁰ *Биbihин В.В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 324–330.

³¹ «Кажется ясно, каким образом Леонардо получает свои сведения. Он всем своим существом, телом и волей вращается в веществе, о котором думает, и на собственных боках испытывает то самое, что происходит например с частицами воды в водовороте». Там же. С. 469.

³² Там же. С. 474.

³³ *Биbihин В.В.* Лес (hyle). СПб., 2011. Подробнее о «Лесе» см.: *Павлов И.И.* Лабиринт техники и возвращение к природе: «Лес» Владимира Биbihина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 105–115.

этологию, поскольку та, по мысли философа, «открывает перспективы сближения гуманитарных наук с биологией и, реабилитируя античное встраивание человеческого существа в животный мир, позволяет с новой трезвостью рассмотреть историю и цели развития жизни на Земле»³⁴. Стержневая логика подобного герменевтического кружения – общее настроение леса, которое у Бибикина оказывается амеханией, связанной с понятием автомата³⁵; амехания и автомат определяют не только настроение курса, но и его концептуальное содержание.

Бибикин ввёл концепт амехании в курсе «Чтение философии», обозначив им то отключение механизмов успеха, планирования и достижения целей, которое, в свою очередь, также совершается не самим человеком; отключаемые механизмы он противопоставил автомату – тому, что движется само собой³⁶. Но если в «Чтении философии» Бибикин использовал концепты амехании, автомата и механизма для характеристики различных экзистенциальных возможностей человека, в «Лесе» философ будто бы изменил значение этих терминов, применив их к онтологии природы и рассмотрев в качестве автоматов растения, животных, генетику, генетически заданное поведение, естественный отбор и, наконец, сам мир³⁷. Однако два измерения амехании и автомата – экзистенциалы человека и онтологические категории – в проекте Бибикина не противопоставляются, а соединяются, будучи условиями возможности друг друга, так что через экзистенциальную установку на амеханию, «допущение миру и мысли быть такими, как они есть или как случились», человеку открывается «опыт целого мира»³⁸.

В целом взаимопереход экзистенциальных и онтологических категорий у Бибикина мы можем возвести к «Бытию и времени», в рамках которого *Dasein* трактовался не как отделённый от мира субъект, противопоставленный объекту, а как целостное бытие-в-мире³⁹, что предполагает герменевтический круг в понимании нами себя и бытия. При этом, однако, нельзя не заметить, насколько работа Бибикина с биологией в «Лесе» отличается от буквы Хайдеггера. Во-первых, Хайдеггер отграничивал область аналитики *Dasein* от антропологии и биологии⁴⁰, в то время как Бибикин, в своём прочтении немецкого философа систематически сближавший понятия *Dasein* и «человеческого существа»⁴¹, говорил именно о человеке, рассматривая последнего в том числе как предмет изучения естественных наук. Во-вторых, сам мир у Бибикина – согласно курсу «Мир», в котором философ говорил о строгости и чистоте осознающей свои ограничения серьёзной науки, противопоставляя ей «научную публицистику»⁴², – включает в себя в том числе измерение естественных наук, хотя и остается несводим к этому измерению⁴³.

Эти различия связаны, в частности, с тем, что ключевое для Хайдеггера онто-онтологическое различие между сущим и бытием⁴⁴ использовалось Бибикиным

³⁴ Бибикин В.В. Лес (hyle). СПб., 2011. С. 9.

³⁵ Мановас Я.Э. «Лес (hyle)» В.В. Бибикина. URL: <http://www.bibikhin.ru/leshyle> (дата обращения: 29.07.2024).

³⁶ Бибикин В.В. Чтение философии. СПб., 2009. С. 76–77.

³⁷ Ср.: Бибикин В.В. Лес (hyle). СПб., 2011. С. 89, 96, 148, 152, 156, 165, 195–197, 235, 352 и др.

³⁸ Бабанов А.В. Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Бибикина: автоматическая нравственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 1. С. 131.

³⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 52–59 и др.

⁴⁰ Там же. С. 45–50.

⁴¹ Бибикин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М., 2009. С. 123, 125, 321, 377 и др.

⁴² Бибикин В.В. Мир. Томск, 1995. С. 41–42.

⁴³ Там же. С. 3–4.

⁴⁴ См. напр.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 6. Введя различие бытия и сущего в рамках герменевтической версии трансцендентального исследования, Хайдеггер затем начинает писать об отличном от сущего бытии как о чём-то в самой реальности, что имеет свою «судьбу» и может вступать с человеком в особые отношения.

исключительно герменевтически, т.е. как различие способов понимать бытие сущего, и помещается в само сущее⁴⁵ – поскольку бытие сущего для Бибикина не где-то отдельно от самого сущего как оно есть, а наши способы мыслить и быть уже у Хайдеггера понимались не как отдельные от мира. Благодаря этому его оптика оказывается более подходящей для тех подходов, которым чужда идея гипостазирования бытия в его отличии от сущего, и никоим образом не игнорирует естественнонаучные знания об обнаруживаемых в мире сущих: эти знания также оказываются значимы для понимания нами и бытия мира, и самих себя. Более того, в рамках его мысли отвержение науки, мотивированное гипостазированием бытия в его отличии от сущего, можно охарактеризовать как частный случай того «революционного идеализма» и «платонизма», которые критикует Бибикин⁴⁶; амехании же – в её онтологической установке на реальность и экзистенциальной настроенности на самоограничение и «строгость школы» – куда ближе принятие логики естественных наук. Отметим, что Бибикин снимал гипостазированное онто-онтологическое различие и в философии времени⁴⁷ – к чему мы ещё вернемся.

Таким образом, Бибикин вывел отталкивающуюся от критики науки у Хайдеггера рефлексию на герменевтический круг понимания человеком себя и мира, в который оказываются также включены и данные естественных наук, и современные научные теории, и научная рациональность.

Какое место модель, предложенная Бибикиным, занимает в современной философии и какие позволяет очертить перспективы?

Для начала отметим, что, несмотря на радикальные различия на уровне стилистики и задействованного философского инструментария, по содержательному отношению к науке подход Бибикина близок тому, о чём писал поздний Патнэм. Защищая принцип опоры на непосредственный жизненный мир от подмены последнего вторичными концептуальными рационализациями, Бибикин пришёл к реализму в отношении науки: работая не с теорией референции, как Патнэм, а с экзистенциальными установками мышления, русский философ, однако, высоко ставил науку, поскольку та оказывается ограничением интеллектуального произвола субъекта и в конечном счёте ориентирована на сам мир. Для позднего Патнэма, к слову, защита реализма, не только научного, также была этически окрашена⁴⁸. Обнаружение этой параллели позволяет посмотреть на столь разные проекты Патнэма и Бибикина в их духе, т.е. не как на несоизмеримые языковые игры⁴⁹ и дело вкуса, а как на школы мысли, равно стремящиеся к истинному пониманию мира – не «философской концепции мира» в рамках той или другой школы, а самого мира, который раньше наших человеческих делений на аналитических и континентальных философов.

В контексте же спекулятивного реализма модель Бибикина, развивающая герменевтический круг бытия-в-мире Хайдеггера, на первый взгляд оказывается

⁴⁵ Ср.: Михайловский А.В. Онтологическая герменевтика В.В. Бибикина // Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 315.

⁴⁶ Бибикин В.В. Толкование сновидений // Бибикин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М., 2010. С. 7–13. Богатов М.А. Идеология и платонизм в работах Владимира Бибикина 1989–91 годов (Платон до и после «платонизма». Медитация над событием истины). URL: http://www.bibikhin.ru/ideologiya_i_planonizm (дата обращения: 29.07.2024).

⁴⁷ Павлов И.И. Не-возможность как амехания: феноменология смерти в работах Владимира Бибикина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II. № 4. С. 62–63, 70–71.

⁴⁸ Характерный для Патнэма выпад против «интеллектуальных соблазнов и искушений» скептицизма, которым должен противостоять философ, понимающий, что «мир, в котором мы живём, – не игровая площадка», см.: Патнэм Х. Вопрос о реализме / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе // Джохадзе И.Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М., 2013. С. 192–193.

⁴⁹ Употребляем выражение риторически; у Витгенштейна понятие языковой игры было лишено релятивистских коннотаций.

чистейшим образом критикуемого Мейясу корреляционистского круга⁵⁰. Следует, однако, признать, что если трактовать притязания спекулятивных реалистов на преодоление корреляционизма со всей строгостью, то данный проект вряд ли можно считать успешным⁵¹. При чтении спекулятивных реалистов складывается впечатление, что искомым ими режим мышления предполагает всё же не докритическое познание «объекта» и «субъекта» «в себе», а устранение идеалистических версий корреляционизма и пересборку корреляции исходя из примата реальности как независимой от нас, – другими словами, переход от корреляционизма субъекта к таковому объекту. Так, например, Мейясу тоскует по утрате «Внешнего, не опосредованного отношением к нам, данного как безразличное к собственной данности, существующего в себе, безразлично, мыслим мы его или нет; такое Внешнее, которое мысль могла бы постигать с оправданным чувством пребывания на чужой территории – в совершенно чуждом ей месте»⁵², – однако в подобном описании корреляционистский круг не снимается: «безразличное к собственной данности» оказывается всё же «данным», а «чужая территория» и «чуждое место», понятное дело, в качестве такового воспринимаются «пребывающей» на них мыслью.

У Бибахина выход из пространства коррелятов сознания к миру осуществляется за счёт не попыток отказа от перспективы «для нас» – путём ли спекулятивного мышления таковой как контингентной (Мейясу) либо постулирования примата «объектов» (Харман), – а экзистенциальной деконструкции организующей и планирующей деятельности сознания⁵³ в самом «субъекте», в нас, и обнаружения в нас мира, «леса», материи, определённости нас самих миром – вплоть до буквальной, материальной, генетической. Само мышление Бибахин вслед за Хайдеггером экзистенциально ориентировал на бытие, но, в отличие от немецкого мыслителя, не на таковое в его отличии от всего сущего, а на мир и его материальность, в самом себе позволяя миру стать конечным субъектом мышления.

Что же касается объектно-ориентированной онтологии – из спекулятивных реалистов этим лейблом обычно обозначают Хармана, – то мы можем вспомнить слова Бибахина: наука, узнающая в познаваемом своё, не отнеслась бы к познаваемому как к объекту; т.е., в бибахинской оптике, любые проекты по признанию объектов агентами и т.п. не замечают, что прежде, чем это сделать, они – не в своих «концепциях», а в том настроении мышления, которое стоит за концепциями, – уже отнеслись к животным, растениям и неживой природе как к объектам интеллектуальных спецопераций по решению наших философских задач. Попытки же «преодолеть корреляцию» выдают, что философ, мыслящий свою задачу так, уже опознал себя как отделённого от мира субъекта, противоположного объекту, – что, согласно Бибахину и Хайдеггеру, не есть исходное понимание. Тезис, что мыслимый «в корреляции» с субъектом мир – это не реализм, уже отталкивается от метафизического представления о субъекте как отделённом от «объекта», как находящемся где-то вне «объективной реальности» и своей ирреальностью будто бы коррумпирующем мир⁵⁴. Бибахин же обнаруживает нас как живое существо, встраивает нас в живой

⁵⁰ Мейясу К. После конечности... С. 11–13.

⁵¹ Об этом, в частности, см.: Девайкин И.А. Преодоление корреляционизма в современной онтологии (на материале работ Г. Хармана, К. Мейясу и Р. Брассье): дисс. ... канд. филос. наук: 5.7.1. М.: МГУ им. Ломоносова, 2023.

⁵² Мейясу К. После конечности... С. 15.

⁵³ Это направление мысли Бибахина можно также сравнить с критикой «агрессивного сознания» в феноменологии В.И. Молчанова: Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

⁵⁴ Корни такого представления понятны и тоже имеют характер герменевтического круга, так что уже сложно разобраться, откуда начинается коррозия: сначала ли вводится некое представление о мире (например, как о геометрическом вакууме *res extensa*, как о подчинённости причинно-следственному

мир; человеческое существо вырастает из мира – оно не ирреально в том числе и в этом смысле.

В этом плане наиболее близким Бибикину из спекулятивных реалистов оказывается Р. Брасье периода “Nihil Unbound”, когда он делал ставку на естественные науки как изучающие автономные от человека процессы и выявляющие детерминацию человека этими процессами. Заимствуя у Ф. Ларюэля категорию Реального, Брасье обозначал ею «некорреляционистский режим, в котором не мышление подчиняет себе объект, а, наоборот, происходит детерминация мысли самим объектом»⁵⁵. При этом Брасье называл свой подход нигилистским – в то время как герменевтический круг Бибикина, включая в себя рассмотрение природной обусловленности человека, таковым вряд ли является. Схожим образом можно охарактеризовать и отношение мысли Бибикина к таковой Ж.-М. Шеффера⁵⁶: рассматривая человека как одно из животных наряду с другими и прямо заявляя своей целью «встраивание человеческого существа в животный мир», Бибикин не делал из этого редуционистских выводов и не исключал других аспектов рассмотрения человека, также представленных в его философии⁵⁷. Следует тем не менее признать, что по отдельным направлениям этого «встраивания» Брасье и родственные ему проекты идут дальше Бибикина: так, последний не говорит детально о нейробиологии и проблеме обусловленности нашего мышления генами – хотя эту тему вполне можно было бы включить в круг его мысли, раз мышление у него должно быть ориентировано на автомат мира, а одна из сторон автомата мира в нас – наша генетика⁵⁸.

В пользу того факта, что спекулятивные реалисты всё же на деле скорее склоняются к модели Бибикина, не отказываясь от человеческой перспективы, говорят и стратегии выхода к онтологии и к нечеловеческому через темы ужаса и различных weird-феноменов⁵⁹ как открывающих возможность экзистенциального соприкосновения с существованием нечеловеческого. Амехания и лес Бибикина тоже вполне себе *weird*. Есть у русского философа и другие weird-наблюдения.

Так, мы уже говорили, что Бибикин в отличие от Хайдеггера философию времени развивает без догматического следования онтико-онтологическому различию. Тот факт, что темпоральную экспликацию онтологической герменевтики можно понимать и в буквальном смысле, позволяет сблизить онтологию Бибикина с таковой

детерминизму и т.д.), так что из такого «мира» субъект приходится эвакуировать, или, наоборот – чтобы суметь отнестись к миру как к объекту того или иного редуцирующего объяснения, субъект заранее должен вынести себя из мира.

⁵⁵ Девайкин И.А. О понятии корреляционизма: К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брасье // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 91. Подробнее о Брасье см.: Девайкин И.А. Преодоление корреляционизма в современной онтологии... С. 85–111.

⁵⁶ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М., 2010. 392 с. С идеями Шеффера ср. вопрос Хармана: «Действительно ли разрыв между бактериями и дельфинами столь незначителен по сравнению с разрывом между дельфинами и людьми?». Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / Пер. с англ. А.А. Писарева. М., 2020. С. 263.

⁵⁷ В том числе потому, что и природа, и мир им не редуцируются ни до каких концепций, включая «научные», – чего, к слову, и сама строгая наука в её отличии от «научной публицистики» не делает. Комментируя же нигилизм «на полюсе субъекта», можно в духе Х. Патнэма, называвшего радикальных скептиков разочарованными метафизическими реалистами, говорить о разочарованных идеалистах, неспособных понимать собственное значение человека иначе, чем если бы тот был независимым от природы абсолютным субъектом.

⁵⁸ То есть в рамках оптики Бибикина генетические предпосылки мышления обнаруживаются не как нечто разоблачающее, а, напротив, как ещё один путь встречи с миром как с (co)автором нашего мышления.

⁵⁹ См. напр.: Харман Г. Weird-реализм. Лавкрафт и философия / Пер. с англ. Г. Коломийца и П. Хановой. Пермь, 2020.

материализма у Мейясу и Ленина, обнаруживающих свидетельство независимой от нас реальности мира в доисторическом. В герменевтическом круге Бибикина эта мысль одновременно реализуется и изнутри перспективы субъекта: в стремлении вспомнить то, что «раньше памяти спит в нас»⁶⁰, Бибикин не только обращается к опыту детства⁶¹, но и мимоходом упоминает внутриутробное ощущение непосредственной, биологической связи с телом матери⁶². Примечательно, что в его характеристике внутриутробного опыта угадывается описание феномена поры – бибикинский эквивалент *καιρός* – как открывания нашей органической включенности в мир наподобие куста⁶³, врастающего в землю и небо⁶⁴, что можно прочесть в контексте сопоставления опыта рождения с кайрологическим временем⁶⁵. На наш взгляд, выявление темпоральности материального предшествования мира нам, лишь намеченное Бибикиным, может быть развито далее – как в «субъективной» (обнаружение предела феноменологии времени в нашем материальном вырастании из мира), так и в «объективной» (доисторическое предшествование материи человеку вообще) перспективах, связанных герменевтическим кругом.

В оптике Бибикина этот круг может быть включен в более широкую мысль, не ограничивающуюся «редукционизмом». Хотя русский философ, сведя – более решительно, чем Хайдеггер, – науку и искусство в единую констелляцию *τέχνη*, не отрицал научное познание, он выступал за пафос амехании, за поэтическое познание⁶⁶, против организующего настроения наших интеллектуальных схем, претендующих на последние объяснения. Для лучшего понимания мысли Бибикина позволим себе догадку метафизического характера.

Один из важных для Бибикина философов – Лейбниц⁶⁷. У Лейбница конкретной конечной монаде дана перспектива мира⁶⁸; это связано с идеей, что конечная монада мир как целое воспринимает смутно, бессознательно:

Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно. Когда я прогуливаюсь по берегу моря и слышу сильный шум, который оно производит, я слышу отдельные шумы каждой волны, из которых слагается этот общий шум, но не различаю их; так и наши смутные восприятия суть результат впечатлений, производимых на нас всем универ-

⁶⁰ Бибикин В.В. Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М., 2005. С. 16.

⁶¹ О работе Бибикина с темой детства см., в частности: Хан Е.И. Тема «узнавания себя» в философии Владимира Бибикина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 3. С. 32–56.

⁶² Бибикин В.В. Чтение философии... С. 16.

⁶³ Бибикин В.В. Пора (время-бытие). СПб., 2015. С. 215.

⁶⁴ Там же. С. 311.

⁶⁵ Crowther S., Smythe E., Spence D. Kairos Time at the Moment of Birth // Midwifery. 2015. № 31. P. 451–457.

⁶⁶ Можно вспомнить, что и Харман видит в эстетике будущее философии и опирается на когнитивную роль искусства, активно используя метафоры. Головашина О.В. Объективная онтология? Метафизика Г. Хармана // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 1. С. 12–13.

⁶⁷ Работу Бибикина с Лейбницем см.: Бибикин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 120–121, 140–149, 163–171. В 1992 г. Бибикин читал отдельный курс «Лейбниц и “Всеобщая наука”»; на данный момент курс не опубликован.

⁶⁸ Ср.: «И как один и тот же город, если смотреть на него с разных сторон, кажется совершенно иным и как бы перспективно умноженным, таким же точно образом вследствие бесконечного множества простых субстанций существует как бы столько же различных универсумов, которые, однако, суть только перспективы одного и того же соответственно различным точкам зрения каждой монады». Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с фр. Е.А. Боброва // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова. Т. I. М., 1982. С. 422–423. О перспективизме Лейбница и монаде как точке зрения также см.: Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М., 2015. С. 31–42, 105–106, 135–151 и др.

сумом. То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчётливое познание всего, ибо он источник всему⁶⁹.

При рассмотрении философии науки Бибикина в контексте онтологии Лейбница мы получаем следующее заключение: неверно говорить, что наше рациональное познание, научное познание как-то порочно и что надо отказаться от науки в пользу поэзии, поскольку-де иррациональное познание лучше рационального, – однако конечной монаде для рационального познания мир как целое не дан⁷⁰. В этом случае проблема «организующего сознания» не в том, что оно рационально, а в том, что его распорядительное настроение в отношении мира исходит из убеждённости, будто сознанию уже дан мир целиком. Выходом из этой установки оказывается амеханика, отключение механизмов планирования, понимание мира как целого, как всегда уже упущенного. К миру как целому мы прикасаемся бессознательно, и характер этого прикосновения лучше раскрывает искусство: оно напоминает, что мир как целое больше доступного нам рационального познания – а потому и к рациональному познанию, к науке мы начинаем относиться бережно, с ответственностью амеханики.

Такое прочтение Бибикина напоминает старую мысль Декарта о том, что причина ошибок человека кроется не в некорректности нашего познавательного аппарата, а в волевом решении – часто не замечаемом нами – принять недостаточное познание за достаточное:

Так от чего же происходят мои ошибки? А лишь от того, что, поскольку воля обширнее интеллекта, я не удерживаю её в тех же границах, что и интеллект, но простираю её также на вещи, которых не понимаю; когда она безразлична к этим вещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности⁷¹.

Эта догадка позволяет лучше понять, каким образом у Бибикина согласуется принятие науки и критика «грабежа» за недостаточную научную технику, с одной стороны, и культивация поэтического и вообще эстетического познания через обращение к опыту амеханики, с другой. Так мы можем помыслить искомую Хайдеггером и Бибикиным констелляцию *τέχνη* как сочетание – в единстве *ἀλήθεια* мира – двух оптик, научной и эстетической, с сохранением их различия. В завершении же размышления обращением к Декарту нет ничего удивительного, поскольку, как мы помним, Бибикин свой критерий «строгой науки», хотя и в переработанном виде, берет у Гуссерля, а Гуссерль, в свою очередь, вдохновлялся Декартом. Онтологическое переосмысление принципа очевидности Гуссерля в «Бытии и времени» и в мысли Бибикина позволяет воспринять эпистемическое благочестие Декарта, необходимое для всякого человеческого предприятия по познанию мира, в экзистенциальном измерении – без солидаризации с тем концептуальным содержанием картезианства, на критике которого во многом и построена философия Хайдеггера и наследующие ей формы реализма.

⁶⁹ Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / Пер. с фр. Н.А. Иванцова // *Лейбниц Г.В. Соч.:* в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова. Т. I. М., 1982. С. 410. О связи бессознательных перцепций с идеей перспективности см.: Делёз Ж. Лекции о Лейбнице... С. 33–35.

⁷⁰ В науке для Бибикина, как уже говорилось, важно понимание ею своих ограничений.

⁷¹ Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // *Декарт Р. Соч.:* в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 48. Далее Декарт заключает: «У меня нет также никакой причины сетовать на то, что Бог не наделил меня большей способностью понимания или большим естественным светом, чем он это сделал, ибо конечному интеллекту присуща ограниченная способность постижения, а тварному интеллекту присуще быть конечным; я должен быть глубоко признателен тому, кто никогда ничем не был мне обязан, за то, что он ко мне так щедр, и не должен считать, будто он лишил меня того или отнял у меня то, чего он мне просто не дал». Там же. С. 49.

Список литературы

- Бабанов А.В. Взаимосвязь онтологии и этики в философии В. Библихина: автоматическая нравственность // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 1. С. 126–135.
- Библихин В.В. Лес (hyle). СПб.: Наука, 2011. 425 с.
- Библихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995. 144 с.
- Библихин В.В. Новый ренессанс. М.: Наука, Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
- Библихин В.В. Пора (время-бытие). СПб.: Владимир Даль, 2015. 367 с.
- Библихин В.В. Ранний Хайдеггер: материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 536 с.
- Библихин В.В. Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. С. 5–17.
- Библихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012. 536 с.
- Библихин В.В. Толкование сновидений // Библихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 7–13.
- Библихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
- Библихин В.В. Философия и техника // Библихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 347–362.
- Библихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. 536 с.
- Богатов М.А. Идеология и платонизм в работах Владимира Библихина 1989–91 годов (Платон до и после «платонизма». Медитация над событием истины). URL: http://www.bibikhin.ru/ideologiya_i_platonizm (дата обращения: 09.08.2024).
- Головашина О.В. Объективная онтология? Метафизика Г. Хармана // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 1. С. 4–16.
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. С.И. Гессена // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 185–240.
- Девайкин И.А. О понятии корреляционизма: К. Мейясу, Г. Харман, Р. Брассье // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 82–99.
- Девайкин И.А. Преодоление корреляционизма в современной онтологии (на материале работ Г. Хармана, К. Мейясу и Р. Брассье): дисс. ... канд. филос. наук: 5.7.1. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2023.
- Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1994. С. 3–72.
- Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986/87 / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 376 с.
- Карнат Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Пер. с нем. А.В. Кезина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 1993. № 6. С. 11–26.
- Кода Н.В. Концепция мышления в философии позднего М. Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 2. С. 10–21.
- Лашманкин А.В. Проблема доисторического: «ископаемая материя» (К. Мейясу) и «природа, существующая до человека» (В.И. Ленин) // Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы / Отв. ред. Ю.А. Разинов. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2018. С. 185–192.
- Лейбниц Г.В. Монадология / Пер. с фр. Е.А. Боброва // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
- Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / Пер. с фр. Н.А. Иванцова // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. / Под ред. В.В. Соколова. Т. I. М.: Мысль, 1982. С. 404–412.
- Мановас Я.Э. «Лес (hyle)» В.В. Библихина. URL: <http://www.bibikhin.ru/leshyle> (дата обращения: 09.08.2024).
- Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
- Михайловский А.В. Онтологическая герменевтика В.В. Библихина // Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 306–325.
- Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров, Три квадрата, 2004. 328 с.

Павлов И.И. Витгенштейнианское следование правилу в неопрагматизме Р. Рорти и его критика Х. Патнэмом // Следование правилу: рассуждение, разум, рациональность / Отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная, В.В. Долгоруков. СПб.: Алетейя, 2014. С. 383–395.

Павлов И.И. Лабиринт техники и возвращение к природе: «Лес» Владимира Бибикина в контексте философского постгуманизма // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 105–115.

Павлов И.И. Не-возможность как амехания: феноменология смерти в работах Владимира Бибикина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II. № 4. С. 51–89.

Патнэм Х. Вопрос о реализме / Пер. с англ. И.Д. Джохадзе // Джохадзе И.Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. С. 166–193.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 221–238.

Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 41–62.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 63–176.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибикина. М.: Республика, 1993. С. 192–220.

Хайдеггер М. Что значит мыслить? / Пер. с нем. А.С. Солодовниковой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник. М.: Высшая школа, 1991. С. 134–145.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.

Хан Е.И. Тема «узнавания себя» в философии Владимира Бибикина // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 3. С. 32–56.

Харман Г. Weird-реализм. Лавкрафт и философия / Пер. с англ. Г. Коломийца и П. Хановой. Пермь: HylePress, 2020. 258 с.

Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / Пер. с англ. А.А. Писарева. М.: Рипол классик, 2020. 290 с.

Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А. Морозова и О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс, 2015. 152 с.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.

Crowther S., Smythe E., Spence D. Kairos Time at the Moment of Birth // Midwifery. 2015. № 31. P. 451–457.

Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 2004. 160 p.

Philosophy of Science after Heidegger: Vladimir Bibikhin's View*

Илья И. Павлов – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer, Junior Research Fellow, HSE University. 20 Myasnitskaya Ulitsa, Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Although Heidegger's assertion that "science does not think" at first sight implies that an engagement with his philosophy is untenable for those philosophical frameworks that advocate for scientific rationality as genuinely, rather than illusorily, exploring the world, current philosophy reveals references to Heidegger, including among philosophers whose perspectives on science diverge from his. However, these works typically do not aim to develop the core tenets of Heidegger's thought. This article contends that a serious engagement with science within a philosophical context, which directly extends Heidegger's ideas, is indeed feasible, as evidenced in the writings of Vladimir Bibikhin. Building upon Heidegger's critique of technology, Bibikhin reframes Heideggerian critique of science by transforming the concept of Gestell into a notion Bibikhin describes as "robbery", which refers to non-technical thought that fails to evolve into rigorous scientific inquiry. Bibikhin posits that a science liberated from such "robbery" is attainable, adhering

* The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 23-28-00273.

to the criterion of recognizing the thing which is being learned as one's own. He identifies the potential for such a science in the work of Leonardo da Vinci. This perspective enables Bibikhin to actively engage with empirical facts and concepts from the natural sciences throughout his exploration in *The Woods*. Furthermore, this transformation is indicative of Bibikhin's non-dogmatic approach to Heidegger's ontic-ontological difference. Within Bibikhin's framework, science is both existentially and ontologically oriented toward the world and what exists, positioning him within the contemporary philosophical discourse of realism.

Keywords: current philosophy, philosophy of science, Martin Heidegger, Vladimir Bibikhin, speculative realism

For citation: Pavlov, I.I. *Filosofiya nauki posle Khaideggera: vzglyad Vladimira Bibikhina* [Philosophy of Science after Heidegger: Vladimir Bibikhin's View], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 17–32. (In Russian)

References

Babanov, A.V. *Vzaimosvyaz' ontologii i etiki v filosofii V. Bibikhina: avtomaticheskaya нравstvennost'* [The Correlation Between Ontology and Ethics in V. Bibikhin's Philosophy: Automatic Morality], *Filosofiya. Zhurnal Vyshei shkoly ekonomiki*, 2021, Vol. 5. No. 1, pp. 126–135. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Chtenie filosofii* [Reading Philosophy]. St. Petersburg: Nauka, 2009. 536 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Filosofiya i tekhnika* [Philosophy and Technology], in: Bibikhin, V.V. *Drugoe nachalo* [Another Beginning]. St. Petersburg: Nauka, 2003, pp. 347–362. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Les (hyle)* [The Woods (hyle)]. St. Petersburg: Nauka, 2011. 425 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Mir* [The World]. Tomsk: Vodolei, 1995. 144 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Novyi renessans* [The New Renaissance]. Moscow: Nauka, Progress-Traditsiya, 1998. 496 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Pora (vremya-bytie)* [(It's) Time (Time-Being)]. St. Petersburg: Vladimir Dal', 2015. 367 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Rannii Khaidegger: materialy k seminaru* [Early Heidegger: Workshop Materials]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2009. 536 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Sila mysli* [The Power of Thought], in: Safranski, R. *Khaidegger. Germanskii master i ego vremya* [Heidegger. The German Master and His Time]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2005, pp. 5–17. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Sobstvennost'. Filosofiya svoego* [Ownership. Philosophy of the Own]. St. Petersburg: Nauka, 2012. 536 p. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Tolkovanie snovidenii* [Interpretation of Dreams], in: Bibikhin, V.V. *Slovo i sobytie. Pisatel' i literatura* [Word and Event. A Writer and Literature]. Moscow: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke, 2010, pp. 7–13. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Uznai sebya* [Know Yourself]. St. Petersburg: Nauka, 1998. 577 p. (In Russian)

Bogatov, M.A. *Ideologiya i platonizm v rabotakh Vladimira Bibikhina 1989–91 godov (Platon do i posle «platonizma». Meditatsiya nad sobytiem istiny)* [Ideology and Platonism in the Works of Vladimir Bibikhin 1989–91 (Plato before and after “Platonism”. Meditation on the Event of Truth)]. URL: http://www.bibikhin.ru/ideologiya_i_planonizm. (In Russian)

Carnap, R. *Preodolenie metafiziki logicheskim analizom yazyka* [The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language], *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, 1993, No. 6, pp. 11–26. (In Russian)

Crowther, S., Smythe, E., Spence, D. *Kairos Time at the Moment of Birth, Midwifery*, 2015, No. 31, pp. 451–457.

Deleuze, G. *Leksii o Leibnitse. 1980, 1986/87* [Lectures on Leibniz. 1980, 1986/87]. Moscow: Ad Marginem Press, 2015. 376 p. (In Russian)

Descartes, R. *Razmyshleniya o pervoi filosofii, v koikh dokazyvaetsya sushchestvovanie Boga i razlichie mezhdru chelovecheskoi dushoi i telom* [Meditations on First Philosophy, in Which the Existence of God and the Immortality of the Soul Are Demonstrated], in: Descartes, R. *Sochineniya v 2-kh t.* [Works. In 2 vols.], vol. 2. Moscow: Nauka, 1994, pp. 3–72. (In Russian)

Devaykin, I. A. O ponyatii korrelyatsionizma: K. Meiyasu, G. Kharman, R. Brass'e [On the Concept of Correlationism: Meillassoux Q., Harman G., Brassier R.], *Idei i idealy [Ideas and Ideals]*, 2022, Vol. 14, Iss. 1, part. 1, pp. 82–99. (In Russian)

Devaykin, I.A. *Preodolenie korrelyatsionizma v sovremennoi ontologii (na materiale rabot G. Kharmana, K. Meiyasu i R. Brass'e)* [Overcoming Correlationism in Contemporary Ontology (Based on the Works by Q. Meillassoux, G. Harman, R. Brassier)] (PhD Thesis). Moscow: Lomonosov Moscow State University, 2023. (In Russian)

Golovashina, O.V. Ob"ektivnaya ontologiya? Metafizika G. Kharmana [Objective ontology? G. Harman's Metaphysics], *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2018, Vol. 34, Iss. 1, pp. 4–16. (In Russian)

Harman, G. *Chetveroyakii ob"ekt: metafizika veshchei posle Khaideggera* [The Fourfold Object: The Metaphysics of Things After Heidegger]. Perm': HylePress, 2015. 152 p. (In Russian)

Harman, G. *Spekulyativnyi realizm: vvedenie* [Speculative Realism: An Introduction]. Moscow: Ripol klassik, 2020. 290 p. (In Russian)

Harman, G. *Weird-realizm. Lavkraft i filosofiya* [Weird Realism: Lovecraft and Philosophy]. Perm': HylePress, 2020. 258 p. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem, 1997. 452 p. (In Russian)

Heidegger, M. Chto znachit myslit'? [What Is Called Thinking?], in: Heidegger, M. *Razgovor na proselochnoi doroge: sbornik* [A Conversation on a Country Road: A Collection]. Moscow: Vysshaya shkola, 1991, pp. 134–145. (In Russian)

Heidegger, M. *Chto zovetsya myshleniem?* [What Is Called Thinking?]. Moscow: Territoriya budushchego, 2006. 320 p. (In Russian)

Heidegger, M. Evropeiskii nihilizm [European Nihilism], in: Heidegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 63–176. (In Russian)

Heidegger, M. Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism], in: Heidegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 192–220. (In Russian)

Heidegger, M. Vopros o tekhnike [The Question Concerning Technology], in: Heidegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika, 1993, p. 221–238. (In Russian)

Heidegger, M. Vremya kartiny mira [The Age of the World Picture], in: Heidegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 41–62. (In Russian)

Husserl, E. *Filosofiya kak strogaya nauka* [Philosophy as a Rigorous Science], in: Husserl, E. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego, 2005, pp. 185–240. (In Russian)

Koda, N.V. Kontseptsiya myshleniya v filosofii pozdnego M. Khaideggera [The Concept of Thinking in Late Heidegger's Philosophy], *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, 2020, no. 2, pp. 10–21. (In Russian)

Lashmankin, A.V. Problema doistoricheskogo: «iskopaemaya materiya» (K. Meiyasu) i «priroda, sushchestvuyushchaya do cheloveka» (V.I. Lenin) [The problem of the Prehistoric: "Fossil Matter" (Q. Meillassoux) and "Nature Existing before Human" (V.I. Lenin)], *Diagnostika sovremennosti: global'nye vyzovy – individual'nye otvety* [Diagnostics of Modernity: Global Challenges – Individual Responses]. Samara: Samarskaya gumanitarnaya akademiya, 2018, pp. 185–192. (In Russian)

Leibniz, G.W. *Monadologiya* [Monadology], in: Leibniz, G.W. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works. In 4 vols.], vol. I. Moscow: Mysl', 1982, pp. 413–429. (In Russian)

Leibniz, G.W. *Nachala prirody i blagodati, osnovannye na razume* [Principles of Nature and Grace Based on Reason], in: Leibniz, G.W. *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works. In 4 vols.], vol. I. Moscow: Mysl', 1982, pp. 404–412. (In Russian)

Manovas, Ya. E. «Les (hyle)» V.V. Bibikhina [V. Bibikhin's *The Woods (Hyle)*]. URL: <http://www.bibikhin.ru/leshyle>. (In Russian)

Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency]. Ekaterinburg, Moscow: Kabinetnyi uchenyi, 2015, 196 p. (In Russian)

Mikhailovskii, A.V. *Ontologicheskaya germenevtika V.V. Bibikhina* [Vladimir Bibikhin's Ontological Hermeneutics], *Stasis*, 2015, Vol. 3, No. 1, pp. 306–323. (In Russian)

Molchanov, V.I. *Razlichenie i opyt: fenomenologiya neagressivnogo soznaniya* [Difference and Experience: The Phenomenology of Non-Aggressive Consciousness]. Moscow: Modest Kolerov, Tri kvadrata, 2004. 328 p. (In Russian)

Pavlov, I.I. Labirint tekhniki i vozvrashchenie k prirode: «Les» Vladimira Bibikhina v kontekste filosofskogo postgumanizma [The Labyrinth of Technology and the Return to Nature: Vladimir Bibikhin's Lectures "The Woods" in the Context of Philosophical Posthumanism], *Voprosy Filosofii*, 2024, No. 3, pp. 105–115. (In Russian)

Pavlov, I.I. Ne-vozmozhnost' kak amekhaniya: fenomenologiya smerti v rabotakh Vladimira Bibikhina [Im-Possibility as Amechania: Vladimir Bibikhin's Phenomenology of Death], *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki*, 2018, Vol. II, No. 4, pp. 51–89. (In Russian)

Pavlov, I.I. Vitgenshteinianskoe sledovanie pravilu v neopragmatizme R. Rorti i ego kritika Kh. Patnemom [Wittgensteinian Rule-Following in R. Rorty's Neo-Pragmatism and Its Criticism by H. Putnam], in: *Sledovanie pravilu: rassuzhdenie, razum, ratsional'nost'* [Rule Following: Reasoning, Reason, Rationality]. St. Petersburg: Aleteiya, 2014, pp. 383–395. (In Russian)

Putnam, H. *Ethics without Ontology*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 2004. 160 p.

Putnam, H. Vopros o realizme [The Question of Realism], in: Dzhokhadze, I.D. *Pragmaticheskii realizm Khilari Patnema* [Hilary Putnam's Pragmatic Realism]. Moscow: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2013, pp. 166–193. (In Russian)

Schaeffer, J.-M. *Konets chelovecheskoi iskl'yuchitel'nosti* [The End of Human Exceptionalism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. 392 p. (In Russian)

О.М. Седых

Творчество Пабло Пикассо как предмет русской мысли

Седых Оксана Михайловна – кандидат философских наук, доцент философского факультета. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д. 1; e-mail: oksanas@inbox.ru

Творчество Пабло Пикассо (1881–1973) репрезентирует основные этапы развития искусства XX в., на протяжении которого оно постоянно становилось предметом внимания философов и теоретиков искусства. В статье анализируется один из первых случаев философской рефлексии феномена Пикассо – отзывы русских религиозных мыслителей (С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского), относящиеся к 1914 г. и представляющие реакцию на картины периода аналитического кубизма (1909–1912). Цель статьи состоит, во-первых, в попытке продемонстрировать содержательность аргументов русских мыслителей, в целом сопоставимых с положениями эстетической теории, сложившейся в отношении Пикассо и авангарда в XX в. Во-вторых, утверждается, что взгляд русских мыслителей на творчество испано-французского мастера является закономерным следствием мировоззренческой установки, специфичной для русской культурной традиции. Подчеркивается, что в первые десятилетия XX в. она получила своё выражение не только в философии, но и в искусстве русского авангарда. Поскольку авангард формировался на базе символизма и модерна, предлагается сравнить три версии философии символа, разработанные в первой трети XX в. (неокантианство, психоанализ, русский философский символизм). Показано, что различия в истолковании символа западной и отечественной мыслью позволяют пояснить специфику «русского взгляда» на феномен Пикассо. Как известно, русские авангардисты, изначально приверженные методу Пикассо, в дальнейшем преодолевали кубизм и формировали собственные художественные принципы, которые находят соответствие в установках религиозно-философской мысли начала XX в. На это обстоятельство указывают крупнейшие специалисты в области искусствознания, такие как Д.В. Сарабьянов. Делается вывод о своеобразном «конструктивизме» русского взгляда, коррелирующем с идеей положительного всеединства В.С. Соловьёва. Это нашло выражение, во-первых, в адаптации авангардных приёмов для передачи объективно-духовных смыслов (Флоренский и объединение «Маковец»), во-вторых, в утверждении нового художественного синтеза, в свете которого «аналитический» авангард предлагается понимать как антитезис (Булгаков, Бердяев).

Ключевые слова: русская религиозная философия, Серебряный век, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, платонизм, платоновское созерцание, символ, символизм, авангард, кубизм, аналитический кубизм, четвёртое измерение, иллюзионизм, дегуманизация, дух, машина

Для цитирования: *Седых О.М.* Творчество Пабло Пикассо как предмет русской мысли // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 33–54.

Творчество испано-французского художника-авангардиста Пабло Пикассо (1881–1973) неоднократно становилось предметом внимания философов и теоретиков искусства, что неслучайно: сам художник признавался, что в основе его творчества лежит мысль. Илья Эренбург вспоминает о своём разговоре с Пикассо:

Очень давно, когда я сказал Пикассо о моей любви к импрессионистам, Пикассо заметил: «Они хотели изобразить мир таким, каким они его видели. Меня это не увлекает. Я хочу изобразить мир таким, каким я его мыслю»¹.

Перечислим некоторые тексты о художнике, принадлежащие философам и философски мыслящим авторам (список заведомо неполон): С.Н. Булгаков, «Групп красоты» (1914); Н.А. Бердяев, «Пикассо» (1914); К.Г. Юнг, «Пикассо» (1932); К. Леви-Стросс, «В честь Пикассо» (1966); Т. Адорно, «Эстетическая теория» (1970); Р. Краусс, «Во имя Пикассо» (1980), «Работы Пикассо» (1998); А. Данто, «Что такое искусство?» (2015). По сути, феномен Пикассо получил статус особого предмета философской мысли, позволяющего прояснять вопросы о природе и предельных основаниях искусства и до сих пор не теряющего актуальности, как видно из названия книги² американского философа искусства Артура Данто (1924–2013). Ещё за столетие до выхода этой книги, в период, когда творчество Пикассо проходило начальные этапы становления, оно оказалось в поле зрения русской религиозно-философской мысли, обратившейся к обсуждению тех же самых вопросов. По сути, реакция русских авторов на феномен Пикассо является первым случаем прицельной философской рефлексии в отношении его творчества.

В начале 1910-х гг. благодаря московским коллекционерам русской публике стали известны картины Пабло Пикассо 1900–1913 гг., т.е. «голубого» и «розового» периодов, а также периода аналитического кубизма, начало которого связывается с 1907 г., с появлением картины «Авиньонские девы». С 1909 г. в Московской Щукинской картинной галерее (особняке купца и мецената С.И. Щукина) был открыт зал Пикассо (илл. 1), репродукции его картин и рецензии на творчество печатались в журналах, например, в таком знаменитом для Серебряного века издании, как «Аполлон». В целом в этот период искусство испано-французского мастера вызывало большой интерес в России, получило множество откликов, становилось предметом дискуссий³.

Творчество Пикассо, в первую очередь его кубистические опыты, привлекло внимание крупнейших русских религиозных философов – С.Н. Булгакова (1871–1944), Н.А. Бердяева (1874–1948) и П.А. Флоренского (1881–1937). Свои отзывы они изложили в текстах, относящихся к 1914 г. Оценки Бердяева и Булгакова широко известны, поскольку они посвятили художнику отдельные статьи, к которым нередко обращаются философы и искусствоведы (очерк Бердяева «Пикассо» впоследствии вошёл в его книгу «Кризис искусства» 1918 г.). Отклик Флоренского менее известен: отдельного текста о Пикассо философ не оставил, однако о кубистических опытах художника он рассуждает в работе «Смысл идеализма».

¹ Эренбург И. Из воспоминаний о Пабло Пикассо // URL: <http://www.picasso-pablo.ru/library/isvospomnaniy-o-picasso.html> (дата обращения: 11.07.2024).

² Данто А. Что такое искусство? М., 2018.

³ См., напр.: Доронченков И.А. Пикассо в России в 1910-е – начале 1920-х годов. К истории восприятия // Пикассо сегодня: Коллективная монография. М., 2015. С. 106–152; Иньшаков А.Н. Живопись Пикассо в зеркале русской культуры. 1900–1920-е годы // Пикассо и окрестности (Сборник статей). М., 2006. С. 57–76.



Илл. 1. Художественная галерея С.И. Шукина, зал Пикассо, 1912 г.

Отношение русских философов к кубистическим картинам оказалось предсказуемо критическим, но Пикассо, несомненно, выступил в роли провокатора русской мысли: его искусство становится поводом для размышлений на темы, глубоко волнующие русских авторов. В Бердяеве пробудился философ истории: он много рассуждает о новом искусстве как симптоме эпохального кризиса и грядущих перемен. Отклик Флоренского выдаёт учёного-математика: его заинтересовала геометрическая составляющая творчества Пикассо, обращение художника с кубистической формой. Булгакова в первую очередь взволновали женские образы Пикассо, он рассуждает как последовательный софиолог, с чем и связано название его статьи – «Труп красоты».

