

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

**СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

№ 3 (19)

**Издается с 2009 года
Выходит 4 раза в год**

**Москва
2016**

VESTNIK

MOSCOW CITY UNIVERSITY

SCIENTIFIC JOURNAL

SERIES

PHILOSOPHICAL SCIENCES

№ 3 (19)

Published since 2009

Quarterly

Moscow

2016

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И.М.

председатель

ректор ГАОУ ВО МГПУ,
кандидат педагогических наук, доцент,
почетный работник общего образования
Российской Федерации

Рябов В.В.

заместитель председателя

президент ГАОУ ВО МГПУ,
доктор исторических наук, профессор,
член-корреспондент РАО

Геворкян Е.Н.

заместитель председателя

первый проректор ГАОУ ВО МГПУ,
доктор экономических наук, профессор,
академик РАО

Агранат Д.Л.

проректор по учебной работе ГАОУ ВО МГПУ,
доктор социологических наук, доцент

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бессонов Б.Н.

главный редактор

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Бирич И.А.

заместитель главного редактора

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Жукоцкая А.В.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чёрненькая С.В.

ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, кандидат философских наук, доцент

Черезов А.Е.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Чесноков Г.Д.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
и религиоведения Института гуманитарных наук
ГАОУ ВО МГПУ, доктор философских наук, профессор

Мамедова Н.М.

профессор кафедры философии Российского
экономического университета им. Г.В. Плеханова,
доктор философских наук, профессор

Ксенофонтов В.Н.

профессор общеакадемической кафедры философии
и социально-экономических дисциплин Московского
государственного юридического университета
им. О.Е. Кутафина, доктор философских наук, профессор

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

ISSN 2074-7829

© ГАОУ ВО МГПУ, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера	8
---------------------	---

Читаем Владимира Соловьева

<i>Челнокова Е.В.</i> Человек как средоточие мира в метафизике Владимира Соловьева.....	10
<i>Шлемова Н.А.</i> Софийность философии Владимира Соловьева.....	16
<i>Короткий Г.А.</i> Переключка идей Владимира Соловьева и Николая Бердяева о христианстве: философский диалог.....	22
<i>Роцинский С.Б.</i> Философия Владимира Соловьева в парадигме логики культуры XXI века.....	33
<i>Брода М.</i> Русские вопросы о В.С. Соловьеве и России	43

Философия культуры

<i>Соколов М.Н.</i> Образ родины в ее метаисторических смыслах — от конкретной топографии до политической идеи «Москва — Третий Рим»	53
<i>Корнышева И.Р.</i> Аксиологическая оценка эстетики православного храма	62

Эпоха и идеи

<i>Артемьева М.А.</i> Даниэль Бенсайд и новые дискуссии во французском марксизме	69
---	----

Технологии будущего

- Тищенко Г.В.* О некоторых социальных последствиях появления конвергентных технологий в жизни человека..... 81
- Макеев С.Н.* Особенности коммуникативного взаимодействия социума в пространстве расширенной объективно-виртуальной реальности..... 87

Философия и поэзия

- Бессонов Б.Н.* Джордж Гордон Байрон: «Мне не по пути с тиранами...» 94

Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки», 2016, № 3 (19).....

111

Требования к оформлению статей.....

114

CONTENT

The Word of Editor-in-Chief

Tasks of the Issue.....	8
-------------------------	---

Reading Vladimir Solovyov

<i>Chelnokova E.V.</i> Man as the Centre of the World in the Metaphysics of Vladimir Solovyov.....	10
<i>Shlemova N.A.</i> Sophianic Character of Vladimir Solovyov’s Philosophy	16
<i>Korotky G.A.</i> Roll Call of Vladimir Solovyov’s and Nikolai Berdyaev’s Ideas about Christianity: a Philosophical Dialogue.....	22
<i>Rotsinsky S.B.</i> Vladimir Soloviev’s Philosophy in the Paradigm of the Logic of the Culture of the XXI Century	33
<i>Broda M.</i> Russian questions about V.S. Solovyov and Russia	43