С. Булгаков, Н. Бердяев: Пикассо и деконструкция

С.Н. Булгаков, вспоминая о картинах, выставленных в Щукинской галерее («Королева Изабо» (1909), «Сидящая женщина» (1908), «Женщина с веером (После бала)» (1908), «Фермерша» (1908), «Нагая женщина с пейзажем» (1908)), пишет: «...в творчестве Пикассо определённно ощущается наличность ноуменального греха против плоти, против Матери-Земли, души мира, божественной Софии, против Вечной Женственности во всех её градациях, ликах и аспектах. Пикассо своей кистью оскорбляет Вечную Женственность, кощунствует над ней»⁴.

Казалось бы, философ выражает общее впечатление от творчества Пикассо в русской среде: в начале 1910-х гг., когда кубистические опыты воспринимались как новшество, в интеллигентских кругах Серебряного века немало говорилось о земной тяжести, inferнальности и демонизме творчества Пикассо, его анализме, разлагающем живую плоть мира, об отвержении красоты, противоречащем самой сути искусства. Подобное ощущение передаётся в текстах всех трёх авторов,

⁴ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 33.

хотя каждый признаёт в Пикассо сильного мастера, своего рода медиума – «рупора эпохи», «свидетеля века». Однако если взглянуть в текст Булгакова с позиций последующей эстетической теории, станет ясно, что философ весьма прозорлив. Во-первых, он подмечает, что Пикассо создаёт что-то вроде «антиикон» или «чёрных икон», его картины – это «нечто иконографическое, хотя и в совершенно особенном смысле»⁵: «Это – духовность, но духовность вампира или демона; страсти, даже и самые низменные, взяты здесь в чисто духовной, бесплотной сущности, совлечённые телесности»⁶.

Во-вторых, Булгаков предполагает, что истоком подобного демонизма является обращение художника к примитивному магическому искусству, основанному на культе демонических сил и существ. В сущности, он прав: Пикассо вдохновлялся первобытным искусством Африки и Океании, среди прочего его образцами становились маски шаманов и колдунов с присущим им геометризмом (по сути, геометризм архаического и примитивного искусства является одним из истоков кубизма⁷). Булгаков полагает, что такому талантливому мастеру, к тому же мавританского (африканского) происхождения⁸, удаётся ретранслировать энергию первобытного демонизма: его картины вызывают «род мистического головокружения»⁹ и будят демоническое в нас.

Женские образы Пикассо Булгаков сравнивает с таковыми же в ренессансном искусстве, нацеленном на преображение плоти, на выявление духовного содержания через телесную красоту. Понятно, что новоевропейское искусство постепенно отказывалось от этой задачи, однако в случае Пикассо мы видим что-то крайне тревожащее: оно отвергает не только духовное, но и деконструирует телесное, отбрасывая всё человеческое. По сути, Булгакову удаётся зафиксировать такую особенность искусства XX в., которая в дальнейшем получит название «дегуманизация»¹⁰. У Пикассо эффект дегуманизации достигается путём развоплощения плоти, её аналитического разложения без последующего синтеза, преображения, одухотворения. И телесное, и духовное начала в человеке объявляются «слишком человеческими», требующими преодоления. Иными словами, дегуманизация предполагает полное развенчание христианской концепции человека: отвергнут не только образ Божий, но и тварная плоть, – всё, что вложено в человека Божественным актом творения. Что остаётся? Демоническая духовность, – констатирует Булгаков, – уход в астральные, мистические планы бытия. Для Булгакова как для христианского философа, размышлявшего о значении тварной телесности и возможности её преображения посредством Софии, путь нового искусства есть путь демонический. Картины Пикассо будят в нём мысль о демонической теме в русской культуре, вспоминаются «Демон» Лермонтова, «Портрет» Гоголя, «Бесы» Достоевского: «...если бы Ставрогин писал картины, получилось бы что-то вроде картин Пикассо»¹¹.

Что касается «антиикон», то в дальнейшем картины Пикассо рассматривались именно в таком ключе. В первую очередь речь идёт о его картинах военного

⁵ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 29.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ См.: Пенроуз Р. Пабло Пикассо. Жизнь и творчество. Минск, 2005. С. 220–223.

⁸ Там же. С. 14–15. Существует версия о мавританском происхождении Пикассо по линии матери, которую поддерживал сам художник.

⁹ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 30.

¹⁰ См.: Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М., 1991.

¹¹ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 30.

времени, таких как «Минотавромахия» (1935) и «Герника» (1937). В этот период о дегуманизации мира художник говорил доступным ему способом – через дегуманизацию образа. Наиболее очевидным высказыванием такого рода является знаменитая «Герника» (Герника – баскский город, подвергшийся в 1937 г. фашистской бомбардировке, унёсшей тысячи жизней). С.П. Батракова, специалист по искусству XX в., характеризует эту картину следующим образом:

«Герника» трагична, но «сниженный» язык примитива, балагана, кукольного театра вносит в трагическую сцену привкус иронии: эти кричащие глотки, повергнутые на землю тела, конвульсии умирающих – только спектакль, в котором участвуют картонные герои, чья кровь может пролиться разве что клюквенным соком¹².

Обратимся к отзыву Н.А. Бердяева. Делая феномен Пикассо предметом философской мысли, Бердяев преследует очевидную цель – раскрыть сущность современной ему эпохи. Как и Булгаков, Бердяев в своём отзыве предвосхитил последующую рефлексию феномена авангарда: он констатирует конец того этапа европейской культуры, когда искусство ставило эстетические задачи, передавало целостный образ мира и идеал красоты. Этот этап позади, в том виде, в каком мы его знали, он больше не вернётся, не стоит надеяться, что авангард – временное помешательство или искусство-однодневка. Как мы понимаем, Бердяев довольно точно предсказал путь современного искусства. В частности, он подмечает резкий контраст между залом Пикассо и теми залами Щукинской галереи, где выставлялись картины импрессионистов и постимпрессионистов, – будто попадаешь в другой мир:

В предшествующей комнате галереи был чарующий Гоген. И кажется, что переживалась последняя радость этой природной жизни, красота всё ещё воплощённого, кристаллизованного мира, упоённость природной солнечностью... После этого золотого сна просыпаешься в комнате Пикассо. Холодно, сумрачно, жутко. Пропала радость воплощённой, солнечной жизни¹³.

Бердяеву вторит Булгаков:

Творчество Матисса, Гогена, Сезанна, Ренуара и др. есть сверкающий красками день... Когда же вы входите в комнату, где собраны творения Пабло Пикассо, вас охватывает атмосфера мистической жути, доходящей до ужаса¹⁴.

Художественная практика начала XX в., продолжает Бердяев, будто предчувствуя смерть своих идеалов, пыталась вернуть, спасти, удержать целостность и красоту, например, через возвращение к изначально присущему искусству синкретизму, к его мистериальным истокам, что получило выражение в проектах синтеза искусств – у композитора А. Скрябина, у Вяч. Иванова и русских символистов. Но путь в прошлое закрыт: надвигается авангард как антиэстетика, антиискусство: «В живописи совершается что-то, казалось бы, противоположное самой природе пластических искусств»¹⁵.

Кубизм, и особенно ярко кубизм Пикассо, знаменует точку невозврата: «Пикассо – беспощадный разоблачитель иллюзий воплощённой, материально-синтезированной красоты»¹⁶.

Оценка Бердяева является точным искусствоведческим наблюдением. Искусство XX в. отказывается от иллюзорности и переходит к непосредственному конструи-

¹² Батракова С.П. Художник XX века и язык живописи: От Сезанна к Пикассо. М., 1996. С. 146.

¹³ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 30.

¹⁴ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 26.

¹⁵ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 10.

¹⁶ Там же. С. 31.

рованию образа, в живописном образе акцентируется «...не только выразительное, но и предметное, вещное начало, пафос сделанности, сконструированности, подчёркивающий суверенность творческого акта художника, не “подражающего природе”, а создающего новую реальность»¹⁷.

По наблюдению Бердяева, сходные процессы – распластования, распыления, развоплощения, но уже не визуального образа, а слова, словесной плоти, – происходят и в литературе – в опытах футуристов, как итальянских, так и русских, а на русской почве также в прозе Андрея Белого, в его романе «Петербург», который, по мнению Бердяева, являет пример кубизма в литературе (показательно, что К.Г. Юнг в своём очерке о Пикассо сопоставляет Пикассо и Джеймса Джойса¹⁸, который, как и Андрей Белый, представляет модернистскую литературу потока сознания). Параллельные процессы философ фиксирует в архитектуре, где после начала Первой мировой войны наметился переход от модернизма к конструктивизму.

Поскольку важнейшим направлением мысли Н.А. Бердяева была философия истории, закономерен вопрос, в чём, согласно Бердяеву, состоит историософский смысл авангарда: он является окончательным разложением старого или началом чего-то парадигмально нового? И Бердяев, и Булгаков склоняются к первому варианту ответа (в этом они, скорее, расходятся с мнением профессиональных искусствоведов).

Подобно Булгакову в деконструктивизме Пикассо Бердяев видит выражение духа времени: метод аналитического кубизма способствует освобождению от плоти через её разложение. Плоть перестаёт быть органическим единством и превращается в механическое собрание геометрических форм, а аналитическая работа художника становится родом машинерии. Как известно, Бердяев определял грядущую эпоху как век машины: чтобы войти в машину, дух должен освободиться от пут старого мира в виде органической плоти. Дух уходит в машину – в своё инобытие – что является необходимым этапом его развития: «Человеческий дух освобождается от старой власти органической материи. Машина клещами вырывает дух из власти у материи, разрушает старую скрепку духа и материи. В этом – метафизический смысл явления машины в мир»¹⁹.

Авангардное искусство в лице Пикассо есть феноменология этого процесса: отчуждение духа от собственной основы выражается в отчуждении искусства от самого себя, от органичных для него идеалов. Но что дальше? Возможно ли возвращение духа из машинного инобытия? Как сложится судьба искусства, вступившего в противоречие с собственной природой? Попробуем ответить на эти вопросы, но сначала обратимся к оценке творчества Пикассо о Павлом Флоренским.

П. Флоренский: Пикассо и четвёртое измерение

П.А. Флоренский вспоминает о Пикассо в контексте рассуждений о платонизме как типе мировоззрения, имеющем непреходящее значение, и задаётся вопросом, какие современные практики можно считать практиками научения платоновскому созерцанию. В качестве таковых философ рассматривает, во-первых, опыты американского математика Чарльза Говарда Хинтона (1853–1907), автора книг «Новая эра

¹⁷ Свидерская М.И. «Девочка на шаре» и «Девушка с лотосом» // Каталог выставки «Диалоги в пространстве культуры». М., 2002. URL: <https://web.archive.org/web/20030216211511/http://msviderskaya.narod.ru/pic.htm> (дата обращения: 11.07.2024).

¹⁸ Юнг К.Г. Пикассо // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М., 1998. С. 42.

¹⁹ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 22.

мысли» (1880)²⁰ и «Четвёртое измерение» (1904)²¹, а во-вторых, кубистические опыты Пикассо.

Ч.Г. Хинтон проводил опыты, нацеленные на преодоление ограниченности человеческого восприятия путём упражнений с разноцветными кубами. В итоге человек должен был научиться представлять вещи не так, как их видит его глаз, т.е. не в перспективе, а так, как они даны геометрически, что могло бы стать представлением в четвёртом измерении, например, представлять куб сразу со всех сторон, в его целостности, как бы суммируя впечатления, возникающие при взгляде на объект сверху, снизу, с разных сторон. Флоренский спрашивает, является ли такое представление синтетическим видением объекта, позволяет ли оно ухватить идею объекта, соответственно, можно ли считать его эквивалентом платоновского созерцания? Стоит отметить, что Ч.Г. Хинтон был не только математиком, но и писателем-фантастом, автором фантастической повести о плоском двухмерном мире Флатландии²². Двухмерным жителям Флатландии недоступен трёхмерный мир, в этом смысле они подобны людям в Платоновой пещере. Соответственно, научение их трёхмерному созерцанию является аналогом научения нас, существ трёхмерных, созерцанию в четвёртом измерении.

В начале XX в. опыты Хинтона вызвали большой интерес в среде как западных, так и русских авангардистов. Флоренский правомерно сопоставляет кубистические опыты авангардистов и упражнения с кубами, предложенными Хинтоном. Опыты американского математика оказали влияние на кубизм, хотя художникам они были известны в основном по популярным изложениям. Русская публика знала об этих опытах по книгам популяризатора П.Д. Успенского (1878–1947), одна из которых – «Четвёртое измерение» (1910) – является пересказом работы американского математика (Успенский не стремился к научному изложению, передавая модные в то время теории в теософском и эзотерическом ключе, тем не менее его книги имели большой успех). В 1913 г. в журнале «Аполлон» была опубликована статья «Новое искусство и четвёртое измерение», принадлежащая перу известного критика Сергея Маковского (1877–1962). Автор статьи иронически обсуждает попытки авангардистов, ссылавшихся на новейшие научные теории, включая опыты Хинтона, наглядно воплотить четвёртое измерение:

Вполне наглядно можно себе представить всё это, имея в виду предмет, движущийся в пространстве, например, колесо. Что такое движение колеса, как не бесчисленный ряд его положений в разные моменты времени? «Остановите время» – и эти положения как бы совместятся, сольются (потому что колесо-то – одно), и мы получим уже не трёхмерное колесо, а колесо в «четвёртом измерении»... Далее, чтобы представить зрительно этот математический образ колеса, художнику остаётся только изобразить на картине множественность его положений, как бы развернуть кинематографическую ленту. Многие футуристические картины нагляднейшим образом иллюстрируют этот пример²³. Другие случаи этой «графической множественности» – изображение движения не предмета, а вокруг предмета, или внутри предмета, или комбинации этих движений. Например, знаменитая «Скрипка» Пикассо принадлежит к последней категории «четырёхмерных изображений»²⁴.

²⁰ Hinton Ch.H. A New Era of Thought. London, 1888.

²¹ Hinton Ch.H. The Fourth Dimension. London, 1904.

²² Hinton Ch.H. An Episode of Flatland or How a Plane Folk Discovered the Third Dimension. London, 1907. Повесть Хинтона «Случай во Флатландии, или как плоский народ открыл третье измерение» является продолжением известного романа английского писателя Э. Эббота «Флатландия» (1884).

²³ См.: илл. 2, 3: картина итальянского футуриста Умберто Боччони «Динамизм велосипедиста» (1913) и эскиз к ней.

²⁴ Маковский С. Новое искусство и четвёртое измерение // Аполлон. 1913. № 7. С. 60.



Илл. 2. У. Боччони. «Динамизм велосипедиста», 1913 г.
Коллекция Пегги Гуггенхайм, Венеция

Статья Маковского позволяет, во-первых, получить представление о том, как непросто принимались авангардные опыты в среде русской интеллигенции (речь идёт о ситуации начала 1910-х гг., когда авангард мог ещё трактоваться как искусство-однодневка). Во-вторых, главным репрезентантом нового искусства у Маковского выступает именно Пикассо. В-третьих, очевидно значительное влияние на новое искусство философских концепций (упоминание кинематографической ленты недвусмысленно отсылает к А. Бергсону) и научных теорий (теории относительности).



Илл. 3. У. Боччони. «Динамизм велосипедиста», 1913 г.
Коллекция Пегги Гуггенхайм, Венеция. Подготовительный рисунок к картине

Опыты Хинтона неслучайно обратили на себя внимание П.А. Флоренского. Важной установкой его философии является преодоление иллюзионизма, с которым по-своему боролся и Хинтон. Восприятие предметов в перспективе – это род иллюзии, обмана, ситуации, в которой рассудок и чувства противоречат друг другу. Флоренский был противником иллюзионизма в искусстве, того иллюзионизма, который сложился в эпоху Возрождения и был связан с внедрением в живопись приёмов прямой перспективы, позволяющих моделировать человеческий взгляд; в дальнейшем прямая перспектива стала доминантой пространственных построений в живописи на протяжении всего Нового времени. Согласно Флоренскому, предназначение искусства состоит не в том, чтобы создавать модели феноменального мира, но в том, чтобы открывать доступ к «горнему» миру или, в терминологии Флоренского, миру ноуменальному. Назначение искусства – быть проводником между бытием ноуменального мира и человеческим восприятием (иными словами, в споре Платона и Аристотеля он занимает сторону Платона). В наибольшей степени такому предназначению соответствует символическое искусство, прежде всего средневековая иконопись, а в области литературы Флоренский высоко оценивал Данте. Но ведь и современное Флоренскому искусство отвергает иллюзионизм, отказывается от прямой перспективы, обращается к т.н. обратной перспективе, которой пользовалось искусство до эпохи Ренессанса, о чём Флоренский подробно писал в своих работах. В таком случае можно ли считать «антииллюзионистскую» повестку авангарда возвращением к подлинным задачам искусства, соответственно, удовлетворяет ли критерию подлинного искусства живопись Пикассо?

Как и Булгаков, Флоренский – софиолог, однако его интерес вызвали не женские образы Пикассо, а картины из серии «Музыкальные инструменты». Как и С. Маковский, он вспоминает знаменитую «Скрипку» (1912). Пикассо представляет музыкальные инструменты во множестве разрезов, как бы с разных сторон, точек зрения, недоступных при восприятии с единственной позиции, но получаемых при обходе предмета, при взгляде с разных позиций. Вопрос тот же: можно ли считать такое представление эквивалентом платоновского созерцания, соответственно, кубистический образ скрипки – идеей скрипки? Нетрудно догадаться, что философ даёт отрицательный ответ: опыты Пикассо не передают целостный образ вещи, который можно расценить как идею. Аналитический кубизм не подразумевает синтеза, поскольку художник отталкивается не от идеи (горнего первообраза), но от исключительно субъективного опыта, он предпринимает одностороннее, одновекторное – исключительно субъективное – усилие. И на средневековой иконе, и на картине Пикассо мы можем видеть предмет сразу с нескольких сторон, как бы с разных точек зрения (на иконе подобным образом могут изображаться части ландшафта, стены здания, черты лица, что является приёмом обратной перспективы). Но иконописец передаёт образ, бытие которого обеспечивается бытием ноуменального мира, вектор здесь совершенно иной: «Дверь от высшего сознания к низшему открывается только в одну сторону, – и всякая попытка силою пройти сквозь неё в обратном направлении – терпит неудачу»²⁵.

По этой причине и опыты Хинтона Флоренский оценивает как искусственные: в данном случае созерцание в четвёртом измерении является итогом расширения сознания субъекта, т.е., опять же, исключительно субъективного усилия, опоры субъекта на самого себя, потому путь, предлагаемый Хинтоном или Пикассо, – конечно же, не путь Платона.

Помимо этого, в «Смысле идеализма» прицельно обсуждается другой аспект, связанный с попыткой изображения в четвёртом измерении. Если мы говорим

²⁵ Флоренский П.А. Смысл идеализма // Флоренский П.А., священник. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 108.

о суммации зрительных впечатлений, получаемых от предмета при созерцании его с разных сторон, речь идёт о впечатлении, получаемом в разные моменты существования этого предмета. В таком случае можно ли считать четвёртым измерением координату времени, получаемую путем суммации? Подобная идея была воспринята авангардом, на что указывает С. Маковский: авангардисты пытались изображать колесо путем передачи множественности положений его движения в разные моменты времени (илл. 2, 3). Вопрос этот интересовал и Флоренского, он затрагивает его в «Смысле идеализма» и возвращается к нему позже, в начале 1920-х гг., в лекциях для будущих художников, читавшихся философом во ВХУТЕМАСе (Высших художественно-технических мастерских).

Флоренский приводит такое рассуждение²⁶. Фотография предлагает нам одномоментный снимок предмета, скажем, человеческого лица, в то время как портрет может быть итогом суммации впечатлений о человеке в разные моменты его биографического времени. Иконический лик, например, лик святого – это не просто синтез биографического времени, но образ для вечности, при этом иконография святого нередко содержит изображение разных моментов его жизни – житийных сцен, которые выстраиваются по периметру лика, который оказывается суммацией особого рода, такой, которая переводит временное в вечное. Таким образом иконическое изображение становится созерцанием в четвёртом измерении: четвёртая координата здесь не является ни параметром феноменального мира, ни итогом суммации разномоментных событий феноменального мира. Изображение, полученное путём простой суммации зрительных впечатлений, носит всё тот же субъективистский характер, обеспечивается усилиями субъекта, что никак не позволяет «прирастить» четвёртую координату. В пределах субъективного опыта, без ориентации от «высшего к низшему», прорыв в четвёртое измерение невозможен – мы получим лишь «мёртвую» механическую сумму.

В итоге в «Смысле идеализма» Флоренский называет Пикассо осквернителем могил: разлагая плоть и соединяя её части в механическую конструкцию, он получает лишь иллюзию синтеза, насмешку над синтезом, «мёртвый» синтез. Почему? Потому что установка аналитического кубизма подразумевает замкнутость в рамках субъективности, в пределах феноменального мира. Как видим, тезис о. П. Флоренского в отношении Пикассо примыкает к положениям, выдвигаемым С.Н. Булгаковым и Н.А. Бердяевым.

Русский авангард vs Пикассо

Таким образом, можно сделать вывод о том, чего не принимает русская мысль в творчестве Пикассо: аналитизма и субъективизма, субъективного произвола, по формулировке Булгакова, оно есть «...бунтующая, самопоедающая самость, существующая только в субъективном сознании, только для себя, а не о себе и не для другого»²⁷.

Таков вердикт русской мысли в отношении Пикассо. Закономерен вопрос, насколько он убедителен, особенно если смотреть на авангардное искусство с позиции сегодняшнего дня. Попробуем выдвинуть контраргументы в адрес «русского взгляда» на Пикассо, принимая во внимание особую природу авангардного искусства.

²⁶ См.: Флоренский П.А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., священник. История и философия искусства. М., 2000. С. 190–258.

²⁷ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 32.

Во-первых, творчество Пикассо, воспринятое русскими мыслителями со всей серьёзностью, часто трактуется как игра, клоунада, провокация, трикстерство²⁸ (не случайно излюбленным персонажем Пикассо был Арлекин, о чём ниже). С.П. Батракова пишет, что гений Пикассо «...явно сродни Арлекину с его то язвительной, то простодушной весёлостью, с его решимостью превращать привычный порядок вещей в мелькание парадоксов, с его умением притворяться непонимающим, чтобы дать понять, и умудрённым, чтобы сбить с толку»²⁹. Исследовательница полагает, что всё творчество мастера можно рассматривать как игру образов, методов, идей, как причуды творческой арлекинады. Выходит, русские философы, не сознавая того, вовлекаются в предлагаемую художником игру, как бы поддаются на провокацию, в результате чего их реакция становится частью проекта под названием «Пикассо».

Во-вторых, картины Пикассо можно воспринимать как интеллектуальную конструкцию, способ познания мира, гносеологический акт, требующий ухода от эмоционального восприятия, на которое ориентировано миметическое искусство. С этой позиции работы Пикассо – уже не картины, но коллажи, поделки, реди-мейд, их нельзя воспринимать в той художественной парадигме, которая сложилась в эпоху Возрождения и в которой мы привыкли воспринимать произведение искусства³⁰. В этом, среди прочего, и состоит дегуманизация искусства XX в. В статье «Дегуманизация искусства» (1925) испанский философ Х. Ортега-и-Гассет утверждает, что новое искусство (он упоминает и Пикассо) уходит от иных задач, кроме «чистого» творчества, т.е. уходит от «слишком человеческих» задач, таких как: обслуживать религиозные и иные идеалы, включая идеал красоты, воспитывать массы, быть понятным для массы и значит быть мимесисом, и т.д. По мнению Ортеги, подобная эмансипация позволяет искусству быть собой, быть *causa sui* и, значит, быть свободным. В этой логике новое искусство не отчуждается от собственной природы, как кажется русским философам, но, напротив, возвращается к самому себе, обретает собственное бытие.

Выходит, русские авторы неверно уловили суть авангардного искусства, его попытку выработать новый художественный язык, новую парадигму (к тому же, перед их глазами был только начальный период как творчества Пикассо, так и авангарда). Прежде чем делать подобные выводы, попробуем ответить на вопрос, чем обусловлен «русский взгляд» на Пикассо – каковы его глубинные основания.

Авангардные опыты, ставшие новой вехой в истории искусства, были подготовлены эстетикой модернизма и символизма и без неё вряд ли могли состояться:

Символизм, начавшийся с выходом в 1886 г. манифеста, написанного поэтом Ш. Мореасом, многое дал для развития авангарда. Во-первых, образы, подобные снам, видениям, культ мифологичности и ассоциаций; во-вторых, саму стилистику: антиперспективность и антиимитационность, абстрактную ритмизацию форм и цвет, отчуждённый от реальности³¹.

В первой трети XX в. символ стал предметом интереса не только со стороны искусства, но и со стороны философии. Вслед за художественным символизмом приходит символизм философский, в некоторых случаях они были тесно связаны, как, например, в случае русского младосимволизма: Вяч. Иванов и Андрей Белый

²⁸ См., напр.: Hyde L. Trickster Makes This World: Mischief, Myth and Art. N.Y., 1998. P. 252–282.

²⁹ Батракова С.П. Художник XX века и язык живописи: От Сезанна к Пикассо. М., 1996. С. 37.

³⁰ См., например: Краусс Р. Во имя Пикассо // Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М., 2003. С. 33–51.

³¹ Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. М., 1993. С. 33. См. также: Турчин В.С. Два кубизма: диалог «Париж – Москва и Петербург» // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред. М.А. Бусев. М., 2006. С. 22.

были теоретиками символизма, кроме того, младосимволизм вдохновлялся философией Владимира Соловьёва.

В этой связи любопытен вопрос о различиях русской и западной версий философии символа (русская версия разрабатывалась также о. П. Флоренским, и она последовательно излагается как раз в «Смысле идеализма»). В европейской философии первой трети XX в. сложилось несколько подходов к проблеме символа, в каждом из них статус символа задавался исторически сложившейся традицией философского истолкования реальности. Первая версия связана с именем неокантрианца Эрнста Кассирера (1874–1945), автора многотомной «Философии символических форм» (1923–1929). Здесь символ понимается в духе субъективного идеализма: за ним скрывается реальность сознания субъекта, творящего культуру (как мы знаем, подобный способ истолкования реальности русская мысль воспринимала критически).

Ещё одна значительная теория символа была разработана швейцарским психоаналитиком Карлом Густавом Юнгом (1875–1961). С трактовкой Флоренского её роднит постулирование бесконечной глубины реальности, стоящей за символом и сообщающей ему его бытие. Но если для русской философии речь идёт об объективной реальности «горнего» мира, то для Юнга – о глубинах человеческой субъективности, имеющих трансперсональную природу, что придает символам общезначимость, другими словами, Юнг говорит о коллективном бессознательном.

Юнг тоже оставил отклик на творчество Пикассо, который относится к более позднему периоду – к 1932 г.; он также был впечатлён выставкой испано-французского художника. Согласно Юнгу, необъектное искусство берёт своё содержание непосредственно из бессознательного, минуя сознание, имеющее дело с оформленным объектом. Рассматривая графические построения в живописи как символы, в которых выражает себя коллективное бессознательное, Юнг видит в творчестве Пикассо символическое выражение пути в глубины собственной субъективности, в низшие области бессознательного. В таких случаях символизация связана с инфернальными образами, конкретно – с историей о спуске в ад:

Это те антихристианские и Люциферовы силы, которые поднимаются в современном человеке и порождают всепроникающую предопределённость, затуманенность яркого дневного мира испарениями Гадеса, заражающими его смертельным гниением, и, в конце концов, подобно землетрясению, разбивающему его на фрагменты, фракции, невозстановимые руины, осколки, лоскутки и неорганизованные участки. Пикассо и его выставка являются знаменем времени, точно так же, как и двадцать восемь тысяч людей, которые пришли посмотреть на эти картины³².

Как видим, оценка швейцарского психоаналитика сближается с оценками русских философов, другое дело, что Юнг не знает иных планов бытия, кроме глубин человеческой субъективности и соответствующих им проекций. При этом среди образов Пикассо Юнг особо выделяет Арлекина, представляющего во множестве вариаций, что само по себе указывает на его архетипичность. Арлекин – древнее хтоническое божество, проекция архетипа Тени, которому в культуре соответствует фигура Трикстера. По мнению Юнга, через Арлекина и подобные ему фигуры (вспомним о приверженности Пикассо к изображению маргиналов – бродячих актёров, циркачей, комедиантов) художник осуществляет проекцию собственной личности, включая её бессознательные пласты. Иными словами, Юнг выражает уже известную нам точку зрения, согласно которой Арлекин есть *alter ego* Пикассо: «Арлекин трагически двусмысленная фигура... Несомненно, он герой, который

³² Юнг К.Г. Пикассо // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М., 1998. С. 44.

должен пройти через все опасности Гадеса, но удастся ли ему это? Вот вопрос, на который я не могу ответить. Арлекин пугает меня...»³³.

И, наконец, третья версия философии символа формировалась в пределах русской религиозно-философской традиции (у Владимира Соловьёва, о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева, Вяч. Иванова, Андрея Белого и др.), для которой онтологический статус символа обеспечивается актуальной бесконечностью «горнего» мира, наделяющего символ живым бытием, в которой в неразрывном и неслиянном единстве предстают объективное и субъективное, «горнее» и «дольнее», дух и плоть. Русская религиозно-философская мысль синтетична, не принимает отвлечённых начал, потому неудивительно, что аналитизм и субъективизм авангардного искусства вызывали её неприятие.

Вернёмся к работе Флоренского «Смысл идеализма», которая хорошо репрезентирует позицию русской мысли. Цель работы – обоснование платонизма, именно это учение лежит в основе отечественной версии философского символизма. Флоренский не отрицает, что платоновское созерцание может быть истолковано как созерцание в четвёртом измерении. В трёхмерном мире по закону иллюзий, т.е. закону перспективы, мы видим лишь отдельные срезы явления. Далее Флоренский приводит иллюстрацию, почерпнутую у Ч.Г. Хинтона, размышлявшего о реалиях плоского мира: существа, живущие в двухмерном мире, не могли бы видеть вещи в трёх измерениях, но по мере научения трёхмерному созерцанию мир для них стал бы более глубоким и пластичным, более целостным. Так и мы, обречённые на трёхмерный мир, не имеем целостного представления о предмете, его всестороннего видения, в этом отношении мы подобны людям в Платоновой пещере: «Но в тот момент, когда отверзнутся очи наши и мир окажется глубоким, – мы увидим лес, как единое существо, и всех коней – как единого сверх-коня, а человечество как единое Grand Être О. Конта»³⁴.

Иначе говоря, при определённой установке мировоззрения мы способны научиться воспринимать не только феноменальную, но и ноуменальную сторону мира. Речь идёт о способности видеть мир как символ, т.е. о символической установке. Отсылка к Конту, по-видимому, является также отсылкой к лекции Вл. Соловьёва «Идея человечества у Августа Конта» (1898), в которой Grand Être Конта он соотносит не с чем иным, как с Софией³⁵. Софийный процесс предполагает символизацию: вещи «дольного» мира заряжаются ноуменальными смыслами и становятся символами, они не существуют в себе и для себя, обладая феноменальным бытием, они в то же время являются знаками Иного («Только отблеск, только тени / От незримого очами?»³⁶). Рассматривая созерцание в четвёртом измерении как возможность ухватить явление в целостности, в единстве всех моментов его становления и ссылаясь на Платона, для которого время есть подвижный образ вечности, Флоренский заключает: «Это единство уже не во времени, по крайней мере не во времени нашего порядка, а в том, что в сравнении с нашим временем можно назвать вечностью»³⁷.

Как отмечалось, подобная установка была присуща средневековому иконописному искусству, а среди направлений в искусстве XX в. подобную установку разделял

³³ Юнг К.Г. Пикассо // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М., 1998. С. 45.

³⁴ Флоренский П.А. Смысл идеализма // Флоренский П.А., священник. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 108.

³⁵ Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 562–581.

³⁶ Из стихотворения Вл. Соловьёва «Милый друг, иль ты не видишь...» (1892).

³⁷ Флоренский П.А. Смысл идеализма // Флоренский П.А., священник. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 110.

русский младосимволизм, наследующий Владимиру Соловьёву. Что появляется вслед за символизмом? Авангард. И заметным устремлением русского авангарда, по сути, его национальной особенностью, становится поиск объективно-духовного. В начале 1910-х гг., на раннем этапе авангарда, выходит в свет книга Василия Кандинского «О духовном в искусстве»³⁸, в которой художник выступает с критикой иллюзионизма и излагает своё видение авангардного метода – такого, который позволяет искусству быть духовным:

В своей теории Кандинский разрабатывал проблемы, близкие антропософии и теософии, но в некоторых утверждениях и положениях был созвучен религиозной философии конца XIX – начала XX века. Речь, в частности, может идти о влиянии Вл. Соловьёва, мимо трудов которого вряд ли мог пройти молодой Кандинский в студенческие годы³⁹.

По сути, русский авангард не был чужд тех целей и задач, которые ставила перед собой русская религиозная философия. К этой теме прицельно обращается крупнейший отечественный историк искусства, специалист по модерну и авангарду Д.В. Сарабьянов (1923–2013). В книге «Русская живопись. Пробуждение памяти» (1998) он размышляет об идейной близости русского авангарда и русской религиозно-философской мысли начала XX в. В качестве специфических черт русского авангарда он выделяет синтетизм творческого метода, близкий соловьёвской идее цельного знания, стремление к одухотворению материи, онтологичность:

И онтологический, и гносеологический аспекты соловьёвского учения о положительном всеединстве обретают отзвук в искусстве русского авангарда. Гносеологический аспект своеобразно отражён в устремлении к синтетичности творческого метода, характерном для большинства живописцев-авангардистов. Пересоздание реальности шло у них в условиях удивительного и чрезвычайно контрастного сочетания интуитивного порыва, озарения и рационального осмысления собственных построений⁴⁰.

Среди прочего Сарабьянов приводит наблюдение относительно природы света в русской живописи, которая явила себя в русском авангарде на достаточно ранней стадии его становления, например, в лучизме – направлении 1910-х гг. Трактовка света в русской живописи отличается от таковой же в западноевропейском искусстве. Так, во французском импрессионизме свет исключительно важен, но его природа гносеологическая – субъективистская. В русском искусстве свет онтологичен, что, по мнению искусствоведа, обусловлено традицией истолкования света, утвердившейся в национальной культурной памяти, которая нашла выражение в представлении о божественном Фаворском свете (природа которого, как известно, была предметом серьёзного обсуждения в среде философов Серебряного века). Так, на картине лучиста Михаила Ларионова «Улица с фонарями» (1913, илл. 4) «...горящие фонари не являются источниками света, они даже теряются в окружающем пространстве, значительно уступая в своей интенсивности и энергии белым полосам, строящим ритм картины. И в данном случае перед нами не отражение какого-то света, где-то сотворённого, а сам творящий свет»⁴¹.

³⁸ Kandinsky W. *Über das Geistige in der Kunst*. Munich, 1912.

³⁹ Сарабьянов Д.В. *Русская живопись. Пробуждение памяти*. М., 1998. С. 300.

⁴⁰ Там же. С. 312.

⁴¹ Там же. С. 418.



Илл. 4. М. Ларионов. «Улица с фонарями», 1913 г.
Национальный музей Тиссена-Борнемисы, Мадрид

Показательно, что русские авангардисты, к примеру, тот же Михаил Ларионов (1881–1964), изначально приверженные методу Пикассо, в дальнейшем преодолевали кубизм и утверждали собственные художественные принципы⁴². К их числу относится Владимир Татлин (1885–1953). В 1921 г. вышла книга бывшего сотрудника журнала «Аполлон» искусствоведа Николая Пунина (1888–1953) под заглавием «Татлин: против кубизма»⁴³. Её пафос состоит в противопоставлении авангардизма Татлина авангардизму Пикассо. Отличие Татлина от западных кубистов Пунин видит в том, что они отрицали старое, не утверждая нового, соответственно, в дальнейшем им ничего не оставалось, кроме как вернуться к старому – к фигуративности и мимесису. Пикассо в 1920-е гг. возвращается к классике, его кумиром становится представитель художественного академизма Жан Огюст Доминик Энгр (1780–1867). Между тем в творчестве Татлина наблюдается развитие кубизма через развитие конструктивной формы: он смотрит в будущее, достаточно вспомнить проект его знаменитой «Башни» (илл. 5). Можно сказать, что Татлин противопоставил свой конструктивный кубизм деконструктивизму Пикассо, по крайней мере в период 1920-х гг., когда русский авангард достиг своей зрелой фазы.

Тезис о конструктивном начале русского авангарда находит подтверждение в таком феномене 1920-х гг., как художественное объединение «Маковец», в которое входили русские художники, начинавшие как авангардисты, в частности, бывшие лучисты. Многие из них переосмыслили свой творческий метод, поскольку свою задачу видели в создании целостного художественного образа, в передаче средствами искусства религиозно-духовных смыслов. Как известно, программу объединения «Маковец» горячо поддержал о. Павел Флоренский⁴⁴.

⁴² См., например: *Поспелов Г.Г.* Ларионов и Пикассо. Любовь – вражда // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред. М.А. Бусев. М., 2006. С. 101–110; *Стригалева А.А.* Татлин и Пикассо // Там же. С. 111–143.

⁴³ *Пунин Н.Н.* Татлин: против кубизма. Петербург, 1921.

⁴⁴ См.: *Флоренский П.А.* В достояние «Маковец» // *Флоренский П.А., священник.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 630–631.



Илл. 5. В. Татлин. Проект Башни III Интернационала, 1919 г.

Хотя отношение Флоренского к авангарду было критическим (помимо отклика на Пикассо известен его отклик на поэзию футуристов), таковым оно было именно в отношении «аналитического» авангарда. Исследователи отмечают близость ряда аспектов его учения авангарду⁴⁵, самый явный – преодоление иллюзионизма, что в искусстве означает отказ от приёмов, моделирующих человеческий взгляд, в пользу приёмов, выявляющих суть явления. Сотрудничество философа с объединением «Маковец» свидетельствует о том, что Флоренский не исключал возможности, при которой авангардные приёмы могут быть средством репрезентации ноуменальной реальности. Как было показано, таким условием является мировоззренческая установка художника.

⁴⁵ См., например: Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia. A cura di Matteo Bertelé. Venezia, 2015; *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. С. 726, 734, 738.

В начале 1920-х гг., будучи лектором ВХУТЕМАСа, Флоренский сотрудничал с художниками, чьё творчество так или иначе формировалось в парадигме авангарда. В 1922 г. вышла в свет его работа о «Мнимости в геометрии»⁴⁶, в которой как математик он ставит вопрос о геометрическом и физическом смысле математического понятия мнимой величины. Далее Флоренский, уже как философ, излагает своё видение космологии и предлагает физико-математическое обоснование реальности ноуменального мира, которая, согласно его версии, характеризуется мнимыми параметрами. Философ рассуждает о возможности применения теории мнимостей в искусстве, её воплощении в образе, что попытался осуществить друг Флоренского художник Владимир Фаворский (1886–1957) – ректор ВХУТЕМАСа и участник объединения «Маковец». Он оформил обложку книги «Мнимости в геометрии», которая выполнена в виде гравюры (ксилографии) и внешне очень напоминает опыты авангардистов (илл. 6).



Илл. 6. В. Фаворский.
Обложка книги П.А. Флоренского «Мнимости в геометрии», 1922 г.

⁴⁶ Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1922.

Выводы. «Конструктивизм» русского взгляда

Как представляется, аргументы о «недопонимании» русскими философами природы авангардного искусства не являются убедительными. Во-первых, «русский взгляд» на Пикассо естественен в контексте критики западной культуры, сложившейся в отечественной философии. Во-вторых, авангард имел разные стадии и национальные варианты, в частности, русский авангард, особенно в своей зрелой фазе, ставил цели и задачи, отличающие его от западного авангарда, более органичные для отечественной интеллектуальной и творческой традиции и даже близкие идеалам русской философской мысли.

И теперь вернемся к вопросу, поставленному выше: в чём, согласно русским философам, состоит конструктивный смысл авангарда? Критикуя Пикассо, они обсуждают дальнейшие пути искусства: возможность ухода от аналитизма (отрицания, распыления, расплывания) и перехода к синтезу. Поскольку в своём понимании искусства русская мысль тяготеет к платонизму, её не удовлетворяет простая констатация факта культурного кризиса, она ставит вопрос о дальнейших способах утверждения духа – возможно, через новый синтез, в свете которого «аналитический» авангард следует расценивать как антитезис, а возможно, и авангардными средствами. Последнее, как отмечалось, допускал о. П. Флоренский. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев рассуждают, скорее, о новом синтезе. По мысли Булгакова, картины Пикассо, демонстрирующие относительность и разложение красоты, позволяют осознать наличие Абсолютной красоты:

...мне рисуется фантастический образ, что либо картины Пикассо испепелятся, оставив после себя только вонь и копать, либо через демонские искажения просветлеет их художественная правда и под чешуей наглой срамоты «женщины» с пейзажем окажется... «жена, облеченная в солнце»⁴⁷.

В этом смысле богоборчество Пикассо есть богоборчество демона: оборотной стороной его бунта является желание вернуться к Богу.

Н.А. Бердяев, связывая дегуманизацию искусства с подъёмом машины (дабы утвердиться, машина освобождается от органической плоти, и новое искусство отображает этот процесс), полагает, что это необходимый этап в развитии духа, который, сбросив оковы телесности и пройдя «горнило» машины, восстановит органичное для себя – собственно, духовное – бытие. Таким образом, для русских авторов, рассуждающих в модусе положительного синтеза (не стоит забывать о значении идеала положительного всеединства Вл. Соловьёва), феномен Пикассо предстает как необходимый деконструирующий акт, за которым последует конструктивное созидание, переход искусства на более духовный уровень, возврат к его подлинному предназначению – быть проводником Абсолюта: «В процессе космического распыления одежд и покровов бытия должен устоять человек и всё подлинно сущее. Человек, как образ и подобие бытия абсолютного, не может распылиться»⁴⁸.

Новое искусство будет творить уже не в образах физической плоти, а в образах иной, более тонкой плоти, оно перейдет от тел материальных к телам душевным⁴⁹: «...новое творчество будет уже иным, оно не будет уже пресекается притяжением к тяжести этого мира. Пикассо – не новое творчество. Он – конец старого»⁵⁰.

⁴⁷ Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 34.

⁴⁸ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М., 1990. С. 35.

⁴⁹ Там же. С. 22.

⁵⁰ Там же. С. 36.

Список литературы

- Батракова С.П. Художник XX века и язык живописи: От Сезанна к Пикассо. М.: Наука, 1996. 172 с.
- Бердяев Н.А. Кризис искусства. М.: СП Интерпринт, 1990. 48 с.
- Булгаков С.Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 26–39.
- Данто А. Что такое искусство? М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 190 с.
- Доронченков И.А. Пикассо в России в 1910-е – начале 1920-х годов. К истории восприятия // Пикассо сегодня: Коллективная монография / Отв. ред.-сост. М.А. Бусев. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 106–152.
- Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. 912 с.
- Иньшаков А.Н. Живопись Пикассо в зеркале русской культуры. 1900–1920-е годы // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред.-сост. М.А. Бусев. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 57–76.
- Краусс Р. Во имя Пикассо // Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. М.: Художественный журнал, 2003. С. 33–51.
- Маковский С. Новое искусство и четвёртое измерение // Аполлон. 1913. № 7. С. 53–63.
- Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. 639 с.
- Пенроуз Р. Пабло Пикассо. Жизнь и творчество. Минск: Попурри, 2005. 864 с.
- Поспелов Г.Г. Ларионов и Пикассо. Любовь – вражда // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред.-сост. М.А. Бусев. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 101–110.
- Пунин Н.Н. Татлин: против кубизма. Петербург: Госиздат, 1921. 25 с.
- Сарабьянов Д.В. Русская живопись. Пробуждение памяти. М.: Искусствознание, 1998. 432 с.
- Свидерская М.И. «Девочка на шаре» и «Девушка с лотосом». Каталог выставки «Диалоги в пространстве культуры». М.: ГМИИ им. Пушкина, 2002. URL: <https://web.archive.org/web/20030216211511/http://msviderskaya.narod.ru/pic.htm> (дата обращения: 11.07.2024).
- Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 562–581.
- Стригалева А.А. Татлин и Пикассо // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред.-сост. М.А. Бусев. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 111–143.
- Турчин В.С. Два кубизма: диалог «Париж – Москва и Петербург» // Пикассо и окрестности (Сборник статей) / Отв. ред.-сост. М.А. Бусев. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 25–41.
- Турчин В.С. По лабиринтам авангарда. М.: Изд-во МГУ, 1993. 248 с.
- Успенский П.Д. Четвёртое измерение: Опыт исследования области неизмеримого. СПб.: Типография Санкт-Петербургского товарищества печатного и издательского дела «Труд», 1910. 100 с.
- Флоренский П.А. Анализ пространственности <и времени> в художественно-изобразительных произведениях // Флоренский П.А., священник. История и философия искусства. М.: Мысль, 2000. С. 81–258.
- Флоренский П.А. В достохвальный «Маковец» // Флоренский П.А., священник. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубочёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубочёвой. М.: Мысль, 1995. С. 630–631.
- Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М.: Поморье, 1922. 70 с.
- Флоренский П.А. Смысл идеализма // Флоренский П.А., священник. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 (2) / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубочёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубочёвой. М.: Мысль, 1999. С. 68–168.
- Эренбург И. Воспоминания о Пикассо. URL: <http://www.picasso-pablo.ru/library/is-vozpominaniyo-picasso.html> (дата обращения: 11.07.2024).
- Юнг К.Г. Пикассо // Юнг К., Нойманн Э. Психоанализ и искусство. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1998. С. 42–45.
- Hinton C.H. A New Era of Thought. London: S. Sonnenschein & Co., 1888. 216 p.
- Hinton C.H. An Episode of Flatland or How a Plane Folk Discovered the Third Dimension. London: S. Sonnenschein & Co. Limd, 1907. 184 p.
- Hinton C.H. The Fourth Dimension. London: Ayer Co, 1904. 288 p.