Philosophy of Culture

<i>Sokolov M.N.</i> The Image of the Motherland in Its Metahistorical Senses — from the Particular Topography to the Political Idea of “Moscow — the Third Rome”	53
<i>Kornysheva I.R.</i> Axiological Evaluation of Aesthetics of an Orthodox Church.....	62

Epoch and Ideas

<i>Artemyeva M.A.</i> Daniel Bensaid and New Discussions in the French Marxism.....	69
--	----

Technologies of Future

<i>Tischenko G.V.</i> About Some of the Social Consequences of the Appearance of Convergent Technologies in Human Life	81
<i>Makeyev S.N.</i> Features of Communicative Interaction of Society in the Space of an Extended Objectively Virtual Reality	87

Philosophy and Poetry

<i>Bessonov B.N.</i> George Gordon Byron: “I’m not on the Way with the Tyrants...”	94
---	----

«MCU Vestnik» / Authors, Series «Philosophical Sciences», 2016, № 3 (19)	111
---	-----

Style Sheet.....	114
------------------	-----

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

ЗАДАЧИ НОМЕРА

Первый раздел нашего журнала «Читаем Владимира Сергеевича Соловьева» посвящен творчеству выдающегося русского религиозного мыслителя Владимира Сергеевича Соловьева. В.С. Соловьев — создатель оригинальной и глубоко человеческой концепции «всеединства», детали которой обсуждались на межвузовской конференции в МГПУ в 2015 г. Наиболее интересные выступления представлены в этом номере.

Авторы статей Е.В. Челнокова, Н.А. Шлемова, Г.А. Короткий, С.Б. Рощинский, М. Брода убедительно, ярко, эмоционально-пафосно раскрыли суть и смысл концепции «всеединства» В.С. Соловьева, показали, что оно и есть свобода не от особенностей, а только от их исключительности. Всеединство требует, чтобы все его элементы «находили себя друг в друге и общей цели, всеединство полагает абсолютную солидарность всего существования. Всеединство — Бог — всё во всех. Философ отвергал любое жестокое противостояние. Не победа идеи или народа, или государства, а движение к всеединству — вот главная цель человечества. Очевидно, что такое понимание всеединства безоговорочно

применимо к сегодняшним задачам человечества: выжить, сохранить жизнь на планете, добиться мира, неостановимо идти вперед в нравственно-духовном совершенствовании.

Во втором разделе журнала — «Философия культуры» — доктор искусствоведения М.Н. Соколов в статье «Образ родины в ее метаисторических смыслах — от конкретной топографии до политической идеи» призывает чутко учитывать магию религиозно-идеологической трехсоставности идеи родины, ибо эта непреложная троичность и обеспечивает то живописное многообразие, то глубоко философское и подлинно масштабное содержание понятия родины, которое мы находим в русском искусстве и архитектуре.

Кандидат философских наук И.Р. Корнышева анализирует эстетику православного искусства, прежде всего специфику ее проявления в храмовом искусстве. Суть храмового искусства, подчеркивается в статье, — посредством эстетических средств соединить «земное и небесное», создать необходимый настрой на богослужение, на устремленность в «горний мир».

В разделе «Эпоха и идеи» публикуется статья аспирантки Московского

городского педагогического университета М.А. Артемьевой «Даниэль Бен Саид и новые дискуссии во французском марксизме». В статье раскрывается идейное развитие Д. Бен Саида, политического деятеля и теоретика «левой» ориентации, тяготевшего к марксизму и участвовавшего в дискуссиях о марксизме, а также в политических контроверзах во Франции в конце XX в. – начале XXI в.

В разделе «Технологии будущего» публикуется статья аспиранта Московского городского педагогического университета Г.В. Тищенко. Автор статьи предостерегает нас: такие свойства конвергентных технологий, как трансдисциплинарность и транстехнологичность, свидетельствуют, что это и качественно новая ступень развития науки, и качественно новая ступень развития человеческого общества. Поэтому настоятельно важно осуществить всесторонний философский анализ влияния развития конвергентных технологий на биологическую и социальную жизнь человека.

Аспирант Мордовского государственного педагогического института С.Н. Макеев в статье «Особенности коммуникативного взаимодействия социума в пространстве расширенной

объективно-виртуальной реальности» отмечает, что в процессе общения в рамках объективно-виртуальной реальности все больше применяются вспомогательные инструменты: смайлы, мемы и другое, которые ориентированы на эмоционально-чувственное усиление текстовой составляющей. Сами по себе эти средства расширения возможностей общения нейтральны. Однако злоупотребление ими возможно и может привести к притуплению мышления, а также к замещению и искажению передаваемой информации.

В разделе «Философия и поэзия» публикуется статья о поэзии Д.Г. Байрона. 2016 год объявлен руководителями России и Великобритании Перекрестным годом культуры. Д.Г. Байрон — великий английский поэт, обладавший огромной творческой мощью, героическая личность, восставшая против деспотизма и ханжества, трусливой и рабской покорности, горячий поборник свободы как отдельного человека, так и всех угнетаемых народов. Творчество Д.Г. Байрона — великое достояние человечества, без знакомства с которым нельзя считать себя по-настоящему образованным, мыслящим человеком.

Б.Н. Бессонов

Е.В. Челнокова

Человек как средоточие мира в метафизике Владимира Соловьева

Вся философская система Соловьева по своему содержанию антропоцентрична. На этой антропологичности базируется и космология, и гносеология, и этика русского религиозного мыслителя. Это центральное положение человека в мире философ представляет как философскими, так и богословскими позициями.

Ключевые слова: человек; всеединая личность; человечество; Абсолютное начало; мировая душа.

Человек, по замыслу Творца, — вершина творения, цель его жизни — достичь соединения с Богом и привести к Нему все творение: «В природе каждое существо ограничено, условно и преходяще — оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе... каждое «я» есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея» [2: с. 320]. «Религиозное развитие», по Соловьеву, является реальным взаимодействием Бога и человека, т. е. «процесс богочеловеческий» [5: с. 37].

Для Соловьева человек, в первую очередь, метафизическая категория: «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, то есть ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, то есть религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия» [5: с. 77]. Он есть открытая система, но эта открытость должна быть направлена к Богу: «То, что (обычно) называется душой, что мы называем нашим «я» или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни,

обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ипостась — *hypostasis*) чего-то другого, высшего» [1: с. 137].

Философ подчеркивает невозможность автономного развития и совершенствования человека вне Бога — эта мысль четко прослеживается в его размышлениях: «Отдаваясь этому другому, забывая о своем «я», человек... на самом деле утверждает себя в своем истинном значении...» [1: с. 137]. Даже мировая душа, обладая всем не безусловно, но от божественного начала, может пожелать обладать этим от себя, а не от Бога, утвердив себя вне Бога, но вследствие этого станет просто «натурой». И только в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи [5: с. 46].

Поскольку же, по Соловьёву, весь мировой процесс является соединением божественного начала с мировой душой, а человек — тем средоточием, в котором мировая душа соединяется с божественным Логосом, то насколько больше должен быть привязан человек к источнику божественной энергии, чтобы выполнить свою высокую задачу.

Что же Соловьёв вкладывает в понятие Божественного или Абсолютного?

Для имперсональной направленности философии Соловьёва отождествление платоновского Абсолюта и христианского Бога является нормой, хотя и противоречит пониманию Бога-Личности в христианстве. В «Чтениях о Богочеловечестве» философ критикует крайности в рассмотрении божественной реальности, однако и его конструкция не предполагает рассматривать Бога как личностное начало. (Но спрашивается, может ли божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противоположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утверждающие личность божества обыкновенно утверждают, вместе с тем, что божество есть только личность, то есть известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество, как абсолютное, не может быть только личностью, только я, что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто лишено личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего.)

Соловьёв отвергает любые доказательства бытия Божия, будучи убежден в непосредственной данности человеку понятия Абсолюта: «В настоящем религиозном ощущении дана действительность ощущаемого... Действительность Божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, — то самое, что ощущается» [5: с. 56]. Уверенность в существовании божественного возможно благодаря дару веры: «Существование божественного начала может утверждаться только актом веры» [5: с. 12].