Hyde L. *Trickster Makes This World: Mischief, Myth and Art*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 1998. 417 p.

Kandinsky W. *Über das Geistige in der Kunst*. Munich: R. Piper & Co, 1912. 125 s.

Pavel Florenskij tra *Icona e Avanguardia*. A cura di Matteo Bertelé. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2015. 234 p.

The Work of Pablo Picasso as a Subject of Russian Thought

Oksana M. Sedykh – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor. Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 1, Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: oksanas@inbox.ru

The work of Pablo Picasso (1881–1973) represents the main stages in the development of the twentieth century art, during which it constantly became the subject of philosophers' and art theorists' attention. The article analyzes one of the first cases of philosophical reflection of the Picasso's phenomenon. These are the reviews of Russian religious thinkers (S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev, P.A. Florensky), dating back to 1914 and representing a reaction to the paintings of the analytical cubism period (1909–1912). The purpose of the article is, firstly, to demonstrate the content of Russian thinkers' arguments, which are generally comparable with the aesthetic theory that developed in relation to Picasso and the avant-garde in the twentieth century. Secondly, it is argued that Russian thinkers' view on the work of the Spanish-French artist is a natural consequence of a worldview specific to Russian cultural tradition. It is emphasized that in the first decades of the twentieth century it received its expression not only in philosophy, but also in Russian avant-garde art. Since the avant-garde was formed on the basis of symbolism and modernism, it is proposed to compare three versions of philosophical symbolism developed in the first third of the twentieth century (neo-Kantianism, psychoanalysis, Russian philosophical symbolism). Differences in the interpretation of the symbol by Western and Russian thought make it possible to explain the specifics of the "Russian view" on the Picasso phenomenon. It is known that Russian avant-garde artists, who were initially committed to the Picasso method, later overcame Cubism and formed their own artistic principles, which are consistent with the principles of Russian religious and philosophical thought. This circumstance is pointed out by major art history experts, such as D.V. Sarabyanov. A conclusion is drawn about a peculiar "constructivism" of the Russian view correlating with V.I. Solovyov's idea of positive unity. This was expressed, firstly, in the adaptation of avant-garde techniques to convey spiritual objective meanings (P. Florensky and Makovets group), secondly, in the approval of new artistic synthesis, in the light of which the "analytical" avant-garde is proposed to be understood as the antithesis (S. Bulgakov, N. Berdyaev).

Keywords: Russian religious philosophy, the Silver Age, S.N. Bulgakov, N.A. Berdyaev, P.A. Florensky, platonism, platonian contemplation, symbol, symbolism, avant-garde, cubism, analytical cubism, the fourth dimension, illusionism, dehumanization, spirit, machine

For citation: Sedykh, O.M. *Tvorchestvo Pablo Picasso kak predmet russkoi mysli* [The Work of Pablo Picasso as a Subject of Russian Thought], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 33–54. (In Russian)

References

Batrakova, S.P. *Hudozhnik XX veka i jazyk zhivopisi. Ot Sezanna k Pikasso* [The Twentieth Century Artist and the Language of Painting: from Cezanne to Picasso]. Moscow: Nauka Publ., 1996. 172 p. (In Russian)

Berdjaev, N.A. *Krizis iskusstva* [The Crisis of Art]. Moscow: SP Interprint Publ., 1990. 48 p. (In Russian)

Bulgakov, S.N. *Trup krasoty. Po povodu kartin Pikasso* [The Corpse of Beauty. About Picasso's Paintings], in: Bulgakov, S.N. *Tihie dumy* [Quiet Thoughts]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 26–39. (In Russian)

- Danto, A. *Chto takoe iskusstvo?* [What Art Is?]. Moscow: Ad Marginem Press, 2018. 190 p. (In Russian)
- Doronchenkov, I.A. "Pikasso v Rossii v 1910-e – nachale 1920-h godov. K istorii vospriyatiya" [Picasso in Russia in the 1910s and early 1920s. The History of Reception], in: *Pikasso segodnja: Kollektivnaya monografiya* [Picasso Today. Collected Works]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2015, pp. 106–152. (In Russian)
- Ivanov, Vjach. Vs. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury* [Selected Works on Semiotics and Cultural History], Vol. 1. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury Publ., 1999. 912 p. (In Russian)
- In'shakov, A.N. "Zhivopis' Pikasso v zerkale russkoj kul'tury. 1900–1920-e gody" [Picasso's Painting in the Mirror of Russian Culture. The 1910s and 1920s], in: *Pikasso i okrestnosti (Sbornik statej)* [Picasso and the Surrounding Area (Collected Articles)]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2006, pp. 57–76. (In Russian)
- Irenburg, I. *Vospominaniya o Pikasso* [Memories of Picasso]. URL: <http://www.picasso-pablo.ru/library/is-vospominaniya-o-picasso.html>. (In Russian)
- Florenskii, P.A. Analiz prostranstvennosti <i vremeni> v hudozhestvenno-izobrazitel'nyh proizvedenijah [Analysis of Spatiality <and Time> in Visual Art Works], in: Priest Pavel Florensky. *Istoriya i filosofiya iskusstva* [History and Philosophy of Art]. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 81–258. (In Russian)
- Florenskii, P.A. V dostohval'nyi "Makovec" [To Makovets, the Praiseworthy], in: Priest Pavel Florensky. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected Works: in 4 vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1995, pp. 630–631. (In Russian)
- Florenskii, P.A. *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in Geometry]. Moscow: Pomor'e Publ., 1922. 70 p. (In Russian)
- Florenskii, P.A. Smysl idealizma [The Meaning of Idealism], in: Priest Pavel Florensky. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected Works: in 4 vols.], Vol 3 (2). Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 68–168. (In Russian)
- Hinton, C.H. *A New Era of Thought*. London: S. Sonnenschein & Co., 1888. 216 p.
- Hinton, C.H. *An Episode of Flatland or How a Plane Folk Discovered the Third Dimension*. London: S. Sonnenschein & Co. Limd, 1907. 184 p.
- Hinton, C.H. *The Fourth Dimension*. London: Ayer Co, 1904. 288 p.
- Hyde, L. *Trickster Makes This World: Mischievous, Myth and Art*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998. 417 p.
- Jung, K.G. Pikasso [Picasso], in: Jung K., Neumann, E. *Psikhoanaliz i iskusstvo*. [Psychoanalysis and Art]. Moscow: Refl-buk, Vakler, 1998, pp. 42–45. (In Russian)
- Kandinsky, W. *Über das Geistige in der Kunst*. Munich: R. Piper & Co, 1912. 125 p.
- Krauss, R. Vo imya Pikasso [In the Name of Picasso], in: Krauss, R. *Podlinnost' avangarda i drugie modernistskie mify* [The Originality of the Avant-garde and Other Modernist Myths]. Moscow: Hudozhestvennyi zhurnal, 2003, pp. 33–51. (In Russian)
- Makovskii, S. *Novoe iskusstvo i chetvertoe izmerenie* [New Art and the Fourth Dimension], Apollon. 1913, Vol. 7, pp. 53–63. (In Russian)
- Ortega-i-Gasset, H. "Degumanizatsiya iskusstva" i drugie raboty. *Jesse o literature i iskusstve* ["Dehumanization of Art" and Other Works. Essays on Literature and Art]. Moscow: Raduga Publ., 1991. 639 p. (In Russian)
- Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia. A cura di Matteo Bertelé. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2015. 234 p.
- Penrose, R. Pablo Picasso. *Zhizn' i tvorcestvo* [Pablo Picasso. Life and Work]. Minsk: Popurri Publ., 2005. 864 p. (In Russian)
- Pospelov, G.G. Larionov i Pikasso. Liubov' – vrazhda [Larionov and Picasso. Love – Enmity], in: *Pikasso i okrestnosti (Sbornik statej)* [Picasso and the Surrounding Area (Collected Articles)]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006, pp. 101–110. (In Russian)
- Punin, N.N. *Tatlin: protiv kubizma* [Tatlin: Against Cubism]. Peterburg: Gosizdat Publ., 1921. 25 p. (In Russian)
- Sarab'yanov, D.V. *Russkaya zhivopis'.* *Probuzhdenie pamyati* [Russian Painting. Awakening the Memory]. Moscow: Iskusstvoznanie Publ., 1998. 432 p. (In Russian)
- Solov'ev, V.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [August Kont's Idea of the Mankind], in: Solov'ev, V.S. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols.], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 562–581. (In Russian)

Strigalev, A.A. Tatlin i Pikasso [Tatlin and Picasso], in: *Pikasso i okrestnosti (Sbornik statej)* [Picasso and the Surrounding Area (Collected Articles)]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006, pp. 111–143. (In Russian)

Sviderskaya, M.I. “*Devochka na share*” i “*Devushka s lotosom*”. *Katalog vystavki “Dialogi v prostranstve kul’tury”* [“The Girl on the Ball” and “The Girl with the Lotus”. The catalog of the exhibition “Dialogues in the space of culture”]. Moscow: GMII im. Pushkina Publ., 2002. URL: <https://web.archive.org/web/20030216211511/http://msviderskaya.narod.ru/pic.htm>. (In Russian)

Turchin, V.S. Dva kubizma: dialog “Parizh – Moskva i Peterburg” [Two Cubisms. Dialogue “Paris – Moscow and St. Petersburg”], in: *Pikasso i okrestnosti (Sbornik statej)* [Picasso and the Surrounding Area (Collected Articles)]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006, pp. 25–41. (In Russian)

Turchin, V.S. *Po labirintam avangarda* [Through the Avant-garde Labyrinths]. Moscow: MGU Publ., 1993. 248 p. (In Russian)

Uspenskii, P.D. *Chetvertoe izmerenie: Opyt issledovaniya oblasti neizmerimogo* [The Fourth Dimension: The Experience of Exploring the Immeasurable]. St. Peterburg: Tipografiya Sankt-Peterburgskogo tovarishchestva pechatnogo i izdatel'skogo dela “Trud”, 1910. 100 p. (In Russian)

ДИСКУССИЯ

*К.М. Антонов, А.М. Гагинский, С.А. Коначева, М.А. Пылаев,
А.А. Солонченко, А.В. Шишков, В.К. Шохин*

Философские проблемы современного православного богословия

Антонов Константин Михайлович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Коначева Светлана Александровна – доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующая кафедрой современных проблем философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: konacheva@mail.ru

Пылаев Максим Александрович – доктор философских наук, профессор Учебно-научного центра изучения религии. Российский государственный гуманитарный факультет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: maximpylajew@mail.ru

Солонченко Александр Александрович – кандидат богословия, доцент кафедры богословия. Московская духовная академия. Российская Федерация, 141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Шишков Андрей Владимирович – аспирант философского факультета. Российский государственный гуманитарный факультет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: andrey.v.shishkov@gmail.com

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Публикация представляет собой заочную дискуссию о философских проблемах современного православного богословия. Участникам дискуссии было предложено высказать свою точку зрения на наиболее актуальные и серьезные вызовы, стоящие перед современной

православной мыслью, ориентируясь на следующие вопросы, поставленные редакцией журнала «Отечественная философия»:

1. Что такое русское православное богословие на исходе первой четверти XXI в.? В чём Вам видятся как возможные и важнейшие импульсы для его развития, так и вызовы, проблемы и препятствия?
2. Какие философские проблемы стоят перед православной мыслью в XXI в.?
3. Соответствует ли современный православный богословский язык современному интеллектуальному контексту? Должно ли православное богословие взаимодействовать с современными философскими течениями и адаптировать для своих целей их концептуальный и категориальный аппарат или это недопустимая модернизация богословского наследия?
4. Можно ли говорить о специфике отношений философии и богословия в отечественной интеллектуальной традиции?
5. Как Вы оцениваете опыт взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции XIX – первой половины XX в.? Может ли он – и если да, то каким образом – быть использован в современном православном богословии?

Ключевые слова: православное богословие, русская религиозно-философская традиция, постметафизическое богословие, неопатристический синтез, постсекулярность, теозстетика, философская теология, синодальное богословие, христианский гуманизм, политическая теология

Для цитирования: Антонов К.М., Гагинский А.М., Коначева С.А., Пылаев М.А., Солонченко А.А., Шишков А.В., Шохин В.К. Философские проблемы современного православного богословия // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 55–84.

К.М. Антонов: Современное богословие (или теология – далее я эти понятия использую как синонимы) – представляет собой сложную многоуровневую систему мышления, включающую в себя и мистическое богопознание выдающихся мистиков и подвижников, и систематическое мышление, по присущим ему формам рациональности примерно аналогичное философскому, и набор академических дисциплин, соответствующих по своим основным параметрам общим критериям гуманитарного знания¹. В нашей стране в настоящее время наиболее динамичным и успешно развивающимся представляется именно последний, «низший», собственно научный уровень. За последние несколько лет по теологии было защищено большое количество сильных диссертаций, как кандидатских, так и докторских, возникло несколько интересных проектов развития богословской мысли – как философской, так и исторической направленности². Всё это во многом обусловлено институционализацией теологии, в частности, государственным признанием её научного статуса и её введением в номенклатуру специальностей ВАК.

Вместе с тем оригинального и значимого *богословского мышления* нам явно недостаёт. Я вижу две основные причины этого недостатка. Первая, как ни странно, лежит не в чисто интеллектуальной области, а, скорее, в слабости мистической составляющей богословия. Что я имею в виду? В современной русской Церкви не так много людей, обладающих общепризнанным авторитетом, основанным именно на глубине их личной духовной жизни. При этом, за редким исключением, таким людям присущ вполне понятный в постсоветских условиях фундаментализм, своего рода нечувствие по отношению к течениям и ценностям современной культуры

¹ Подробнее см.: Антонов К.М. Теология // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologija-calale> (дата обращения: 24.07.2024).

² Более подробную характеристику основных проектов современного отечественного богословия см.: Антонов К.М. Теология в России // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologija-v-rossii-713316> (дата обращения: 24.07.2024).

и мысли. В результате, однако, из этого духовного опыта не вырастает духовно и интеллектуально значимого мышления, а мышление, к сожалению, проходит мимо этого опыта.

Вместе с тем сама наша интеллектуальная атмосфера такова, что даже попытки предложить такого рода проекты богословского мышления встречаются недоверием и подозрением, причём с двух сторон – и с точки зрения их православности или «церковности», и с точки зрения их академической фундированности. Оправдываются или не оправдываются такие подозрения в каждом конкретном случае – не так важно, важнее, что в результате серьёзное критическое обсуждение больших интеллектуальных проектов становится невозможным, и богословское мышление, если можно так выразиться, «пробуксовывает» на этом грунте.

В силу этого отечественная православная мысль движется пока по трём основным линиям: 1) восстановления в памяти путей, пройденных в XIX–XX вв. (или раньше); 2) освоения истории зарубежного и инославного богословия (это, кстати, в основном делают философы); 3) освоения современных философских и богословских трендов – и этим тоже на данный момент преимущественно заняты философы.

В свете этого неудивительно, что язык современного православного богословия в нашей стране, как правило, страдает одной из двух болезней – либо чрезмерной и искусственной архаизацией, либо, наоборот – погружением в современность без связи с традицией. На этом фоне оптимальным вариантом кажутся получающие распространение рефлексивные исторические исследования, применяющие актуальные и сложные исследовательские подходы типа истории понятий, соединения истории идей и истории институтов и т.д., что позволяет «остранить» и приблизить к современному мышлению тексты и идеи святых отцов и других христианских мыслителей прошлого. Однако и эта работа, хотя она и очень важна, мне представляется недостаточной. К сожалению, по указанным выше причинам, мы не видим актуального для современного сознания богословского предложения или, что было бы ещё важнее – конкуренции таких предложений, в то время, когда потребность в них велика как никогда раньше.

Мир вступил в эпоху очередного этического или даже антропологического кризиса, когда критерии добра и зла очередной раз оказываются размыты; осмысленность гуманного отношения к человеку, ценность человеческой жизни и человеческого достоинства поставлена под вопрос; жестокость и насилие становятся социально одобряемым поведением, а отказ от физического сопротивления воспринимается как проявление слабости; понимание человечности становится неопределённым, что можно и чего нельзя делать с человеком – неизвестно, сместились границы внешнего и внутреннего мира; традиции гуманизма, в том числе христианского, не просто поставлены под вопрос, но и становятся предметом агрессивного отрицания. Такие актуальные для современности темы, как проблемы искусственного интеллекта, медицинских технологий и даже пресловутая «трудная проблема сознания», как мне представляется, вторичны по отношению к этой большой проблеме. В свете этого необходимо переосмысление основных философских и богословских вопросов, причём опыт русской религиозной мысли, да и других направлений христианского мышления, показывает, что такое переосмысление не может ограничиваться ни конкретными исследованиями, ни даже более общими, но всё же частными вопросами – отношений веры и знания, религии и культуры, Церкви и государства и т.д. Почти неизбежно оно затрагивает в итоге и основные богословские темы – от проблемы возможности богопознания вплоть до учения о Троице и христологии, которые сами становятся философскими проблемами или ключами к разрешению этих проблем. Иными словами, не богословская наука, а только богословское мышление, с одной стороны, академически фундированное, а с другой – исходящее из опыта христианской жизни, может удовлетворить этой потребности.

Почему в этом контексте имеет смысл обращение к русской религиозной мысли? Я думаю, что здесь важны не столько те или иные идеи, получившие развитие в её рамках, сколько выработанный ею антропологический тип, выражением и одновременно обоснованием которого эти идеи служили. Я приведу только два его резюмирующих описания. В 1909 г. В.И. Вернадский так сформулировал «загадку кн. С.Н. Трубецкого»: «Будучи мистиком, он в философии оказался критическим идеалистом, в науке строгим и точным исследователем, в общественной жизни сознательным деятелем»³. В 1925 г., уже в эмиграции, Франк в письме к Булгакову схожим образом описал мыслителей, объединившихся в братстве св. Софии: «...тип людей, который веру и преданность церкви соединяет с любовью и положительной оценкой знания, философской культуры и духовной свободы»⁴. Неслучайно именно в этой среде возник наиболее масштабный в XX в. синтез православного богословия – проект прот. С. Булгакова.

Как может (и может ли вообще) быть актуализирован этот опыт русской религиозной мысли? Мне представляется, что такая актуализация желательна и возможна, однако она будет осмысленной лишь при соблюдении некоторых условий, а именно:

- отказ от обвинительного тона при оценке явно присущей этому мышлению богословской новизны – и переключение на поиск причин и механизмов её возникновения;

- герменевтический учёт различия горизонтов, временной дистанции, отделяющей наше время от исторической, культурной и полемической ситуации, в которой мыслили русские религиозные мыслители;

- тщательное отграничение в их текстах содержательного мышления, их тезисов и аргументов, от риторической и прагматической составляющей;

- выделение, насколько это возможно (а это далеко не всегда просто), философско-богословской, публицистической и прямо идеологической составляющих в их мысли;

- систематическое сопоставление путей мышления русских религиозных философов с другими традициями христианской мысли XIX–XX вв., как отечественными (богословие русских святителей XIX в., философия и богословие Духовных Академий), так и мировыми;

- отказ от прямого политического использования их идей в современном контексте, как бы актуально и по-современному они на первый взгляд ни звучали;

- систематическое выявление как явного, так и скрытого присутствия их идей в современном дискурсе – на уровне штампов и само собой разумеющихся представлений (типа идеи западного пленения православного богословия, «социальной» интерпретации троичного догмата и т.п.) и их деконструкция.

От несоблюдения этих условий сильно страдало мышление православных богословов русской эмиграции XX в. Напротив, при соблюдении этих условий мы сможем начать аккуратно вписывать русскую религиозную мысль в современные дискуссии: от чисто исторического установления линий преемственности (скажем, в отношении теозетики, дискуссий о постсекулярном и др.) до попыток обращения к тем или иным конкретным интуициям и идеям, которые могут внести в современное мышление реальный вклад. Мышление таких авторов, как славянофилы, Вл. Соловьев, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, П.И. Новгородцев, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, м. Мария (Скобцова), «новоградцы» (не говоря уже о Достоевском и Толстом) – этот список, разумеется, можно

³ Вернадский В.И. Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого // Сборник речей, посвящённых памяти кн. С.Н. Трубецкого. М., 1909. С. 10–11.

⁴ Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж, 2000. С. 223.

было бы продолжать – несомненно, сохраняет свою значимость и может служить одним из источников самопознания и вдохновения для современных мыслителей.

А.М. Гагинский: Если посмотреть на нынешнее положение дел, то я бы сказал, что вопрос даже не в том, *что такое* русское православное богословие, а, скорее, в том, *в каком состоянии* оно находится сегодня. Ибо само по себе богословие не слишком меняется со временем, оно довольно консервативно по своей природе, гораздо больше подвержены изменениям декорации, обстановка, обстоятельства, которые окружают богословскую мысль и на которые эта последняя вынуждена реагировать. И наши обстоятельства последнего времени таковы: 1) первоначально – 70 лет безбожного тоталитарного режима, или тёмные десятилетия отечественного богословия; 2) затем – 25 лет полуслеплого энтузиазма, возвышенных надежд и разочарований, ожидание «возрождения духовности», которая так и не возродилась; и, наконец, 3) последние 10 лет, весьма насыщенные кризисными событиями, ситуацией неопределённости, да ещё и осложнённой политическими обстоятельствами. Что можно сказать об этом периоде?

Как бы ни менялись декорации, для богословия «нет ничего нового под солнцем» (Екк. 1:9), а потому последние несколько тысяч лет его задачи по существу не меняются. Может показаться, что XX–XXI вв. принесли что-то новое, например, теологию эволюции, теологию после Аушвица, теологию пандемии и разные другие контекстуальные теологии, но за всеми этими поворотами нашей общей судьбы стоит единственное вопрошание, хорошо знакомое ещё Иову: «Боже мой, для чего ты меня оставил?» (Мф. 27:46). Я думаю, что русское православное богословие на исходе первой четверти XXI в., равно как и всякое другое возможное богословие, представляет собой попытку ответить на этот решающий вопрос. Все остальные вопросы богословия являются производными от этого основного.

Впрочем, вопрос о том, что такое современное богословие в целом и русское православное богословие в частности, предполагает иную степень детализации. В таком случае я отметил бы несколько проблем, которые нуждаются в тщательном рассмотрении. И прежде всего, я полагаю, что сегодня русское православное богословие должно ответить себе на вопросы о том, *к кому оно обращается и на каком языке оно это делает*.

Едва ли будет преувеличением сказать, что отечественное богословие зачастую говорит лишь с прошлым и о прошлом, тогда как модусы настоящего и будущего его как будто даже не интересуют. Соответственно, у такого богословия нет и не может быть будущего, ибо оно ничего не прогнозирует и не определяет образ грядущего. Однако настоящее не менее назойливо, чем комариный рой – от него просто так не отмахнёшься, оно постоянно даёт о себе знать, а потому отечественное богословие волей-неволей подстраивается под тот круг проблем, который диктует современная повестка. Так называемые контекстуальные теологии (разумеется, западного образца, которому мы по-прежнему стремимся соответствовать) здесь хороший пример, ибо христианская мысль в них «...полностью определяется и движется признанием своей контекстуальной природы»⁵. Стало быть, контекст, а он обычно современен, диктует правила игры, ибо эти теологии определяются настоящим, текущими запросами общества, которые часто вступают в конфликт с наследием прошлого, вследствие чего Предание становится непосильным бременем, от которого пытаются отказаться, сбрасывая его как ненужный балласт (предполагая, что это позволит подняться в небо...). Это характерно для самых современных теологических проектов, поэтому русское православное богословие, будучи по своему характеру

⁵ Pears A. *Doing Contextual Theology*. London: Routledge, 2010. P. 1. См. также: Степанова Е. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 7–37.

«богословием догоняющим», всякий раз застревает между идеализированным прошлым и демонизированным настоящим, либо наоборот – пытается оторвать подлинное настоящее от фальшивого прошлого. Прошлое отрицает настоящее, настоящее отвергает прошлое. В обоих случаях нет места будущему.

Эта ситуация отражается на языке, который использует богословие. Первый тип, богословие прошлого, говорит на языке античной философии и требует обстоятельной историко-теоретической подготовки, в противном случае он остаётся непроницаемым для современного человека. Второй тип, богословие настоящего, хватается за все нововведения, старается «хайповать», его язык не связан с традицией или намеренно противопоставлен ей, а потому более или менее понятен, но его пригодность и полезность отнюдь не очевидна (как это ни парадоксально, он должен стать прошлым, чтобы о нём можно было составить непредвзятое впечатление). По всей видимости, оба языка необходимы, их диалектика рождает универсальные формы, которые могут сохраниться в будущем. И на данном этапе было бы полезно подумать о том, *каким может быть православное богословие будущего*. Такая постановка вопроса непривычна, и потому люди, так или иначе причастные богословию, зачастую не готовы на него отвечать. Но именно это, как мне кажется, и является наиболее достойным вопрошания сегодня.

Вполне понятно, что такое вопрошание невозможно без обращения к философии, причём понятой довольно широко. Но это не значит, что богословие должно *заимствовать у философии её проблемы* и пытаться их как-то решать. Надо полагать, богословию и своих проблем хватает, а потому отношение философии и богословия должно строиться по принципу взаимообогащения, а не создания дополнительных трудностей друг для друга. Ещё Василий Великий в IV в. говорил о том, что богословам нет нужды вступать в философские дебаты, что, впрочем, не мешает им брать из философии полезное⁶. А значит, и философам не обязательно претендовать на откровения свыше и решение богословских проблем. И тем не менее союз философии и богословия всегда более тесный, чем предполагал великий каппадокиец, ибо христианская культура почти что не умеет говорить о Боге, не прибегая к языку философии (да и сам Василий Великий получил самое лучшее по тем временам образование в Афинах). Возможно, научиться такому языку было бы совсем не лишним для богословия будущего, что вовсе не предполагает, и это надо подчеркнуть, конфликта с философией и тем более её элиминации, ибо речь идёт лишь об альтернативе, впрочем, достаточно парадоксальной: говорить о Боге на нефилософском языке и при этом не впадать в язычество, или с помощью мифа говорить о Логосе. Примером тому может служить библейский язык, ибо он не философский, равно как и писания мужей апостольских, но при этом и не языческий.

Насколько этот подход соответствует интеллектуальному контексту? Я думаю, если и не интеллектуальному, то современному контексту он соответствует точно. Ибо нынешняя массовая культура (равно как и греческая ойкумена две тысячи лет назад, во время проповеди апостолов) зачастую не понимает ни философского, ни богословского языка, а потому что-то вроде философско-богословского койне здесь было бы вполне уместно. Сейчас этого нет, и в том месте, где должна быть душа культуры, ныне зияет пустота.

Боюсь, всё это может показаться излишне отвлечённым и не связанным с поставленными выше вопросами, но мне кажется, что именно такая проблематика остаётся нерешённой в настоящее время, она и приводит к серьёзным трудностям для русского православного богословия (да и вообще для христианства в целом, ибо ситуация в других христианских регионах в значительной мере схожа, например,

⁶ См.: *Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг* / Изд. подгот. О.В. Алиева. М., 2018.

проблема секуляризации обща им всем). Ибо мы до сих пор несём бремя советского прошлого, которое, вкупе с энтузиазмом девяностых и нулевых годов, порою рождает довольно нелепые, хотя и вполне привычные нам сегодня, формы религиозности (младостарчество и т.п.).

Таким образом, я полагаю, что современный православный богословский язык *не должен* соответствовать современному интеллектуальному контексту, он должен его формировать, т.е. создавать образ будущего, созидая новые формы. Одним словом, философско-богословской мысли необходим *новый ренессанс*. Но будущее создается из настоящего, ибо «верно понятая современность это момент, когда возрождение становится возможно»⁷. Поэтому речь идёт не об отвержении прошлого или настоящего, но лишь о том, чтобы перестать «мыслить вдогонку», т.е. осмыслять то, что было помыслено другими. Конечно, обращение к будущему требует самостоятельности и ответственности, оно не допускает до сих пор свойственного нашей традиции инфантилизма, некой незрелости ума, но вместе с тем «вперед-себя-бытие» предполагает определённую юность духа, выражающуюся в способности к творчеству.

Стало быть, отношения философии и богословия должны строиться по формуле «нераздельно и неслиянно», и в этом смысле их взаимодействие есть нечто необходимое. Такое соотношение защищает богословие от излишнего модернизма и удерживает от избыточного консерватизма, ибо обе стратегии показывают свою нежизнеспособность; вместе с тем оно благотворно и для философии, поскольку даёт возможность избежать примитивизации, когда задача чистого разума сводится к анализу обыденного языка (пожалуй, это худшее, что случилось с философией в XX в., ибо она просто иссякла, и по сравнению с этим даже рождение постмодернизма можно рассматривать как творческий прорыв).

С.А. Коначева: На исходе первой четверти XXI в. православная теология в России пребывает в ситуации поиска самоопределения, метода и языка. Современную отечественную православную мысль отличает, с одной стороны, достаточно высокий уровень исследований по истории церкви, патрологии, и, с другой стороны, практически полное отсутствие значимых работ по систематической теологии и текстов, посвящённых осмыслению природы теологического знания. Серьёзным вызовом для богословской мысли стало признание теологии научной специальностью, что вывело теологию за пределы духовных школ и поставило перед необходимостью ответить на целый ряд вопросов, связанных со спецификой научности теологии. Можно ли считать теологию наукой, основанной на опыте? Какой опыт эксплицирует теология? Является ли теология наукой о Боге или наукой о вере? Возможна ли внеконфессиональная теология? Дискуссия, сопровождавшая процесс вхождения теологии в академическое пространство, за редким исключением (статьи о. Константина Польскова, К.М. Антонова, В.К. Шохина), не породила серьёзных работ, отвечающих на вопрос: «Что же это такое – теология?». При этом в западной теологии на всём протяжении её развития саморефлексия остаётся важной составной частью теологической мысли. В XX–XXI вв. без попыток самопонимания не обходится ни один крупный теологический проект (можно вспомнить сборник статей Р. Бультмана «Вера и понимание», первый том «Систематической теологии» П. Тиллиха, «Дух в мире» К. Ранера, «Принципы христианской теологии» Дж. Маккуорри и др.). Вопрос самоопределения теологии в качестве науки предполагает как прояснение её предметной сферы, так и установление специфики её взаимосвязей с другими науками, и прежде всего с философией. Представляется, что современная православная теология, которая так и не пробудилась от «методологического сна», нуждается в разработке раздела, который условно можно было бы назвать философской

⁷ Бибихин В.В. Новый ренессанс. М., 1998. С. 24.

теологией. У этого проекта много вариантов. В.К. Шохин, считая философскую теологию «специфически англо-саксонским философским предприятием»⁸, рассматривает её как своего рода метатеологию, теоретический дискурс, осмысляющий теологические проблемы с использованием философских ресурсов. Однако в континентальной традиции также присутствуют инварианты философской теологии, включающие осмысление условий возможности теологии, полагание основных теологических понятий, вопрос о методе. При этом теологический метод понимается не в картезианском смысле, а скорее как следование по (*meta*) пути (*hodos*). Хотя само словосочетание «философская теология» может казаться проблематичным (например, В. Вайшедель, чей основной труд имеет подзаголовок «Обоснование философской теологии в эпоху нигилизма», неоднократно повторяет: «...философская теология – очевидно сомнительное дело»⁹), речь не идёт о философском фундаменте теологии или об инкорпорировании философских понятий, от которого предостерегал В.Н. Лосский, весьма скептически относившийся к таким способам истолкования традиции, при которых нечто из Бергсона вкладывается в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля – в св. Максима Исповедника, но скорее о разработке путей мышления о Боге, обеспечивающих внутреннюю логику теологического знания, которое отвечало бы современным критериям научности и при этом сохраняло бы автономию по отношению к научно-философскому дискурсу.

В современной континентальной теологической мысли можно обнаружить тенденции к стиранию границ между философией и теологией, полагание которых было весьма значимо для религиозно-философских дискуссий первой половины XX в. Если для М. Хайдеггера, с одной стороны, и для К. Барта – с другой, было важно показать, что философия и теология – это две различные науки, с разной предметностью, то современные западные мыслители, от Ж.-Л. Мариона до Д.Б. Харта, пытаются разрабатывать способы мышления о Боге, не имеющие жёсткой дисциплинарной фиксации. Эти тенденции можно соотнести с теми попытками синтеза, которые были осуществлены в Парижской богословской школе, и, прежде всего, в творчестве о. Сергия Булгакова. Соотнесение философского и теологического дискурсов осуществлялось русскими мыслителями на основании отсылок к собственной традиции, что позволяло сохранить уникальность и определённую автономию теологии, и в тоже время не отказаться от постановки онтологических вопросов.

При таком подходе насущной необходимостью становится диалог с различными направлениями современной философии без опасений размывания конфессиональной идентичности. В западной православной мысли подобный диалог стал составным элементом богословского метода. Хр. Яннарас обращался к хайдеггеровскому полаганию онтологической дифференции, чтобы «вновь обрести верное понимание онтологических категорий христианского Востока»¹⁰, митрополит Иоанн (Зизиулас) в своём богословии общения использовал многие ходы интерпретации Другого в философии Э. Левинаса. В теозетике Дэвида Бентли Харта, постметафизической теологии Джона Пантелеймона Мануссакиса мы встречаем проекты «более глубокой», «трансцендирующей» феноменологии. Представляется, что способы мышления, разрабатываемые в современной феноменологической герменевтике, могут стать одним из методологических оснований современной православной мысли. Феноменологический уход от спекулятивных конструкций, стремление

⁸ Шохин В.К. Новое введение в философскую теологию // Эванс Ч.С., Мэнис Р.З. Философия религии: размышление о вере. М., 2011. С. 11.

⁹ Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt, 1971. S. XIX.

¹⁰ Яннарас Хр. Личность и Эрос / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной // Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 120.

принадлежать своему предмету может прояснить, что является сферой данности для теологии, если она, как утверждал В.Н. Лосский, является наукой, базирующейся на опыте. Если теология представляет из себя науку о вере как об определённом способе существования, она становится наукой о способах данности Бога. Однако для существования такой науки должны быть соблюдены два условия: во-первых, необходимость «феноменальной почвы», во-вторых, возможность расширять сферу опыта в том смысле, что опыт не ограничивается исключительно внешним эмпирическим опытом, а сфера созерцания не ограничивается интенциональными структурами субъекта. Только в этой промежуточной сфере у нас есть возможность говорить о способе данности Бога.

Обращение к герменевтике связано с апологетическими задачами теологии, вопросом о том, как адекватно говорить о Божественном откровении в истории, т. е. как проповедовать так, чтобы это слово действительно говорило о Боге. Философия уже давно освободила нас от иллюзии голых фактов, объективной реальности, в отношении которой мы могли бы иметь непосредственный опыт, свободный от любой интерпретации. Всякое «видение» вообще есть всегда уже «видение-как», т.е. всякое восприятие уже является интерпретацией. Фундаментальное несоответствие между божественным Логосом и человеческой логикой делает необходимость интерпретации ещё более важной, напоминая о том, что ключевая задача теологии – расшифровка божественного изречения, перевод языка Бога в категории нашего опыта. Современная теологическая герменевтика, размышляя о возможности/невозможности теологии, с одной стороны, указывает на абсолютную инаковость Бога, что превращает теологию, претендующую на познание своего предмета, в понятийное (само-) идолопоклонство, а с другой стороны, видит в теологии наш дискурс о Боге, в своём основании выстраиваемый как ответ на всегда предшествующее обращение Бога к человечеству, обращение, которое было инициировано Божьим самооткровением, разворачивающимся как приглашение к диалогической беседе. Для православной теологии было бы важно сформулировать герменевтическую программу, которая могла бы дать возможность современному человеку заново прислушаться к провозглашению Слова Божьего в текстах Библии и одновременно восстановить уважение к божественности Бога. В трудах западных православных мыслителей последних десятилетий, стремящихся обосновать возможность необъективирующего мышления о Боге, основанного на феноменологически-герменевтических стратегиях, разговор о Боге возникает не из заранее определённых концептов философии и теологии, но из начального опыта религиозности, трансформирующего самого мыслящего. Такое мышление открывает герменевтическое пространство, где философия и теология могут встретиться друг с другом в процессе взаимного обмена. Тогда теологическое мышление возникает из нашей собственной исторической ситуации и фактичности, мы не говорим о Боге, вере или религии, но исходя из опыта феноменов, на допонятийном уровне решаемся быть «религиозными», начиная отсюда, где мы, собственно, есть.

Подводя итоги, отметим, что ключевой задачей современной отечественной православной теологии может стать разработка собственных оригинальных путей мышления о Боге, отсылающих как к святоотеческой традиции, так и к русскому персонализму XX в., и при этом учитывающих многообразные «после», характеризующие бытование религии в мире (после метафизики, после «смерти Бога»); вопрошание о судьбе Бога в постсовременном мире, осуществляемое в попытках уйти от метафизических категорий онто-теологии и мыслить Бога, Повелителя истории, который действует и вмешивается, кто призывает к Себе и Сам приходит в мир нашего повседневного существования. В этом контексте неизбежно встаёт вопрос о способах работы с традицией, которые не предполагали бы ни современного возрождения классической древности с целью подражания её путям, ни антикварного

интереса к переживанию прошлого, но переосмысление того, что по-прежнему присутствует и действует в нашем современном мире. Интересным примером интерпретации традиции служит работа Д.Б. Харта «Традиция и Апокалипсис» (2022), где автор подходит к традиции с точки зрения её апокалиптического будущего, с точки зрения того, что в конечном итоге обещает христианская вера: Царство, любящее единение с триединым Богом. Живая традиция может быть понята только с точки зрения её эсхатологического исполнения, поскольку просто невозможно вывести её логику и единство из ретроспективного анализа исторических данных. Здесь мы снова можем указать на плодотворную встречу теологии и философии. Утверждение Харта, согласно которому ни одна традиция не может быть «по-настоящему живой, кроме той, которая предвидит и даже желает своего собственного низвержения в более полном откровении своей собственной внутренней истины»¹¹, обнаруживает очевидные параллели с хайдеггеровской интерпретацией традиции. Ибо понятие «повторения» (*Wiederholung*) традиции в свете её будущих возможностей сформулировано в «Бытии и времени», где показано, что повторение (*Wiederholung*) никогда не является простым повторением чего-то прошлого, но также является пересмотром и адаптацией, эксплицирующей возможности, соответствующие новой ситуации. Таким образом, раскрывая новые и доселе скрытые возможности смысла, которые предлагает традиция, повторение сохраняет её живой.

В. Лосский в своих богословских исканиях пытался найти слова, которые стали бы «знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов»¹². Продолжая эти поиски, отечественная православная мысль могла бы попытаться расширить горизонты «теологии» и «философии», чтобы возможный «постнеопатристический» синтез оказался не разворотом в прошлое, но попыткой показать, что христианская традиция стремится к тому, что пока находится за горизонтом познанного, и к тому, что ещё не выражено.

М.А. Пылаев: Возможно ли православное богословие сегодня? Возможно ли сегодня православие в России? Или может ли сегодня православный христианин быть чадом русской православной церкви? Имеет ли право церковь в XXI в. лишать христианина причастия из-за его политических убеждений? Возможно ли богословие в церкви, в которой человек не может мыслить самостоятельно без ссылок на авторитет, церкви, которая связывает человеку совесть, лишает его возможности мыслить себя в соотнесённости с европейской культурой?

Богослов (я говорю о том богословии, возникновение которого неразрывно связано с метафизикой Аристотеля) обязан сделать понятной современному поколению христиан Евангельскую керигму, используя актуальную философию и науку и сохраняя при этом вневременной смысл христианства (так понимали теологию Ф. Шлейермахер и К. Барт). Для меня православие – это истина о религиозном гуманизме: жертвенной любви к ближнему, включая любовь к врагам. Богослов эксплицирует эту истину. В его задачи не входит интерпретация безусловной ценности какой-либо нации, государства или культуры.

Мне кажется, что в историческое время, в которое мы сейчас живём, не самой актуальной задачей для православных гуманитариев является разрешение проблемы природы православного богословия. Напоминание о гуманистической сущности Евангелия, наверное, значимо сейчас, как никогда. «Одну слезу почётней осушить, чем кровью поле боя затопить», – писал Д. Байрон в «Дон Жуане» о взятии Измаила русскими войсками А.В. Суворова.

¹¹ Hart D.B. Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. P. 154.

¹² Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 39.

Современной русской православной церкви богословы не нужны. И когда пишут и говорят о богословии, то скорее подменяют богословие историей богословия или движутся в фарватере схоластической западнохристианской парадигмы, включающей в себя необозримый набор конкретных дисциплин. Мне представляется, что богослов в первую очередь должен быть философом. Он обязан находиться в культуре. Он отвечает на вызовы каждого нового типа культуры: Ренессанса – Просвещения – Романтизма – Модерна – Постмодерна. Православный богослов не может не соотноситься с католической и протестантской теологией, т.к. она достаточно чутко реагирует на изменения в культуре. Богословствовать нужно учиться по «Исповеди» блаж. Августина, «Христианской вере» Шлейермахера, «Слушателю Слова» К. Ранера. Я не за гармонию и не за разрыв философии и теологии. У них просто разные задачи. Теолог высеивает из всего многообразия и хитросплетения философских дискурсов тот, который не вписывает в себя керигму, но позволяет раскрыть её религиозное значение. Бессмысленно обсуждать природу богословия, если оно принципиально не отличается от философии. Да, теология Шлейермахера связана с отождествлением трансцендентализма и психологизма (В. Дильтей). Конечно, она во многом фундирована диалектикой немецкого идеализма и метафизикой Б. Спинозы и Г. Лейбница. Но Шлейермахер, несомненно, решает теологическую задачу, сохраняя в концепции религиозного чувства как уникальность религии, так и своеобразие христианской керигмы в эпоху Просвещения.

Оригинальное русское богословие, непосредственно выполняющее свою функцию, появляется лишь в XIX в. и связано с именем А.С. Хомякова. Оно пытается ответить на вызовы культуры, находится в контакте с современными ей европейскими формами философии и в рамках диалога обосновывает уникальность православного понимания керигмы.

Выдающуюся роль в создании современного русского православного богословия сыграла русская религиозная философия. Хочется верить, что она не просто сконструировала современный образ православия, но и перевела на язык секулярной культуры сокровища молчаливой «Святой Руси»: уникальную святость, иконографическую, архитектурную и богослужебную традиции. Я остановлюсь только на двух фигурах: прот. Сергии Булгакове и С.Л. Франке. Поздняя софиология прот. Сергия Булгакова была, на наш взгляд, и остаётся крупнейшим достижением русского православного богословия первой половины XX в. Я говорю не о результатах, но о характере его богословской деятельности. Сохраняя платонически-паламитскую метафизику, его софиология достаточно успешно, эксплицируя интенции христианского персонализма, вписывает в себя открытия томистской схоластики, немецкого идеализма (прежде всего И. Фихте), диалогической философии Ф. Эбнера и другие философские дискурсы. Франк для меня философ, но его усилия по обновлению неоплатонической метафизики выглядят титаническими. Нам кажется, что новая форма метафизики в проекте Франка вынуждена была соединить в себе трудносоединимое: критику Р. Декартом классической метафизики, критику И. Кантом нововременной метафизики, в том числе и метафизики Декарта, критику метафизики в философии интуитивизма А. Бергсона и феноменологии Э. Гуссерля. Задача сопоставимая, с одной стороны, с трансцендентальным переворотом в философии Канта и одновременно феноменологией духа Гегеля. И, возможно, невыполнимая.

Современное православное богословие отождествляется в моём сознании в первую очередь с такими фигурами, как Иоанн Зизиулас и Д. Мануссакис. К. Барт в «Церковной догматике», сохраняя ядро христианского догмата (например, Иисус Христос есть истинный Бог и истинный человек), тем не менее не эксплицирует его на языке античной метафизики (в категориях унии и ипостаси). К. Барт привлекает для раскрытия современного смысла догмата дискурс коммуникативной природы человека К. Ясперса. Догмат сохраняет в этом случае, на мой взгляд, свой вечный

смысл и становится понятным человеку XX в. Зизиулас раскрывает православную догматику в категориях общения и инаковости (философии диалога), во многом делая её осмысленной без антично-средневекового метафизического каркаса. Манусакис, совершая инверсию гуссерлевской феноменологии, переиначивает традиционное восприятие Откровения для объяснения христианского персонализма.

Мне кажется, что не совсем правильно говорить о фундаментализме или модернизме применительно к богословской деятельности. И то и другое, скорее, является формами отказа от реализации богословом своей функции. П. Тиллих прав в том, что не следует растворять керигму в современной ситуации или воспроизводить сегодня керигму, которая была интерпретирована в прошлом. Современное русское православное богословие могло бы постараться выйти за границы фундаментализма и перестать воспроизводить Евангельскую истину на языке антично-средневековой метафизики. Источником возрождения русского богословия могут стать русская религиозная философия и современные формы зарубежного православного богословия.