Абсолютное Вл. Соловьева не мыслится отдельным от мира, поскольку существование мира невозможно без его Абсолютной основы. Соловьев видит в Абсолютном последнюю основу всякого бытия, оно не отделено от космоса, но усматривается «сквозь» мир, оно — Единое, но в нем заключено все. В этом смысле оно является «Всеединым», а Абсолют и космос единосущны.

Утверждая, что действительность Абсолютного не может быть выведена из разума, он различал понятия Абсолютного как сущего или сверхсущего, которое нам открывается непосредственно в своей действительности, и «второго Абсолютного» или «становящегося Абсолютного», которое открывается из разума — в результате рациональной дедукции: «Действительность безусловного начала, как существующего в самом себе независимо от нас, действительность Бога ... не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически» [5: с. 18]. «Второе Абсолютное» — это, по сути, идеальный космос Платона — начало или производящая сила бытия, множественность форм или идея. Впрочем, второе Абсолютное не самодостаточно и в отдельности от абсолютного первоначала существовать не может.

Абсолютное первоначало, Бог, открывается в своем Триединстве. По Соловьеву, это является истиной как умозрительного разума, так и откровением, поэтому он отказывается от чистого монизма в пользу установления Триединства в Абсолюте.

Мир для Соловьева полагается Богом из самого себя как Его «другое», но «действительное бытие природного мира... недолжное или ненормальное, поскольку оно противопологается бытию мира божественного» [5: с. 108]. Так как все существа имеют основание бытия в Боге, то природа, согласно Соловьеву, не есть что-то принципиально новое, но измененное состояние вещей Божественных: «Тот мир, который, по слову апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного» [5: с. 108]. Следовательно, божественный и внебожественный миры, по Соловьеву, различаются между собой не по существу, но по положению. Таким образом, философ здесь рассуждает совершенно пантеистически. «Другое» (мир) философ позиционирует как несовершенное бытие: «...другой... представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)» [5: с. 108].

В основе видимой природы лежит царство идей: идеальный космос является метафизической базой видимого мира. Мир проходит в своем развитии два этапа: эволюция природы до человека и история человечества. На стадии эволюции природы создаются ступени единства мира: царство минеральное, царство растительное, царство животное, царство человеческое и Царство Божие.

В отношении взаимосвязи Абсолюта и мира вещественного философ видит непостижимую тайну существования мира видимого и решает ее опять-таки

антропологически. Он ссылается на двуприродность человека, связывающего в себе безусловный и условный мир. Человек, по Соловьеву, «совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением, или видимостью» [5: с. 106].

Несмотря на имперсоналистический настрой философии Соловьева, он рассматривает понятие личности человека в ее абсолютном значении: «Личность человеческая — и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное значение. В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией» [5: с. 17]. В контексте своего учения о «человечестве, как целом», преодолевая «метафизический индивидуализм», философ делает акцент не на наличии личностной сферы человека, не отвергая ее саму, но на утверждении сверхличной сферы, благодаря которой живет и совершенствуется человек и все человечество: «Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная; действительно же самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя, как подставку другого, высшего» [3: с. 20].

Человечество, как целое, по Соловьеву, есть некое метафизическое единство: «Субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный организм» [4: с. 188]. По Соловьеву, все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный организм. Существенно, что «всечеловеческий организм» у философа иногда заменяется «всеединой личностью». Очень важно, что для Соловьева человечество, как целое, осуществляет назначение соединения материального и божественного бытия.

Христианская интуиция философа давала ему возможность основывать свои построения согласно с библейской традицией, в которой человек создан Богом из праха земного, но в то же время почтен дыханием Божиим. Человек для Соловьева есть «сущий субъект тварного бытия», но вместе с тем «существо двойственное», присущее же ему божественное начало «освобождает его от тварной природы, а эта последняя делает его свободным относительно Божества» [5: с. 15]. Наличие в человеке двух природ обуславливает также присутствие в нем хаоса, которое является «другим» в Божестве. Философ подчеркивает высоту дарования человеку свободы, поскольку, по его мнению, «человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее, как Бог», даже используя ее против своего Творца, так как «может утверждать себя отдельно от Бога, вне Бога» [5: с. 16].

Человек первозданный, как духовный центр мироздания, мог постигать сущность сотворенной природы, любил и заботился о ней и как хозяин управлял ею. Анализируя же эмпирическое состояние человека и человечества, Соловьев говорит о грехопадении как восстании человека против Бога, что повлекло за собою катастрофические изменения самого человека и всего космоса: человек закрылся

от мира, перестал понимать и любить его, и мир взаимно стал ему враждебен, перестал повиноваться человеку.

Сознание человека, имевшее в себе понимание всеобщей связи, потеряло свое содержание. И теперь человек в процессе своего исторического развития ищет это содержание уже вне себя, пытаясь найти Бога, с которым он потерял прямую связь после грехопадения. Соловьев называет этот процесс теогоническим: «Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души, как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [5: с. 106].

Однако Бог, не желая созданному миру гибели, дает ему возможность возродиться вновь, и совершает это совместно с человеком. Для этого в мир посылается вторая ипостась Божественной Троицы, Бог Сын, который принимает человеческую природу, становясь Богочеловеком, Иисусом Христом. Совершенный человек явился во Христе, Богочеловек Иисус Христос представляет единение Логоса и Софии: «Воплощение Божества не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества» [5: с. 95].

Следовательно, свои антропологические воззрения Владимир Соловьев раскрывает в тесной связи со своими представлениями об Абсолютном бытии, разворачивая анализ в богословско-философском контексте. Онтологические основания человеческого существования философ представляет динамически, в необходимой связи с божественным началом, интерпретируя эту динамику в историческом ракурсе божественной и человеческой истории. Он соединяет в своей антропологии библейские и философские основания человеческого существования. К сожалению, имперсональная и пантеистическая направленность философской мысли Вл. Соловьева не позволила ему выстроить схему личностного взаимодействия человека с божественной реальностью.

В связи с пониманием важности соборности он рассматривает человека в первую очередь не как индивида, но как «всеединую личность». Мысль о человеке как связующем звене мира божественного и материального очень интересна сама по себе, хотя выражена у философа, возможно, излишне натуралистично. Человек действительно уникальное существо, созданное Богом как хозяин тварного мира. Святоотеческая мысль утверждает, что человек ответственен за мир, в котором он пребывает. По преподобному Максиму Исповеднику, мир может вернуться в состояние до грехопадения только благодаря человеку и вместе с ним. Философ был знаком с произведениями этого богослова, указывая на него «как глубокомысленного и ученого комментатора... сочинений» св. Дионисия Ареопагита.

Христианская интуиция Вл. Соловьева прослеживается во всех его произведениях. Кроме мысли о человеке, как средоточии миров, встречаются также и другие богословские интенции: невозможность автономного бытия созданного мира, априорное знание человека о Боге, возможность и даже необходимость, при существующих задачах, для человека опыта божественного общения. Религиозный подход Соловьева к раскрытию философской проблематики повлиял на всю последующую философскую мысль и стал характерной чертой всей русской философии.

Литература

1. *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. Т. 1–2. М.: Канон, 1996. 345 с. Т. 2. С. 130–173.
2. *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М.: Наука, 2001. Т. 3. С. 7–360.
3. *Соловьев В.С.* Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М.: Наука, 2001. Т. 9. С. 2–29.
4. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2. С. 185–308.
5. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения: в 2-х т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 5–170.

Literatura

1. *Zen'kovskij V.V.* Osnovy' xristianskoj filosofii. T. 1–2. M.: Kanon, 1996. 345 s. T. 2. S. 130–173.
2. *Solov'ev V.S.* Kritika otvlechenny'x nachal // Solov'ev V.S. Poln. sobr. sochi. i pisem: v 20 t. M.: Nauka, 2001. T. 3. S. 7–360.
3. *Solov'ev V.S.* Ponyatie o Boge (v zashhitu filosofii Spinozy') // Solov'ev V.S. Poln. sobr. soch. i pisem: v 20 t. M.: Nauka, 2001. T. 9. S. 2–29.
4. *Solov'ev V.S.* Filosofskie nachala cel'nogo znaniya // Solov'ev V.S. Poln. sobr. soch. i pisem: v 20 t. M.: Nauka, 2000. T. 2. S. 185–308.
5. *Solov'ev V.S.* Chteniya o Bogochelovechestve // Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2-x t. M.: Pravda, 1989. T. 2. S. 5–170.