От современного русского православного богословия возникает странное впечатление. В нём всё давно и навсегда открыто. Остаётся только маркировать ереси. Это симптом нежелания и неумения мыслить. Водораздел проходит сейчас не между различными типами богословской ориентации – например, между софиологическим и неопатристическим проектами. Всегда свободная, творческая, увлекательная богословская мысль подменяется идеологией, убеждениями, сакрализованными сказками. Она приобретает черты объективированного мифологического мышления и утрачивает формы причастности науке и философии. И нет лучшего способа консервации сложившейся ситуации, чем как культурный изоляционизм.

Соревноваться православному богословию с католическим и протестантским, – дело неблагодарное. Слишком далеко они ушли вперёд от нас в деле богословия.

Сложной сама по себе является задача православного богословия в современной секулярной культуре: сделать понятным мистериальный культ, мистический опыт, метафизическую закваску догматики. Православие и католицизм по своему типу выступают формами антично-средневековой религиозности и уже поэтому в качестве религиозных традиций несовременны. Теологии с начала Нового времени трудно сохранить свой научный статус. И она делает это за счёт «паразитирования» на философии и гуманитарном знании. Именно нововременное гуманитарное знание, включая философию, сохраняют теологии её значение в современной культуре. Хотя в отечественном контексте мы сталкиваемся в последние годы со своеобразной инверсией. Богословие вновь желает указывать наукам свой путь. Это наносит непоправимый вред современной гуманитаристике. Европейская наука о религии переболела в XX в. идеями создания христианского религиоведения в феноменологии религии. Мы же продолжаем болеть. Не менее печально выглядит словосочетание «православная психология» и другие. Теология никогда не станет родной нововременной науке. Последняя позволяет существовать теологии, но не разрушать себя. Современное русское православное богословие не видит этой проблемы.

Самая главная сложность современного русского православного богословия – это его длительное молчание, и как результат – интеллектуальная зависимость в первую очередь от католического схоластического богословия. Любая отечественная православная книга по догматическому богословию в лучшем случае выглядит как патрологическое произведение. Язык (дискурс, парадигма мышления и т.д.) святых Отцов, который соответствует исключительно античной метафизической традиции Платона и Плотина, без нововременных трансформаций метафизики остаётся сегодня совершенно непонятным. Я не убеждён также, что православное богословие должно сконцентрировать свои усилия, следуя за школой Вл. Соловьёва, на обновлении неоплатонической метафизики. Почему теологическая антропология Ф. Достоевского

или нарративная теология Э. Юнгеля не могут способствовать открытию неметафизического каркаса православного богословия? Действительно ли неоплатонизм – это неотмыслимый дискурс православного богословия? Я так не думаю. А. Лосев, С. Франк, прот. Сергей Булгаков меня в этом не убедили.

И, наконец, в завершение хорошо бы вернуться с неба на землю. Тридцать лет с небольшим – это, несомненно, не тот срок, который вселяет в нас оптимизм по поводу пробуждения в России православного богословия. И самый главный, на мой взгляд, недостаток каждого нового поколения выпускников по специальности «православная теология» заключается в отсутствии экзистенциальной потребности понимания классической мировой культуры, и как следствие этого – непонимание значения крупнейших философских, научных, религиозных и литературных текстов.

А.А. Солонченко: Под богословием здесь понимается дискурсивная практика усвоения, изложения и систематизации человеком вечных богооткровенных истин, опыта веры и богообщения. Богослов пытается осмыслить опыт богообщения, поэтому в христианском богословии неизреченный мистический аспект неразрывно связан с рациональным и словесным аспектами. Для этого осмысления, а также для апологии, миссии, катехизации, полемики с иными учениями богослов привлекает высшие достижения человеческого разума: отдельные философские методы, терминологию и другие инструменты.

С ходом времени появляются новые достижения человеческого разума, происходят изменения в культуре и обществе, что даёт богослову как новые возможности и импульсы для развития богословия, так и новые вызовы и темы для осмысления. Гегель утверждал, что философия есть эпоха, схваченная в мысли. Философия конкретной эпохи есть интеллектуальное выражение мировоззрения общества этой эпохи. Она формулирует вопросы, которые волнуют общество, она не только говорит на языке эпохи, но и формирует его. Если богослов хочет быть актуальным и понятным обществу, он должен быть погружён в интеллектуальный контекст эпохи, в которой живёт это общество. Он должен постоянно держать руку на пульсе современных философских течений, чтобы знать волнующие общество вопросы, новые методы, концептуальный и категориальный аппарат и адаптировать их для своих целей.

Наиболее яркий опыт взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции – это период второй половины XIX – первой половины XX вв. Его можно обнаружить в работах Н.А. Бердяева, прот. С. Булгакова, о. П. Флоренского, В.Н. Лосского и др. У этих мыслителей богословие не превращается в начётничество, в своеобразный конструктор, где вместо деталей используются святоотеческие цитаты. В то же время их мысль постоянно коррелирует с современной им философией. Конечно, такой подход более опасен и сложен, чем, например, занятие историко-богословскими исследованиями, – у него гораздо больше шансов на ошибку (пример тому – софиология Булгакова), но такой подход и гораздо более актуальный и востребованный в обществе. И сейчас есть православные мыслители, которые используют такой богословский подход и осмысливают в том числе и актуальные философские проблемы.

К актуальным философским проблемам, которые сейчас стоят перед богословами, можно отнести следующие. Идеи «конца метафизики» и «смерти субъекта», провозглашённые Ф. Ницше, М. Хайдеггером и мыслителями-постмодернистами, ставят перед богословами вопрос: как возможно мыслить и говорить о Боге неметафизическим языком? Всё, что наш разум способен сказать о Боге, является не более чем искусственным рациональным конструктом, а значит, дискурсивное мышление даёт нам не познание Бога, а создаёт Его рациональный идол. Отсюда вывод: нужно искать путь постижения Бога вовне рационального дискурса, в котором Бог не превращался бы в конституируемый моим «Я» феномен, в идола.

Один из вариантов такого пути предлагает архим. Джон Пантелеймон Мануссакис. Опираясь на феноменологический метод Ж.-Л. Мариона, – в центре которого идея возможности контринтенции, – а также на учение об «обратной перспективе иконы» о. П. Флоренского и на феноменологический анализ взгляда Ж.-П. Сартра, Мануссакис разрабатывает «мистический сенсуализм», или феноменологию обратной интенциональности.

Другой ответ на идею конца метафизики предлагает Д.Б. Харт в проекте «теоэстетика». Вместо рациональной метафизики Харт, вслед за Э. Пшиварой и Г.У. фон Бальтазаром предлагает использовать в качестве метода мышления о Боге *analogia entis* (аналогию бытия). *Analogia entis* – это формальный принцип философско-богословского мышления, при котором усматривается аналогия между бытием Бога и бытием мира, что указывает одновременно как на их сходство, так и на их различие. Аналогическое сходство позволяет описывать бытие Бога с помощью понятий, заимствованных из тварного мира. Важнейшим из таких понятий в проекте Харта становится «красота». В русском православном богословии теоэстетику развивают Олег Давыдов, Алексей Гагинский и др. Другие варианты постметафизического мышления о Боге анализирует Светлана Коначева.

Перед современным богословием стоит ещё одна философская проблема, связанная с языком. После т.н. «лингвистического поворота», произошедшего в западной философии в XX в., язык стал играть в философии главную роль, он подчинил себе и гносеологию, и онтологию, и, по сути, всё философское мышление в целом. Язык понимается в современной философии как система различий. Всякая единица языка обретает своё значение благодаря своему месту в этой системе и благодаря отличию от остальных единиц, т.е. в процессе игры различий. В то же время мы не можем помыслить ничего «вне» языка, за его пределами, т.е. ничего, инакового языку. Следствием такого понимания языка современной философией становится сведение проблемы возможности разговора о Боге лишь к двум вариантам. Либо нужно признать, что Бог имманентен языку, а значит, о Нём можно говорить; но тогда «Бог» сводится к единице языка, обретающей своё значение в процессе игры различий, и в итоге редуцируется к означающему без означаемого. Либо Бог трансцендентен языку, Он совсем Иной по отношению к языку, а значит, о Нём невозможно говорить, Он становится означаемым без означающего. Ни тот ни другой вариант не дают положительного опыта богопознания.

Эту проблему пытается решить Мануссакис. Вслед за Ж.-Л. Марионом он переворачивает с ног на голову утверждение Л. Витгенштейна и декларирует: «О чём невозможно говорить, о том следует не молчать, а петь литургические гимны»¹³. В гимне язык о Боге (богословие) становится языком хвалы Богу (славословием). Язык славословия ничего не утверждает, не даёт определения, он превосходит любые рациональные противопоставления предикативного языка. При этом гимн не говорится, а поётся, т.е. он музыкален. Мануссакис подчёркивает радикальный антиконцептуализм музыки: музыка не ограничивается никакой идеей или концепцией. Музыка превосходит рефлексию, т.к. она способна выразить то, что для рефлексии остаётся невыразимым – непосредственное в его непосредственности. При этом поющий одновременно является слушающим. Так Мануссакис переносит акцент с речи на слух и разрабатывает феноменологию слушания, которая, по его мнению, способна вернуть в философии возможность говорить о положительном опыте богопознания.

Другая философская проблема христианского богословия – это проблема соотношения Божественной и человеческой свобод. Свободны ли люди принимать или отвергать Бога, или только Бог решает, кто Его примет или отвергнет? Может ли

¹³ Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев, 2014. С. 259–260.

свободный выбор человека, сделанный во времени, повлиять на судьбу человека в вечности? Любые ответы на эти богословские вопросы предполагают определённое философское понимание человеческой свободы и моральной ответственности. Эти вопросы встали перед христианством с момента его появления, но в XX в., в том числе и из-за мировых войн, гуманитарных катастроф и стихийных бедствий, они актуализировались в богословии с новой силой, так же как и вопросы теодицеи, проблемы зла и понимания всемогущества Бога. В современном православном богословии этим вопросам большое внимание уделяют, например, Р. Суинберн, Д.Б. Харт и др. В современном русском православном богословии осмыслением теодицеи занимаются Владимир Шохин, Алексей Гагинский и др.

Ещё одна философская проблема, стоящая перед современным богословием, – это проблема осмысления феноменов секулярного и постсекулярного. За рубежом этой теме уделяют внимание Х. Яннарас, П. Калаицидис, Д.Б. Харт и др., а в России – Дмитрий Узланер, Александр Кырлежев и др.

Вставшая перед православным богословием в конце XIX – начале XX в. проблема осмысления персонализма не теряет своей актуальности и по сей день. Центральными вопросами этой проблемы являются определение понятий «личность» и «сознание» и их соотношение со святоотеческой терминологией, прежде всего с «природой», «ипостасью». Как соотносятся понятия «душа», «личность», «сознание», «бессознательное» и «самосознание»? Можно ли употреблять понятия «сознание» и «самосознание» по отношению к Богу? Если можно, то сколько «сознаний» и «самосознаний» (а может, у Бога есть и бессознательное?) у Св. Троицы? Есть ли бессознательное у Христа, и сколько у Него сознаний или самосознаний? Чьё сознание, бессознательное и самосознание во Христе – Логоса, человека или Богочеловека? В православном богословии этой темой занимались прот. С. Булгаков, В.Н. Лосский, прот. Д. Станилоэ, Х. Яннарас, митр. Иоанн Зизиулас и др. В современном русскоязычном богословии эту тему разрабатывают С.С. Хоружий, С.А. Чурсанов, еп. Мефодий (Зинковский) и др.

Одной из самых насущных и новых философских проблем в богословии можно назвать проблему осмысления виртуальной реальности и искусственного интеллекта. В русскоязычном сегменте православного богословия этой темой (*digital theology*) занимается прот. Владимир Шмалий.

Применить философский инструментарий и осмыслить проблемы, поставленные объектно-ориентированной онтологией (Г. Харман, Т. Мортон, Л. Брайант и др.) в богословском дискурсе пытается Андрей Шишков. Что из этого получится – покажет время.

Одна из самых актуальных и неразработанных философских проблем в современном православном (да и в христианском в целом) богословии – это осмысление политического вообще и феноменов власти и государства в частности. В православной среде современная политическая теология в систематическом виде ещё не сформулирована, и можно сказать, что она находится лишь на начальной стадии своего развития. Предшественниками современной православной политической теологии принято считать русских религиозных мыслителей конца XIX и начала XX вв., особенно Вл.С. Соловьёва, прот. С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева. Отдельные разработки по политической теологии можно обнаружить у прот. Г. Флоровского, протопр. А. Шмемана, протопр. И. Мейендорфа и др., а также в официальных церковных документах: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» и «За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви». Систематические разработки по политической теологии появились в православной среде совсем недавно, лишь в 2010-х гг. Здесь можно назвать всего несколько имён: Афанасиоса Н. Папафанасиу (Athanasios N. Papathanasiou), Пантелиса Калаицидиса, Аристотеля Папаниколау, Кирилла Говоруна, Давора Джалто. В отечественном

богословии на эту тему можно выделить статьи русскоязычных авторов сборника «Политическое богословие», книгу В. Шалляра «Ангелы и способы производств», отдельные статьи С.С. Хоружего, А. Кырлежева и др.

Если попытаться выделить вызовы, стоящие сейчас именно перед русским православным богословием, то можно назвать два, на мой взгляд, наиболее острых – это экклезиологический и политический.

Под экклезиологическим вызовом здесь подразумевается проблема, которая привела в 2018 г. к разрыву евхаристического общения Русской православной церкви с Константинопольским патриархатом. С тех пор разрыв только увеличивается. У этой проблемы сложносоставное основание: в ней замешаны и церковно-политические, и богословские причины. Основная богословская причина этого разрыва – это отсутствие единой общепринятой экклезиологии. Учение о Церкви было основной проблемой, с которой столкнулось православное богословие в XX в., и остаётся главным вопросом и сейчас, в XXI в.

Под политическим вызовом русскому православному богословию здесь понимается проблема взаимодействия Церкви и государства, проникновение политических идеологий в богословие и превращение богословия в инструмент политики. Эта тенденция стала наиболее явной в последние годы. Богословским основанием этого вызова является в том числе и отсутствие систематически разработанной православной политической теологии.

Ярким примером смещения политической идеологии и православного богословия и превращения богословия в инструмент политики можно назвать, например, концепцию А.Г. Дугина. Он позиционирует себя христианским мыслителем и православным человеком, при этом его политические идеи во многих исследованиях оцениваются как разновидность неофашизма, а его «богословие» я бы оценил как синкретизм, гремучую смесь язычества, эзотеризма, современной философии и расизма, подаваемую под «христианским» соусом. Да и сам этот соус смердит всевозможными ересями: негативной оценкой креационизма и учения о творении мира из ничего, приписыванием Богу злого начала, создания зла, злых по своей природе (!) существ – «антибожественных античеловеков», «звериной расы “недолудей”», «бессловесных и безмозглых», которые составляют «силы мрака» и проч.

В «Четвёртой политической теории» – политической теологии/философии Дугина – политическое и теологическое не только неразделимы, но и неразличимы. Весь западный мир представлен в его теории как коллективный Антихрист, а Россия – как Третий Рим и Катехон, т.е. как средство, сдерживающее Антихриста. Такой ход позволяет интерпретировать любые политические действия представителей Катехона как этапы «священной войны», борьбы с метафизическим злом. Логика Дугина приводит его к отождествлению победы государства (не Церкви) с победой Христа, «Русской Пасхи» с Христовой Пасхой, а чтобы осуществить победу и «войти в Русскую Пасху, в великую Пасху Христову», Дугин призывает: «...убивайте с нами... ненавидьте с нами, чтобы с нами воскреснуть, чтобы войти в Русскую Пасху, в великую Пасху Христову»¹⁴. В своём докладе на конференции «Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Татарского» он предлагает отождествить «вертикальную войну» (брань добрых духов со злыми духами) с «горизонтальной войной» (брань между людьми и государствами), это позволит назвать «горизонтальную войну» священной, войной с дьяволом и даже «святой войной»¹⁵.

¹⁴ Дугин А.Г. Русская Пасха. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha> (дата обращения: 01.07.2024).

¹⁵ Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Татарского. См. с 31-й минуты. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k> (дата обращения: 01.07.2024)

Эти идеи очевидным образом противоречат христианскому учению, в котором Бог есть любовь (1 Ин. 4:16), а ненависть и убийства исходят от дьявола, главного человекоубийцы и человеконенавистника. Апостол Павел говорит христианам: «...наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12), т.е. война христиан – это брань против духов злобы, а не против людей, против греха, а не против грешника. В христианстве брань с духами зла никогда не отождествляется с войной между людьми. Война против людей есть зло, об этом прямо говорится в «Основах социальной концепции» Русской православной церкви¹⁶. Войны и порабощения исходят не от Бога, а обусловлены «волей человека и дьявола, от начала являющегося человекоубийцей» (Ин. 8:44). Бывают ситуации, когда зло (война) может быть вынужденным, «меньшим злом», но никогда зло (война) не может быть священным или святым. Чтобы стать причастниками Христу и Его Пасхе, христианин должен делать полностью противоположное тому, к чему призывает Дугин: не ненавидеть и убивать, а любить и преодолеть насилие миром.

Одним из препятствий развитию богословия в России является мощное крыло церковных фундаменталистов, которые и сами не богословствуют и пытаются мешать другим. Вместо богословской дискуссии они избирают тактику навешивания ярлыков («модернист», «либерал» и т.д.), шельмования, отмены (*cancel culture*) и институционального давления. Однако в век коммуникаций невозможно запретить богословствовать и выражать свою позицию. Поэтому фундаменталистская тактика запрета приводит лишь к тому, что богословие перемещается из официальных институций вовне.

Подводя итог, можно сказать, что «золотым веком» взаимодействия философской и богословской мысли в русской религиозно-философской традиции можно назвать период второй половины XIX – первой половины XX в. Про состояние современного православного богословия можно сказать, что оно приближается к тому же уровню: современный С.Н. Булгаков – это Д.Б. Харт, место о. П. Флоренского занял архим. Дж.П. Мануссакис, митр. Иоанн Зизиулас заменил сразу двоих – В.Н. Лосского и о. Г. Флоровского, на роль Н.А. Бердяева претендуют П. Калаидис и Д. Джалто. В русском богословии сейчас тоже есть мыслители, которые используют подобный богословский подход, осмысливают актуальные философские проблемы. Их богословие во многом соответствует современному интеллектуальному контексту как по проблематике, так и по языку. Однако это скорее не институциональные тенденции и не единое философско-богословское движение или школа, как, например, «Парижская школа» в XX в. или «радикальная ортодоксия» в XXI в., а деятельность отдельных, разрозненных исследователей. При этом их научно-богословская деятельность либо не финансируется вообще, либо это финансирование на порядок ниже, чем у их западных коллег. Поэтому вряд ли можно ожидать в ближайшее время у нас такого же яркого расцвета богословия, как на Западе.

А.В. Шишков: Современное русское православное богословие – вещь довольно странная. С одной стороны, оно наследует богатейшей традиции русской религиозной и богословской мысли XIX–XX в., с другой – как будто бы не знает, что делать с этим наследием. В лучшем случае этому наследию поклоняются, благоговейно сдувая с него пылинки, чтобы не дай Бог не добавить чего-нибудь от себя. В худшем – запирают в тёмном чулане с вывеской «Ереси, теологумы и другие сомнительные идеи». Так, например, продолжает происходить с богословием отца Сергия

¹⁶ «Война есть зло». См.: Основы социальной концепции Русской православной церкви. VIII. 1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 01.07.2024).

Булгакова, ценность которого ясна только узким специалистам по русской религиозной философии и немногочисленным богословам с репутацией модернистов. Такое отношение, на мой взгляд, – следствие специфики метода современного православного богословия, не только русского, но и мирового: оно в своей массе враждебно к современной философии, даже если неявно использует её подходы и методы. Редкие исключения лишь подтверждают правило. Ясно артикулированное обращение тем или иным теологом к современной философской мысли воспринимается большинством православных богословов как сомнительное предприятие, которое ставит под вопрос конфессиональную и доктринальную чистоту его работ.

Нечувствительность к современной философии и богословию хорошо иллюстрирует оценка одним из самых популярных русских богословов-эмигрантов, прот. Александром Шмеманом, выдающихся и не менее известных богословов Ганса Кюнга и Харви Кокса – «дешёвые клоуны»¹⁷. «О чём с ними можно диалогировать», – Шмеману непонятно, – у них просто нет ни общего языка, ни общего пространства для дискуссии.

Причины такой анти-философичности, по моему мнению, следует искать в доминировании неопатристического синтеза как главного богословского метода православного богословия. Неопатристика с самых первых работ прот. Георгия Флоровского, В.Н. Лосского и др. заложила в сознание православных богословов страх перед псевдоморфозой (термин Флоровского) – мутацией под воздействием чуждой, неправославной мысли – во-первых, инославной, во-вторых, – философской. По мере становления неопатристики этот страх развился в манию «чистоты православной мысли» сродни фундаменталистским маниям. Только святоотеческая мысль золотой эпохи богословия (IV–XIV вв.) стала считаться «чистой», а любое богословское творчество, сопряжённое с обращением к современной философии или инославному богословию, попадало под подозрение. Правда, некоторые богословы попытались расширить область приемлемого в неопатристике путём включения святых отцов более поздних эпох, вплоть до XX в., но и их богословие нужно было «очистить», задекларировав (иногда бездоказательно) прямую связь с патристическим периодом¹⁸.

Если нужно было добавить полюбившееся новшество, оно должно было пройти процедуру «очистки», т.е. обнаружения аналога у святых отцов. Как правило, это происходило посредством вчитывания современных философских понятий в святоотеческие тексты. Так, например, был «воцерковлен» персонализм. Православные богословы до сих пор не оставляют попыток сделать персоналистами отцов-каппадокийцев или Григория Паламу. Впрочем, частью сообщества неопатристов персонализм был отвергнут как недопустимый модернизм. Довольно показательна в этом плане полемика между митрополитами Иерофеем Влахосом и Иоанном Зизиуласом, развернувшаяся на Критском соборе 2016 г. Влахос обвинил Зизиуласа в неправомерном применении понятия «личность» к богословию отцов-каппадокийцев IV в. Примечательно, что многие неопатристические богословы часто игнорируют современный философский бэкграунд отцов-основателей своего метода – философию жизни Бергсона, персонализм, феноменологию Гуссерля и Хайдеггера и др. Да и сама идея синтеза идёт не из античной мысли, а скорее из гегельянской диалектики.

¹⁷ «Думал сегодня: западное богословие как целое, как предприятие – рухнуло, разбилось на куски. Осталась научность – уже никуда не ведущая, и дешёвые клоуны: Harvey Cox, Hans Küng и tutti quanti. О чём с ними можно “диалогировать”? (8 октября 1973)». (Шмеман А. Дневники, 1973–1983. М., 2021. С. 38.)

¹⁸ См., напр.: Хондзинский П. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. 2009. Вып. 5. С. 61–89.

Идеологическая и церковно-административная победа неопатристики над софиологией Булгакова в 1930-х гг. позволила избавиться от конкуренции со стороны сильной богословской программы, которая предлагала альтернативную версию «возвращения к отцам», и закрепиться на долгое время в качестве единственного способа православно богословствовать¹⁹. Во второй половине двадцатого столетия неопатристика вошла в *curricula* православных богословских школ как своего рода мета-теология, т.е. общая методология систематизации богословского знания. Образовательные программы составлялись из неопатристической перспективы, где ведущую роль стали играть такие дисциплины, как патрология, литургика, каноническое право и др. Методы неопатристики стали проникать и в небогословские дисциплины, такие как психология, антропология и др. Также доминирование этого подхода привело к постепенному вытеснению этики из нравственного богословия и замену её на святоотеческую аскетичку.

В упрощённом популяризаторском виде неопатристика превратилась в начётничество, в котором богословская аргументация сводится к умению правильно подобрать цитату из святого отца. Именно в таком виде этот подход со временем переключался в практику подготовки официальных церковных документов. Он также стал популярен у сетевых православных фундаменталистов, которые превратили протестантский принцип *Sola Scriptura*, усиленный библейским буквализмом, в принцип *Solum Patres*.

Впрочем, совсем отвергнуть «модернистское богословие» было бы не по-православному. Подобно Флоровскому, который, согласно легенде, к концу жизни перестал выбрасывать любые напечатанные тексты, включая билеты на поезд и т.п., предельно захлавив свою квартиру, русские православные богословы нашли способ сохранить всё то, что считали сомнительным, придумав пространство религиозной философии как своеобразное *safe place* – богословский шелтер, в котором можно «спасти» неортодоксальные тексты. Туда попали богословские труды Булгакова, Бердяева, Франка и др.

Учитывая вышесказанное, одна из главных задач, стоящих перед современным православным богословием, заключается в критическом анализе неопатристики как богословского метода. В первую очередь предстоит вскрыть присущую ей анти-философичность и показать подлинные философские основания самого метода, который опирается отнюдь не на античную философию.

Следующим шагом должна стать реабилитация философии как источника методологии и языка для богословия. Здесь продуктивным мне видится использование теории смены парадигм, которая в приложении к теологии²⁰ даёт ясное представление о том, что в основании любого богословского подхода лежит определённый философский язык. Применение к богословию теории смены парадигм потребует изменения взгляда на историю производства и накопления богословского знания. Превалирующее сегодня представление о «золотом веке» православного богословия и охранительный подход к накоплению богословского знания, по моему мнению, не отражает реальных процессов в богословской науке и препятствует актуализации богословского знания в современности.

Например, неоплатонический язык христианских догматов более не релевантен нашим представлениям о познании: такие понятия, как божественная или человеческая природа, сущность и ипостась сегодня по умолчанию понимаются верующими людьми иначе, чем во времена триадологических или христологических

¹⁹ См. подробнее: Noble I., Bauerova K., Noble T., Parushev P. *The Ways of Orthodox Theology in the West*. Yonkers, NY, 2015; Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития / Под ред. К.М. Антонова и Н.А. Вагановой. М., 2013.

²⁰ См., напр.: *Paradigm Change in Theology* / Ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh, 1989.

споров. Номиналистическая революция изменила способ мышления об этих понятиях, и в подавляющем большинстве случаев верующие, повторяя догматические формулировки, искажают их содержание. А богословы не в состоянии им это объяснить. Это напоминает ситуацию с паронимами в церковнославянском языке, где при одном и том же звучании слова его содержание для современного уха часто меняется на диаметрально противоположное. Например, слово «озлобленный» в церковнославянском языке означает пассивно претерпевающего страдания от зла, тогда как в русском – указывает на активного проводника зла.

Теория смены парадигм позволила бы сохранить христианский (нео)платонизм в качестве одной из возможных богословских парадигм, но при этом открыла бы возможность к переосмыслению основных категорий веры на других философских языках, в том числе и самых современных. Этот процесс уже понемногу набирает ход: к примеру, православные богословы и философы обращаются к языкам, в основе которых лежит феноменология М. Хайдеггера или деконструкция Ж. Деррида. Такое постметафизическое богословие можно найти в работах архимандрита Иоанна Пантелеймона Мануссакиса²¹, Александра Филоненко²² или Светланы Коначевой²³. Поиск новых возможностей для выражения истин христианской веры может привести к экспериментам с философией веданты, как в случае Дэвида Бентли Харта²⁴. Мой собственный проект «Тёмная теология»²⁵ обращается к языку объектно-ориентированной философии Г. Хармана, Т. Мортон и Й. Богоста.

Пока что православное богословие не поспевает за быстро меняющимся культурным контекстом. Не успели мы ещё привыкнуть к экзистенциализму и персонализму, как произошёл *non-human turn*, который идейно переопределяет место человека в мире. Для того, чтобы поспевать, нужно осваивать современные философские подходы.

Любые изменения не могут появиться сами собой. Они требуют определённой инфраструктуры, в рамках которой происходит производство богословского знания. Современное русское православное богословие функционирует сегодня на трёх структурных уровнях.

1. Богословие конфессиональных духовных школ – семинарий, академий и православных университетов;
2. Академическое богословие в светских вузах;
3. Популярное богословие – публичные и популяризаторские проекты по богословию, духовной жизни и проч.; мнения авторитетных священников по богословским вопросам и т.д.

Первый уровень сегодня практически полностью контролируется церковной властью и зависит от её представлений о том, каким должно быть православное богословие. История с крупными богословскими проектами, такими как подготовка современного катехизиса Русской православной церкви (провалился) или разработка церковных документов Межсоборного присутствия показывает, что церковная власть придерживается охранительной стратегии по отношению к богословию и всерьёз принимает мнение сетевых православных фундаменталистов. Её главная задача – отвести от себя любые подозрения в неправославности, что часто связано с принятием повестки ригористов, от которых в первую очередь исходит эта угроза.

²¹ Manoussakis J.P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetics*. Bloomington, IN, 2007.

²² Филоненко А. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии. Харьков, 2018.

²³ Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М., 2019.

²⁴ Hart D.B. *You Are Gods: On Nature and Supernature*. Notre Dame, IN, 2022.

²⁵ Shishkov A. *Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church* // *Religions*. 2022. 13 (4), 324.

Именно поэтому в духовных школах доминирует безопасный для церковной власти поздний извод неопатристики, с которым довольно сложно уживается современная философская и богословская мысль. Недавний скандал с увольнением в 2020 г. профессора Московской духовной академии Олега Давыдова, работающего в парадигме современной теозетики, в этом плане очень показателен. Ещё более показательно, что причиной увольнения стал конфликт с представителем неопатристики по поводу неправославности взглядов первого. Неопатрист, впрочем, тоже был уволен спустя некоторое время, потому что, с точки зрения церковной власти, богословие внутри духовных школ должно быть бесконфликтным, поскольку конфликты и скандалы дискредитируют церковное единство.

Второй значимый момент, который сегодня можно наблюдать в богословии духовных школ, – это изоляционизм. Ведущие богословские школы Русской православной церкви демонстративно отказались от участия в созданной в 2019 г. Международной православной богословской ассоциации – крупнейшем православном богословском форуме. Коммуникация с другими православными богословскими школами после 2018 г. практически сведена к нулю. Пока ещё остаётся небольшой канал коммуникации с некоторыми католическими университетами и папскими институтами.

В светских вузах академическое богословие пока что не особенно заметно. Во всяком случае оно не может конкурировать с духовными школами. При этом в некоторых университетах теологические кафедры и отделения попали под контроль церковных властей, что сделало их филиалом духовных школ. Ситуацию усугубляет желание чиновников высшего образования наделить теологию в светских вузах идеологическим характером, придать ей воспитательные функции. При этом какого-то ясного видения того, что это должна быть за идеология и как должно быть организовано воспитание, до сих пор нет. Это подрывает стремление академических богословов создавать в светских университетах пространство для свободного развития богословской науки, не ограниченного требованиями церковной власти.

На мой взгляд, без очагов свободного богословия невозможно развитие богословской науки в целом. Напряжение, создаваемое конкуренцией свободных богословов с церковными, плодотворно действует на обе стороны. Это, в частности, продемонстрировал т.н. русский религиозный ренессанс начала XX в. Отсутствие же креативного соперничества ведёт к стагнации.

В некоторых направлениях академического богословия мы сегодня имеем парадоксальную вещь: они развиваются не теологами, а социологами, политологами, культурологами и другими смежными специалистами. Так произошло, например, с политической теологией, которая в России в основном представлена исследованиями светских социологов, политических философов, специалистов по праву и др. вокруг наследия Карла Шмитта. При этом в мировом богословии шмиттеанское направление остаётся маргинальным.

В отсутствие продуктивной конкуренции между церковными и светскими (по принадлежности к вузу) теологами, эту роль на себя берут популяризаторы богословского знания. Именно здесь сегодня появляется альтернатива для доминирующей поздней неопатристики. Такие проекты, как «Теозстетика»²⁶, продолжают оказывать влияние на богословское сообщество – прежде всего на интерес среди молодежи к современной богословской мысли. Сюда же можно добавить переводческие проекты игумена Петра Мещеринова, который знакомит публику с богословием немецких пиетистов, популяризацию наследия сирийских мистиков от Максима Калинина, проект “Re-Orthodox” прот. Вячеслава Рубского и проч.

²⁶ YouTube-канал “Теозстетика”. URL: <https://www.youtube.com/@theoaesthetics>

При этом у популяризаторского подхода есть ряд недостатков, которые мне видятся проблемой. Во-первых, демократизм популярного богословия уравнивает проекты с высоким и низким уровнем богословской подготовки. Наряду с упомянутыми образцами высококачественных богословских интеллектуальных продуктов, в общем пространстве медиа находятся проекты, пропагандирующие фундаменталистский буквализм, или ещё более упрощённый вариант неопатристики. Во-вторых, популяризаторские проекты страдают от нерегулярности, связанной, как правило, с недостатком финансирования. В-третьих, им недостаёт систематичности, и они не могут заменить полноценного производства богословского знания путём академических исследований, публикаций и коммуникаций.

Таким образом, современное православное богословие в основном представлено духовными школами, что создаёт сильный дисбаланс в производстве богословского знания. Практически полное отсутствие очагов свободного богословского исследования смещает его в охранительную сторону, что в конечном счёте ведёт к стагнации. На мой взгляд, этот дисбаланс должен быть устранён. Только творческое напряжение между свободным и охранительным подходами сделает русское православное богословие снова великим и востребованным во всём мире.

В.К. Шохин («Диалог с философско-теологической традицией»): Ну, прежде всего хотелось бы напомнить о таком банально известном факте, что *богословие* и *теология* – лингвистически одно и то же, т.к. первое слово это калька с греческого термина, а второе – простая его транслитерация. Они различаются фактически только по ассоциативным полям. Так, словосочетание «православная теология», хотя и есть теперь такое название ВАКовской специальности, всё же менее естественно, чем «православное богословие» (до самого недавнего времени «православной теологии» у нас и в помине не было, тогда как даже «богословия» одно, давнее время употреблялось), тогда как говорить «католическое богословие» и «католическая теология» можно и без паузы, «протестантская теология» естественнее, чем «протестантское богословие», а «мусульманская теология» в разы лучше произносится, чем «исламское богословие», а уж сказать «неплатоническое богословие» никто, вероятно, не возьмётся, хотя «теология Аристотеля», «теология Плотина», «теология Прокла» ни у кого никаких затруднений не вызывает, более того, сама «теология» была порождена именно этой культурно-философской средой. Конечно, это в значительной мере дело привычки и вкуса, но вкус и привычка также образуются не на пустом месте. У меня «богословие» ассоциируется в первую очередь с решением «божественных вопросов», исходя больше из соборного разума, разума Предания, и лишь во вторую – с разумом индивидуальным (больше – с мистическим видением вещей), тогда как в случае с «теологией» корреляция выстраивается противоположным образом. Ведь неслучайно, что сам термин *теология* много веков не мог прижиться в западной христианской традиции (до Абельяра (1079–1142) по крайней мере), и там преобладало такое понятие, как «священное учение» (*Sacra doctrina*), и это не только потому, что его значение разрабатывалось в языческой среде (вспомним хотя бы учение о трёх теологиях – *theologia tripertita* – у стоиков и в других античных школах), но и потому, что «теология философов» (центральная, пожалуй, в этой схеме) опиралась на рациональность, а не на авторитет, а в христианстве основные, догматические истины являются сверхразумными.

Поэтому мне кажется, что философии естественнее быть в диалоге с «теологией» (в случае с российской исторической традицией – с тем «богословием», которое и содержательно, и стилистически относилось к ней), равно как и оценивать её достижения и рассуждать о взаимодействии.

И потому я сразу перехожу к последнему из предложенных вопросов и скажу, что опыт взаимодействия философии с теологией Синодального периода я оцениваю высоко. О чём, собственно, идёт речь? О целом ряде философско-теологических

учебных программ, на основании которых велись и собственно научные занятия. Первым из них, как наиболее долговременный, продержавшийся с 1870-х гг. до самого октябрьского переворота, я бы выделил курс основного богословия, которое напрямую происходит от немецко-католической дисциплины *Fundamentaltheologie* и которую правомерно обозначали, как апологетика.

Её можно представить себе в виде трёх концентрических кругов, из которых внешний образовывал апологию религии перед лицом безрелигиозности, и тут же выстраивалась система теистического ответа на атеистические, натуралистические, моралистические и прочие нетеистические интерпретации происхождения и сущности религии; второй – в виде обоснования преимущества христианства перед другими религиями, и это осуществлялось в виде апологетической истории религий; и, наконец, третий, где уже устанавливались приоритеты православия перед другими формами христианской конфессиональности (во взятой за «исходник» католической фундаментальной теологии это место, соответственно, занимал католицизм). Собственно говоря, эта схема была прочерчена ещё в апологетике конца XVI в. – в сочинении Пьера Шаррона (того самого, которого ругали за пирронический скептицизм), так и названном «Три истины» (1593)²⁷.

Во всех этих трёх позициях, особенно в первой, мы имеем применение философской аргументации (разумеется, не беспредпосылочной) к очень серьёзной, определяющей мировоззренческой дискуссии. Здесь подвергались рациональной критике ещё античные натуралистические версии происхождения религии (притом весьма уместно, т.к. и теории указанного времени, да и настоящего, следуют либо (воспользуюсь простенькими словесными инструментами классиков марксизма) линии Демокрита (религия как следствие незнания человеком законов окружающей природы, а потому и продукт страха), линии Евгемера (религия как инструмент подчинения высшими социальными слоями низших посредством обожествления царской власти и запугивания посмертными неприятностями за непослушание) и линии Эпикура (религия как продукт функционирования человеческой психофизики и её «истечений»)). Но также обосновывалась невозможность сведения религии к морали (как у Канта), к самой абстрактной спекуляции (как у Гегеля), к одним лишь человеческим потребностям (как у Фейербаха), к мистическим чувствам (как у Шлейермахера)²⁸.

Именно из этих критических сопоставлений и оценок сложилась в России философия религии (как философия-о-религии), которая соответствовала таковой дисциплине на немецких «картах философии» (которые назывались введениями в философию). Полагаю, что это направление апологетической религиологии необходимо продолжать и в настоящее время, когда натуралистическо-эволюционистское объяснение религии, под претенциозным названием когнитивного религиоведения, ещё более считается «единственно научным», чем в конце XIX – начале XX в. Очень показательной, например, является концепция П. Буайе (имеющая последователей и у нас), согласно которой религиозные понятия проходят как бы стадии «естественного отбора» в виде конкуренции представлений интуитивных и контринтуитивных – соответствующей задачам приспособления особей к окружающей среде (других задач соответствующая одноэтажная космология не знает). Эта постановка вопроса о том, что «на самом деле» чувствуют религиозные люди и к чему они стремятся, более всего походила бы, на мой взгляд, на оценку концерта глухорождённым, который задавался бы вопросом, какие цели «на самом деле» преследует дирижёр, вращая своей палочкой, или музыканты, которые по его команде

²⁷ Les trois veritez contre les athéés, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Bordeaux, 1593. P. 3.

²⁸ См.: Лушников Дмитрий, свящ. Основное богословие. Учебное пособие. СПб., 2019. С. 68–121.

берутся за смычки. В этом отношении современная философия религии вполне могла бы продолжить дело нашей фундаментальной теологии начиная с архим. Августина (Гуляницкого), выпустившего в 1876 г. первый её систематический курс²⁹.

Другая большая тема рациональной теологии Синодального периода, актуальная для философской современности – обсуждение статуса и доказательности т.н. доказательств существования Бога. Существенно важно, что здесь не было единомыслия и велась вначале как бы имплицитная, а ближе к завершению периода – и прямая дискуссия. Так, большинство наших апологетов видели свою задачу в том, чтобы отстаивать «доказательность доказательств» от скептицизма, навеянного прежде всего их Кантовой критикой: то пытались находить ошибки у великого философа (как то делали Д.И. Богдашевский, В. Снегирёв, Д.В. Кудрявцев-Платонов), то дать такое переопределение самих доказательств, чтобы основные теистические доказательства туда прошли (как то делал, например, прот. Николай Рождественский)³⁰. Однако находились сторонники и прот. Фёдора Голубинского, который совершенно правомерно не соглашался называть доказательствами такие положения, которые не могут быть выведены из каких-то более общих посылок, и к ним-то обсуждаемые основные теистические утверждения и относятся, а потому он предпочитал называть их только аргументами. Его последователь свящ. Василий Рождественский утверждал, что они не могут называться доказательствами в строгом смысле (*demonstrationes*), в которых следствия выводятся из «высших начал или аксиом», но служат реальным пособием к «прояснению и раскрытию лежащей в глубине нашего духа идеи о Божестве» и без них нельзя обойтись при защите истины бытия Божия от сомневающихся в ней и отвергающих её. А вот будущий мученик С.С. Глаголев (на мой взгляд, автор едва ли не лучшего курса по основному богословию) ставил вопрос в иной плоскости. Он писал о возможности «научного обоснования истин веры» и не ставил под вопрос «доказательность доказательств». Но он же оговаривался, что человек обретает Бога не на пути «логических анализов», но только путем нравственного самосовершенствования, а доказательства бытия Бога могут и должны быть стимулом для прохождения этого пути. Поэтому он не занимался их классификацией (как Николай Рождественский и Д.В. Кудрявцев-Платонов, убеждённый в том, что их целесообразно делить на основные и «неосновные»), обращая внимание аудитории прежде всего на их богатство и разнообразие (в т.ч. и на аргумент от ненависти, которую испытывают к Богу атеисты, заявляющие в противоречии с их же глубинными чувствами, что они не верят в Его существование³¹).

Тема на самом деле более чем актуальная. Ведь если продолжать настаивать на том, что это именно доказательства, то надо определить прежде всего, к какому их виду они относятся. А тут оказывается, что не относятся не только к дедуктивным, как хорошо показал тот же Голубинский, но также и к индуктивным, т.к. последние требуют расчёта вероятностей, как, например, по теореме Байеса, а этот расчёт применим при наличии статистических закономерностей, которых в данном случае быть не может; а также не относятся они к кондуктивным, поскольку те сами доказательствами не являются, но только гипотезами. Ну а если это только

²⁹ Краткий очерк истории основного богословия Синодального периода представлен, в частности, в статье: Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 51. С. 63–74.

³⁰ См.: Лушников Д., свящ. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.

³¹ Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. Женские богословские курсы. М., 1912. С. 77.

псевдодоказательства, а кому-то кажется, что от них зависит вера в Бога, то с этой верой положение оказывается совсем не лучшим.

Мрак, однако, рассеивается, если от этой «веры в доказательства» отказаться и говорить вместо них об аргументах, доводах, обоснованиях, т.е. в рамках диалектической (не в гегелевском смысле, а в платоновском) логики, а не формальной. И обоснования эти следует делить не на основные и дополнительные, а на убедительные и неубедительные. Ко вторым относятся те, что исходят из «перелёта» (как выразался Кант) от должного к сущему. Это прежде всего онтологическое, где из самого наличия идеи Всесовершенного Существа в нашем сознании (самой по себе безупречной) выводится и его экстраментальное существование (на что обратил внимание уже первый критик этого Ансельмова доказательства монах Гаунило), но также и космологическое, при котором из нежелательности допущения регресса причин в бесконечность выводится Первопричина³². А к убедительным относятся прежде всего обоснования от лучшего объяснения (абдуктивные) – от разумного замысла, наблюдаемого в макро- и микрокосме, к его Субъекту (телеологическое), к невозможности объяснения конституции рационально-творческого человеческого сознания эволюционистским образом и от всеобщности религиозного, а также реальности мистического опыта («отобъяснение» которого природными причинами требует множества весьма проблематических допущений) – то, что во времена синодальных апологетов называлось историческим доказательством. Но сюда можно прибавить и обоснования от внутренних чувств. Так, например, от видения божественного откровения в Писании, отрицать которое могут только те, кто, по очень образному сравнению Иоганна Гамана (близкого, кстати, друга Канта), похожи на домашних животных, которые стали бы критиковать животных, изображённых в баснях Лафонтена.

Но тут существенно важно установить, по отношению к чему лучше выстраиваться преемственности. Если к космизму, софиологии, «философии общего дела» или имяславию – таковыми почитаются основные бренды собственно русской религиозной философии (тогда как общерациональная считается иногда всего только философией на территории России), – то мы будем строить философию иллюзии (ведь это ни реальная философия, ни теология, а что-то средненькое). Если по отношению к «неопатристическому синтезу», то это, конечно, будет лучше, но с той существенной оговоркой, что само это понятие, которое противопоставлялось нашему синодальному «схоластическому богословию» (что и сейчас охотно повторяют), так и не получило реального наполнения³³. Если же по отношению к философско-религиозной рациональности, то здесь нет необходимости ограничиваться духовно-академической школой, но можно и нужно обратиться и к нашей светской профессиональной (университетской) философии, которая была менее подвержена самоцензуре, чем церковная, развивалась в атмосфере свободной и широкой полемики (в прямом диалоге и с первыми школами философии зарубежной) и за каких-нибудь три десятка лет (ориентировочно период жизни «Вопросов философии и психологии», в который укладываются и некоторые другие ценные журналы, скажем, «Новые идеи в философии») сделала очень немало, но пока ещё не встретила реального интереса ни у нас, ни в зарубежной историко-философской русистике. Прежде

³² Считается, что это доказательство находит подтверждение в теории Большого взрыва, в настоящее время принимаемой большинством астрофизиков. Однако если эта теория что-то и поддерживает, то это саму веру в творение мира, а не теоретическую невозможность регресса причин.