E.V. Chelnokova

Man as the Centre of the World in the Metaphysics of Vladimir Solovyov

The entire Solovyov's system of philosophy in its content is anthropocentric. On this anthropological approach all his cosmology, and epistemology, and ethics of Russian religious thinker is based. This central position of man in the world the philosopher presents by philosophical as well as theological positions.

Keywords: man; All-One personality; humanity; the absolute beginning; world soul.

Н.А. Шлемова

Софийность философии Владимира Соловьева

В статье раскрываются софийные, как системообразующие, аспекты в философии В.С. Соловьева, наряду с идеями всеединства, соборности, Богочеловечества.

Ключевые слова: «вечная женственность»; софийная антропология; софийные интуиции; сверхчувственное восприятие; живое знание; метафизика; теургия.

В русской философии можно выделить три оригинальные школы: Всеединство, русский космизм и евразийство.

Философскую систему Владимира Сергеевича Соловьева, отца русской философии, по праву называют «философией вечной женственности», а точнее, возвращением к Всеединству путем Женственного начала.

Возрождение — высокий Ренессанс — всегда связаны с энергиями Вечной Женственности, или Софии. Вспомним жрицу Диотиму, наставляющую Сократа, Небесную Музу Платона (ее идеи в «Пире» легли в основу платонической любви), мистико-философскую поэзию Данте Алигьери, осеняемую вечно девственным духом Беатриче, или лирику Франческо Петрарки, посвященную идеальному образу — Лауре, или гётовских Праматерей в «Фаусте», или Навну — «наитчицу творящих сил», Соборную Душу Даниила Андреева в «Розе Мира», Прекрасную Даму или таинственную Незнакомку, в мистической поэзии Александра Блока — ученика Вл. Соловьева, и противостоящую ей Лилит — мать всех демонов и бесов.

Упование на Вечную Женственность, культ Небесной Пречистой Девы, животворящие космические энергии Вселенской Богоматери, или Матери Мира — Венеры (а на полях рукописи «София» последняя сравнивается с данной планетой: «Венера — София» [4: с. 125]), Софии Пронойи (в гностицеской катаро-богомильской традиции — олицетворенная премудрость Отца чистой любви, Мать Доброго Промысла, Путеводительница всех светлых душ. Материнская ипостась Всевышнего, запечатленная и проявленная в настоящем) оплодотворили собою чаяния всего Серебряного века, став его духовным идеалом и надеждой на спасение.

Об эре Святого Духа, Третьего Завета, «вечного Евангелия» Иоахим Флор говорил так: «Отец не спас мира, Сын не спас его, Матерь спасет его; Матерь есть Святой Дух». О том же писал и Дмитрий Мережковский в «Иисусе Непознанном»: «Высшее единство, Божественное общество связано с Тремя Ипостасями Троицы. На арамейском языке слово «Дух» («Rucha») — женского рода. Одна из аграф, т. е. из сказаний о Богоматери, сохранившихся

в устной традиции, гласит: «Моя мать — Святой Дух». Третий Завет будет Царством Духа-Матери. Мы должны молиться «пламенной заступнице холодного мира» [8: с. 452].

Безусловно, «София» — центральное и полисемантическое понятие, метакатегория в философии Соловьева, имеющей *антропоцентрический* характер, краеугольный камень в создаваемой им новой идеалистическо-символической и теургической картине мира. Трактат «София» (как и в целом философия первого русского философа) — это заявка и разработка *Начал Вселенского учения*, синтезирующего в себе мистико-интуитивные и рациональные начала в познании, соединяющего метафизику и непосредственную жизнь. Моя же статья — только введение в данную тему, над которой предстоит еще долго, углубленно работать.