³³ То, что можно извлечь связанного из соответствующих рассуждений прот. Георгия Флоровского, так это необходимость обращения к Отцам Церкви и их «актуализации», но трудно найти более систематическое обращение к ним, чем в «Православно-догматическом богословии» архим. Макария Булгакова – в самом «форпорсте схоластицизма», который хотели навсегда отправить в историю представители т.н. Парижской школы русского богословия.

всего как «недостаточно самобытная», тогда как на деле реальная философия как специфическая исследовательская практика является интеркультурной³⁴. Но есть и другая причина: философия эта была серьёзная, и изучение её (предполагающее изучение и современной ей серьёзной и – позволю себе даже такое наивное прилагательное – трудной философии, прежде всего германской, которая переведена у нас очень скудно) значительно более трудозатратно, чем писания о бесконечно «обсуженных» уже Толстом и Достоевском или даже о Бердяеве с Флоренским (разумеется, сами обозначенные мыслители за эту «обсидку» никакой ответственности не несут). Осознание наличия этой зияющей лакуны и реализация предлагаемого осознания являются первостепенными задачами историков отечественной философии, притом не только религиозной.

Список литературы

- Антонов К.М. Теология // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologii-a-calale> (дата обращения: 24.07.2024).
- Антонов К.М. Теология в России // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/teologii-a-v-rossii-713316> (дата обращения: 24.07.2024).
- Бибихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», Прогресс Традиция, 1998. 493 с.
- Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.; Париж: Русский путь, УМСА-Press, 2000. 336 с.
- Василий Великий, свт. Послание к юношам о пользе греческих книг / Изд. подгот. О.В. Алиева. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2018. 240 с.
- Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1894. 76 с.
- Вернадский В.И. Черты мировоззрения кн. С.Н. Трубецкого // Сборник речей, посвящённых памяти кн. С.Н. Трубецкого. М.: Типография Императорского Московского университета, 1909. С. 5–13.
- Глаголев С.С. Пособие к изучению основного богословия. М.: Женские богословские курсы, 1912. 285 с.
- Дугин А.Г. Русская теология войны. Философский Собор, посвящённый памяти Владлена Таттарского. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k> (дата обращения: 01.07.2024).
- Дугин А.Г. Русская Пасха. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha> (дата обращения: 01.07.2024).
- Коначева С.А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019. 242 с.
- Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Издательство «Свято-Владимирского братства», 1995. 196 с.
- Лушников Димитрий, свяц. Основное богословие. Учебное пособие. СПб: СПбДА, 2019. 320 с.
- Лушников Д., свяц. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX – начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–252.
- Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014. 416 с.

³⁴ Примером очень тонкой апологии христианской веры (вплоть до обоснования неопровержимости, хотя и не «доказательности», веры в Св. Троицу и творение мира из ничего) исходя из эпистемологических ресурсов Кантовой философии следует считать статью ведущего русского представителя критической философии. См.: Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию. М., 1894. С. 31–47. Тому же философу принадлежало едва ли не самое изысканное обоснование учения о бессмертии души, тогда как одному из его ученику: С.А. Аскольдову – хороший аналитический обзор действительных и теоретически возможных возражений против возможности чудотворений.

Основы социальной концепции Русской православной церкви. VIII.1. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128> (дата обращения: 01.07.2024).

Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития // Под ред. К.М. Антонова и Н.А. Вагановой. М.: ПСТГУ, 2013. 294 с.

Степанова Е. Теология в контексте: подлинность частного как вызов универсальности христианской истины. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39 (2). С. 7–37.

Теозстетика. YouTube-канал. URL: <https://www.youtube.com/@theoaesthetics>

Филоненко А. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии. Харьков: Издатель Александр Савчук, 2018. 392 с.

Хондзинский П., прот. Святитель Филарет Московский и святитель Григорий Палама // Филаретовский альманах. 2009. Вып. 5. С. 61–89.

Шмеман А. Дневники, 1973–1983 / Сост., подгот. текста У.С. Шмеман, Н.А. Струве, Е.Ю. Дорман; предисл. С.А. Шмемана; примеч. Е.Ю. Дорман. 6-е изд. М.: Русский путь, 2021. 720 с.

Шохин В.К. Новое введение в философскую теологию // Эванс Ч.С., Мэнис Р.З. Философия религии: размышление о вере. М.: ПСТГУ, 2011. С. 11–13.

Шохин В.К. Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. № 51. С. 63–74.

Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос / Пер. с греч. Г.В. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2005. 477 с.

Charron P. Les trois veritez contres les athéés, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres. Bordeaux, 1593. 528 p.

Hart D.B. Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. 208 p.

Hart D.B. You Are Gods: On Nature and Supernature. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2022. 158 p.

Manoussakis J.P. God after Metaphysics: A Theological Aesthetics. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. 213 p.

Noble I., Bauerova K., Noble T., Parushev P. The Ways of Orthodox Theology in the West. Yonkers, NY: SVS Press, 2015. 384 p.

Paradigm Change in Theology / Ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh: T&T Clark, 1989. XVI+488 p.

Pears A. Doing Contextual Theology. London: Routledge, 2010. 208 p.

Shishkov A. Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church // Religions. 2022. 13 (4), 324.

Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. 516 S.

The Philosophical Problems of the Contemporary Orthodox Theology

Konstantin M. Antonov – Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor, Head of the Department of philosophy and religious studies of theological faculty. St. Tikhon's Orthodox University. 6 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Alexey M. Gaginsky – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

Svetlana A. Konacheva – Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor, Head of the Department of contemporary problems of philosophy, Dean of philosophical faculty. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: konacheva@mail.ru

Maxim A. Pylaev – Doctor of Sciences in Philosophy, professor of the Educational and Scientific Center for the Study of Religions. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: maximpylajew@mail.ru

Alexander A. Solonchenko – Candidate of Sciences in Theology, associate professor of the Department of theology. Moscow Theological Academy. Trinity Lavra of St. Sergius, Sergiyev Posad, 141300, Russian Federation; e-mail: solonchenko81@yandex.ru

Andrey V. Shishkov – postgraduate student of philosophical faculty. Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, 125047, Russian Federation; e-mail: andrey.v.shishkov@gmail.com

Vladimir K. Shokhin – Doctor of Sciences in Philosophy, professor, main research fellow, Head of the Department of philosophy of religion. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

The publication is a correspondence discussion on the philosophical problems of modern Orthodox theology. The participants of the discussion were invited to express their point of view on the most urgent and serious challenges facing contemporary Orthodox thought, focusing on the following questions posed by the editorial board of the journal “National Philosophy”:

1. What is Russian Orthodox theology at the end of the first quarter of the 21st century? What do you see as the possible and most important impulses for its development, as well as challenges, problems and obstacles?
2. What philosophical problems are facing Orthodox thought in the 21st century?
3. Does the modern Orthodox theological language correspond to the contemporary intellectual context? Should Orthodox theology interact with contemporary philosophical movements and adapt their conceptual and categorical apparatus for its own purposes, or is this an unacceptable modernization of the theological heritage?
4. Is it possible to talk about the specifics of the relationship between philosophy and theology in the Russian intellectual tradition?
5. How do you assess the experience of interaction between philosophical and theological thought in the Russian religious and philosophical tradition of the 19th – first half of the 20th centuries? Can it – and if so, in what way – be used in contemporary Orthodox theology?

Keywords: Orthodox theology, Russian religious and philosophical tradition, post-metaphysical theology, neopatristic synthesis, postsecularity, theoesthetics, philosophical theology, synodal theology, Christian humanism, political theology

For citation: Antonov, K.M., Gaginsky, A.M., Konacheva, S.A., Pylaev, M.A., Solonchenko, A.A., Shishkov, A.V., Shokhin, K.V. Filosofskie problemy sovremennogo pravoslavnonogo bogosloviya [The Philosophical Problems of the Contemporary Orthodox Theology], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 55–84. (In Russian)

References

Antonov, K.M. Teologiya [Theology], in: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. URL: <https://bigenc.ru/c/teologiya-ca1a1e>. (In Russian)

Antonov, K.M. Teologiya v Rossii [Theology in Russia], in: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya* [Great Russian Encyclopedia]. URL: <https://bigenc.ru/c/teologiya-v-rossii-713316>. (In Russian)

Bibikhin, V.V. *Novyi renessans* [New Renaissance]. Moscow: MAIK “Nauka”, Progress Traditsiya Publ., 1998. 493 p. (In Russian)

Bratstvo sv. Sofii. Materialy i dokumenty. 1923–1939 [The Brotherhood of St. Sophia. Materials and Papers. 1923–1939]. Moscow, Paris: Russkii put', YMCA-Press, 2000. 336 p. (In Russian)

Charron, P. *Les trois veritez contres les athées, idolatres, juifs, mahometans, Heretiques, Schismatiques. Le tout traicté en trois livres*. Bordeaux, 1593. 528 p.

Dugin, A.G. *Russkaya Paskha* [Russian Easter]. URL: <http://rossia3.ru/ideolog/nashi/ruspaskha>. (In Russian)

Dugin, A.G. *Russkaya teologiya voiny* [Russian Theology of War]. *Filosofskii Sobor, posvyashchennyi pamyati Vladlena Tatarskogo*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=5de-OuaAL2k>. (In Russian)

Filonenko, A. *Prisutstvie Drugogo i blagodarnost': kontury evkharisticheskoi antropologii* [The Presence of the Other and Gratitude: the Outlines of Eucharistic Anthropology]. Khar'kov: Aleksandr Savchuk Publ., 2018. 392 p. (In Russian)

Glagolev, S.S. *Posobie k izucheniyu osnovnogo bogosloviya* [A Guide to the Study of the Fundamental Theology]. Moscow: Women's Theological Courses Publ. 1912. 285 p. (In Russian)

Hart, D.B. *Tradition and Apocalypse: An Essay on the Future of Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022. 208 p.

Hart, D.B. *You Are Gods: On Nature and Supernature*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2022. 158 p.

Khondzinskii, P., priest. Svyatitel' Filaret Moskovskii i svyatitel' Grigorii Palama [St. Philaret of Moscow and St. Gregory Palamas], *Filaretovskii al'manakh* [The Philaret's Almanac], 2009, Issue 5, pp. 61–89. (In Russian)

Konacheva, S.A. *Bog posle Boga: puti postmetafizicheskogo myshleniya* [God after God: Ways of Postmetaphysical Thinking]. Moscow: RSUH Publ., 2019. 242 p. (In Russian)

Losskii, V.N. *Po obrazu i podobiyu* [In the Image and Likeness of God]. Moscow: St. Vladimir Brotherhood Publ., 1995. 196 p. (In Russian)

Lushnikov, D., priest. *Osnovnoe bogoslovie. Uchebnoe posobie* [The Fundamental Theology. A Study Guide]. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ., 2019. 320 p. (In Russian)

Lushnikov D., priest. Otnoshenie k kritike Kantom dokazatel'stva bytiya Bozhiya v dukhovno-akademicheskoi traditsii kontsa XIX – nachala XX vv. Ontologicheskii argument [Attitude to Kant's Criticism of the Proofs of the Existence of God in the Theological-Academical Tradition of the Late 19th – Early 20th Centuries], *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, No. 4, pp. 238–252. (In Russian)

Manoussakis, J.P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2007. 213 p.

Noble, I, Bauerova K., Noble T., Parushev P. *The Ways of Orthodox Theology in the West*. Yonkers, NY: SVS Press, 2015. 384 p.

Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi pravoslavnoi tserkvi. VIII.1. [Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church. VIII.1]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128>. (In Russian)

Paradigm Change in Theology, ed. by H. Küng and D. Tracy. Edinburgh: T&T Clark, 1989. XVI+488 p.

Pears, A. *Doing Contextual Theology*. London: Routledge, 2010. 208 p.

Shishkov, A. Dark Theology as an Approach to Reassembling the Church, *Religions*, 2022. 13 (4), 324.

Shmeman, A. *Dnevnik, 1973–1983* [Diaries, 1973–1983], ed. by U.S. Shmeman, N.A. Struve, E.Yu. Dorman, S.A. Shmeman. 6th edition. Moscow: Russkii put', 2021. 720 p. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya teologiya i osnovnoe bogoslovie* [Philosophical Theology and Fundamental Theology], *Vestnik PSTGU. I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy. Religious Studies], 2014, No. 51, pp. 63–74. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Novoe vvedenie v filosofskuyu teologiyu* [A New Introduction to Philosophical Theology], in: *Evans C.S., Manis R.Z. Filosofiya religii: razmyshlenie o vere* [Philosophy of Religion. Thinking about Faith]. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2011. P. 11–13. (In Russian)

St. Basil the Great. *Poslanie k yunosham o pol'ze grecheskikh knig* [A Message to Young Men about the Benefits of Greek Books], ed. by O.V. Alieva. Moscow: GLK Yu.A. Shichalin, 2018. 240 p. (In Russian)

Stepanova, E. *Teologiya v kontekste: podlinnost' chastnogo kak vyzov universal'nosti khristianskoi istiny. Vvedenie* [Theology in Context: the Authenticity of Particular as a Challenge to Christianity's Universal Truth. Introduction], *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2021, No. 39 (2), pp. 7–37. (In Russian)

Softiologiya i neopatristskii sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razviiya [Sophiology and Neo-Patristic Synthesis: Theological Results of Philosophical Development], ed. by K.M. Antonov, N.A. Vaganova. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2013. 294 p. (In Russian)

Teoestetika [Theoesthetics]. YouTube-channel. URL: <https://www.youtube.com/@theoesthetics>

Vernadskii, V.I. *Cherty mirovozzreniya kn. S.N. Trubetskogo* [Some Features of the prince S.N. Trubetskoy's Worldview], in: *Sbornik rechei, posvyashchennykh pamyati kn. S.N. Trubetskogo* [A Collection of Speeches Dedicated to Memory of Prince S.N. Trubetskoy]. Moscow: Moscow University Publ., 1909. P. 5–13. (In Russian)

Vvedenskii, A.I. *O vidakh very v ee otnosheniyakh k znaniyu* [About the types of Faith in its Relationship to Knowledge]. Moscow: I.N. Kushnerev i Ko Publ., 1894. 76 p. (In Russian)

Weischedel, W. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. 516 S.

Yannaras, Ch. *Izbrannoe: Lichnost' i Eros* [Selected Works: Person and Eros]. Moscow: ROSSPEN, 2005. 477 p. (In Russian)

MEMORIA

В.П. Визгин

Вспоминая Альберта Васильевича Соболева (1936–2019)

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

Материал представляет собой мемуарные заметки об Альберте Васильевиче Соболеве, с которым автор был знаком и дружен более полувека. В заметках отражены ключевые черты философского мировоззрения А.В. Соболева и проблемы, волновавшие его на протяжении всего его творческого пути – экзистенциально-художественное начало в философской мысли, эстетика ценностного и личностного мышления, эссеизм, поэтика философского текста, персоналистическое знание, антисциентизм, персоналистический культуроцентризм. Мемуарные свидетельства живо и ярко приоткрывают противоречивый, но последовательный, творчески напряжённый, продуманный и прочувствованный философский мир А.В. Соболева. Его творческое дело раскрывается как попытка создать крен в сторону умной художественности в гуманитарном познании. В существенной части заметки посвящены воспоминаниям о дружеских и творческих отношениях А.В. Соболева с автором заметок, С.М. Половинкиным, С.С. Хоружим.

Ключевые слова: А.В. Соболев, С.М. Половинкин, С.С. Хоружий, русская философия, эстетический персонализм, художественный подход к философии, персоналистическая гносеология, культуроцентризм

Для цитирования: Визгин В.П. Вспоминая Альберта Васильевича Соболева (1936–2019) // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 85–101.

С Альбертом Соболевым я познакомился в начале 1960-х гг. Знакомство произошло в кругу сблизившихся по философскому кружку на физическом факультете МГУ выпускников естественных факультетов, увлечённых философией¹. А.В. Ахутин, С.М. Половинкин, А.В. Соболев, С.С. Хоружий и я встретились на квартире А.В. Ахутина на Кутузовском проспекте. Помню, как шли к его дому с типичными для того времени болгарскими портфелями, наполненными не только книгами – книжниками мы были все, – но и хмельными напитками и снедью. Что мы тогда чувствовали? Вероятно, прилив молодых ожиданий от нашей встречи. А если шире,

¹ О философском кружке на физфаке см.: Воспоминания об И.С. Алексееве // Алексеев И.С. Деятельностная концепция познания и реальности. Избранные труды по методологии и истории физики. М., 1995. С. 393–508.

то и открывающуюся перед нами новую жизнь, теряющуюся вдали... Оживлённо предвкушая интересные разговоры, смелые мысли, обмен книгами и новостями, входили в арку дома с кинотеатром «Пионер» на первом этаже.

Алик Соболев, так мы все его в нашем кругу звали, работал тогда в букинистическом магазине в самом центре недалеко от театра Ермоловой. Там он и начал собирать свою уникальную библиотеку по русской философии. Алик Соболев, как и Серёжа Половинкин, были немного старше нас. Суждения Алика, уже тогда чётко резкие, порой обжигающе жёсткие, поразили меня и вызвали невольное к нему уважение. С годами наша дружба с Аликом Соболевым только углублялась. Этому способствовали и обстоятельства жизни, когда Алик переехал жить на улицу Обручева в новый дом не так далеко от Тёплого Стана, где жил я...

* * *

Альберта Соболева и Сергея Половинкина трудно отделить друг от друга. Их соединяла сходящаяся несходимость взглядов и типов личности. В результате неизбежных и постоянных «коротких замыканий» искры их раздражённой мысли сверкали во всех дискуссиях во время и после семинаров и конференций, да и просто так – на ходу в коридоре института или дома при встрече...

* * *

Соболев А.В., Половинкин С.М. и Хоружий С.С. выступили инициаторами пробуждения интереса к русской религиозной философии в начале 60-х гг. XX в. Я был их другом с тех самых далёких лет. Осознаю себя хранителем памяти о них. Привожу отдельные сохранившиеся записи, рождённые нашей дружбой с Альбертом Васильевичем Соболевым, встречами и беседами с ним.

27 января 2006 г.

С Аликом Соболевым меня соединяют общая для нас провинциальность души, любовь к русской дворянской культуре и, не без колкости, критический ум.

20 января 2009 г.

У Альберта Соболева, после того, как его отец вернулся из колымских лагерей, родители долго жили с ним вместе. Он стал умеющим самостоятельно выживать человеком потому, что в юные годы пережил опыт тяжёлой беды, вроде «матрасной болезни» Генриха Гейне. Восемь лет пролежал в гипсе в больнице. Такой опыт не мог остаться бесследным. Лёжа на больничной койке в кругу соседей по несчастью, выработал свой решительный, с неизменными привычками холостяка характер. Он резок в оценках людей и явлений, демонстрируя уверенность в своих суждениях. Умеет беречь здоровье, дающее ему возможность жить по-своему.

* * *

Алик Соболев – аристократ и эстет по мировоззрению. Но при этом у него нет совсем вкуса к игре словом, как это было распространено в кругу к искусству равнодушной досужей аристократии! Кажется, такую игру он принимает только у одного автора – Александра Пушкина.

10 февраля 2009 г.

Пухлые писания Дмитрия Быкова* или семиотический «кирпич» о непрямом говорении Людмилы Гоготишвили Алику Соболеву не кажутся «многословием, которое всё убивает». А вот мои коротенькие эссе, он, эстет в философии, читать из-за их «многословия» не может. В чём тут дело? Не в том ли, что в данном случае отсутствует дистанция авторско-читательская – ведь мы с ним знакомы сорок лет и беседовать привыкли тет-а-тет вполне откровенно и обо всём. Сам А.С. совсем не из породы многопишущих и может вынести таких только в том случае, если они по жизни далеки от него.

Не обида ли на «нехотение» читать мои тексты заставила меня написать об этом? Чувство лёгкого недоумения с малой каплей горечи усугубляет то, что свои писания последних лет я считаю попыткой художественного подхода к философствованию. А Соболев художником философской мысли считает себя. Конкурент ему здесь что ли не нужен? Но и при единстве в таком подходе к философии мы ведь всё равно глубоко различаемся. И почему же ему мой опыт по этой части не интересен? Дело в том, что он давно решил, что я сциентист в философии. А к сциентизму у него, мягко говоря, отвращение. Но если Алик что-то решил, то поколебать его решение практически невозможно. Я не встречал ещё столь уверенных в себе интеллектуалов.

Казалось бы, сорок пять лет, как мы знакомы, да и по взглядам, вроде бы, не слишком уж и расходимся, и проработали в одном институте двадцать лет, и много общих знакомых и друзей, и оба склонны ценить художественное начало в философской мысли. Подумалось: раз он не интересуется моими писаниями, то последнюю, ещё не вышедшую книгу ему и дарить не надо. В чём, однако, тут дело? Может быть, в разнице в возрасте? Алику Соболеву скоро исполнится 74 года. Бережёт своё время. Но ведь и мой возраст – «не мальчик», как говорит сам Алик. Значит, дело в чём-то другом. Ответ я нашёл в размышлениях А.В. Михайлова о Грильпарцере: «Действительно близкие явления и фигуры не привлекают к себе, а привлекают чужие, незнакомые и таинственно неизведанные»².

* * *

Что я ценю у Соболева? Живые непосредственные эмоциональные реакции, совершенно откровенные, нелицеприятные. Его фраза «если надо объяснять, то не надо объяснять» (кажется, взятая у З.Н. Гиппиус), видимо, означает, что интуиции с её потенциалом угадывания сущности предмета достаточно. Объясняют, мол, врагам, а с врагами мы не разговариваем, тем более дружески и философски сразу, то есть по-русски. Но Альберт проявляет здесь, на мой взгляд, чрезмерный радикализм: мол, у объяснения и у интуиции разные функции и сферы применения. В дружеском интеллектуальном общении требуется, однако, и то и другое. Возвышая интуицию, Соболев не замечает, что незаслуженно пренебрегает функцией объяснения. У него наукофобия как позиция зашкаливает. У меня этого действительно нет. Наукофобом я не являюсь, но при этом не являюсь и сциентистом.

Эмоциональные оценки А.С. надо, видимо, ловить, не сопротивляясь. Никаких научно-содержательных разборов спорного сюжета вытерпеть он не может. Он требует, чтобы его воспринимали как оракула. Соболев чрезмерно детерминирован своим стилем мысли, интересами, привычками. Большой интеллектуальной косности я, кажется, не встречал. Меня однажды наповал «сразила» его фраза, когда я

* По решению Минюста в России включён в реестр физических лиц, исполняющих функции иностранного агента.

² Михайлов А.В. Избранное: феноменология австрийской культуры. М.; СПб., 2009. С. 301.

порекомендовал ему книгу И.И. Блауберг о Бергсоне. «Что ж, может быть, – сказал он, – найду в ней что-нибудь о детстве Бергсона...». В творчестве французского философа, в его концептуальном проблемном содержании, в историческом контексте бергсоновской философии Соболева, если судить по его словам, «с порога» ничего не интересует и интересовать, как он считает, заведомо не может. Так он решил раз – и навсегда. Решил намертво. По-другому он вообще не решает. И так со всей философией. Интересует его только очень узкое «своё» – генеалогия, семейные корни мыслителя, поколенческая проблематика, некоторые вопросы философии истории и это почти всё.

Отталкивание Соболевым моих писаний (правда, не всех) всё равно полезно для их автора. С годами чувствую, как становлюсь строже к своим словам. Лишних давно не жалею. В конце концов, задача нас, пишущих, себя «жучить», а не замечать соринки в чужом глазу. Для переделки и исправления нам даны не другие, не мир в целом, а мы сами.

Алику Соболеву однажды я дал почитать свою повесть «Начинающий»³. Авторская сосредоточенность на своём внутреннем мире его оттолкнула. Мы оба, помнится, согласились в том, что если автор, погрузившись в себя, не заботится о читателе с его интересами, то и читатель не сможет не платить ему тем же минимумом внимания. Приспособляться к читателю, к его миру или раскрывать ему свой мир, если в нём уверенно чувствуешь нечто ценное и поучительное? Вот вопрос, требующий всегда конкретного вдумчивого ответа у каждого автора, осознающего своё дело во всем его объёме.

В те годы, а это был конец семидесятых, увлечён я был своим влечением читать, сочинять, изучать. Не отсюда ли стеклянная нечувствительность, например, в «Начинающем», к другим лицам повести помимо её главного персонажа? Действительно, при писании этой вещи интерес был в художественно прочувствованном наблюдении за зарождением писательского зуда, за тем, как впечатления от жизни отливаются в привлекающие своей чёткостью словесные формы, как их прорывает и несёт поток речи, её «музыка», её самоупоение. Ведь и Набоков, кумир мой тех лет, которому, однако, подражать я и не думал, не блещет глубиной и тонкостью нравственного духа и житейской умудрённости. Но зато как пишет!

19 ноября 2009 г.

Соболев, как считает Половинкин, в своих речах и текстах живописует пар паром по пару. Живописать *пар паром по пару* – возможно, неосознанно подхваченный Половинкиным парафраз высказывания Жан-Поля «рисовать эфир эфиром по эфиру». Тому пример – последний доклад Соболева. Заявленный как «Школа Павла Новгородцева», доклад его вылился в рассуждения об экзистенциально-художественном начале в философском мышлении⁴. Так не эту ли склонность докладчика к распылению исторического предмета в «аэрозоль» лирико-теоретических «пузырей» имеет в виду Серёжа Половинкин, когда характеризует мысль и стиль Алика Соболева «паром»? Мол, у него предмет превратился в «пар» абстракций и осталась только мысль о философской мысли, согласно которой целое схватывается непрямым и непредметным видением. Предметное и прямое мышление – наука, а не философия. Я готов в этом споре скорее солидаризироваться с Соболевым, чем с Половинкиным. На мой взгляд, разработка эстетики ценностного мышления,

³ Повесть публиковалась с сокращениями в альманахе «Теплый Стан». Полностью опубликована в книге «Записки медитатора» (М.; СПб., 2022. С. 172–250).

⁴ Соболев А.В. О русской философии права (школа П.И. Новгородцева) // Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008. С. 33–64.

целостного и личностного, имеет смысл как специальная задача философии безотносительно к исторической и прочей её «предметности». Но мне близок и историзм Половинкина, всегда думающего в историческом материале, что, впрочем, не может не быть близким и самому Соболеву. По отношению к спорам и столкновениям их друг с другом у меня позиция модератора, вычерчивающего медиану между этими крайностями. Акцент на ненаучности философии с *таким* нажимом, как это делает А.С., мне не свойственен. Но и «позитивистскую» (по слову Соболева) «фактографию» Половинкина я не могу назвать философией, в чём *частично* солидарен с критикующим его Соболевым.

Позитивистское фактографическое сознание, склонность к которому Соболев находит у Половинкина, уместно в каптёрке, на складе магазина, в хранилище музея. В остальном оно – катастрофа для философии столь же, сколь и для науки. Ноль художественности – ноль мысли. А «ползти» по количественно репрезентируемым «фактам» может и машина.

Формулу «Делай, как я!» я не стал бы применять к суждениям об участниках научно-философской жизни. «Делай, как ты сам делаешь, но делай это лучше, чем ты до того делал!» – вот верная формула, на мой взгляд.

15 сентября 2010 г.

Года два назад я был захвачен поздним дневником Пришвина, опубликованным в шестом томе его посмертно изданного собрания сочинений. Сказал об этом Соболеву, и он попросил меня дать ему этот том. Но когда он увидел, что это советское издание конца 1950-х гг., то отказался его взять – мол, чего интересного может быть в *советском* издании? Формальная логика априорных решений (всё дореволюционное – хорошо, всё советское – плохо) меня возмутила, хотя внешне я сдержался, ничего ему не сказал и отвёз толстенный том обратно за двести километров на его место в дачной библиотеке.

У А.С. преобладает опыт книжника. И поэтому на живой личный опыт он порой не реагирует. Не оказывается ли его персонализм в этом смысле чисто словесным, доктринёрским? Ему удобнее действовать по правилам заядлого книжника с его абстракциями.

А.С. – доктринёрский антидоктринёр. Но я не должен подчёркивать это. Пусть даже иногда это меня задевает: сосредотачиваться на «слабостях» других не следует. Видеть силу, значительность и самобытность каждого – справедливее и мудрее.

Всю жизнь мечтал найти для себя критика, точнее, не для себя, а для своих писаний (а нужнее – именно для себя). Но так и не нашёл. Ни Толя Ахутин, ни Алик Соболев им так и не стали. И вот вывод: я сам должен стать себе таким критиком – и себя, и писаний своих тоже.

Соболев всё время говорит о научно-объективном и ценностном измерениях как о несовместимых, как о внешнеположных друг другу противоположностях. Но, во-первых, разве сама установка на научность и объективность не является ценностной? И, во-вторых, понятие ценности требует экспликации, чего А.С. не делает. Похоже, что он не учитывает к тому же критику этого понятия со стороны, например, Хайдеггера.

Связь ценности с объективностью подорвал своей критикой уже Ницше, связав ценность с волей и истолковав её как точку зрения (например, организма в его жизненной борьбе), как «перспективу» воли к власти, направленной на сохранение и рост её центра. Я не вижу, чтобы Алик Соболев как-то учитывал эту критику понятия ценности. Где у него *философия* ценности?

2 января 2015 г.

Работать сегодня не мог: самочувствие не из лучших. Мокрая уборка в комнате, пылесос. Пошел развлекаться к Алику Соболеву. Извиняясь, он сразу стал читать вновь написанное. Всё на ту же «вечную» для него тему персоналистической – и аристократической, и художественной, и символической – гносеологии. Впечатление от читаемого: вышивка очередного сюжета по уже давно проторенным контурам – уместный эпиграф, продуманная композиция, остро колющая цитата и т.п. А.С. хочет написать так, чтобы читатель проникся его мыслью совершенно. Чтобы он загорелся ею и, вобрав в себя, продолжил за пределы им самим, Альбертом Соболевым, уже высказанные. Он хочет уподобить другого себе. Да так, чтобы другой продолжил его внутренний мир дальше, раскрыв те семена мысли, которые у самого Алика остались нераскрытыми. Соболев хочет быть учителем. В нем есть жилка педагога и идейного борца-пропагандиста, что отвечает духу шестидесятников, интеллектуальных героев тех самых лет, когда он сам стал духовно созревать и осознавать себя вполне. Как ни странно, Алик стремится как настоящий философ германской выучки, для него, казалось бы, совершенно невыносимой (ведь это он подхватил хлесткое словцо о «тевтонском пленении» русской мысли), к системной философии. Хочет убедительнейшим образом изложить свою доктрину. Не антидоктринёрский ли он доктринёр? Вопрос риторический. Так и есть, но всё же доктринёр! А возраст подобного системного учения не позволяет ему достичь: через тройку месяцев ему будет семьдесят девять лет.

12 июля 2015 г.

Болтают о гуманизации машин, о том, что они становятся всё более и более человекоподобными. А на самом деле сам человек стремительно машинизируется. С печалью и болью вспоминаю годы, когда в нашу жизнь стали входить компьютеры и сотовые телефоны. В результате люди стали постепенно, но достаточно быстро исчезать из жизни людей. Почти прекратились милые долгие душевные разговоры, застолья с их пиршествами духа, платоновскими симпозионами. Взамен стали скупко информативно сообщать друг другу новости, интересоваться компьютерными программами и приложениями, антивирусами и защитой от спама-хламов и тому подобной прежде немислимой технической чепухой. Перестали даже звонить по обычному телефону и рассказывать о живых впечатлениях, звать на доклады, в гости и т.п. Всё стало мёртво машинным. Сознание в особенности оказалось подмятым информацией. А знание утратило своё величие и достоинство, сплюснись до набора технически значимых сведений. Электронные суррогаты душевной активности потеснили живые, настоящие души. Только махровые консерваторы и реакционеры, вроде Соболева, ещё сохраняют остатки стародавней душевности. У Алика нет ни компьютера, ни сотового телефона, он по-прежнему просит секторскую секретаршу набрать его текст на машинке. Она, конечно, использует компьютер. Он же сам пишет, правда, не гусиным пером, но шариковой ручкой.

20 ноября 2015 г.

Алик Соболев сказал, что в следующий четверг он точно уж подаст заявление об уходе из института на пенсию. Причина: невозможность, как он считает, писать статьи на должном уровне философской работы. Я ему говорю: вот ты написал статью, её набрали, распечатали тебе, раз ты не работаешь на компьютере, ты видишь её слабые места, знаешь, где расплылся в мелочах, утратив мускулатуру письма и единство мелодии речи, так убери же эти места, подправь, и ты улучшишь достойный внимания текст. Так я ему говорю и талдычу уже года два с тех пор, как А.С. стал замечать, что память его подводит, мысли трудно сосредотачивать на интересующей тебя проблеме, они разбегаются, как тараканы на свету, и поэтому

желанной упругости хорошо сделанного, выразительно «выпуклого» текста, за которым стоит объёмное мышление, ему не удаётся достичь. А оставаться в памяти людской со слабыми, плоско по трафаретам написанными произведениями он решительно не хочет: лучше, говорит, совсем сойти со сцены.

Что-то подобное, видимо, приближается и ко мне. Я только на четыре года младше Алика Соболева. Но пока держусь. У меня другое видение задач, другой стиль. Выстраивать речь так, чтобы мысль летела прямо и уверенно, чтобы читатель легко подхватывал её, и она его увлекала, хочется и мне. Достигаю ли я этого?

23 апреля 2016 г.

Алику Соболеву больше всего в моей книге о Пришвине понравился абзац о Мурманске и Полярном, где я родился. Почему? Не потому ли, что в этом пассаже в одно тесное кольцо сомкнулись общая действительность страны и эпохи и сугубо личная судьба?

Мы с ним совершенно согласны в том, что художественность философии не надо декларировать, её нужно демонстрировать, показывать самым философским делом.

3 октября 2016 г.

Полдня в Коломенском – на ноте феерии. Теплынь, народ валит в парк. Нас со «старцами», в которые с А. Соболевым и С. Половинкиным причисляю и себя, пять персон. Юлия Мелих со Штефаном ведут нас на праздник. Началось представление с ярмарки мёда. Забрали у него с пуд мёда. А он нам в подарок дал две бутылки медовухи. Сели на скамейку и стали дегустировать. Альберт, выше всего на свете ставящий ум, поберёт себя от алкоголя. А мне и невдомёк было, что в медовухе он есть. Напиток ароматный. Пьется легко. Напоминает квас. Сладковат и душист. Выпили на троих две бутылки.

За длинным столом расселись симметрично: гости на одной лавке, а Юлия со Штефаном, нас пригласившие, напротив. Слышимость не была на высоте. Альберт сидел от меня далековато. В последние полгода он заметно ослабел. Говорит не так громко. Сказал, что ему трудно долго находиться в вертикальном положении – начинает болеть спина. Надо лечь. С глазами у него неважно. Всё лето ничего не читал. Что он делает? Об этом даже не успел с ним поговорить.

За столом возникла обычная перепалка Соболева с Половинкиным. Серёжа, на мой взгляд, неудачно сравнил писания Альберта, весьма скудные по объёму, с «бланманже» – липко, сладко и (ему) противно: «Вот, например, – говорит, – очерк о Вышеславцеве...». Алик парирует: «Это одна их самых удачных моих работ...»⁵. А Половинкину она – «бланманже». У них разные вкусы. Совершенно. Половинкину подавай математически точно отпрепарированный материал, кишачий именами, сносками и «измами». Алик же пишет лаконично, эстетски и эссеистски. Его заботит поэтика текста, композиция, каскад изломов, воздействующий на читателя музыкально, пробуждая у него встречное вдохновение и раскрывая при этом самое главное в творческой личности того, о ком он пишет. Увы, я, кажется, увлёкся, изложив в этой фразе скорее своё собственное кредо письма, чем соболевское. Но всё же нет, точнее будет сказать, сквозь пересечение наших манер показал нечто типичное для собственно соболевской поэтики письма...

Почему же «бланманже»? Лучше было другое сравнение стиля Соболева, им же, Половинкиным, данное – «пар». Вот это больше похоже. Пар лёгкий, но может

⁵ Соболев А.В. Борис Вышеславцев // Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008. С. 115–127.

быть и обжигающим. Предполагает возгонку, сублимацию, отлёт от «эмпирии» и вообще какое-то «парение». Воспарение. В «паровой» стилистике для меня есть несомненный плюс. Ведь этот стиль никак не хуже «научного трактата», а скорее, в большинстве случаев наукообразного изделия с его гелертовской засушенностью, которая иногда проступает у Половинкина. Но как человек Серёжа остроумен без навязчивости и позы, естественен и благожелателен, всегда готов к искреннему общению. Нравственно крепкий человек. Неспешный, внимательный к другим. Никак не анахорет, что есть, кажется, у меня и по-своему у Алика.

За столом слегка затронули модные темы, в том числе «наплыв мигрантов» и положение Германии, которую после 1945 г. «просветили» американцы. Да, Юлия сказала именно о «второй волне Просвещения», которую принесли англосаксы. Как бы второй раз принесли в сердцевину Европы, на сей раз из-за океана, подновлённый «Кодекс Наполеона», поймавший прежний германский дух в ловушку и дочиста опустошивший его. «Героями» стали ранее германцами полупрезираемые «торгаши», старающиеся переплюнуть в этом отношении самих американцев. Так ведь и Хоннекер на востоке павшего рейха старался показать, что он больше марксист-ленинец, чем сам Брежнев.

19 июля 2018 г.

Под занавес поминок по новопреставившемуся Сергею Михайловичу Половинкину появились отец Андроник (Трубачёв) с матушкой Марией. Речи лились чистые, приподнятые, устремлённые к небесному пределу земной жизни. Покойный друг наш был скромным, умным и остроумным человеком. Благожелательным, общительным, верным и надёжным. Со своими пристрастиями, особенностями, привычками... А кто устроен иначе?

Вскоре пришел и Алик Соболев, бледный, с всклокоченными неопрятными волосами, каких раньше у него никогда не было. Ну, полубезумный король Лир! И повёл свою речь точно в противовес латинской мудрости, предписывающей говорить об умерших по формуле *aut bene aut nihil*. Помнится, Алик восторгался Монтенем, его чутьём к переживаемому моменту. Мол, быть умным – значит быть кстати, жить кстати, уметь произнести уместное слово, совершить подходящий для текущей ситуации поступок, сообразуясь, перед кем и для кого, и по какому поводу, и для чего говоришь и действуешь. А тут – поминки. По близкому другу...

От Соболева ждали проникновенных слов об усопшем друге. Но Алик начал своё слово не с итоговой характеристики почившего друга, а с самозащиты в своём так и не разрешённом споре с ним, называя его не по имени, а по фамилии, как это принято в гарнизоне или бурсе: «Половинкин – моралист, ханжа, лишённый художественного чувства, ничего не понимавший в искусстве, а потому и в философии...», в отличие от меня, Альберта Соболева. Правда, такие слова так и не слетели у него с языка, но подразумевались его речью. И потом вдруг нудно-нудно, как показалось большинству присутствовавших, Алик заговорил почему-то о Сталине, о том, как Половинкин не смог понять значения вождя для победы, какая великая свершалась тогда эпопея, в которой главнокомандующий играл роль первой скрипки: «Как же эффективно под его руководством в труднейших условиях тотальной войны было осуществлено перебазирование оборонной промышленности с Запада на Восток!». Это исторически верное замечание, на мой взгляд. Но причём здесь Половинкин?! Пусть у Соболева с Половинкиным шли ожесточённые споры по этим сюжетам. Пусть всё так и было. Я тому свидетель. Помню, как много раз пытался их примирить... Но сейчас мы собрались на поминки Серёжи Половинкина, а не на конференцию по истории СССР.

Неуместность речи Алика Соболева всех поразила. В.П. Троицкий, услышав такое, тут же «слинял», поторопившись на электричку. После его ухода Алик впал

в ещё больший градус несоответствия ситуации. Полилась уже махровая «достоешина». Алик стал говорить такие вещи, которые только самому близкому другу можно разве что на ушко прошептать. Матушка Мария первая не выдержала, попросив полушёпотом: «Да, остановите, остановите же вы его! Остановите!»

Многим подумалось: не перверсия ли это ума в силу тяжкого недуга, усугублённого старостью? И потому пришедшие помянуть раба Божия Сергия насупились и молчали с неприятным чувством от бестактности, которой они стали невольными свидетелями.

Стало ясно, что поминки закончены.

Январь 2021

- Как вы жестоки!

- Я не жесток – я логичен

(из разговора)

Логика и слёзы: что сильнее? Алик Соболев, царствие ему Небесное, однокурсник Серёжи Хоружего по физфаку, помнится, чертыхался, читая вводные пассажи хоружевских статей в «Вопросах философии». В одной из них Серёжа, по его слову, особенно насадно дудел в поднадоевшую Алику, да и мне тоже, дуду «антропологической революции», им, Серёжей, якобы совершённой. Стиль введения статьи показался Соболеву особенно напыщенным, претенциозным и потому пустым по мысли. Алика он просто «достал». Хотя Хоружий был в высшей степени, как это ему свойственно, логичен, Алик в раздражении бросил номер журнала, так и не дочитав статьи. А сказать прямо о своём впечатлении Серёже не мог, ибо зарёкся говорить и спорить с ним на теоретические темы. Застарелая политкорректность? Можно сказать и так, хотя просится другое слово – деликатность друга.

Прийти в себя после смерти Альберта Соболева, а перед тем – Сергея Половинкина, никак не могу. В рассказах их близких промелькнула одна общая черта: и Алик Соболев, и Серёжа Половинкин перед тем, как умереть, *согласились* на умирание, быть может, даже стали ждать смерти, перестав ей сопротивляться. Угасла воля к сопротивлению, к борьбе за жизнь по императиву поэта – «быть живым, живым и только, живым и только до конца»? Знаю, Алик любил эти строки Пастернака.

Серёжа Половинкин, когда за пару месяцев до кончины я говорил с ним по телефону, удивил меня сменой тона. Мне показалось, что в нём произошёл внутренний слом. Возможно, он стал более интенсивно думать о своём земном конце. Но сил физических и духовных в нём ещё было много. Однако страдания и удары были суровы и жестоки. В гробу лежал совершенно неузнаваемый человек. Я знал, можно сказать, почти шестьдесят лет *другого* человека. Лоб покойного был глубоко изуродован падением. Черепная кость оказалась основательно проломлена. Он невероятно исхудал, лицо хранило зримые следы предсмертных мучений.

Алик Соболев, напротив, в гробу выглядел чуть ли не помолодевшим. Спокойным, хочется сказать, здоровым. Никаких следов мучений физических! Перемен грубых, очевидных на его лице не было видно. Спокойное умиротворённое лицо, такое, какое было у него в последние годы его жизни.

Наташа, жена племянника Алика, говорила, что в последние часы он молился: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного...». Но от священника и причастия отказался. Алик называл себя неверующим православным. Но в последние годы я замечал, что, стоя в дверях и провожая меня, он осенял грудь мою крестным знамением как благим напутствием...

Помнится одна недавняя сцена. Мы троём стоим в дверях Аликовой квартиры: он сам, я и Володя Рокитянский с рюкзаком. Серёжа Половинкин недавно умер,

и Альберт уже не мог его пригласить к себе в гости для застольной дружеской беседы, что он любил больше всего на свете. И вот вместо него пригласил Володю Рокитянского, друга, как и Серёжу Хоружего, с физфаковских времён.

На «десерт» нашего застолья Алик Соболев рассказывает:

Когда в дни битвы на Курской дуге молодого Покровского пригласили художником в Большой, то он, придя в театр, сразу же оказался на репетиции оперы Сергея Прокофьева «Война и мир». Отзвучал последний такт, музыка смолкла. Покровского попросили высказать своё мнение. Он начал, как и все выступавшие, с объяснений, почему, по его мнению, постановка получилась. И вдруг видит, что Гаук, дирижёр Большого, плачет. И тут Покровского пронзила мысль: если сам Гаук, великий Гаук, плачет, то какие тут могут быть слова? Какие тут ещё объяснения?! Покровского ослепила мысль: все самые умные оценки и суждения, все эти бесконечные «за» и «против» бессмысленны, излишни, если происходит ТАКОЕ! Если сам Гаук плачет! Ибо слёзы сильнее логики.

Вот ещё такой рассказ Алика:

С пяти до десяти лет, – рассказывает он, – я пролежал в гипсе. Позвоночник мой благополучно догнивал. Но всё же молодость брала своё. И однажды меня выписали из больницы. Я приехал домой. Стал ходить в школу. Был я тогда настолько самовлюблённым мальчишкой, что себя считал пупом Земли, а всех других презирал. Границ моему высокомерию и зазнайству не было. И вот однажды, разговаривая с одноклассником Сашей, я его больно обидел, оскорбил, причём просто так, безо всякой причины. Моя мать всё это видела и слышала (отца тогда уже не было с нами – он был в лагере на Колыме). Как только обиженный мальчик ушёл от нас, она сказала: «Альберт, как же неблагородно ты поступил!». Потом отвернулась и ушла в свою комнату. Тогда я не понял её слов. И пошёл к ней, чтобы она мне объяснила, что же плохого в том, что я отчитал Сашу за его глупости.

Когда я вошёл к ней в комнату, то увидел, что мать ничком лежала на кровати. И плакала в подушку. Её слезы, рыдания пронзили меня насквозь. Этот случай я запомнил на всю жизнь. И когда пришёл час, понял, что слёзы лучше логики знают, что есть истина и правда.

В последних статьях Серёжи Хоружего, с чего я начал этот рассказ о Соболеве, была, говоря его, Алика словами, *логика*. Алику же хотелось, чтоб в речи философа было хотя бы немного и слёз.

Два этих рассказа Алика, Соболева хочется соединить в одну новеллу и назвать её *Логика и Слёзы*. Смысла философского послания Альберта Васильевича Соболева лучше мне не сформулировать.

* * *

«Ты ищешь форму, маленький гончар...»⁶. Когда возникали у меня эти стихи, то думалось о том, чему всю свою долгую жизнь посвятил Алик Соболев, работая в мире философии и гуманитарного познания в целом. Он искал *форму*, художественно выразительную форму для своей мысли о движениях духа в культуре, особенно в русской.

Гелертовство, тевтонским пленением всажённое до самых корней русского ума, выводило Алика Соболева из себя больше всего. Его философия, «концепция», если по-тевтонски, состояла в том, чтобы, занимаясь гуманитарным познанием, стараться писать так, как это делал Сергей Аверинцев – умно, с основательным знанием

⁶ Визгин В.П. Чистые тетради. Стихи. СПб., 2019. С. 193.

существа проблемы, но вместе с тем художественно-выразительно, пусть даже порой чрезмерно лаконично, но только не наукообразно и многословно.

Алик пуще всего опасался, когда в творческую работу над статьёй включается автомат «научной болтовни», когда перемешиваются иностранные термины, когда вяло, нудно, но тупо и упорно всплывают в сознании разные разности из эрудиции пишущего. Не дай бог вступить на эту механическую стезю! Утонешь в квазиучёном словоблудии. Соболев старался такой напасти избегать. Поэтому писал, особенно в старые годы, по-аптекарьски скупое, перечитывая мне – думаю и знаю, что не только мне – написанное. Таких записей, предназначенных стать при удаче статьёй, скажем, за неделю скапливалось немного. Я работал по-другому: писал как бог на душу положит. Но потом уже приходилось серьёзно дорабатывать, иногда радикально и мучиться над формой. Да и содержание тоже приходилось всё время уточнять и совершенствовать. А он так не мог. Не отпускал удила. И писать поэтому ему было архитрудно.

К Алику Соболеву слушать его кредо ходили такие, потом ставшие известными, люди, как, скажем, Андрей Кураев*, который потом станет диаконом и популярным религиозным писателем, и Виталий Махлин, ставший доктором философских наук, пишущим на тему, близкую Соболеву, т.е. об эпистемологии гуманитарного познания. Алик совсем был лишён чувства собственности по отношению к философским идеям. Стремления за столбить за собой выдвигавшиеся им интересные идеи, касающиеся гуманитарного познания, у него не было, хотя именно в этой области он шёл по следам русской философской школы первой половины XX в., которую как историк знал на редкость основательно. Но он не скрывал, что ходившие к нему домой на собеседования молодые люди, с которыми он много общался, испытывали его влияние. Этого ему было достаточно. Важно, считал Соболев, чтобы ценные мысли подхватывались и развивались дальше. А персональное авторство в интеллектуальном мире не стоит того, чтобы из-за него суетиться.

* * *

Аверинцев – вот идеал Соболева. Всё у него ладно. Выстроено по продуманной, подходящей для читателя фигуре речи – и как значительно по мысли, по её широте и глубине! Как интересно читать и думать, открывать для себя новое, вникая в его работы! Идеал Алика – воплощённое вдохновение, которое не может не вдохновлять других. В этом его сила.

Альберта Соболева дело в нашей философии – именно в этом: создать крен в сторону *умной художественности* в гуманитарном познании. Научиться быть в интеллектуальной культуре действительно и глубоким, и по-крупному выразительным. Писать свои работы так, как, например, писал литературно-критические опыты австриец Гуго фон Гофмансталь, которого Альберт так любил цитировать.

* * *

Писать о русском гегелянстве было тяготно для Альберта Соболева. А продекламировать старинные вирши вполне достаточно, чтобы почувствовать зачарованность русского ума тевтонской наукой:

* По решению Минюста России включён в реестр физических лиц, исполняющих функции иностранного агента.

Еду ли в Южнов на тряской телеге ли
Или на бричке еду из Брянска я –
Только о Гегеле, только о Гегеле
Думы мои, мои думы дворянские!

Эти нехитрые строки с милым для меня топонимом в виде Южнова, в котором побывал и даже немного часов провёл там и вокруг него, думая о далеких 1941–1943 гг., когда туда, кстати, приезжал И. Сталин. Было это в 1943 г., когда смоленско-калужская земля освобождалась от немецкой оккупации. Верховный главнокомандующий Красной Армии посещал штаб Западного фронта, находившийся в южновских лесах. В тех же местах жил на даче своей и Серёжа Половинкин. К нему в его далекую деревеньку я так и не добрался. А потом он переехал на другую дачную усадьбу, уже где-то под Каширой. Потом его не стало на этом свете, а вслед за ним ушёл и Алик Соболев, которого отделить от Серёжи Половинкина так же невозможно, как северный полюс от южного... Были они координатной сеткой воскресающей русской философии, её добровольцами с 1960-х и почти до начала 2020-х гг.

А вспомнились эти стихи про русско-дворянского гегельянца потому, что вот так, по Соболеву, надо писать о философских сюжетах – сжато, точно и в образах, окольно, косвенно, намёком давая понять главное, на что ты набрёл в своих научных изысканиях. Это убеждение разделял и я, придя к нему своим путем.

К занятиям русской философской мыслью как фокусом всей жизни и работы Алик пришёл раньше меня. Тогда, когда он ещё работал продавцом в книжном магазине, вращаясь среди букинистов и книгоманов вместе с Серёжей Половинкиным и Стасиком Джимбиновым. Я же в то время касался мира московских книжников лишь слегка. А с Джимбиновым тогда вообще не был знаком. Разве только слышал о нём по рассказам Соболева. Алик регулярно беседовал с ним по телефону, обсуждая каждую книжную новинку. Именно Джимбинов посоветовал Алику не забывать о книжных развалах на площади трёх вокзалов. Потом мы с Соболевым туда зачастили вместе. Помнится, однажды, на дороге, идущей впритык к железнодорожной линии через неприглядные окрестности, встретили Джимбинова. Он вёз свою добычу в большой каталке, скупая по недорогой цене залежавшиеся в московских магазинах книги. Тогда, в 1990-е гг., да и позже, книг издавалось огромное множество. Немало из них не раскупалось. И вот оценивались и попадали на распродажу в лавки в районе трёх вокзалов... Я до сих пор использую, например, переводные энциклопедические словари Вебстера, купленные там вместе с Аликом...

Персоналистическое познание предполагает направленность познающей активности на самого человека. «Книга оспорима, а человек – нет», – говаривал Василий Васильевич Розанов, которого так пламенно и нежно любил Соболев. На языке историко-философской номенклатуры Алик Соболев предстает эстетическим персоналистом. Персоналистическое познание, о котором он не устал говорить и устно, и, реже, письменно, обращено к человеку и из человека как личности исходит. Лейбницеанство в качестве метафизики персонализма Соболев, в отличие от Половинкина, не жаловал. Он предпочитал практиковать свой артистический персонализм в конкретных историко-философских эссе, теоретизируя его очень осторожно и не прибегая при этом к классической метафизике, если не считать его любимой цитаты из Платона о том, что только благородные души имеют право заниматься такой наукой, как философия... Урок Хайдеггера, третировавшего метафизику, он глубоко усвоил. К отвлечённому системному теоретизированию его не влекло ничуть, хотя сам Хайдеггер его не чурался. Алика Соболева привлекали задачи постижения специфики *гуманитарного* познания. Особенно в искусстве и истории, хотя и не только в них...

Восемь лучших лет жизни Альберт провел в гипсе на больничной койке. Лёжа на больничной койке, он привык «щёлкать» математические задачи. Куда больше его привлекли три чёрных тома Белинского. Крен от точных наук к гуманитарному знанию наметился уже тогда. Когда его болезнь удалось с помощью новых препаратов вылечить, он наконец-то с большим опозданием получил школьный аттестат и поступил на физфак МГУ. Когда он оказался на студенческой скамье, он был уже вполне взрослым человеком. Теоретическое научное знание, как математика или физика, не казалось ему трудным, более того, он вскоре понял, что оно его и не слишком интересует. И вот начинаются его скитания по факультетам, закончившиеся тем, что с физического он, в конце концов, перешёл на философский. Но и там научный стиль изложения философии его не привлекал. Научный стиль вообще его не воодушевлял и не привлекал. Что же произвело на него глубокое впечатление, действительно увлекло? Незабываемыми оказались лекции по истории западноевропейского искусства, которые читал В.Н. Лазарев. Переучиваться на профессионального искусствоведа было уже поздно. Альберт оказался в характерной для него парадоксальной ситуации: любить полюбившееся всей душой, но не быть в этой сфере дипломированным специалистом. В результате дилетантизм (от ит. *dilètto* – милый, любимый) становится его судьбой. Дилетантизм не как недоразвитие до специализма нормы, а как высокий дилетантизм широты интеллектуальных интересов и художественного вкуса во всех познавательных начинаниях и свершениях. Высокий дилетантизм становится его судьбой. Кстати, впоследствии он показал серьёзные возможности такого, можно уточнить, благородного дилетантизма именно в философии.

Сергей Хоружий, учившийся с Аликом Соболевым в одной группе, однажды в застольной беседе, когда речь зашла о начале 1960-х гг., вспомнил, что Соболев с энтузиазмом посещал поэтический кружок при МГУ. Алик запомнился ему такими афоризмами: «Классическая механика – первое приближение к реальности. Квантовая механика – второе приближение к реальности. Поэзия – третье и самое лучшее!». Тирада эта с пафосом вылетала, подчеркну, из уст студента физфака!

В свои *Lehrjahre* кроме увлечения историей искусства, как на свидание, Соболев спешил на занятия в поэтическом кружке Николая Старшинова. Он и сам пробовал писать стихи. Но трезвый и уверенный в себе ум его решил, что его стихи не многого стоят. Альберт же стремился, как настоящий дилетант, к высоким ступеням культурных достижений. Он всегда прежде всего выстраивал в своём сознании градации талантов. И стремился брать себе в образец самое высокое. И он бросил их сочинять. Однако русская поэзия задела его глубоко и навсегда. Опять: в душе поэт, но стихов не пишущий. Большой любитель живописи, но не работающий кистью. Рационалист до мозга костей, но не создающий концептуальных систем, в пик своего реалистически настроенному уму страстно исповедующий интуитивизм, косвенную речь с её метафоричностью и музыкально подаваемой тональностью. Все эти компоненты и составили его идеал гуманитарного познания. Даже в религиозном самоопределении он сам характеризовал себя как «неверующего православного». Клубок антиномий, казалось, воплотился в его личности. Личность, так себя конституирующая, не могла не нести в себе творческого потенциала, залога оригинальной мысли. С такими данными он должен был стать эстетическим персоналистом. И он стал им.

Вижу два типа философов: философ-историк и философ-поэт. Гегель – философ-историк. Шеллинг – философ-поэт. Серёжа Половинкин – философ-историк. Алик Соболев – философ-поэт. Кстати, Серёжа Хоружий как философский типаж тот же, что и Половинкин, то есть философ-историк, и даже, лучше сказать – философ-учёный, философ-физик. И Соболев не переставал об этом говорить, правда, не применяя такой типологии. Кстати, напомним, что она описывает идеальные

типы в смысле Макса Вебера. Это означает, что живые реальные лица могут быть представлены как смешение указанных идеальных типов.

Философ-историк чувствует творческую силу философа-поэта, она его привлекает. Но самого этого качества у него нет. Зато есть другое – зоркость объективного наблюдателя духовных, интеллектуальных, культурных явлений. Если кратко определить этот тип, то следует сказать, что философ-историк не создаёт *своего языка*. Его мысль, богатая объективированным с помощью стандартных процедур содержанием, обходится без сотворения форм собственной речи. Формы речи философ-историком берутся готовыми из профессиональной традиции. Философ-историк живой «расплав» своего мыслящего духа, своих интеллектуальных волеизъявлений разливает в готовые формы, подобно металлургу в горячем цеху. Если в душе философа-поэта строки Маяковского «Дайте новые формы!» звучат императивом, побуждающим его вместе с содержанием своей мысли творить её особую форму, то в душе философа-историка такой потребности нет. Ему достаточно готовых форм, таких, как научная статья, энциклопедическая справка, научный комментарий, научная монография... Своего языка для своей мысли он, повторю, не изобретает, не думает над ним. Так он экономит свои силы, сосредотачивая их на объективном содержании мыслей, «разливая» его по готовым формам. В научной производительности философ-историк поэтому может превосходить философа-поэта, не могущего не создавать не только философски значимое содержание мысли, но и особую форму *ad hoc* для него. Без создания своего языка у философа-поэта нет и своей философии.

Альберт Соболев мучился именно этим: формой философского текста, структурой своего языка. Особенно мучила его задача размещения в философском тексте ярких сравнений, метких цитат. Архитектоника текста, продумывание до мелочей его состава и структуры, сочетания целого с его частями были для него важнейшими философски значимыми задачами. Не столько забота о том, *что* сказать, занимала его, сколько забота о том, *как* это сказать. Содержание казалось ему более легко доступным, чем форма, которую он не мог не мыслить как форму лично окрашенную, небывалую, а потому выступающую не как данность, а как труднейшее задание. Содержание, как почти всем думающим открывается с годами, предстает скорее готовым, чем предназначенным для творческого создания, ибо мудрость человеческая существует многие тысячелетия и её запас столь велик и столь проработан и логически, и всячески, что можно просто черпать из этого кладезя. Думаю, что поэтому идея, оформляемая по традиции философами в систему, выступала в мирозерцании Альберта Соболева как нечто безусловно конечное и вторичное, как такое интеллектуальное содержание, которое не так уж сложно понять и тем самым фактически исчерпать его смысл и значение. Куда труднее и важнее, считал Соболев, постигнуть самих людей, творящих идеи и системы, людей, связанных сложными сетями взаимодействий и обстоятельств. Люди, выдвигающие идеи в определённых и подвижных лично-биографических и социально-исторических ситуациях, воспринимались и оценивались Соболевым как конкретные творящие лица или личности, находящиеся в связке целого ансамбля поколений. Личность и поколение – вот стержневые оси его персоналистической гносеологии, которую он склонен был считать неотделимой от настоящей философии как таковой. Персоналистический характер философского знания, по Соболеву, означал его безусловную включённость в конкретную национальную культуру. При этом понимать философию можно было, согласно Альберту Соболеву, только через исследование целостных культурных пластов, в контексте которых она жила и развивалась. Вживание через свой опыт, дающийся в живом внутреннем созерцании непосредственной включённости в него, вживание в конкретный историко-культурный контекст казалось Соболеву необходимой основой для понимания концептуальных

построений философской мысли. Для краткости назовем эту характеристику его мирозерцания персоналистическим культуроцентризмом. В той историко-культурной перспективе, в свете которой Альберт исследовал философскую мысль, для него, как это предполагала его методологическая программа, важно было идти как бы окольными путями, изучая прежде всего не столько сами философские системы и концепции и логику взаимосвязи составляющих их понятий (что по отношению к классике, да и не только к ней, во многом уже сделано), сколько систему образования и традиции, очаги и неформальной, и формализованной интеллектуальной активности, круги и кружки дилетантов и профессионалов, связанных со своим временем, с его структурами и институтами, но в то же время способных преодолевать инерцию среды и времени, в той или иной степени отклоняясь от их императивов вместе со всем тем, что они несли с собой.

Поэтому неудивительно, что Соболев говорил о предпочтительности жанра эссе перед жанром строго научной статьи, если речь шла о раскрытии такой темы, как его идея эстетического персонализма. Требование необходимости для любого философского дискурса научной или околонаучной, наукообразной речи им отвергалось, ибо демонстрировать эстетический персонализм может лишь «высокое косноязычие», в полной мере присущее поэту, а хотя бы в неполной – философу-поэту. Отсюда проистекала его философская апология такого «косноязычия», т.е. речи косвенной, высказываний намёками, речи непрямой. Отсюда и любимая загадочная присказка Соболева: *если надо понимать, то не надо понимать*. Присказка малопонятная на первый взгляд. Я её долго не мог понять. Считал ошибкой и абракадаброй, бравирующей нарочитым парадоксом. Но потом понял: Соболев просто хотел этим сказать, что всё решает *интуиция* как опережающее рациональную логику предвосхищение, схватывающее суть в первом решающем впечатлении, читая послание познаваемого предмета «между строк». Если речь вещей между её «строк» не схвачена, то чтение «книги мира» по буквам, по строкам, в правильном формально порядке бесполезно: главное не будет схвачено. *Высокого* косноязычия философ не должен, считал Соболев, чураться. Сами познавательные акты в своей сути – так я могу реконструировать его мысль – наделены духоподъемной силой, и потому выражающее их «высокое косноязычие» стремится проникнуть вглубь и одновременно ввысь вещей. Эссе как органически присущий философствованию жанр в силу его особенностей может казаться выстроенным «клочковато» и чересчур иносказательно, поскольку в нём на главных смыслообразующих позициях оказывается косвенная речь, пронзаемая с разных сторон зарницами метафор. Поэтому эссе, можно сказать, «петляет» по обочинам линейно выстраиваемой логики научного, а значит, плоского, в оценке Соболева, зрения. Зрение же эссеиста-философа, философа-поэта, напротив, объёмно, оно подкрадывается к сокрытому предмету не линейным ходом по готовым «рельсам» привычных форм, а непредвиденной «параболой, гневно пробивающей» потолок, скрывающий искомое «небо» самих вещей.

Мне остаётся только сказать, что говоря обо всём этом, я не только вспоминаю наши бесчисленные собеседования с Аликом Соболевым, но и свой опыт «лирика» в философии. В своём понимании философствования, отвергая догматически утверждаемый антисциентизм Соболева, я остаюсь тем не менее ближе к его позиции, чем к позициям Хоружего и Половинкина, для которых вообще эстетический фактор философской мысли не стоял в фокусе их внимания. Серёжа Половинкин, будучи самым старшим из всех нас, как стационарный преподаватель философии, получивший математическое образование, сохранил в своём понимании философии добротную научную закваску. Хоружий, самый молодой, никогда не преподававший философию в высшем учебном заведении, перенёс в философию навыки базового образования физика-теоретика. А для учёного, конечно же, на первом месте стоит

объективность знания, обеспечиваемая лежащими в его основании верными идеями и жёсткой логикой их взаимосвязи. В глазах Соболева они оба были сциентистами в философии, в число которых он зачислял и меня, как я ни старался его в том разуверить...

Список литературы

Визгин В.П. Начинаящий // *Визгин В.П.* Записки медитатора. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 172–250.

Визгин В.П. Чистые тетради. Стихи. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 528 с.

Воспоминания об И.С. Алексееве // *Алексеев И.С.* Деятельностная концепция познания и реальности. Избранные труды по методологии и истории физики. М.: Руссо, 1995. С. 393–508.

Михайлов А.В. Избранное: феноменология австрийской культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2009. 391 с.

Соболев А.В. Борис Вышеславцев // *Соболев А.В.* О русской философии. СПб.: Мирь, 2008. С. 115–127.

Соболев А.В. О русской философии права (школа П.И. Новгородцева) // *Соболев А.В.* О русской философии. СПб.: Мирь, 2008. С. 33–64.

Remembering Albert Vasilyevich Sobolev (1936–2019)

Victor P. Vizgin – DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The material is a memoir about Albert Vasilyevich Sobolev, with whom the author was familiar and friendly for more than half a century. The notes reflect the key features of A.V. Sobolev's philosophical worldview and the problems that worried him throughout his creative career – the existential and artistic principle in philosophical thought, the aesthetics of value and personal thinking, essayism, the poetics of philosophical text, personalistic knowledge, anti-scientism, personalistic cultural centrism. Memoir testimonies vividly reveal the contradictory, but consistent, creatively intense, thoughtful and heartfelt philosophical world of A.V. Sobolev. His creative work is revealed as an attempt to create a bias towards intelligent artistry in humanitarian knowledge. The essential part of the notes is devoted to the memories of friendly and creative relations between A.V. Sobolev and the author of the notes, S.M. Polovinkin, S.S. Khoruzhy.

Keywords: A.V. Sobolev, S.M. Polovinkin, S.S. Khoruzhy, Russian philosophy, aesthetic personalism, artistic approach to philosophy, personalistic epistemology, cultural centrism

For citation: Vizgin, V.P. Vspominaya Al'berta Vasil'evicha Soboleva (1936–2019) [Remembering Albert Vasilyevich Sobolev (1936–2019)], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 85–101. (In Russian)

References

Mikhailov, A.V. *Izbrannoe: fenomenologiya avstriiskoi kul'tury* [Selected Works: Phenomenology of Austrian Culture]. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, University Book, 2009. 391 p. (In Russian)

Sobolev, A.V. Boris Vysheslavtsev, in: Sobolev A.V. *O russkoi filosofii* [About Russian Philosophy]. St. Petersburg: Universe, 2008. P. 115–127. (In Russian)

Sobolev, A.V. O russkoi filosofii prava (shkola P.I. Novgorodtseva) [On Russian Philosophy of Law (P.I. Novgorodtsev's School)], in: Sobolev A.V. *O russkoi filosofii* [About Russian Philosophy]. St. Petersburg: Universe, 2008. P. 33–64. (In Russian)

Vizgin, V.P. Nachinayushchii [A Beginner], in: *Vizgin V.P. Zapiski meditatora* [Meditator's Notes]. Moscow, St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2022. P. 172–250. (In Russian)

Vizgin, V.P. *Chistye tetradi. Stikhi* [Blank Notebooks. Poems]. St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2019. 528 p. (In Russian)

Vospominaniya ob I.S. Alekseeve [Memories of I.S. Alexeev], in: *Alekseev I.S. Deyatel'nostnaya kontseptsiya poznaniya i real'nosti. Izbrannye trudy po metodologii i istorii fiziki* [The activity Concept of Cognition and Reality. Selected Works on Methodology and History of Physics], Moscow: Russo, 1995. P. 393–508. (In Russian)

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

М.В. Корогодина

О новом издании и исследовании Толковой Палеи

Рецензия на: Мильков В.В., Камчатнов А.М., Козлова А.Ю.

Толковая Палея расширенного состава. В 2 т. СПб.: Нестор-История, 2022.
(Серия: Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. XI)

Корогодина Мария Владимировна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, ведущая Научно-исследовательским отделом рукописей. Библиотека Российской академии наук. Российской Федерации, 199034, г. Санкт-Петербург, Биржевая линия, д. 1; e-mail: mvkorogod@gmail.com

Толковая Палея является одним из важнейших памятников славянской книжности, поскольку из неё средневековый читатель черпал основные знания о сотворении мира и древнейшей истории. Сложные для понимания ветхозаветные тексты сопровождалась толкованиями, что превращало Палею в энциклопедию для средневекового читателя. Новое издание Толковой Палеи, подготовленное В.В. Мильковым, А.М. Камчатновым и А.Ю. Козловой, совмещает издание и исследование и служит как дальнейшему изучению Толковой Палеи, так и её популяризации. Текст Толковой Палеи издан как кириллическим шрифтом – в соответствии с правилами лингвистических изданий, – так и в переводе на современный русский язык. Исследование рассматривает экзегетические представления средневекового человека, его космологические, антропологические и метафизические воззрения. При этом археографические и текстологические выводы авторов, положенные в основу издания, вызывают вопросы, а выбор основного списка нельзя признать удачным.

Ключевые слова: Толковая Палея, апокрифы, славянская книжность, археография, текстология, экзегетические представления

Для цитирования: Корогодина М.В. О новом издании и исследовании Толковой Палеи. Рецензия на: Мильков В.В., Камчатнов А.М., Козлова А.Ю. Толковая Палея расширенного состава. В 2 т. СПб.: Нестор-История, 2022. (Серия: Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. XI) // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 102–110.

Исследователями славянской книжности Палея по праву считается одним из важнейших и интереснейших памятников. Именно из Палеи средневековый читатель черпал основные знания как о сотворении мира, так и о древнейшей истории: библейских персонажах, ветхозаветных и исторических событиях, в том числе апокрифических повествованиях, не входивших в библейский канон. Сложные для понимания и интерпретации ветхозаветные тексты сопровождалась толкованиями, что превращало Палею в энциклопедию для средневекового читателя.

Палея неоднократно привлекала внимание исследователей как в дореволюционное время (М.И. Сухомлинова, Н.С. Тихонравова, И.Я. Порфирьева, В.М. Успенского, А.А. Шахматова, В.М. Истрина, К.К. Истомина, А.В. Михайлова и многих других), так и в последние годы (Э. Турдеану, О.В. Творогова, А.А. Алексеева, В. Панайотова, Т. Славовой, Т.Л. Вилкул, Е.Г. Водолазкина, А.И. Грищенко, Т.В. Анисимовой, А.Ю. Козловой и иных¹). Происхождение Палеи, выделение редакций и этапов их становления остаётся предметом дискуссий как из-за разнообразия списков, так и из-за отсутствия современных научных изданий наиболее значимых редакций Палеи.

Издания текстов, осуществлённые в конце XIX в., способствовали широкому интересу к Палеям. В 1892–1896 гг. ученики Н.С. Тихонравова подготовили издание Толковой Палеи², в основу которого была положена одна из ключевых рукописей – Коломенский список 1406 г. (РГБ, ф. 304, фундаментальное собр. Троице-Сергиевой лавры, № 38) с подведением разночтений по восьми рукописям. Более ста лет издание Коломенского списка оставалось единственным, и именно на него опирались исследователи, хотя его существенным недостатком являлось то, что для работы были привлечены рукописи разных редакций с выборочными разночтениями, не дающими представления обо всех особенностях текста дополнительных списков³. В 2002 г. коллектив исследователей во главе с В.В. Мильковым и С.М. Полянским подготовил «интегральное» издание Толковой Палеи на основе публикации учеников Н.С. Тихонравова, сопроводив реконструированный текст комментариями и переводом на русский язык⁴. Поскольку в основе издания лежали не рукописи, а выборочные разночтения публикаций столетней давности, принадлежавшие разным редакциям, новое издание Толковой Палеи вызвало справедливую критику⁵.

¹ Сухомлинов М.И. О древней русской летописи, как памятнике литературном. СПб., 1856; Тихонравова Н.С. Памятники отреченной литературы, СПб., 1863. Т. 1; Он же. Соч.: в 3 т. СПб., 1898. Т. 1; Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872; Успенский В.М. Толковая Палея. Казань, 1876; Шахматов А.А. Толковая Палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. Вып. 1. СПб., 1904. С. 199–272; Истрин В.М. Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907; Истомин К.К. К вопросу о редакциях Толковой Палеи // Известия отделения русского языка и словесности. Т. 10, 11, 13, 18. 1905–1913; Михайлов А.В. К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой Палеи // Известия отделения русского языка и словесности. 1928. Т. 1. Кн. 1. С. 49–80; Turdeanu E. La Palaia byzantine chez les Slaves du Sud et chez les Roumains // Revue des Etudes Slaves. 1964. Т. 10. Р. 195–206; Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975; Алексеев А.А. Палея в системе хронографического жанра // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 57. СПб., 2006. С. 25–32; Панайотов В.Б. За редакциите на Тълковната Палея // Епископ-Константинови четения. Т. 2. Шумен, 1996. С. 256–260; Славова Т. Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. София, 2002; Вилкул Т.Л. Толковая Палея и Повесть временных лет. Сюжет о «разделении языкъ» // Ruthenica. 2007. № 6. С. 37–85; Водолазкин Е.Г. Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 3–23; Грищенко А.И., Турилов А.А. Палея // Православная энциклопедия. Т. 54. М., 2019. С. 304–307; Козлова А.Ю. К вопросу о редакциях Толковой Палеи // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2022. № 2 (88). С. 130–146; Анисимова Т.В. Происхождение сходных статей в библейских частях древнерусских хронографов: сказания о столпотворении, Серухе, Фарре, Аврааме и Исаве // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2023. № 4 (94). С. 182–205.

² Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892–1896. Вып. 1–2.

³ Водолазкин Е.Г. Новое о палеях... С. 4.

⁴ Палея Толковая / Подгот. древнерус. текста и перевода на соврем. рус. яз. А.М. Камчатнова; вступ. ст. В.В. Кожина; коммент. В.В. Милькова, С.М. Полянского при участии Г.С. Баранковой, А.М. Камчатнова, Р.А. Симонова; ст. В.В. Милькова, С.М. Полянского; ред. Ю.Б. Камчатновой. М., 2002.

⁵ Trunte N. Paleja Tolkovaja (Rez.) // Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. 62. 2003. S. 440–445; Водолазкин Е.Г. Новое о палеях... С. 4–5.

В этой ситуации особое значение приобретает новое издание Толковой Палеи, подготовленное В.В. Мильковым, А.М. Камчатновым и А.Ю. Козловой. Это издание имеет несомненную научную ценность уже потому, что непосредственно опирается на рукописный материал, предоставляя читателю всё разнообразие разночтений и позволяя самому их сопоставить и проследить движение текста. Являясь плодом многолетних исследований авторов, издание предлагает обширные культурологические, философские и исторические комментарии к Палее, весьма сложному (в особенности для современного читателя) для понимания тексту. Исследовательские статьи предваряются обширным экскурсом в историю изучения Толковой Палеи, в котором охарактеризованы поиски исследователей, важнейшие находки, выводы и построения почти за двести лет (т. 1, с. 23–82).

Несомненным достоинством издания является перевод текста на современный русский язык, подготовленный А.М. Камчатновым, который может способствовать популяризации текста Толковой Палеи и позволяет познакомиться с этим памятником религиозной и философской мысли широкому кругу читателей (т. 1, с. 228–641). Этот перевод, в основе которого лежит аналогичный труд, подготовленный для издания 2002 г., интересен не только для неподготовленного читателя, но и для специалистов, поскольку сопровождается подробными и разносторонними комментариями к тексту. В комментариях указаны истоки тех философских идей, которые нашли отражение в Палее, рассмотрены спорные и сложные для понимания фрагменты древнерусского текста, обращено внимание на различные особенности редакций Палеи. Кроме того, перевод на современный язык при подготовке издания является определенной гарантией качества издания древнего текста, поскольку заставляет составителей глубже вникать в каждую фразу, осмысляя текст, выявляя испорченные или неверно понятые писцом места.

Совмещая издание и исследование, публикация содержит обширный раздел об экзегетических представлениях средневекового человека (т. 1, с. 83–136). Поскольку Толковая Палея включает повествование о сотворении мира и человека, о небесных силах и тайнах бытия, она является ценнейшим источником для изучения космологических, антропологических и метафизических воззрений. В приложениях к этому разделу опубликованы очерки по отдельным апокрифам и космологическим сюжетам, в которых изложенные в Толковой Палее идеи сопоставлены с античными и западноевропейскими философскими представлениями (т. 1, с. 137–160).

Текст памятника воспроизведён кириллическим шрифтом, буква в букву, строка в строку, что позволяет наиболее точно передать все особенности оригинала (т. 2, с. 7–403). Лингвистические особенности основного списка подробно рассмотрены в специальном разделе (т. 1, с. 167–194). Для сопоставления привлечено 26 рукописей, относящихся к разным редакциям, в том числе к более ранним этапам становления Палеи. Большое значение имеют комментарии исследователей к составу различных списков, внесённые непосредственно в издание текста, а также разночтения по Коломенскому списку 1406 г., во многом более исправному, чем выбранная для издания рукопись. Это позволяет читателю самостоятельно сравнивать особенности текста разных списков и судить о более ранних или более поздних чтениях. Остаётся сожалеть, что набору текста не предшествуют правила издания и подведения разночтений, которые упростили бы работу с изданием. Большое значение для дальнейших исследований имеет словоуказатель (т. 2, с. 406–544) и аннотированный указатель имён собственных, помогающий ориентироваться в сложных сюжетных линиях палеинского текста (т. 2, с. 545–575).

Несмотря на титаническую работу, предпринятую авторами труда, издание оставляет много вопросов. Прежде всего остаётся неясным, почему именно список ГИМ, собрание Е.В. Барсова, № 620 (далее – Барс. 620) был положен в основу издания.

Как признают сами авторы, основные редакции Палеи – Толковая, Полная Хронографическая – остаются неизданными или изданы неудовлетворительно. В такой ситуации было бы логичным приступить к всестороннему исследованию Толковой Палеи, начав с издания более ранней её редакции, которая легла в основу более поздних переработок, а не с Промежуточной редакции, которая условно выделяется исследователями в качестве переходного этапа от Толковой к Полной Хронографической редакции.

Недоумение по поводу основного списка издания приводит к более серьёзным вопросам об этапах становления Толковой Палеи. Само существование Промежуточной редакции, как отмечают авторы, большинство исследователей ставят под сомнение (т. 1, с. 10–12, 29–57; далее все ссылки даны на т. 1), и данное исследование не проясняет ситуацию. Понятие «редакции» в текстологии предполагает систематическое осознанное изменение всего текста памятника. Именно так различаются Толковая, Полная и Краткая Хронографические Палеи. Возводя списки, имеющие признаки Толковой и Хронографической редакций, в ранг особой Промежуточной редакции, исследователи должны были бы указать чёткие характеристики новой редакции, свойственные только ей. Однако, по признанию авторов, в основу выделения различных редакций ими были положены разные принципы: для одной редакции – «общность структуры и общие разночтения», для другой – «общность происхождения» списков, так что некоторые рукописи можно отнести одновременно к разным редакциям (с. 200).

Между тем в текстологии не всякая общность выделяется в редакцию. Группа списков, которая отличается локальной правкой или отдельными дополнениями, может быть охарактеризована как извод той же редакции, а при механическом соединении текстов двух и более редакций говорят о создании контаминированных списков, или рукописей с индивидуальными дополнениями. Это позволяет систематизировать списки в рамках одной редакции, однако правила текстологии трудно применить к классификации, предложенной авторами издания. В основу выделения Промежуточной редакции авторами, вслед за Н.С. Тихонравовым, положены различия в одном тексте, – краткой или полной версии «Откровения Авраама», – а не комплексные наблюдения над всем текстом Палеи. Это привело, по признанию авторов, к тому, что в Промежуточной редакции оказались «объединены тексты разной структуры, разного происхождения, сильно отличающиеся по набору разночтений» (с. 199). Сюда попали в том числе контаминированные списки («гетерогенные», по терминологии авторов), представляющие собой Толковую редакцию, в которую из другого источника была переписана полная версия «Откровения Авраама» (там же). За основной признак ещё одной редакции (Алекسانдро-Невской) авторами принята механическая утрата части текста в старшем, ключевом списке (там же). Между тем механическая утрата не может породить новую редакцию, которая должна являться плодом сознательных изменений текста книжником. Принадлежность к той или иной редакции раннего списка из Алекسانдро-Невской лавры (РНБ, собрание Санкт-Петербургской духовной академии, № А.І.119 и РГАДА, ф. 381, собрание Синодальной типографии, № 53), как и восходящих к нему копий, определяется характерными чтениями основной части текста, а не случайной потерей листов.

Уязвимость классификации, признаваемая авторами, привела к значительной путанице в наименовании редакций и определении принадлежности к ним списков. Так, следуя собственной классификации, авторам следовало бы назвать своё издание «Промежуточная Палея расширенного состава», но, вероятно, они справедливо заключили, что такое название останется непонятным читателю. Колебания в наименованиях отразились даже на содержании: во втором томе труда – в соседних главах – основной список характеризуется то как «Палея Толковая расширенного

состава», то как «Толковая Палея расширенной Промежуточной редакции», – между тем эти названия заставляют относить рукопись к разным редакциям.

Вероятно, желание воспроизвести дополнительные апокрифические тексты, значительные для читателя, заставило авторов труда положить в основу издания не ключевую для истории текста Палеи рукопись, а список «расширенного состава» – Барс. 620. Между тем с определением «расширенного состава» Промежуточной редакции возникает не меньше проблем, чем с определением самой редакции. Авторы отмечают, что «попытки расширить палейный текст предпринимались неоднократно, причём расширения носили разный характер» (с. 220). Иначе говоря, «расширенный состав» – это не определённый признак группы списков, а индивидуальные дополнения, сделанные независимо друг от друга в списках самых разных редакций. В этом смысле список, положенный в основу издания, носит случайный характер и не отражает какой-либо значимый этап в истории текста Палеи.

К этому же выводу приходят и авторы издания, которые предполагают, что дополнительные статьи в рукопись Барс. 620 могли быть выписаны из Полной Хронографической редакции Палеи (с. 223). Если это так, то данный список является не «промежуточным» между Толковой и Хронографической редакциями, а контаминированным, дополненным по поздней Хронографической редакции памятника. Неопределённость данной гипотезы кажется тем более странной, что именно для решения подобных вопросов обычно нужно критическое издание, которое позволяет путём текстологического анализа разночтений показать, какой из текстов является более ранним.

Несмотря на то, что рукописи Барс. 620 в исследовании посвящён обширный раздел, основные вопросы, касающиеся её датировки и происхождения, остаются нерешёнными. Авторы перечислили все листы кодекса, на которых видны водяные знаки, но не смогли датировать его даже с точностью до полустолетия (с. 161). В рукописи отмечены черты, характерные для письма первой четверти XV в. (с. 163) и конца XVI в. (с. 173, 194), так что в разных разделах кодекс датирован то первой половиной XV в. (с. 15), то первой четвертью XVI в. (с. 163), но чаще – XV в. без уточнений (с. 193, 226).

Выбор для издания кодекса Барс. 620 остается необъяснимым, учитывая, что исследователям давно известна рукопись, которая в действительности имеет решающее значение для изучения судьбы Толковой Палеи и становления Хронографической Палеи – список рубежа XIV–XV в. ГИМ, собрание Е.В. Барсова, № 619. Этот кодекс, остающийся неизданным, неоднократно привлекал внимание исследователей, так что именно он получил название «Барсовская Палея». Рукописи давались различные оценки: А.А. Алексеев называет её наиболее ранним вариантом Толковой Палеи; Е.Г. Водолазкин считает кодекс черновиком Полной Хронографической Палеи⁶. Авторы настоящего труда относят рукопись к Промежуточной редакции и отмечают, что набор апокрифов в ней ещё больше, чем в Барс. 620. Почему же этот список, который существенно старше, полнее по составу и значимее для истории текста, не был выбран для издания? На этот вопрос издатели не отвечают.

Размытость текстологических характеристик привела к тому, что одни и те же списки отнесены авторами к разным редакциям. Так, рукописи ГИМ, Барс. 619; РГБ, Рум. 361; РГБ, Волок. 551 определены как списки то Хронографической (с. 16–17), то Промежуточной (с. 199–200, 226–227) редакций. В обзоре редакций на с. 14–18 отсутствует Александро-Невская редакция, а отнесённые ниже к ней

⁶ Алексеев А.А. Палея в системе хронографического жанра // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2006. Т. 57. С. 29; Водолазкин Е.Г. Новое о палеях... С. 18; Водолазкин Е.Г. Как создавалась Полная Хронографическая Палея. Ч. 1 // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 2009. Т. 60. С. 327–353.

списки (с. 207–216) включены в Толковую редакцию. Выписки из Палеи, сделанные известным книжником Кирилло-Белозерского монастыря Ефросином, в некоторых случаях рассматриваются как полноценные списки памятника (с. 16, 224), но на других страницах вовсе не вносятся в перечень списков. В целом создается впечатление, что авторы исследования несколько раз брались за задачу составить перечень списков Палеи, распределённых по разным редакциям, однако перечни, подготовленные на разных этапах долгой работы, не были согласованы. Так, на с. 14–18 приведены сведения о 39 списках Толковой, Промежуточной и двух Хронографических редакций; на с. 200–225 упомянуты 32 рукописи промежуточного типа разного состава; а на с. 226–227 опубликован перечень из 83 рукописей.

Именно последний перечень является наиболее обширным, однако и он не отличается полнотой. По непонятным причинам в этот перечень не попал один из ранних списков данного типа – РГБ, ф. 113, собр. Иосифо-Волокамского монастыря, № 549. Однако важнее, что рукописи в перечне не распределены по редакциям, а название перечня отличается двусмысленностью, поскольку неясно, включает ли он списки двух (Промежуточной и Александро-Невской) или трёх редакций («собственно Толковой», Промежуточной и Александро-Невской). Лишь тщательное сопоставление шифров позволяет читателю догадаться, что в перечне на с. 226–227 представлены списки трёх названных выше редакций. Однако в него попали также три списка, отнесённые выше к Хронографической редакции: ГИМ, Барс. 619; РГБ, Рум. 361; РГБ, Волок. 551. При этом 52 из 83 рукописей данного перечня больше не упомянуты в исследовании, так что неизвестно, какой редакции они принадлежат. Именно в такой небрежности при указании списков Палеи упрекали авторы своих предшественников (с. 198).

Эти и иные несоответствия свидетельствуют о том, что у авторов или редактора издания не нашлось возможности целиком перечитать текст собственного исследования и вдуматься в обширный и разнообразный труд, – в противном случае удалось бы избежать целого ряда досадных оплошностей и опечаток. Некоторые из них способны ввести в заблуждение читателя: на с. 15 кодексы, принадлежавшие И.Л. Силину и Е.И. Якушкину, названы «тихонравовскими» и отмечены как не разысканные, хотя на с. 197–198 все рукописи атрибутированы верно (включая найденный Т.В. Анисимовой список, принадлежавший И.Л. Силину)⁷. На с. 17 заявлено о принадлежности И.И. Срезневскому рукописи РНБ, F.IV.603 – досадная оплошность, поскольку при издании Толковой Палеи в 2002 г. составители знали, что И.И. Срезневскому принадлежала рукопись БАН, 24.5.8. Ошибки в шифрах и названиях хранилищ, устаревшие датировки также не являются редкостью в сопроводительных к изданию статьях. Многочисленные иллюстрации, которыми сопровожждён перевод Палеи на русский язык и издание текста на древнерусском языке, не имеют никаких подписей или указаний, заставляя читателя гадать, каково их происхождение. Загадочным представляется объяснение реконструкции текста Палеи по изданию учеников Н.С. Тихонравова, опубликованное в 2002 г., тем, что «в те годы древнерусские хранилища были закрыты, а рукописи недоступны» (с. 10): это, конечно, не соответствует действительности, – за исключением 15-летнего ремонта в Государственном историческом музее, отдел рукописей которого был закрыт до 2003 г.

Без сомнения, новое издание и исследование Толковой Палеи, даже несмотря на все недостатки, выполненное по малоизвестному списку, с указанием разночтений по многим иным рукописям, комментариями и переводом на современный русский язык, будет востребованным и послужит на пользу дальнейшему изучению и популяризации Палеи – одного из важнейших средневековых энциклопедических

⁷ Анисимова Т.В. Неизвестное обращение к «жидовину» в окончании Толковой Палеи середины XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 1. С. 32.

сводов. Следует надеяться, что издание «промежуточной» редакции станет промежуточным этапом в изучении Палеи в преддверии изданий и исследований основных редакций.

Список литературы

Алексеев А.А. Палея в системе хронографического жанра // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 57. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 25–32.

Анисимова Т.В. Неизвестное обращение к «жидовину» в окончании Толковой Палеи середины XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 1. С. 29–44.

Анисимова Т.В. Происхождение сходных статей в библейских частях древнерусских хронографов: сказания о столпотворении, Серухе, Фарре, Аврааме и Исаве // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2023. № 4 (94). С. 182–205.

Вилкул Т.Л. Толковая Палея и Повесть временных лет. Сюжет о «разделении языкъ» // Ruthenica. 2007. № 6. С. 37–85.

Водолазкин Е.Г. Как создавалась Полная Хронографическая Палея. Ч. 1 // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2009. Т. 60. С. 327–353.

Водолазкин Е.Г. Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 3–23.

Грищенко А.И., Турилов А.А. Палея // Православная энциклопедия. Т. 54. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. С. 304–307.

Истомин К.К. К вопросу о редакциях Толковой Палеи // Известия Отделения русского языка и словесности. Т. 10, 11, 13, 18. СПб., 1905–1913.

Истрин В.М. Редакции Толковой Палеи. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. 188 с.

Козлова А.Ю. К вопросу о редакциях Толковой Палеи // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2022. № 2 (88). С. 130–146.

Мильков В.В., Камчатнов А.М., Козлова А.Ю. Толковая Палея расширенного состава: в 2 т. СПб.: Нестор-История, 2022. 688 с., 592 с.

Михайлов А.В. К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой Палеи // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1928. Т. 1. Кн. 1. С. 49–80.

Палея Толковая / Подгот. древнерус. текста и перевода на соврем. рус. яз. А.М. Камчатнова; вступ. ст. В.В. Кожина; коммент. В.В. Милькова, С.М. Полянского при участии Г.С. Баранковой, А.М. Камчатнова, Р.А. Симонова; ст. В.В. Милькова, С.М. Полянского; ред. Ю.Б. Камчатновой. М.: Согласие, 2002. 647 с.

Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. М.: Тип. и словолитня О. Гербска, 1892–1896. Вып. 1–2.

Панайотов В.Б. За редакциите на Тълковната Палея // Епископ-Константинови четения. Т. 2. Шумен, 1996. С. 256–260.

Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань: Унив. тип., 1872. 309 с.

Славова Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. София: Университетско Изд-во «Св. Климент Охридски», 2002. 577 с.

Сухомлинов М.И. О древней русской летописи, как памятнике литературном. СПб.: В тип. Имп. Акад. наук, 1856. 269 с.

Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л.: Наука, 1975. 320 с.