Идеальный человек Соловьева — это *софийный* человек. «Если в Божественном существе — в Христе — первое или производящее единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила или Логос и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное Божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос в этом единстве, причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам» [5: с. 171].

«Цель человека, — по Соловьеву, — посредством совершенного знания соединиться с Божеством и стать Богом. Под знанием разумеется не дискурсивно-научное познание отдельных предметов (которое, напротив, резко осуждается), а сосредоточенное погружение во всеединую истину, при безмолвии мыслей и желаний, что называется также «разумной жертвой души и сердца» [3: с. 86]. Что это как не методология философии как парадигмы общей духовной традиции и духовной практики, герменевтика исихастского опыта. (На эту тему см. фундаментальный труд выдающегося отечественного философа и богослова С.С. Хоружего «Опыты из русской духовной традиции», 2005.) И далее, читаем у Соловьева в его поздней и значительной, но на сегодняшний день мало оцененной работе «Теоретическая философия»: «Без всякого сомнения, философия есть вообще дело некоторого субъективного творчества. <...> то, что мы называем философией, не сводится и к формальной логике, как оно и не сводится и к эмпирической психологии» [6: с. 826, 830]. Тогда как сегодня на главном философском факультете страны господствует тенденция сводить философию к логике и герменевтике (см. об этом в работах проф. В. Г. Кузнецова, зав. кафедрой философии науки МГУ).

Но философия, в собственном смысле слова, а не *философование*, есть познание лишь собственных идей, из самое себя, а не из предмета, познание идеи в духе, а не в объективной природе. То есть это субъективное, в идеале, теургическое, творчество, инициированное началом Души/Духа, *Nousa* — Бессмертной триады Человека. (С 1890 г. Соловьев был всецело занят теургией, т. е. мистическим искусством, создающим новую жизнь согласно божественной истине.)

«Не может быть *философии о чужих идеях* (курсив мой. — *Н.Ш.*), о мире идей как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, то есть интеллектуальным выражением судьбы философа» [1: с. 114]. Разумеется, философию можно делить на «научную» и «профетическую» (Н. Бердяев) — мистическую, или глубинную.

Вся эта длинная преамбула нужна мне была только для того, чтобы показать, что *софийность*, как главный принцип философии Соловьева, есть феномен живого знания, стержень его, «Рыцаря Софии», индивидуальности, факт личного мистического опыта, по аналогии коррелирующего с опытом мистических софийных видений Гихтеля, Готфрида Арнольда, Пордеджа, Парацельса, Бёме, Сузо, Баадера, Сведенборга (о данной типологии своего опыта, линии хорошо изученной им западной мистики софийных умозрений, Соловьев сам свидетельствовал в своих письмах, в частности, в часто цитируемом письме 1877 г. [2 : с. 200]).

Да, живая София — именно Духовная Судьба Вл. Соловьева — визионера, поэта, мистика, аскета и пророка, а также первого систематического русского философа, впитавшего лучшие образцы европейской мысли, интеллектуальные интуиции Платона, Спинозы, Шеллинга, Канта, Гегеля и др., но при этом оставшегося не историком и комментатором предшествующей философии, а оригинальным философом. София — его личное Дао, «с именем и безымянное». В автобиографической поэме «Три свидания» (1898 г.) он описал непосредственное Общение с Ней [7: с. 168]:

Заранее над смертью торжествуя
И цепь времен любовью одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
Но ты почувешь трепетный напев...

Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества...

Не трижды ль ты далась живому взгляду —
Не мысленным движением, о нет! —
В предвестие, иль в помощь, иль в награду
На зов души твой образ был ответ.

В оригинальном, но незавершенном философском трактате В. Соловьева «*La Sophia. София*» (1875–1876), написанном на французском и переведенном самим же автором на русский язык, методом «медиумистического письма», в качестве диалога между Софией и Философом, на мой взгляд, содержится весь субстрат его системы: Всеединства, Соборности, Богочеловечества и, как исходного первоначала, — Софии — Женского Логоса, Божественной мудрости [4: с. 8–162].