Тихонравов Н.С. Памятники отреченной литературы. СПб.: В тип. тов-ва «Общественная польза», 1863. Т. 1. 313 с.

Тихонравов Н.С. Соч.: в 3 т. СПб.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1898. Т. 1. 583 с.

Успенский В.М. Толковая Палея. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1876. 134 с.

Шахматов А.А. Толковая Палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. Вып. 1. СПб., 1904. С. 199–272.

Trunte N. Paleja Tolkovaja (Rez.) // Zeitschrift für Slavische Philologie. Bd. 62. 2003. S. 440–445.

Turdeanu E. La Palaia byzantine chez les Slaves du Sud et chez les Roumains // Revue des Etudes Slaves. 1964. Т. 10. P. 195–206.

About the New Edition and the Study of the Explanatory Palea

Review on: Mil'kov V.V., Kamchatnov A.M., Kozlova A.Yu. The Explanatory Palea in an Extended Composition in 2 vols. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2022 (Series: Monuments of Old Russian Thought: Studies and Texts. Issue XI)

Maria V. Korogodina – Doctor of Sciences in History, chief research fellow, Head of the Scientific Research Department of the Manuscripts of the Library of the Russian Academy of Sciences, 1, Birzhevaya line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: mvkorogod@gmail.com

The Explanatory Palea is one of the most significant monuments of Slavic literature. The medieval reader drew basic knowledge about the creation of the world and ancient history from it. The Old Testament texts were difficult to understand and were accompanied by explanations that turned the Palea into an encyclopedia for medieval readers. The new edition of the Explanatory Palea, prepared by V.V. Milkov, A.M. Kamchatnov, and A.Yu. Kozlova, combines publication and research. It serves both further study of the Palea and its popularization. The text of the Explanatory Palea is published in Cyrillic script, in accordance with linguistic rules, and in translation into modern Russian. The study examines medieval man's exegetical representations, his cosmological, anthropological, and metaphysical views. At the same time, the authors' archaeological and textual findings, which form the foundation of the publication, raise some questions, and the selection of the main list can not be considered successful.

Keywords: Explanatory Palea, apocrypha, Slavic literature, archeography, textual studies, exegetical representations

For citation: Korogodina, M.V. O novom izdanii i issledovanii Tolkovoy Palei [About the New Edition and the Study of the Explanatory Palea]. Review on: Mil'kov V.V., Kamchatnov A.M., Kozlova A. Yu. The Explanatory Palea in an Extended Composition in 2 vols. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2022. (Series: Monuments of Old Russian Thought: Studies and Texts. Issue XI), *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 102–110. (In Russian)

References

Alekseev, A.A. Paleia v sisteme khronograficheskogo zhanra [Palea in the Chronographic Genre System], in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Instituta russkoi literatury*, St. Petersburg: Dmitrii Bulavin Publ., 2006, Vol. 57, pp. 25–32. (In Russian)

Anisimova, T.V. Neizvestnoe obrashchenie k “zhidovinu” v okonchani Tolkovoi Palei serediny XVI v. [The Unknown Appeal to the Jew in the Completion Palea Interpretata of the mid-16th century], *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* [Old Russia. The Questions of Middle Ages], 2020, No. 1, pp. 29–44. (In Russian)

Anisimova, T.V. Proiskhozhdenie skhodnykh statei v bibleiskikh chastyakh drevnerusskikh khronografov: skazaniya o stolpotvorenii, Serukhe, Farre, Avraame i Isave [Origin of Similar Articles in the Biblical Parts of the Old Russian Chronographs: Tales about Pandemonium, Seruch, Farrah, Abraham and Esau], *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* [Old Russia. The Questions of Middle Ages], 2023, No. 4 (94), pp. 182–205. (In Russian)

Grishchenko, A.I., Turilov A.A. Paleia [Palea], in: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaya entsiklopediya” Publ., 2019, Vol. 54, pp. 304–307. (In Russian)

Istrin, V.M. *Redaktsii Tolkovoi Palei* [The Editions of Explanatory Palea]. St. Petersburg: Imp. Akad. nauk Publ., 1907. 188 p. (In Russian)

Istomin, K.K. K voprosu o redaktsiiakh Tolkovoi palei [To the Question of Revisions of the Explanatory Palea], in: *Izvestiia otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti*, St. Petersburg, 1905–1913, Vol. 10, 11, 13, 18. (In Russian)

Kozlova, A.Yu. K voprosu o redaktsiyakh Tolkovoi Palei [On the Question of Palea Interpretata's Redactions], *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* [Old Russia. The Questions of Middle Ages], 2022, No. 2 (88), pp. 130–146.

Mikhailov, A.V. K voprosu o proiskhozhdenii i literaturnykh istochnikakh Tolkovoi Palei [To the Question of the Origin and Literary Sources of Explanatory Palea], in: *Izvestiia otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti*, St. Petersburg, 1928, Vol. 1, Book 1, pp. 49–80. (In Russian)

Mil'kov V.V., Kamchatnov A.M., Kozlova A.Yu. *Tolkovaya Paleya rasshirenogo sostava: v dvukh tomakh* [The Explanatory Palea in the Extended Composition in 2 vols.]. St. Petersburg: Nestor-History Publ., 2022. 688 p., 592 p. (In Russian)

Panaiotov, V.B. *Za redaktsiite na T"l'kovnata paleia* [For Behold of Explanatory Palea], in: *Episkop-Konstantinovi chetenii* [Bishop-Konstantinovi Readings]. Shumen, 1996, vol. 2, pp. 256–260. (In Bulgarian)

Paleya Tolkovaia [Explanatory Palea], ed. by A.M. Kamchatnov, V.V. Mil'kov, S.M. Polyanskii and others. Moscow, Soglasie Publ., 2002. 647 p.

Paleia Tolkovaia po spisku, sdelannomu v Kolomne v 1406 g. Trud uchenikov N.S. Tikhonravova [Explanatory Palea on the List Made in Kolomna in 1406. Work of Pupils of N.S. Tikhonravov]. Moscow: O. Gerbska Publ., 1892–1896, Iss. 1–2. (In Russian)

Porfir'ev, I.Ia. *Apokrificheskie skazaniia o vetkhovavetnykh litsakh i sobytiiah* [Apocryphal Tales of the Old Testament Persons and Events]. Kazan': Univ. Publ., 1872. 309 p. (In Russian)

Shakhmatov A.A. *Tolkovaia Paleia i russkaia letopis'* [Explanatory Palea and Russian Chronicles], in: *Stat'i po slavianovedeniiu* [Articles on Slavic Studies]. St. Petersburg, 1904, Iss. 1, pp. 199–272. (In Russian)

Slavova, T. *T"l'kovnata paleia v konteksta na starob"lgarskata knizhnina* [Explanatory Palea in the Context of Old Bulgarian Literature]. Sofiia: St Clement of Ohrid Publ., 2002. 577 p. (In Bulgarian)

Sukhomlinov, M.I. *O drevnei russkoi letopisi, kak pamiatnike literaturnom* [On the Old Russian Chronicle as a Literary Monument]. St. Petersburg: Imp. Akad. nauk Publ., 1856. 269 p. (In Russian)

Tikhonravov, N.S. *Pamiatniki otrechennoi literatury* [Monuments of Renounced Literature], Moscow: "Obshchestvennaia pol'za" Publ., 1863. Vol. 1. 313 p. (In Russian)

Tikhonravov, N.S. *Sochineniia: v 3 t.* [Works: in 3 vols.]. St. Petersburg: M. i S. Sabashnikovs Publ., 1894, Vol. 1. 583 p. (In Russian)

Trunte, N. *Paleja Tolkovaja* (Rez.), *Zeitschrift für Slavische Philologie*, Bd. 62, 2003, S. 440–445.

Turdeanu, E. *La Palaia byzantine chez les Slaves du Sud et chez les Roumains*, *Revue des Etudes Slaves*, 1964, T. 10, pp. 195–206.

Tvorogov, O.V. *Drevnerusskie khronografy* [The Old Russian Chronographs]. Leningrad: Nauka Publ., 1975. 320 p. (In Russian)

Uspenskii, V.M. *Tolkovaia Paleia* [Explanatory Palea]. Kazan': Imp. Un. Publ., 1876. 134 p. (In Russian)

Vilkul, T. *Tolkovaia Paleia i Povest' vremennykh let. Siuzhet o "razdelenii iazyk"* [Explanatory Palea and the Tale of Bygone Years. The plot of the "Separation of Languages"], *Ruthenica*, 2007, No. 6, pp. 37–85. (In Russian)

Vodolazkin, E.G. *Kak sozdavalas' Polnaia Khronograficheskaia Paleia. Chast' 1* [How a Full Chronological Palea Was Created. Part 1], in: *Trudu Otdela drevnerusskoi literatury*, St. Petersburg: Nauka Publ., 2009, Vol. 60, pp. 327–353. (In Russian)

Vodolazkin, E.G. *Novoe o paleiakh (nekotorye itogi i perspektivy izucheniia paleinykh tekstov)* [New about Palea (Some Results and Prospects of Studying Palea Texts)], *Russian literature*, 2007, No. 1, pp. 3–23. (In Russian)

А.В. Малкина

С.Л. Франк в эмиграции

Рецензия на: Оболевич Т. Семён Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелёна-Гура: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 с.

Малкина Алла Владимировна – магистр теологии, магистрант кафедры философии и религиоведения. Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6/1; e-mail: almalik_75@mail.ru

В рецензии представлена последняя монография доктора философии, заведующей кафедрой философии религии Папского университета Иоанна Павла II (Краков) сестры Терезы Оболевич. Книга, изданная в Польше в 2023 г., посвящена малоизвестным страницам жизни русского религиозного философа С.Л. Франка в период эмиграции. В ней подытоживаются многолетние исследования автора, работа с архивными материалами и детально раскрывается роль учёного как лектора в различных университетах Европы, его контакты с современниками, сотрудничество с журналом “*Liebet einander*” и др. Каждая глава состоит из описательной (исторической) части, поэтапно воспроизводящей хронологические подробности жизни и деятельности Франка, сопровождается публикацией отредактированных и новых архивных материалов (некоторые из которых впервые вводятся в научный оборот). Книга представляет новый этап во франковедении, раскрывающий некоторые важные подробности и личностные аспекты жизни философа, пережившего уникальный религиозный опыт и сумевшего концептуализировать его в философских категориях.

Ключевые слова: С.Л. Франк, история русской философии, русская эмиграция, рецензия, А.Ф. Изюмов, П.Я. Чаадаев, Р.М. Рильке, о. Г. Флоровский, А. Тыркова-Вильямс

Для цитирования: Малкина А.В. С.Л. Франк в эмиграции. Рецензия на: Оболевич Т. Семён Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелёна-Гура: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 с. // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 111–116.

В новой монографии известного франковеда, профессора Папского Краковско-го университета Терезы Оболевич продолжается исследование малоизвестных страниц деятельности эмигрантского периода выдающегося русского религиозного философа XX в. Семёна Людвиговича Франка (1877–1950). Автор монографии «Штрихи к портрету философа» (2017)¹ и ряда совместных монографий о Франке

¹ Оболевич Т. Семён Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017.

(2019–2021)² продолжает кропотливое изучение малоизвестных страниц биографии философа в хронологической последовательности.

Актуальность монографии обусловлена попыткой систематизировать предшествующие исследования, биографические сведения, представить подробный анализ эмигрантского периода творчества философа: его лекционные туры в разных странах Европы, роль и влияние на всю европейскую культуру (многие тексты Франка ещё при жизни учёного были переведены и опубликованы на иностранных языках), а также на некоторых представителей русской эмиграции. В книге сделана попытка подытожить многолетние франковедческие исследования, вывести исследуемую тему на новый аналитический уровень. Привлечение разнообразной контекстной литературы, ранее опубликованных и впервые вводящихся в научный оборот архивных материалов (конспектов лекций, писем разным лицам, переписки с А.Ф. Изюмовым, стихотворения «Бред» и др.) способствует прояснению многих ранее неизвестных страниц жизни философа в Европе, вносит существенный вклад в реконструкцию его биографии в историко-философском и культурно-историческом контекстах эпохи.

Книга состоит из трёх тематических разделов: «Франк в Европе», «Франк и другие» и «Научно-популярные тексты».

В предисловии кратко представлено основное содержание книги и историография публикации источников. Абсолютно новыми являются пять глав книги и приложения³. В первых двух частях издания представлен аналитический исследовательский материал и публикации первоисточников с текстами С.Л. Франка.

В первой (биографической) части книги предлагается систематизация биографии Франка как учёного и лектора, уточняется ход его многочисленных поездок по странам Европы (Италии (1923), туры по странам Балтии (1928)), публикуются выверенные и отредактированные ранее опубликованные материалы о его участии в философских конгрессах в Польше (1927) и Чехии (1934), сотрудничестве с немецким журналом “Liebet einander!” и материалы о процессе перевода «чисто логического исследования» – «Предмет знания» – на французский язык (1937). Знакомство читателей с отдельными эпизодами биографии философа сопровождается публикацией соответствующих первоисточников на русском языке из редких периодических эмигрантских изданий («Вести дня», «Сегодня», «Слово»), а также статей, конспектов лекций, бесед, писем, многие из которых были специально переведены для настоящего издания с различных европейских языков (итальянского, немецкого, польского, чешского). Особого внимания заслуживают публикации статей С. Франка о выдающихся западных учёных: «Учёный праведник в наши дни» об Альберте Швейцере (1929) и «Святой мудрец» (К трёхсотлетию рождения Спинозы) (1932), – в которых философ подчёркивает их личные качества – бескорыстие, жертвенность и праведность. А. Швейцер предстаёт «современным праведником», у которого «жертвенная любовь к людям не идёт наперекор культурному и духовному творчеству, а напротив, легко и просто сочетается с ним» (с. 127), в чём можно увидеть любимый Франком метод *coincidentia oppositorum*, описанный в «Непостижимом» (1939) и применяемый им и по отношению к другим персоналиям: А.С. Пушкину,

² Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2019; Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2020; Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М., 2021. С. 262–323, 373–385, 518–520; Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: Новые материалы. М., 2021.

³ Оболевич Т. Семён Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелёна-Гура, 2023. С. 8.

Ф.М. Достоевскому и др. Спиноза – мудрец, мистик, постигший вечное и всеобъемлющее начало, испытавший приобщение к Богу через собственный опыт веры (с. 135–136).

Материалы лекционных туров 1930–1931 гг. в Лемго и публикуемые материалы семи статей Франка в журнале “*Liebet einander!*” (1933–1935), посвященные религиозности А.С. Пушкина, Серафима Саровского, критике большевизма в России и «экуменическому вопросу» о единстве Церкви, пониманию православия и всего христианства как пасхальной «религии радости, тихой, в большинстве случаев невидимой миру» (с. 268) вносят свой вклад в понимание металогической пантеистической концепции христианства Франка.

Во второй части книги, как и в предшествующей монографии «С. Франк. Штрихи к портрету философа», представлены этапы эмигрантской биографии Франка и взаимоотношения с другими русскими интеллектуалами, в частности материалы переписки Франка с двумя представителями первой волны русской эмиграции по ранее опубликованным материалам: православным богословом о. Георгием Флоровским (1893–1979) и писательницей Ариадной Тырковой-Вильямс (1869–1962), с которой после смерти философа переписывалась и Т.С. Франк (публикуется девять писем А. Тырковой-Вильямс Т.С. Франк).

В аналитической главе о Франке и Флоровском автор подробно знакомит с их «жизненными пересечениями»: пишет об их сотрудничестве в одних и тех же журналах, сборниках, о личной встрече (1949) и участии Флоровского в судьбе сына – Алексея Семёновича Франка. Несмотря на скептическое отношение русского богослова к франковской «умозрительной мистике», Флоровский доверял Франку, уважал как мыслителя и человека. Исследуя «апофатический мотив» в их творчестве, Оболевич обнаруживает единство мыслителей в антиномичном понимании богословия и совпадении их взглядов на единство «подлинной философии» и богословия, опирающихся на живой религиозный опыт, интуицию. Вместе с тем Флоровский критиковал Франка за выход на металогический уровень, в котором он усматривал установку философа на «всеединство», что противоречило принципам православного богословия (с. 338–339).

Важная часть этого раздела – введение в научный оборот двенадцати ранее не публиковавшихся писем к незаслуженно «забытому» русскому историку и архивисту Александру Филаретовичу Изюмову (1885–1950) Семёна Людвиговича и Виктора Семёновича Франков. В этих письмах раскрываются внутренние противоречия и сложности академической жизни в Берлине и Праге. К данному разделу также отнесены материалы о рецепции Франком трудов «мистического философа» Петра Яковлевича Чаадаева и немецкой поэзии Райнера Марии Рильке. Исследовательница репрезентативно представляет аналитический обзор трудов Франка о Чаадаеве и его понимание первого русского философа как консерватора, оценившего важность традиции и вместе с тем вышедшего за пределы узости конфессионализма (с. 387–388), что было созвучно самому Франку, стремившемуся раскрыть для европейцев своеобразие и универсализм русской философии. Для Франка Чаадаев – интуитивист, не представивший свои идеи в четкой понятийно-систематической структуре, и потому не являющийся философом в западноевропейском смысле. Рецепции словесного творчества горячо любимого Франком немецкого поэта Рильке (наряду с И. Гёте) как выражения религиозно-мистического опыта философ посвятил несколько статей (1928). Интерес к его мистической поэзии нашёл отражение и в собственном русском переводе символической «Первой элегии из Дуино» (с. 401–404), публикуемом в приложении.

В заключительной, третьей части книги сделана попытка представить психологический портрет русского религиозного философа как разностороннего, высокообразованного и глубоко интеллигентного человека. Оболевич использует синтетический

метод исторической реконструкции для создания «живого» портрета Франка, погружает в контекст эпохи через цитирование свидетельств современников. «Оживление» многоаспектной личности философа через представленную палитру текстов позволяет погрузиться в историческое прошлое и увидеть Франка как яркого, вдохновенного и требовательного к себе преподавателя, верного и доброжелательного «философа дружбы», благодарного и отзывчивого человека, а также любителя музыки. Автор отмечает широту и универсальность взглядов Франка как особенностей его внутреннего (духовного) мира. Через любовь к музыке он восходил к духовному, через «путь страдания» открыл для себя мистическое восприятие, а погружение в молитву помогло раскрыть истинный смысл жизни и ощутить связь с Богом. Словесность и поэзия оказались для него «живым знанием» и выражением религиозно-интуитивного постижения реальности, что философ описал в своём единственном впервые опубликованном стихотворении «Бред» (1949), которым завершается книга. Отсутствие ожидаемого для научного исследования заключения, по-видимому, обусловлено творческим замыслом автора, рассматривающим жизненный путь философа как последовательное восхождение от земного к небесному, от науки и философии – к мистическому восприятию Бога и мира как Непостижимого.

К несомненным достоинствам книги следует отнести многочисленные комментарии и продуманный научный аппарат, публикацию иллюстраций из редких архивных фотодокументов после каждой главы в первых двух частях книги; библиографический список и именной указатель, существенно облегчающие поиск нужной информации для исследователей.

Данное систематическое комплексное исследование, безусловно, представляет новый этап во франковедении. Соответствующая всем строгим критериям научности, а также написанная понятно и увлекательно, книга будет интересна не только специалистам-гуманитариям и исследователям русской религиозной философии, истории и культуры русского зарубежья, но и широкому кругу интеллектуалов и любителям отечественной истории.

Вместе с тем, несмотря на многолетнюю кропотливую работу по сбору и публикации архивных материалов, автор верно замечает, что «вряд ли возможно исчерпать тему настоящего исследования полностью – постоянно обнаруживаются новые материалы» (с. 9). Так, например, в раздел о международном философском конгрессе в Праге (1934) для большей репрезентации можно было бы добавить воспоминания из статьи Николая Андреева «С.Л. Франк. Философ всеединства и деятель русской культуры»⁴; о Рильке – материалы, опубликованные в статье Т.Н. Резвых ««Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции»⁵; о Чаадаеве – исследование Г.Е. Аляева⁶.

Обширный библиографический список источников и литературы заслуживает особого внимания. Он включает 231 источник (труды Франка) и 540 наименований литературы на русском и иностранных языках. В отдельный список автор помещает работы о Франке, изданные в Польше. Но вместе с тем отсутствие нумерации и выделения в отдельный список всех современных франковедческих исследований

⁴ Андреев Н. С.Л. Франк. Философ всеединства и деятель русской культуры // Русская мысль. 1977. № 3138. 10 февраля. С. 6.

⁵ Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. Сборник научных статей. М., 2015. С. 217.

⁶ Аляев Г.Е. Истины патриотизма или патриотизм истины? Размышления о П. Чаадаеве // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи / Исследования по истории русской мысли. Т. 23. М., 2020. С. 472–490.

затрудняет использование указателя, что в некоторой степени восполняется именованным указателем.

Рецензируемая книга Оболевич – свидетельство не только глубокого исследовательского интереса к творчеству Франка, сохранённого на протяжении многих лет, всестороннего стремления к созданию аналитико-синтетической биографии философа, попытка преодолеть мозаичность собственных предшествующих работ, но и выстроить гармоничный портрет философа в единстве его внешней и внутренней сторон, применить антиномизм *coincidentia oppositorum* к самой жизни Франка, представив его личность во всём её многообразии.

Список литературы

Аляев Г.Е. Истины патриотизма или патриотизм истины? Размышления о П. Чаадаеве // *Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи / Исследования по истории русской мысли.* Т. 23. М.: Модест Колеров, 2020. С.472–490.

Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: Новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. 368 с.

Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. 528 с.

Андреев Н. С.Л. Франк. Философ всеединства и деятель русской культуры // *Русская мысль.* 1977. № 3138. 10 февраля. С. 6.

Оболевич Т. Семён Франк в европейской и эмигрантской культуре. Зелёна-Гура: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 с.

Оболевич Т. Семён Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.

Резвых Т.Н. «Моя судьба меня не беспокоит...»: С.Л. Франк в оккупированной Франции // «Самый выдающийся русский философ»: Философия религии и политики С.Л. Франка. Сборник научных статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 195–240.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.

S.L. Frank in Emigration

A Review on: Obolevich T. Semen Frank in European and Emigration Culture. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 p.

Alla V. Malkina – Master of Theology, master’s student at the Department of Philosophy and Religious Studies. St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University. 6/1 Likhov alley, Moscow, 127051, Russian Federation; e-mail: almalik_75@mail.ru

The review presents the recent monograph of sister Teresa Obolevich – a Ph.D., the Head of Department of Religious Philosophy at the Pontifical University of John Paul II (Krakow). The book, published in Poland in 2023, is devoted to unknown pages of the biography of the Russian religious philosopher S.L. Frank in emigration. It summarizes long-term author’s research and scientific work with the archive materials and reveals in details the role of the scientist as a lecturer in different European Universities, his contacts with contemporaries, cooperation with the periodical “Liebet einander”, etc. Each chapter consists of a descriptive (historical) part, step by step reconstructing elements of Frank’s life in chronological order, and a publication of the recently edited and the new archive materials (some of them firstly published). The book deserves high praise as a new step in *frankovedeniye* that depicts some new important details and personal aspects of the philosopher’s life, such as an unique religious experience that led to a «touch of God» as the Incomprehensible.

Keywords: S.L. Frank, the history of Russian philosophy, Russian emigration, A.F. Izyumov, P.Ya. Chaadaev, R.M. Rilke, priest G. Florovskii, A. Tyrkova-Williams

For citation: Malkina, A.V. S.L. Frank v emigratsii [S.L. Frank in Emigration]. Review on: Obolevich T. Semen Frank in European and Emigration Culture. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 p., *Otechestvennaya filozofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 111–116. (In Russian)

References

Alyayev, G.Y. Istiny patriotizma ili patriotism istiny? Razmyshleniya o P. Chaadaeve [The Truths of Patriotism or the Patriotism of Truth? Reflections on P. Chaadaev], in: Alyayev, G.Y. *Russkaya filozofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye stat'i*. [Russian Philosophy Around S.L. Frank. Selected Articles]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2020, pp. 472–490. (In Russian)

Alyayev, G.Y., Obolevich, T., Rezvykh, T.N. “Svet vo t'me” i “S nami Bog”: neizvestnye knigi S.L. Franka [“Light in the Darkness” and “God with us”: Unknown Books of S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2021. 528 p. (In Russian)

Alyayev, G.Y., Obolevich, T., Rezvykh, T.N., Tsygankov, A.C. *S.L. Frank o F.M. Dostoevskom: Novye materialy* [S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: New Materials]. Moscow: IPh RAS Publ., 2021. 368 p. (In Russian)

Andreev, N. *S.L. Frank. Filosof vseidinstva i deyatel' russkoi kul'tury* [Philosopher of Unity and a Russian Cultural Figure], *Russkaya mysl'* [Russian Thought], 1977, 10th February, No. 3138, p. 6. (In Russian)

Obolevich, T. *Semen Frank v evropeiskoi i emigrantskoi kul'ture* [Semen Frank in European and Emigration Culture]. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski, 2023. 530 p. (In Russian)

Obolevich, T. Semen Frank. Shtrikhi k portretu filozofa [Simon Frank. Strokes to the Portrait of the Philosopher]. Moscow: BBI Publ., 2017. 202 p. (In Russian)

Rezvykh, T.N. “Moya sud'ba menya ne bespokoit...”: S.L. Frank v okkupirovannoi Frantsii [“My Fate Does Not Disturb me...”: S.L. Frank in the Occupied France], in: “Samyi vydayushchiysya russkii filozof”: *Filozofiya religii i politiki S.L. Franka. Sbornik nauchnykh statei* [“The Most Outstanding Russian Philosopher”: S.L. Frank's Philosophy of Religion and Politics. Anthology]. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2015, pp. 195–240. (In Russian)

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. *Gollandskii epizod v filozofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Holland Episode in S.L. Frank's Philosophical Biography]. Moscow: IPh RAS Publ., 2020. 336 p. (In Russian)

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. *Nemetskii period filozofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [German Period in S.L. Frank's Philosophical Biography]. Moscow: IPh RAS Publ., 2019. 272 p. (In Russian)

А.А. Тесля

**«Для влюблённых и друзей расстояние является великим благом»:
о переписке С.Л. Франка и Л. Бинсвангера**

Рецензия на: Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) /

Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др.

М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

Тесля Андрей Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра исследований русской мысли Института образования и гуманитарных наук. Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Российская Федерация, 236016, г. Калининград, ул. Чернышевского, 56; e-mail: mestr81@gmail.com

Эссе рассматривает вышедшее в 2021 г. издание переписки С.Л. Франка с Л. Бинсвангером, охватывающей промежуток с 1934 по 1950 гг. Переписка включает более 400 писем (закрытых и открытых) обоих корреспондентов и обнимает обширнейший круг сюжетов: от бытовых вопросов – пребывания Франков сначала в Германии, затем во Франции, а после войны – в Англии, – до разнообразных философских обсуждений. Прежде всего переписка позволяет увидеть формирование и развитие поздних творческих замыслов Франка – его работу над «Непостижимым», «Светом во тьме», «С нами Бог», «Реальностью и человеком», антологией по истории русской мысли. Большой общей темой в общении Франка и Бинсвангера остаётся, с начала и до последних лет, понимание экзистенциальной философии, отношение к философии Хайдеггера – динамическое: от принципиального неприятия Франком как «нигилизма» до большого и сочувственного внимания к «повороту». Обстоятельность обоих собеседников, в случае Франка даже отчасти дневниковый характер переписки, делают её ценнейшим источником для интеллектуальной истории 1930–1940-х гг. и в особенности для изучения международных связей русской эмиграции, многообразия форм взаимодействия и поиска сред, где оно возможно. Все опубликованные тексты (в которые вошли не только письма и открытки Франка и Бинсвангера, но также целый ряд связанных с ними почтовых сообщений, в частности переписка Бинсвангера с сыном С.Л. Франка, Виктором, во время предсмертной болезни философа и сразу же после кончины) даны на языке оригиналов (преимущественно немецком) и в русском переводе. Обстоятельная вступительная статья и подробный комментарий обращают издание ещё и в род «документальной биографии» последних шестнадцати лет жизни С.Л. Франка.

Ключевые слова: интербеллум, история русской философии, русская эмиграция, свободное богословие, христианский платонизм

Для цитирования: Тесля А.А. «Для влюблённых и друзей расстояние является великим благом»: о переписке С.Л. Франка и Л. Бинсвангера. Рецензия на: Переписка С.Л. Франка

и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

«Как странно, что в письменно-эпистолярном общении можно быть более откровенным, чем в личном общении. Для влюблённых и друзей расстояние является великим благом, поскольку только тогда они могут по-настоящему выговориться, и требуется особенное чувство такта, чтобы при последующем свидании опять молчать о том, о чём мы открыто высказывались в эпистолярии» (Франк – Бинсвангеру, 15.XII.1936, с. 205).

«Вы единственный человек из всех, встречавшихся мне в жизни, у которого учение, сущность и жизнь образуют полное единство. Поэтому Вы занимаете в моей жизни особое место, а наша дружба для меня есть нечто абсолютно уникальное» (Бинсвангер – Франку, 23.IV.1942, с. 540).

«В истинной дружбе заключена какая-то не-схватываемая предопределённость, так же как и в истинной любви... В своей жизни я испытал две таких истинных дружбы, которые основывались на таинственном родстве душ и внутреннем притяжении: первая дружба, начавшаяся с моей юности и прошедшая через всю мою жизнь, – дружба с умершим великим русским мыслителем и духовным борцом Петром Струве (эта дружба теперь перешла на наших детей); и вторая дружба – дружба с Вами. В обоих случаях сущностное – это чувство глубочайшей внутренней духовной солидарности, несмотря на всевозможные различия во мнениях и на большую разницу характеров и душевного устройства. Это даёт осчастливливающее, истинное “Мы-чувство”» (Франк – Бинсвангеру, 5.IX.1945, с. 767).

Переписка С.Л. Франка (1877–1950) и Л. Бинсвангера (1881–1966) примечательна по многим основаниям. Во-первых, это очень большой эпистолярный комплекс, насчитывающий за шестнадцать с небольшим лет общения более четырехсот писем и открыток. Для двадцатого века, интеллектуальной истории русской эмиграции, это само по себе редкое по объёму и плотности собрание. При этом, разумеется, важен не только объём, но и интеллектуальная, и житейская плотности общения, близость собеседников. И это переводит нас ко второй особенности данной переписки – одному из немногих случаев интенсивного, долговременного, глубокого и оставшегося зафиксированным на бумаге интеллектуального общения одного из ведущих русских философов с выдающимся швейцарским интеллектуалом, создателем оригинальной версии психоанализа на основе экзистенциальной философии. В-третьих, общение их приходится, пожалуй, на самые тяжёлые и беспокойные годы европейской истории – и если положение Бинсвангера твёрдо и благополучно, он довольно богат, успешен и уважаем в немецкой Швейцарии, то жизнь Франка – отражение этих смутных времён тем, кто может ощутить их весьма непосредственно.

Они познакомятся в Амстердаме, 1 ноября 1934 г., когда Франк придёт на лекцию Бинсвангера о «Гераклитовом понятии человека»¹, – и уже тогда жизнь его

¹ Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под. ред. прот. В.В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 25; о пребывании Франка в Голландии см.: Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М., 2020.

в Германии, относительно наладившаяся на рубеже 1920–1930-х гг., будет разрушаться на глазах. Их переписка, начавшаяся почти сразу же после встречи в Амстердаме, продлится до самой смерти Франка в 1950 г., – и значительная её часть будет отведена его житейским делам, попросту: попыткам найти где-то место, где можно приютиться на длительный срок, не говоря уже о мечте о доме; надежде не на прочный заработок, а хотя бы на небольшое облегчение тягот (ведь после потери Франком места в Берлинском университете основным источником семейного дохода сделаются скромные заработки жены). И здесь поддержка Бинсвангера окажется неоценимой: он не только бережно и тактично постарается, например, обеспечить у себя в санатории отдых для стареющего и бесконечно нервного, взволнованно-утомлённого философа, не только будет одалживать ему в сложных ситуациях деньги (и груз долгов будет, в свою очередь, висеть над Франком и тяготить его до самой смерти), но и лишь год с небольшим спустя после знакомства скрыто организует ему, по инициативе друзей семьи Франка, из собственных средств, поддержку, не говоря об организации гонорарных лекций, тоже бывших формой и обеспечить философу столь необходимый отдых, и помочь деньгами. На первую просьбу о помощи Франку, отправленную М.М. Гуревич, подругой семьи, Бинсвангеру (письмо от 27.XII.1935, с. 129–131), адресат сразу же откликнулся: «Я весьма признателен Вам за то, что Вы открыли мне положение нашего общего друга. Я уже давно задавал себе вопрос, на что он, собственно, живёт, однако не представлял себе его положения таким катастрофическим» (письмо от 31.XII.1935, с. 131). Эта сторона отношений, занимающая в текстах писем довольно много места, важна не только с точки зрения понимания ситуации, житейских реалий, но и понимания духа собеседников, когда житейский обиход приоткрывает не только душевное, но и духовное.

Наибольшая интеллектуальная интенсивность переписки приходится на последние предвоенные годы. Во время войны сугубо житейское и сложности переправки писем, как и то, что отправляемые «общим» образом попадают под цензуру, осложняют общение, – но в преодолении сближают, рождая (по крайней мере, у Франка) ощущение новой близости, ожидания встречи, – которая зримо разочарует обоих. После лондонского свидания в отношениях собеседников чувствуется явное утомление друг от друга, потеря общих тем. Теперь многое говорится из вежливости, ответные письма задерживаются: для них обоих это время, они осознают и признают важность отношений, значение друг друга, но это уже преимущественно «головное» признание и долг вежливости, а не живой порыв. Только в самый последний момент переписка переживает новый взлёт, – обусловленный последней болезнью Франка, который довольно отчётливо понимает, что с ним происходит, и одновременно понимает и принимает желание близких, прежде всего жены, пытаться скрыть от него его настоящее положение. Так видится линия их отношений в последовательном движении, – но как раз целое открывает и другое, глубокую близость, идущую в том числе и поверх эмпирическим переменам. Уже в первом письме к Бинсвангеру (от 30.XI.1934) Франк жалуется на своё интеллектуальное одиночество: «Последние годы, если не считать поездок с докладами, я живу довольно одиноко, Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику; после смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его жизни находился в оживлённом духовном общении, у меня почти нет тесных и плодотворных связей с немецкими философами» (стр. 68)². В лице швейцарского психолога и психиатра

² Ср. ещё более ранние аналогичные переживания Франка берлинского периода в его переписке с Н.А. Бердяевым: Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина; предисл., подгот. текста, примеч., коммент. А.А. Гапоненкова, Е.В. Сердюковой, И.О. Щедриной, Т.Г. Щедриной. М., 2023.

он найдёт столь нечастую и вообще в жизни возможность разделить свои глубокие устремления: обретёт возможность разговора по существу и заинтересованного читателя, который с интересом будет следить за вызревaniem всё новых идей и планов Франка и делиться с ним своими.

Философские темы и сюжеты сосредоточены в первую очередь вокруг книг – пишущихся или так и оставшихся лишь задуманными. Хронологически переписка охватывает подготовку и издание Франком своей основной философской работы, «Непостижимое» (рус. изд. 1939 г., первоначальный немецкий вариант текста планируется к изданию в осуществляемом в наши дни Полном собрании сочинений философа, ПСТГУ), а следом – книг, которые уже пишутся вне прямого расчёта и даже ясной надежды на публикацию: «Свет во тьме», «С нами Бог» и «Реальность и человек» (из которых при жизни Франка выйдет только «Свет во тьме», в парижской УМСА-Press, накануне его кончины, в 1949 г.). О работе над «Непостижимым» Франк сообщал, например, в письме к Бинсвангеру от 20.VIII.1935: «Не знаю, что даст книга другим, мне же самому работа над ней приносит счастливые мгновения радости творчества, и это хорошо уже само по себе» (с. 115).

Франк пытается глубже заинтересовать Бинсвангера русской культурой³, – и тот во многом откликается на это стремление. Уже в письме от 19.IX.1935 он не только упоминает Гоголя, Пушкина и Толстого, но пишет:

И в иной связи я опосредованно общался с Вами, например... через «Воспоминания»⁴ и «С того берега» Герцена. «Воспоминания» оставили у меня большее впечатление, чем последнее произведение, где он очень часто повторяется. Порой мне прямо казалось, будто я читаю Ницше: как по форме, так и по содержанию. Известно ли что-нибудь аутентичное о чтении Ницше Герцена⁵? Помимо содержания, мне очень понравился и писатель Герцен, особенно в 1-м томе (с. 119).

Кстати, Герцен для Франка – автор, «вошедший в плоть», образы и цитаты из которого всплывают произвольно. Например, в одном из наиболее лирических писем Бинсвангеру, заговорив о дружбе, он вспоминает именно Герцена, при этом сразу же переправляя его, обращаясь с ним как с постоянным, ближайшим собеседником: «Если Герцен говорит, что юношеская дружба имеет не меньшее значение в человеческой жизни, чем первая любовь, то это относится мне, ко всякой истинной дружбе» (письмо от 5.IX.1945, с. 767). Переписка открывает многое о круге культурных интересов, преимущественно чтении (а в годы войны – и музыке). Так, обращаясь к работе Бинсвангера над феноменом любви, Франк отзывается на вопрос собеседника о Голсуорси и пишет:

³ Так, посылая ему свою рецензию на немецкий перевод пушкинской драматургии, Франк писал: «При широте Ваших духовных интересов мне хотелось бы заинтересовать Вас и Пушкиным. Может быть, во время чтения моей заметки Вы получите хоть какое-то представление о значимости этого ума; одной из целей моей жизни является пропаганда Пушкина, и сознаюсь, что рискую при этом стать навязчивым» (письмо от 20.VIII.1935, с. 115), – в это время у Франка формируется замысел книги о Пушкине, который он безуспешно попытается предложить УМСА-Press (см., в частности, с. 128, письмо Бинсвангеру от 7.I.1936, а также: Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина; предисл., подгот. текста, примеч., коммент. А.А. Гапоненкова, Е.В. Сердюковой, И.О. Щедриной, Т.Г. Щедриной. М., 2023. С. 128; письмо Н.А. Бердяева С.Л. Франку от 12.II.1936). В итоге авторский замысел будет частично реализован в посмертном сборнике «Этюды о Пушкине» (1957) (см. переиздание: Франк С.Л. Этюды о Пушкине / Предисл. Д.С. Лихачева. М., 1999).

⁴ Имеются в виду «Былое и думы» Герцена, зачастую определяемые для краткости (с существенной долей неточности) как «воспоминания».

⁵ См. на эту тему, в частности: Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома. Опыт реконструкции жизненного мира. СПб., 2009.

...Вы должны были почувствовать, насколько глубоко и в каком интегральном единстве Голсуорси постигает любовь. Был бы очень рад, если бы Вы нашли время прочитывать «Сагу о Форсайтах». Я считаю эту книгу поистине гениальной в изображении как конвенционального в жизни, так и в истинной жизненной субстанции в любви (письмо от 28.VIII.1936, с. 194).

Книги Франка последнего десятилетия довольно сильно отличаются от его работ 1910–1930-х гг. (настолько, насколько это вообще можно сказать о творчестве Франка, отличающемся редким в русской интеллектуальной традиции тематическим единством и последовательностью, отчётливым и вполне реализуемым стремлением к системности). И это своеобразие рефлексивируется самим автором. В письме Бинсвангеру от 6.IV.1940 Франк делился замыслом начатой работы над «Светом во тьме»:

Сам я работаю трудно и медленно над своей книгой – именно потому что стремлюсь написать её очень легко, в известной степени «метафилософски». Не желая ничего доказывать абстрактно (потому что здесь нечего и доказывать), избегая всякой казуистики, совершенно просто описывать проблематику, просто подлежащую как реальность, – самое трудное для моего схоластико-философского темперамента. Я не могу достичь этого непосредственно и прямым путём – вынужден тяжело трудиться и преодолевать себя. Но в конце концов, эта работа остаётся единственным, что утешает меня и придаёт смысл моей жизни. Я полагаю, что во всяком случае затеял нечто существенное, а именно: зафиксировать «веру» человека нашей трагической эпохи в её существенном отличии от «веры» или мирозерцания 19 столетия, которые в своей юности имели я и люди моего поколения» (с. 388).

Надеясь опубликовать новую книгу на английском, чтобы она получила доступ к читающей публике⁶, Франк вновь обращается, застигнутый работой над кратким изложением содержания, к её общей характеристике в письме от 24.IV.1941:

Итак, эта книга совсем иная, чем всё, что я писал до сих пор, по крайней мере в форме книг. Это не философская система, но исповедальный труд и сообщение о результатах моего жизненного опыта. Поскольку сущностно речь идёт о проблеме мирового бедствия, зла и правильном к ней отношении и поскольку в этой области всякое желание объяснений, по-моему, не только невозможно, но даже неправомерно (что я и старался показать в «Непостижимом»), то я сознательно отказываюсь от всякого философского объяснения и ограничиваюсь чистым описанием и констатацией, фиксацией содержания опыта – как внутреннего (религиозного) опыта, так и внешнего жизненного опыта (уроков пережитой 40-летней бурной и поучительной истории). Но поскольку я всё же являюсь человеком мысли, то книга получает внешний вид богословского течения мысли – как бы против моей воли и к моему собственному стыду. Ибо я не только не являюсь богословом фактически, по своему образованию, будучи в этой области не более чем дилетантом, – но и не хочу им быть. Всякое «научное», т.е. понятийное богословие по своей сути находится для меня под подозрением быть фарисейством. Но делая попытку сформулировать результаты чистого опыта (внешнего и внутреннего), я совершенно произвольно привожу богословский аргумент, и чем глубже постигаю проблемы, тем ближе сближаюсь с некоторыми основными мотивами традиционного христианского богословия. Так я пришёл к тому, чтобы в конце жизни подвести итог своего жизненного опыта в виде формулировки основ христианской веры (разумеется, при полном соблюдении свободы религиозной мысли)» (с. 460–461).

⁶ Эмигрантские издания Франк, как, например, и Бердяев, уже по крайней мере с 1930-х гг. рассматривает как в лучшем случае «работу на будущее», полагая, что никакой адекватной аудитории для этих книг на русском на тот момент нет и печатание делается больше в надежде на «будущего читателя», чтобы сказанное не потерялось, – не говоря, конечно, о соображениях привычки и определённого житейского плана.

Осознание этой проблемы – «внешнего вида» книги, противоречащего (по крайней мере, на первый взгляд) тому, что стремился передать Франк, – и вызовет, видимо, намеренную резкость предисловия как жеста размежевания:

Почти непроходимая бездна отделяет в наше время живые борения человеческого духа, искание выхода из бедствий и спасения от опасностей, жажду религиозного понимания жизни среди обездушенного мира современной и оправданного современной моралью человеческого своеволия – от прочного, замкнутого в себе мира понятий традиционного богословия. Богословские учения витают обычно вне жизни, а жизнь идёт мимо них, презрительно их игнорируя; живые встречи между ними лишь редкое исключение... Можно восхищаться грандиозностью и стройностью богословско-философской системы Фомы Аквинского, этим высшим выражением средневековой христианской мудрости; но – хотя отдельные её мысли остаются и верными, и нужными для нас – использовать её как целое для нашей жизни так же невозможно, как заменить готическим собором наши нынешние жилые дома и фабрики⁷.

Оказавшись – во многом во взаимосвязи событий – в промежутке между работами, оконченной и ещё не начатой, и в «промежуточном» военном состоянии, без всякой определённости относительно будущего, и в сгущающейся тревоге, полной гибели всерьёз, Франк в эти месяцы вновь и вновь обращается к обобщённым формулировкам своих философских воззрений, подводя итог. В письме от 16.V.1941 он пишет из Лаванду (Lavandou):

Весь жизненный опыт в конечном счёте всё же второстепенен, в лучшем случае он лишь помогает вызывать внутреннюю интуицию... Моя философско-метафизическая интуиция состоит (и всегда состояла) в соединении платоновского дуализма потустороннего и посустороннего, внутренней духовной реальности и эмпирически-рациональной действительности (что в "Connaissance de l'Être"⁸ предстаёт как дуализм интуитивного и понятийного знания, а сейчас – как дуализм «Царства Божьего» и «мира сего») с панентеистическим мотивом (в своей юности я был восторженным Спинозистом), согласно которому и всё посустороннее в своей коренной сущности является не чем иным, как откровением потустороннего в его инаковости; выражаясь религиозно: Бог не только трансцендентен, но также имманентен творению, – это основа, в которой укоренено всё конкретное. Этически отсюда следует уважение ко всякой конкретной реальности и отказ от утопического намерения построить совсем новый и якобы более совершенный мир с помощью рационального планирования. Я чувствую, что достижением моей последней книги является как раз конкретное этическое применение моих основных метафизических принципов (чего до сих пор в моём творчестве не было (с. 466).

Уже на исходе 1940 г., после поражения Франции, оказавшись на территории, контролируемой правительством Виши, Франк писал Бинсвангеру, окончив «Свет во тьме»⁹:

После завершения своей работы ощущаю свою жизнь какой-то опустошённой и бессодержательной. Темы для работы у меня бы ещё нашлись – уже давно витает передо мной тема «Философия слова», взаимоувязанная с глубочайшими проблемами

⁷ Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 11–12.

⁸ Французский перевод первой большой философской монографии Франка, задуманной как часть трилогии, «Предмет знания» (1915).

⁹ Франк не вернётся к этой книге уже после войны, заметив в первых словах предисловия: «Предлагаемое размышление было задумано ещё до начала войны и первоначально написано в первый год войны, когда ещё нельзя было предвидеть весь размер и всё значение разнужданных ею демонических сил. Позднейшие события ни в чём не изменили моих мыслей, а скорее только укрепили и углубили их. Но после всего пережитого за эти страшные годы, надо было выразить их в совсем других словах; и рукопись была поэтому довольно радикально переработана после конца войны» (Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949. С. 9).

метафизики («внутренним» и «внешним», воплощением духа и т.д.); но для этого нужна была бы возможность пользоваться книгами (письмо от 30.XI.1940, с. 425).

Эта мысль не будет его оставлять, 26.IV.1942 он пишет: «Мне ещё мерещится “Философия слова” – тема, которая давно пленяет меня, потому что, как мне кажется, она находится в связи с последними тайнами бытия (тайна “выражения”, воплощения духа!). Но для этого нужно не только много сил, но и много книг, и всё это остаётся лишь пустыми мечтами» (с. 542–543).

Эти сюжеты отчасти разовьются (в иной перспективе) в его последней книге, «Реальность и человек», опубликованной уже посмертно, и замысел которой он передавал своему швейцарскому собеседнику следующим образом: «...попытка привести проблему человеческой “экзистенции” (тема “экзистенциальной философии”) в синтез с истинной метафизикой, с *philosophia perennis* (что для меня означает христианский платонизм¹⁰)» (письмо от XII.1947, с. 856, ср. также письмо от 30.IX.1947, с. 849).

Но если философия языка осталась по существу в числе тем потенциальных, то во время войны, оказавшись во Франции и под угрозой ареста и высылки в немецкие лагеря как еврея, Франк сосредотачивается на новой теме, находя в работе над ней утешение посреди кошмарной реальности. Книга, которая в дальнейшем получит название «С нами Бог», довольно долгое время не имеет заглавия, кроме описательного: так, 30.X.1941 Франк сообщает Бинсвангеру: «Усердно продолжаю писать свои “Reflexions et Confessions” в области религиозной философии» (письмо от 30.X.1941). Сыну Виктору он пишет 11.XI.1941:

Меня прорвало – я пишу и пишу без конца – отчасти, вероятно, от того, что больше делать нечего, настоящих книг, чтобы изучать что-нибудь, нет, а отчасти как-то в предвидении конца хочется высказать всё, что надумал и прочувствовал. Моя книга «Свет во тьме» написана гораздо живее, доступнее, чем все прежние работы, а то, что я пишу сейчас, – ещё живее и есть нечто вроде исповедания веры. Только под старость я обрёл простую и живую истину и научился (или стараюсь) писать, как пишут одарённые англичане – то, что нужно для жизни, и так, что самое глубокое совпадает с итогом «здорового смысла». То, что я теперь пишу, я даже ещё никак не назвал; это – три больших (разбитых на много глав) размышления: 1) что такое вера, 2) парадоксальная правда христианства, 3) осуществление правды. Если бы не было слишком претенциозно, то всё вместе можно было бы назвать «В чём моя вера?» (с. 498).

А уже 1.XII.1941 на ту же тему Бинсвангеру:

Всё это разрастается – вопреки моей воле – в довольно толстую книгу и становится – тоже вопреки моей воле, произвольно, как бы под давлением вдохновения – чем-то богословиеподобным. Но они должны носить характер совершенно сокровенно-личных, исповедальных размышлений. Подзаголовок будет звучать так: «Размышления и исповедания». Либо я в своём возрасте становлюсь безответственно-болтлив, либо работа удаётся мне объективно лучше, чем раньше, но писание идёт быстро и без напряжения и приносит мне самому удовлетворение. При этом я не имею представления, можно ли будет и когда это опубликовать, и для кого я это пишу – скорее всего, видимо, как духовное завещание для моих детей (все трое из моих отсутствующих детей, каждый по-своему, сокровенно родственны мне по духу) (с. 501).

Характеризуя своё умонастроение в эти годы, Франк пишет 18.II.1944:

Перед ужасами настоящей жизни и чувством близости собственной смерти, я занимаюсь внутренней работой над духовной жизнью, и все абстрактные теории (включая

¹⁰ Кстати, говоря совсем о попутном, касаясь одного из современных романов, Франк неожиданно замечает об «опасности всякого платонизма», т.е. о присущей ему опасной стороне, выражающейся во впадении «в духовное высокомерие, в ложный духовный аристократизм» (письмо от 26.VII.1937, с. 259).

мою собственную) кажутся мне чем-то детским. Я думаю, что я успел сделать значимые вещи в этой области после того, как отправил Вам свои размышления¹¹. Мой гид – в первую очередь Паскаль... Вы спрашиваете моё мнение о Платоне. Было время, когда мне особенно нравились абстрактные диалоги, такие как Софист и Парменид. В настоящее время я ценю Платона в первую очередь в религиозном жанре в Пире, Федре и Федоне (с. 714).

А год спустя, уже после окончания войны в Европе, отмечает в письме от 25.V.1945: «Духовно я только сейчас, по окончании войны, чувствую, в каком чувственном напряжении я жил все эти годы, и следствие этого нынешняя реакция. Сейчас я чувствую, что моей жизни и моему творчеству вместе с тем подходит итог. Начинающаяся новая мировая эпоха принадлежит уже другому поколению» (с. 753).

Позволим себе попутно заметить, что нарастание непосредственно-религиозных тем и сюжетов, сдвиг проблематики последних работ Франка, переход от философии к своеобразному «свободному богословию» имеют ещё и институциональный аспект. На протяжении 1910–1930-х гг. Франк так или иначе мыслит себя в академическом пространстве, в том числе и после вынужденного переезда во Францию, где пытается добиться правительственной стипендии на научные исследования (эпизод, обстоятельно отражённый и в разбираемой переписке, и недавно опубликованной переписке Франка с Бердяевым). Академические перспективы, целиком утраченные с рубежа 1930–1940-х гг., дают ему своеобразную свободу более не быть стеснённым в попытке придать своим интуициям принудительную общеобязательность, апеллировать к философскому сообществу (связи с которым ослабевали в 1920–1930-е гг., но не прерывались вполне). В этом плане путь Франка представляется ещё и типическим для многих мыслителей первой русской эмиграции, – с их длительным сохранением академической конвенциональности в трудах, надеждами обрести своё место в существующем или выстраиваемом вновь университетском пространстве, а затем переходом к «свободному богословскому», даже не как к поиску новой аудитории, а избавлению от внешнего ограничителя, утратившего свой смысл – и с сохранением лишь тех из конвенций, которые имеют смысл для тебя самого, а не принимаются сугубо ради возможности поддерживать коммуникацию.

Об идеях Бинсвангера эта переписка скажет читателю намного меньше, – он намного реже делится с Франком своими собственными задумками, планами работ, выступая в первую очередь в роли внимательного читателя (и ещё более внимательного читателя отзывов Франка о своих опубликованных работах, – поскольку, в отличие от собеседника, у него не было проблем с доступом к читателю). В одном из писем Франк прямо просит Бинсвангера об отзыве, интересуясь его мнением по поводу французского перевода «Предмета знания»:

Смею надеяться, что, дойдя однажды до чтения моей книги, Вы сами испытаете желание и выговориться о ней, и заранее совершенно особенно рад этому предстоящему событию. Кстати, я никогда не смогу считать Вас дилетантом в философии, напротив, Вы обладаете тем большим преимуществом, что для Вас философия покоится на фундаменте конкретных знаний (письмо от 2.VII.1937, с. 254).

И Бинсвангер неизменно откликается, соблюдая старый эпистолярный этикет, отвечая на все темы полученных писем, – «очищая их», говоря языком позапрошлого столетия. Он редко инициирует новые темы, но постоянно внимателен к сказанному его собеседником, – и этот дар или навык умного, а временами и мудрого слушателя – один из даров дружбы.

¹¹ Имеются в виду отправленные Франком Бинсвангеру в 1942 г. «Религиозные размышления», первоначально предназначенные для публикации, но затем отозванные автором.

Характеризуя издание в целом, нельзя не отметить обстоятельность и глубину комментария, охватывающего сюжеты от бытовой, семейной истории (правда, преимущественно Франка) до ценных комментариев, проясняющих философские сюжеты переписки. Комментарий умело балансирует между избыточностью и сосредоточенностью сугубо на реалиях, не обращаясь в самодостаточный текст, а неизменно служа лучшему пониманию комментируемых писем, – то есть идеально соответствуя своему назначению¹².

Список литературы

Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина; предисл., подгот. текста, примеч., коммент. А.А. Гапоненкова, Е.В. Сердюковой, И.О. Щедриной, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2023. 296 с.

Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

Перцев А.В. Фридрих Ницше у себя дома. Опыт реконструкции жизненного мира. СПб.: Владимир Даль, 2009. 480 с.

Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под. ред. прот. В.В. Зеньковского. Мюнхен, 1954. 192 с.

Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 402 с.

Франк С.Л. Этюды о Пушкине / Предисл. Д.С. Лихачева. М.: Согласие, 1999. 178 с.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

“For Lovers and Friends, Distance is a Great Boon”.

On the Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger.

Review on: The Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger

(1934–1950), ed. by K.M. Antonov, G.E. Alyaev, F. Bubbaier et al.

Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2021. 960 p.

Andrey A. Teslya – Candidate of Sciences in Philosophy, senior research fellow, Scientific Director of Research Center for Russian Thought. Institute for Humanities. Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksander Nevskii Str., Kaliningrad, 236041, Russian Federation; e-mail: mestr81@gmail.com

The essay examines the 2021 edition of S.L. Frank’s correspondence with L. Binswanger, covering the period from 1934 to 1950. This correspondence includes more than 400 letters, both closed and open, from both correspondents, and covers a wide range of topics, including everyday issues, the Franks’ stay in Germany and France, and, after the war, in England, as well as various philosophical discussions. First and foremost, the correspondence allows us to witness the formation and development of Frank’s later creative ideas, such as his works on “The Incomprehensible”, “Light in Darkness”, “God with Us”, and “Reality and Man”. Additionally, an anthology on the history of Russian thought was also produced during this time. A significant common theme throughout Frank and Binswanger’s communication from the beginning until the end is the understanding of existential philosophy. Their attitude towards Heidegger’s philosophy evolved over time, from Frank’s initial rejection of it as “nihilism”, to a greater and more sympathetic appreciation of the “turn” towards it. The thoroughness of both interlocutors, and in Frank’s case, the diary nature of the correspondence, makes the correspondence a valuable source for the intellectual

¹² Комментарии подготовлены Г.Е. Аляевым, А.А. Гапоненковым и Т.Н. Резвых при участии К.М. Антонова, А.С. Цыганкова и В.В. Янцена, общий же контекст переписки задаётся обстоятельным предисловием, принадлежащим редакционной коллегии в целом.

history of the 1930s-40s, and especially for studying the international relations of Russian emigration. The variety of forms of interaction and the search for environments are also explored. All published texts, which include not only letters and postcards from Frank and Binswanger but also a number of related messages, particularly Binswanger's correspondence with S.L. Frank's son Victor during the philosopher's final illness and immediately after his death, are presented in the original language (mostly German) and Russian translation. The publication also serves as a kind of "documentary biography" for S.L. Frank in the last sixteen years of his life, thanks to the detailed introductory article and commentary.

Keywords: Interbellum, the History of Russian philosophy, Russian emigration, free theology, Christian Platonism

For citation: Teslya, A.A. "Dlya vlyublennykh i druzei rasstoyaniye yavlyetsya velikim blagom". O perepiske S.L. Franka i L. Binswagera ["For Lovers and Friend, Distance is a Great Boon". On the Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger. Review on: The Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950), ed. by K.M. Antonov, G.E. Alyaev, F. Bubbaier et al. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2021. 960 p.], *Otechestvennaya filosofiya* [National Philosophy], 2024, Vol. 2, No. 3, pp. 117–126. (In Russian)

References

Frank, S.L. *Etyudy o Pushkine* [Etudes on Pushkin], pref. by D.S. Likhachev. Moscow: Soglasie Publ., 1999. 178 p. (In Russian)

Frank, S.L. *Svet vo t'me: Opyt khristianskoi etiki i sotsial'noi filosofii* [Light in the Dark: The Experience of Christian Ethics and Social Philosophy]. Paris: YMCA-Press, 1949. 402 p. (In Russian)

Nikolai Berdyaev: epistolarnyi razgovor. Arkhivnye materialy [Nikolai Berdyaev: Epistolary Conversation], ed. by T. Shchedrina, comm. by A.A. Gaponenkova, E.V. Serdyukova, I.O. Shchedrina, T.G. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2023. 296 p. (In Russian)

Perepiska S.L. Franka i L. Binswagera (1934–1950) [The Correspondence Between S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)], ed. by K.M. Antonov, G.E. Alyaev, F. Bubbaier et al. Moscow: St. Tikhon Orthodox Un. Press, 2021. 960 p. (In Russian)

Pertsev, A.V. *Fridrikh Nitsse u sebya doma. Opyt rekonstruktsii zhiznennogo mira* [Friedrich Nietzsche at Home. Experience of Reconstruction of the Life World. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 480 p. (In Russian)

Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka [A Collection Dedicated to the Memory of Semyon Ludvigovich Frank], ed. by archpriest V.V. Zenkovsky. München, 1954. 192 p. (In Russian)

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. *Gollandskii epizod v filosofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Holland episode in S.L. Frank's philosophical biography]. Moscow: IPh RAS Publ., 2020. 336 p. (In Russian)

Новые книги*

Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность /
Отв. ред. В.В. Сидорин. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. 216 с.
(Серия «Древо смыслов»)

В начале 2024 г. вышел сборник, посвящённый творческому наследию Н.Я. Данилевского. В данный сборник были включены доработанные и дополненные тексты докладов прошедшего в стенах Института философии РАН круглого стола, который был приурочен к 200-летию со дня рождения русского мыслителя¹. Казалось бы, что о составителе «России и Европы...» сказано уже достаточно много, а его историко-культурологическая концепция проанализирована вдоль и поперёк. Но авторы статей сборника уверяют нас в обратном. Забегая вперед, стоит отметить, что эти уверения оказываются достаточно убедительными.

Увидеть что-то новое в давно прочитанном старом позволяет исследовательская оптика, направленная не на сам текст, а на те контексты, которые лежали в его основе; а также контексты, которые появились благодаря этому тексту. Но нередки случаи, когда негласно принятое восприятие самого текста зачастую требует проверки на адекватность тем идеям, которые вкладывал в него сам автор. Вокруг того или иного творца «вечной» книги, концепции, идеи (особенно, если они сопряжены с политическим дискурсом), как правило, со временем складывается множество штампов и мифов, которые неплохо было бы время от времени развенчивать профессиональным исследователям. Именно об этом говорит в своём предисловии редактор сборника.

* Вакулинская А.И., Ворожихина К.В., Макарова А.Ф., Сидорин В.В., Чернянцева М.С. Новые книги // Отечественная философия. 2024. Т. 2. № 3. С. 127–136.

Вакулинская Александра Ивановна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sashavakulinskaya@gmail.com;

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

Макарова Анна Фёдоровна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: anna.fed.mak@gmail.com;

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@yandex.ru

Чернянцева Мария Сергеевна – старший лаборант. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vivlarou@yandex.ru

¹ См. также: К 200-летию Н.Я. Данилевского. Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность. Материалы круглого стола // Философский полилог. 2022. Вып. 2 (12). С. 101–150.

Помимо Предисловия книгу предваряет (в качестве введения) статья «Мыслитель завтрашнего дня: Н.Я. Данилевский и ключевые идеи учения о всечеловеческом» А.В. Смирнова, за которой следуют два тематических раздела – «В кругу современников» и «Идейное наследие Н.Я. Данилевского в истории русской мысли».

В статье А.В. Смирнова уделяется значительное внимание выдвинутой Данилевским идее об индивидуальности того или иного культурно-исторического типа. Мысленно развивая данную идею, автор выдвигает концепцию о разных типах рациональности, свойственных тому или иному «цивилизационному проекту», тем самым актуализируя наследие автора «России и Европы».

Первый раздел раскрывает перед нами общий исторический и идейный контекст, касающийся периода создания знаменитого трактата Н.Я. Данилевского, а также дальнейшего влияния идей учёного на русскую мысль. О контекстах, в которых возникла и которые породила главная книга Данилевского в истории русской мысли повествуют публикации А.В. Малинова (Данилевский и Ламанский), К.В. Ворожихиной (Данилевский и Достоевский; рецепции идеи о «всечеловеческом» в России Серебряного века: В.Ф. Эрн, Вяч. Иванов, евразийство), О.Л. Фетисенко (культуроцентричность, а не славянофильство Данилевского и Леонтьева). Истории восприятия первых журнальных глав «России и Европы», отклику Н.И. Кареева и проблемам, связанным с публикацией текста книги, посвящены статьи А.А. Тесли и В.В. Сидорина, соответственно.

Второй раздел сборника освещает проблемы, связанные с устоявшейся или же отсутствующей, но необходимой оценкой наследия учёного. Подробное сравнение концепции Данилевского и евразийства содержится в статье К.Б. Ермишиной. В.В. Сапов впервые подробно знакомит с точкой зрения социолога П.А. Сорокина на историко-философскую концепцию Данилевского. С.И. Бажов предпринимает попытку определить место наследия Данилевского в истории русской философии. Завершает раздел статья О.Н. Данилевской и Т.В. Гонсировской о судьбе крымского имени мыслителя (Мшатка).

Александра Вакулинская

Гиренок Ф.И. Ценности и смыслы в галлюцинозе русского сознания.

М.: Проспект, 2024. 392 с.

В книге «Ценности и смыслы в галлюцинозе русского сознания» профессор философского факультета МГУ, основоположник археоавангарда и сингулярной философии Ф.И. Гиренок стремится исследовать «сущность духовного ядра России» (с. 8). Под галлюцинозом имеется в виду совокупность «ценностей и смыслов», «образов и заготовок для них» (с. 8); галлюциноз является «почвой сознания»: «...в нём у человека формируется чувство самого себя, чувство времени, чувство реальности, ощущение присутствия Бога» (с. 9).

Гиренок обращается к традиционной для русской философии проблеме отношений России и Запада. Философ согласен с тезисом Н.Я. Данилевского о том, что Россия не является Европой, и полагает, что русский человек принципиально отличается от западного: западный человек центрируется вокруг своего «я», а «я» русского человека находится на периферии, оно «смещено из центра» (с. 355). Галлюцинозы русского и европейца не совпадают, и их ценности различны.

Европейское человечество, по мнению автора книги, родилось в осевое время из «духа универсального разума» (с. 8), и философия стала универсальной формой европейской культуры. В отличие от европейцев русские рождены «из грёз крестьянского общежития» (с. 8), а «русское сознание» появилось благодаря К. и И. Аксаковым, Н.Я. Данилевскому и К.Н. Леонтьеву, которые сделали философию способом

«самостояния русского человека в мышлении» (с. 56). Заслуга Данилевского, считает Гиренок, состоит в том, что он поставил под вопрос (попытался «взорвать») мысли и представления, заимствованные с Запада. Леонтьев и Данилевский, по мнению автора книги, были правы в том, что выступали против экстраполяции нравственных требований на государство и политическую сферу. Главным предметом русской мысли было не бытие, а исторический путь России, и началась она с «онтологии русской жизни» (с. 196). Русская мысль существовала не в философии, непременно уводящей на Запад, а в русской литературе, которую занимает прежде всего вопрос о человеке.

Первым русским философом, по мнению Гиренка, был Вл. Соловьёв, который считал, что у России нет самости и собственных интересов. В концепции Соловьёва всё примиряется, утрачивая различия: Восток и Запад, Христос и антихрист, добро и зло, красота и уродство. Книга Гиренка в целом носит антисоловьёвский характер: метафизика всеединства не оставляет места для грёз, хаоса, а значит, творчества, она игнорирует существующий в мире абсурд.

Главными достижениями русской философии являются софиология (отделённая от метафизики всеединства), евразийство и русский космизм. В целом русский дискурс, согласно Гиренку, основан на православии, он не рефлексивен, метафизичен, оперирует не понятиями, а образами, кроме того, он «неустойчив, аморфен, часто повторяет себя» (с. 206), и его наивысшим проявлением является литература.

Заключительная глава книги посвящена философии войны и мира. В основе любого вооружённого противостояния лежит, по мнению философа, война картин мира. Автор книги считает, что государство в России играет роль «духовного предводителя» (с. 366), оно – «последняя опора и надежда Бога» (с. 369), и во благо населения должно быть сильным.

Ксения Ворожихина

Кара-Мурза А.А. Избранные работы по русской философии, политике и культуре.

М.: Согласие, 2024. 728 с.

В новую книгу известного российского философа, историка и политолога А.А. Кара-Мурзы вошли избранные работы по русской философии, политике и культуре, написанные за последнее десятилетие. Несмотря на то, что по мнению автора, многие из статей были созданы «по очень локальному поводу» (с. 7) и стали «попыткой приоткрытия “маленькой правды”» (с. 7), в действительности в книге анализируются актуальные и даже злободневные темы, такие как: соотношение философии и идеологии (или «как идеи превращаются в идеологии?» (с. 67)), проблема поиска и определения российской цивилизационной идентичности и феномен русского «северянства», истоки и становление христианского либерализма и либерального консерватизма в России и др. Основываясь на цивилизационном подходе, Кара-Мурза выявляет специфику российского исторического пути (динамику российской цивилизации) как «*преемственность через катастрофы*, которые всякий раз заканчиваются новым “цивилизационным выбором”» (с. 8). Под «русской идентичностью» автор книги понимает «совокупность представлений о России её лучших умов» (с. 9). Для обнаружения российской цивилизационной идентичности он обращается к некогда «полуофициальной доктрине» «*Россия как Север*» (с. 9), при Николае I уступившей парадигме «*Россия между Западом и Востоком*». Кара-Мурза прослеживает истоки «северянства», зародившегося в елизаветинскую эпоху, и обнаруживает его в поэзии М.В. Ломоносова, Г.Р. Державина, П.А. Вяземского, А.С. Пушкина, А.А. Дельвига, И. Северянина, А. Блока, Б.Л. Пастернака;

представления о «России как Севере» присутствуют в историософских взглядах Н.И. Тургенева, Н.М. Карамзина, И.И. Бунакова-Фондаминского и др.

Кара-Мурза обращается к вопросам «генезиса и типологии русского либерализма» (с. 46), понимая под либерализмом «идеологический комплекс, аксиологической вершиной которого является свободная личность» (с. 48). У истоков этого личностно-ориентированного направления общественно-политической мысли в России стоят либеральные консерваторы и христианские либералы – Н.М. Карамзин, славянофилы И.С. Аксаков, А.И. Кошелев, кн. В.А. Черкасский и др. Автор подчёркивает, что между христианством и либеральным проектом может обнаруживаться «глубокая, метафизическая связь» (с. 51), как, например, во взглядах Н.М. Карамзина, И.С. Аксакова, П.Б. Струве, Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова и др.

В книге анализируется «процесс превращения “идеи” в “идеологию”» (с. 84), необходимыми и неизменными элементами которого являются политизация идей, их массовизация, нормативизация и монологизация дискурса. Автор замечает, что идеологизация идей является процессом спонтанным и неизбежным для эпохи массового общества (с. 84). Продолжая размышления Н.А. Бердяева о «философской истине и интеллигентской правде», Кара-Мурза отмечает, что философия является мышлением творческим, новаторским и критическим не только по отношению к позиции оппонентов, но и к своим собственным основаниям, в то время как идеология является сознанием апологетическим, «кружковым», «направленческим», озабоченным «достижением утилитаристской корпоративной выгоды» (с. 35). В общем виде различие между философией и идеологией, по мнению Кара-Мурзы, укладывается в формулу: «Философские идеи промышляются – идеологии постулируются» (с. 36).

Герои статей, написанных «на стыке философского мышления и конкретно исторического знания» (с. 10), а среди них Н.М. Карамзин, П.Я. Чаадаев, И.С. Тургенев, Вл.С. Соловьёв, Ф.А. Степун и др., странствуют, путешествуют, оказываются в ссылке и изгнании. В традиционном для автора жанре «философского краеведения» написаны очерки, вошедшие в заключительный раздел книги.

Ксения Ворожихина

Колеров М.А. Революция и христианский социализм в России. С.Н. Булгаков в 1904–1907 гг.

Калининград: Изд-во Балтийского федерального университета, 2023. 253 с.

Книга рассказывает о времени наибольшей общественно-политической активности С.Н. Булгакова – одного из трёх деятелей России, как отмечает автор книги, «развернувших христианскую революционную агитацию, сформулировавших основы русского христианского социализма» (два других – священники Г.А. Гапон и Г.С. Петров). Книга охватывает относительно небольшой, но весьма интенсивный период деятельности Булгакова в первое десятилетие XX в. (особенно 1901–1905 гг.), и автор книги мастерски выстраивает материал так, чтобы мы явственно увидели Булгакова-«трибуна» с «глубокой природой революционного вождизма», Булгакова-христианского социалиста, Булгакова-политика – причём не отдельно от людей и событий, но в плотнейшем контексте, интенсивном общении, конфликтах и компромиссах.

Во введении автор предлагает обзор пути «от марксизма к идеализму» и его интерпретации, описывает внутреннюю эволюцию Булгакова: «...от социал-демократического марксизма – к трансмарксистскому социалистическому идеализму, затем – социалистическому христианству, затем – “христианскому социализму” и так далее» (с. 47). Значительная часть этой эволюции – социалистическое истолкование Булгаковым идей

Вл. Соловьёва, и об этом автор также рассуждает во введении. Кратко описано стремление Булгакова и Н.А. Бердяева создать легальный печатный орган «идеалистов» в России. Здесь же отмечается «дата смерти» Булгакова-политика: «Личный опыт работы в Государственной Думе радикально и решительно уничтожил политическую страсть Булгакова» – и в этой Государственной Думе Булгаков умер как политик» (с. 21).

В главе 1 «С.Н. Булгаков и революционный идеализм» исследуется первая часть пути Булгакова-деятеля, начиная с его «предисловия-манифеста» к сборнику «От марксизма к идеализму», где Булгаковым раскрыты мотивы его пересмотра марксистского мирозерцания. Важная мировоззренческая веха – смена ракурса видения Булгаковым вопроса о социальном идеале: он стал восприниматься философом не как вопрос из области марксистской социологии, но как религиозно-метафизическая проблема. В главе обстоятельно и живо изложена хроника и проблематика событий вокруг журналов «Вопросы жизни» и «Новый путь», история условной преемственности которых походит на кинематографический сюжет. Описано содержательное участие в номерах этих изданий самого Булгакова, Бердяева, Чулкова, Мережковских и т.д., рассмотрена идейная эволюция «идеалистов», вдохновлённая «религиозно-философски-общественным синтезом» Вл. Соловьёва (с. 87). Автор помогает читателю увидеть неразрывную связь булгаковского «интеллигентского» религиозного искания и стремления к общественному идеалу: «Возможность стремления к усовершенствованию необходимо предполагает и совершенство» (с. 104). В этой же главе описаны события 1905–1906 гг., когда Булгаков предпринимал усилия по организации «христианско-политической пропаганды» и учреждению «Союза христианской политики». В конце главы подводится итог работы «Вопросов Жизни» – увы, не оставившей заметного следа в интеллектуальном поле России того времени. Эта часть, как и вся книга, содержит множество выдержек из писем, позволяющих уточнить детали событий и почувствовать дух эпохи.

В главе 2 «Кризис идеалистического направления» рассказана история создания пионера политической журналистики в России – «Полярной Звезды» усилиями П.Б. Струве и его круга. Фигура Струве в этой главе показана как выдающаяся, но, по оценке Бердяева, из-за бестемпераментности программы конституционно-демократической партии, заведомо проигравшая «чёрным и красным цветам», пламенным идеям. В этой главе показана роль и других деятелей и мыслителей – Туган-Барановского, Франка, Штильмана и др., изложена история газет «Рабочее слово» и «более respectable» «Думы» – других публикационных предприятий Струве.

В главе 3 «Булгаков и христианский социализм» исследуется история ещё одного печатного органа – «Вестника Жизни», в которой соприкасались амбиции Г.С. Петрова, Карташёва и Аггеева; С.Н. Булгаков также принял деятельное участие в устройстве дел журнала. Мы узнаём о причинах неудачи «Вестника Жизни» и «Народной газеты» и в целом о кризисе религиозно-общественной печати. В этой главе автор продолжает исследовать «притяжение и отталкивание» Булгакова и Мережковского – по содержательным (например, по толкованию наследия Достоевского) и по организационно-издательским вопросам. Ещё один этап религиозно-общественного проекта Булгакова – «партийная» газета «Народ» (под «партией» подразумевается Союз христианской политики), история которой также подробно рассказана в Главе 3. Из неё же мы можем сделать такой неутешительный вывод: парадоксальным образом возрастание политической свободы привело к размежеванию и распылению относительно близких мыслителей-деятелей.

Глава 4 «Булгаков и «Христианское братство борьбы»» содержит историю «Религиозно-общественной библиотеки» – издательского проекта взыскующего / неистового «дуумвирата» Эрн и Свенцицкого, основателей Христианского братства борьбы. Автор описывает важную роль в издательских инициативах тех лет, например, священников из «группы 32-х», особенно Г.С. Петрова – он многократно

появляется на страницах книги, т.к. его роль (и его интриги) иногда меняли ход событий. В главе рассмотрена критика самого смысла «христианской политики» (например, Философовым) и трансформации этого мировоззрения – эта часть, на мой взгляд, очень интересна и требует отдельных историко-философских размышлений.

Заключение книги – не благообразное подведение итогов скрупулёзного исследования, но непростое историко-философское рассуждение «Коммунизм, Иуда Искариот и социализм о. Сергия Булгакова» об основах булгаковских убеждений, об их углублении и изменениях, но – дерзну сказать – устойчивости. Всю книгу, помимо деликатного присутствия авторской позиции, на каждой странице сопровождают богатейшие «подвалы» – постраничные сноски с целой коллекцией библиографии, уточнений, рассуждений – всего того, что составляет важную часть основательного исследования.

Анна Макарова

Ойзерман Т.И. Запечатлённое время. Автобиографические заметки /

Отв. ред., автор предисл. и коммент. И.Т. Касавин; сост. блока фотографий и автор послесл. Н.А. Касавина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. 422 с. (Серия «Дар вечности»)

Автобиографические заметки Теодора Ильича Ойзермана (1914–2017) – философа, академика РАН, около 20 лет проработавшего на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова (1947–1968) и почти 70 лет в Институте философии РАН (с 1948 г.), – были написаны – как указано в предисловии ответственного редактора издания (И.Т. Касавин) – в 2005–2017 гг. и охватывают собой почти всё двадцатое столетие, в краткой, но жизнеутверждающей манере описывая все повороты жизненной и творческой судьбы автора. На страницах книги встречается множество имён (остаётся только пожалеть об отсутствии в издании соответствующего индекса) из истории отечественной философии и западной философской мысли, с которыми автору довелось столкнуться на своём профессиональном пути – Эвальд Ильенков, Мераб Мамардашвили, Георгий Щедровицкий, Александр Зиновьев, Пиамма Гайдено, Неля Мотрошилова, Жан-Поль Сартр, Юрген Хабермас, Ричард Рорти и многие, многие другие. Впрочем, заметки Т.И. Ойзермана относятся к той разновидности автобиографического жанра, в котором внимание автора выстраивается не вокруг свидетельствования о других – о тех, с кем свели жизнь и творчество, – а в первую очередь, если не сказать – исключительно, вокруг себя самого, собственного пути, с его коллизиями и поворотам, определёнными то резонансом, то столкновением с эпохой (а в случае Т.И. Ойзермана – эпохами). И главной осью повествования становится в этом отношении путь марксистского философа, некогда, по собственному признанию, «порабощенного “научной социалистической идеологией”» (с. 300), но медленно и верно творчески – а не простым отбрасыванием когда-то якобы искренне переживаемых истин – преодолевающего собственную «ортодоксальность» как благодаря «внешним» интеллектуальным стимулам (изучению экзистенциализма, персонализма, аналитической философии, прагматизма, западного марксизма и др.), так и внутреннему ходу мысли, не желающей ни останавливаться в своём движении, ни определять его иначе, чем исходя из собственных глубинных импульсов и оснований, пусть и в тесном контакте – а иначе, вероятно, и не бывает – с собственным историческим временем. Заметки приоткрывают этот процесс, приведший Т.И. Ойзермана – уже в постсоветское время, – к творческому переосмыслению генезиса, истории и идейного наследия марксизма («Марксизм и утопия», 2003; «Оправдание ревизионизма», 2005; «Возникновение марксизма», 2011) и – косвенно – к его метафилософской концепции («Философия как история

философии», 1999; «Метафилософия: теория историко-философского процесса», 2009; «Амбивалентность философии», 2011).

Этот большой, длинный и сложный – как в жизненном, так и в творческом отношении – путь раскрывается автором заметок моментами с неожиданно серьёзной скрупулёзностью, моментами – с живым и ярким (порой и чёрным) юмором. Эта автобиография (как и интеллектуальный путь её автора), думается, станет ценным источником истории советского – и отечественного в целом – марксизма, которая, хочется верить, когда-нибудь обязательно будет написана.

Владимир Сидорин

Тесля А.А. Восемь лекций о славянофильстве: интеллектуальная история.

М.: Свято-Филаретовский институт, 2024. 212 с.

Издание представляет собой лекции – доработанные и дополненные, – прочитанные автором в Тульском историко-архитектурном музее в октябре – декабре 2021 г. в рамках литературного фестиваля «Хомяков home. Слова и образы». Несмотря на ориентацию на разговорный (и популярный) жанр – сознательно сохранённую, по признанию автора, в книге, – текст лекций представляет собой густой, насыщенный фактами, сюжетами и темами материал, который складывается тем не менее в единую целостность. Красной линией через все страницы книги проходит неизменное авторское усилие, направленное на рождение понимания излагаемого материала как бы изнутри порождающего его контекста, на построение многомерного, «цветного» представления и его сложной динамики и, как следствие, преодоление плотного кольца мифов и стереотипов о славянофильстве, укоренившихся в общественном сознании и даже в науке. В лекциях рассматривается целый ряд тем: история самого понятия («славянофильство») и основные этапы этого идейного круга, различные аспекты философских и богословских воззрений славянофилов, споры вокруг концептуализации русской истории, поэтическое творчество А.С. Хомякова, сложное взаимодействие консервативных, либеральных и националистических линий в политико-философских представлениях славянофилов (и в российской действительности второй половины XIX – начала XX вв. в целом), эволюция славянофильства в контексте «мифов о заговоре», проблематичные судьбы славянофильского национального проекта и множество иных частных сюжетов.

В одной из лекций цикла отдельно – и критически – рассматривается интерпретация, предложенная Анджеем Валицким, однозначно определившим славянофильство как консервативную доктрину, все либеральные элементы которой носят, по его мнению, случайный и второстепенный характер.

Выстраиваемое автором повествование, демонстрирующее не монолитность славянофильского круга, близость членов которого определялась зачастую далеко не идейными обстоятельствами, устремлённость славянофилов к осмыслению проблематики национального философствования именно в «универалистской перспективе» (с. 46), сложные, нелинейные отношения с западниками, далёкие от простого, стереотипного противопоставления, если и как только мы ориентируемся на конкретный культурно-исторический контекст и материал, показывает как последний неизменно сопротивляется возникающим с завидным упорством попыткам превратить славянофилов (да и западников) в политическое знамя или жупел и ярлык.

Книга представляет собой тот самый случай, когда нескрываемая симпатия к объекту исследования становится причиной лишь сочувственного и разностороннего углубления в материал, а не – как часто бывает – полного исключения критического отношения к объекту симпатии. И трудно не согласиться с автором, что только такое углубление способно помочь понять – насколько это возможно – как

прошлое, так и настоящее: «И здесь остаётся высказать собственную позицию – на мой взгляд, чем конкретнее, чем историчнее используется понятие, тем больше шансов на понимание как прошлого, так и своего собственного времени» (с. 13).

Владимир Сидорин

Ильенков Э.В. История диалектики: собр. соч. Т. 8 /

Отв. ред., примеч. А.Д. Майданский, Е.Э. Иллеш.

М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2024. 544 с.

В восьмом томе Собрания сочинений Эвальда Васильевича Ильенкова, опубликованном при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 24-18-00130), читатель сможет ознакомиться с докторской диссертацией Ильенкова, а также с рядом подготовительных (и зачастую впервые опубликованных) работ, относящихся к периоду работы над трёхтомным проектом «История диалектики».

Основным мотивом работ, вошедших в том, является вопрос соотношения логического и исторического. Так, например, в открывающей том работе «Логическое и историческое» Ильенков отмечает, что «историческое рассмотрение оказывается могучим средством проверки логического рассмотрения» (с. 51). В этой работе проявляется важный аспект анализа Ильенковым проблемы исторического и логического – выделение двух основных линий решения этой проблемы: немецкой идеалистической диалектики и диалектики материалистической.

Нельзя обойти вниманием и работу «Теоретические источники философии марксизма» (с. 52–142), которая, как отмечают составители тома, «по содержанию... предвосхищает докторскую диссертацию Ильенкова, защищённую десять лет спустя. Многие цитаты и отдельные пассажи почти дословно повторяются в диссертации» (с. 529). Немаловажной является и «Диалектика Бенедикта Спинозы» (с. 252–347), в которой Ильенков, анализируя спинозистское понимание природы реальности, вписывает его в контекст диалектической традиции. Он показывает, что Спиноза не только предвосхитил многие идеи немецкой классической философии, но и заложил основы для развития материалистической диалектики. Эта глава является одной из самых объёмных в томе, что только подчёркивает значимость этого мыслителя для Ильенкова.

Но если работы Ильенкова над немецкой классической философией так или иначе вошли в его докторскую диссертацию, а материалы о Спинозе – в очерки «Диалектической логики», то материалы по древнегреческой философии до этого момента оставались неопубликованными. Так, работа «Проблема тождества мышления и бытия в древнегреческой философии» (с. 149–238), задуманная ещё в самом начале работы Ильенкова над «Историей диалектики», представляется весьма важной в рамках исторического исследования развития диалектики. В древнегреческой философии, как пишет Ильенков, мы можем обнаружить «если не решение, не ответ, то ясную и чёткую, наивно-бесхитростную и не загороженную ещё излишними подробностями постановку проблем, мучающих нас и по сей день. А это уже очень и очень много. Ведь правильно поставить вопрос – значит наполовину на него ответить» (с. 149).

Вторая половина тома всецело посвящена докторской диссертации Ильенкова «К вопросу о природе мышления (на материалах немецкой классической философии)» (с. 348–545), в которой последовательно анализируются работы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в контексте их вклада в развитие диалектической логики. Ильенков подробно останавливается на концепции диалектики как логики и теории познания у Гегеля, подчёркивая, что именно Гегель сумел наиболее полно и всесторонне развить диалектический метод, сделав его основой для дальнейшего развития

мысли. Помимо основного текста диссертации, том включает в себя и ряд других материалов, к ней относящихся: автореферат (с. 491–512), набросок вступительного слова (с. 513–515), а также выдержки из стенограммы защиты диссертации (с. 516–525).

Мария Чернянцева

Франк С.Л. Материалы и исследования:

Редакционные рецензии. Переписка. Радиолекции. Вып. 1 /

Под общ. ред. К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; подгот. текстов, коммент. и указ.

Т.Н. Резвых, В.Е. Тихонов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024. 272 с.

Как отмечают сами авторы-составители (К.М. Антонов, Т.Н. Резвых) в предисловии, книга задумывалась как некоторое дополнение, созданное для «упорядочивания» процесса издания Полного собрания сочинений Семёна Людвиговича Франка – собрания, с 2018 г. выходящего в издательстве ПСТГУ.

В первый том вошли архивные материалы времён деятельности С.Л. Франка в журнале «Русская мысль»: его отзывы на рукописи, поступившие в редакцию (с. 30–196), письма к Ал.Н. Чеботаревской (с. 197–202), а также цикл лекций на радио ВВС (с. 214–271).

Соответственно, тематически рассматриваемый том «Материалов» можно разделить на три обширных блока. В первый блок можно включить отзывы на поступившие в редакцию материалы – самого Франка, а также А.С. Изгоева и П.Б. Струве. Непосредственно перед отзывами размещены обстоятельная статья Т.Н. Резвых и предисловие публикаторов. Из статьи можно узнать подробности о жизни «Русской мысли»: о том, кто публиковался в журнале, какие задачи журнала редактор и работники считали основными и чем порой можно было пожертвовать для выполнения этих задач. Хотя редакция журнала придерживалась аполитичных воззрений и принимала даже идейных оппонентов (например, Н.М. Минского), случались и отказы в публикациях. Благодаря статье мы можем узнать их причины, да и в целом – о критериях отбора материала (в частности, литературного). К слову, несмотря на кажущуюся на первый взгляд «вспомогательность», сами отзывы интересны как отдельный вид литературы: в них упомянутые философы честно и живо реагируют на присылаемые материалы, формулируя в примечаниях и ответах собственную точку зрения. Это делает чтение отзывов особо увлекательным. Во втором блоке «размещены» переписка Франка с Ал.Н. Чеботаревской, не менее интересные в своей открытости. Стоит отметить, что и отзывы на материалы, и переписка относятся к 1913–1917 гг. и, таким образом, оказываются связаны с 4-м томом Полного собрания сочинений, в который вошли статьи и рецензии 1911–1916 гг.

В третьем же блоке – прочитанный на радио ВВС полный цикл лекций «Живая Европа». В своём анализе отношений России и Европы Франк особенно подчёркивает концепцию национального мессианизма, глубоко укоренённого в русском мышлении. Однако, по мнению Франка, данный мессианизм является «призрачной маской национального эгоизма» и даже формой «идолопоклонства» (с. 254). Тем не менее Франк не разрывает, но стремится укоренить связь России и Европы. Его размышления об отношениях Востока (России) и Запада (Европы) укладываются в логику разделения церквей. Восток, пишет Франк, «должен учиться у Запада христианской активности, христианскому формированию нравственно-правовой культуры, в чём Запад его без сомнения превосходит; Запад должен обогащаться, знакомясь с хранимой в восточном христианстве Иоанновской традицией непосредственной близости Бога, укоренения в Боге интимной духовной жизни» (с. 255). Отдельное

внимание уделяется месту Германии: «Германия, не только вследствие своего географического положения, но и по всей своей истории и духовному устройению есть посредник, естественное связующее звено между европейским Востоком и Западом» (с. 256). Философ также обнаруживает черты родства русского духа с немецким, коренящиеся как в исторических перипетиях, так и в мировоззренческих аспектах. Особенно важным здесь представляется идея взаимосвязи немецкой мистики, являющейся «решающей для немецкого духа» (с. 204), с русской религиозной мыслью.

Знакомство со всем перечисленным выше оказывается возможным в первую очередь благодаря кропотливому сбору и вычитке автографов, проведённых публикаторами, – стоит отметить их внимание к деталям и стремление к достоверной передаче оригинального материала, отражённое в многочисленных постраничных примечаниях. Само издание предполагается как ежегодное. Публикуемые в издании тексты редакторы-составители планируют и дальше сопровождать обстоятельными текстологическими комментариями: этот факт может быть особенно ценен для специалистов в области истории русской философии и всех неравнодушных к философии С.Л. Франка и его деятельности в целом.

Мария Чернявцева

Информация для авторов

Журнал «Отечественная философия» – научное издание Института философии РАН, нацеленное на решение двух задач: исследование отечественного философского наследия во всей его исторической полноте, а также актуализацию отечественной философской мысли в пространстве современной философии. Научные материалы публикуются в постоянно действующих отделах «Исследования», «Дискуссия», «Архив». Важнейшей задачей журнала является обеспечение научно-исследовательского процесса с помощью отделов «Критика и библиография» и «Научная жизнь».

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Отечественную философию» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берёт на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имён и названий.

Объём статьи – до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 1 а.л. Для рецензии также требуется аннотация, ключевые слова и список литературы.

Шрифт «Liberation Serif». Размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; межстрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине; поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания и ссылки на литературу оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

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 (полностью);
 - учёная степень, учёное звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты;
- 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. 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, курсивом);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://translit.ru>, 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, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf. Рисунки должны быть предоставлены в редактируемом файле.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи. Номер журнала, в котором будет опубликована принятая к печати статья, определяется редакцией. Принятие статьи к публикации не означает её публикацию в ближайшем номере издания.

Редакция 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: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 316. Тел.: +7 (495) 697-91-28; e-mail: of@iph.ras.ru; сайт: <https://np.iphras.ru>

Научно-теоретический журнал

Отечественная философия / National Philosophy **2024. Том 2. Номер 3**

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-85108 от 25 апреля 2023 г.

Главный редактор: *В.В. Сидорин*

Зам. главного редактора: *А.Ф. Макарова*

Научный редактор: *М.В. Шпаковский*

Редактор: *К.В. Ворожжихина*

Зав. редакцией: *М.С. Чернянцева*

Отв. секретарь: *А.М. Куксюк*

Художник: *О.С. Гретчина*

Корректор: *Е.М. Пушкина*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.12.24.

Формат 70×108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,28. Уч.-изд. л. 11,78. Тираж 1000 экз. Заказ № 25.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Отечественная философия» см. на сайте: <https://np.iphras.ru>