Так что есть София, *софийная антропология* Соловьева? Это новый человек, софийноцентричный, как и культуроцентричный, человек универалистского мировоззрения, вмещающий противоположения и крайности идеального и материального, космический диалектик, теургический практик, он, несомненно,

естественный проводник Энергий Софии, он воплощает ее, как пробужденный в себе самом Дух, как принцип трансформации своей психофизической природы в модусе ее одухотворения. Софийный человек, по Соловьёву, — существо метафизическое, разум которого имеет дело со всеобщими истинами, а человеческая деятельность — с высшими принципами и нормами.

Софийность сознания — есть пробужденное знание индивидуальной и мировой Души его носителя. И это софийное знание упраздняет любое рациональное, эмпирическое знание, в котором нет любви, ибо само оно есть плод духовного, посвятельного опыта.

Софийный Человек, как и Богочеловек, есть историческое явление Христа, осуществляющего принцип Всеединства как собирания Вселенной в свете космической универсальной Идеи. Это не винтик в социальном организме, а субъект метаистории, космической эволюции. Его сознание насквозь пронизано духом Вечной Женственности, Богородичным началом, то есть просветлено, а потому его назначением становится преображение Вселенной в свете безусловной космической духовной Любви. Собрание, просветление и спасение нашей Вселенной духом Чистой Любви, свободной от животного-плотского начала низшей природы.

В софийных интуициях и заключалась мистическая харизма Рыцаря — монаха, обладающего явным даром к сверхчувственным восприятиям, в этом и состояла его необычность, его «нечеловечность» по Блоку, приковавшая к нему символистов.

Таким образом, София есть «выраженная и осуществленная идея» Бога, «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София» [5: с. 164]. Также мы можем сказать, что София, как Мировая душа, есть соборная, объединенная Душа коллективного человечества. (В Эзотерическом гносисе Христос — синоним Души человеческой.)

По большому счету, Софийность и Всеединство, в оригинальной философской традиции Владимира Соловьёва, есть Духовный путь, возрожденная со времен Античности парадигма философии как духовной практики.

P.S. Современный обыватель (или цивилизованный варвар) справедливо заметит: «Это философия не для людей». Разумеется, метафизика не учит сеять и жать, всегда сложна для неискушенного ума и требует интеллектуальных и духовно-нравственных усилий от читателя, дисциплины ума. Однако это именно та Философия, которая из глины и пыли делает Человека, из биологической массы — Людей, учит их добровольно объединяться в свете Высших истин и открывает перед ними перспективы Космической эволюции.

Все духовные и философские учения, равно и религии, должны иметь своей целью только одно — научить человека самостоятельно, критически и творчески мыслить, как и научить его любить, ответственно поступать и быть свободным. Только обладание духовной свободой делает человека личностью.

Литература

1. Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж. С. 5–11 // Мир философии: книга для чтения: в 2-х ч. Ч. 1: Исходные философские проблемы, понятия и принципы. М.: Политиздат, 1991. 672 с.
2. Соловьев Вл. Письмо к С.А. Толстой от 27 апреля 1877 г. // Письма Вл.С. Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб, 1909. С. 200.
3. Гермес Трисмегист // Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д.: Феникс, 2000. 464 с.
4. Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2: 1875–1877. М.: Наука, 2000. 394 с.
5. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Гл. VII. СПб.: Азбука, 2000. 384 с.
6. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 892 с.
7. Соловьев В.С. Избранное. СПб.: Диамант, 1998. 448 с.
8. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Академический Проект, 2007. 551 с.

Literatura

1. Berdyayev N. O naznachenii cheloveka. Opy't paradoksal'noj e'tiki. Parizh. S. 5–11 // Mir filosofii: kniga dlya chteniya: v 2-x ch. Ch. 1: Isxodny'e filosofskie problemy', ponyatiya i principy'. M.: Politizdat, 1991. 672 s.
2. Solov'ev Vl. Pis'mo k S.A. Tolstoj ot 27 aprelya 1877 g. // Pis'ma Vl.S. Solov'eva / pod red. E'.L. Radlova. T. 2. SPb, 1909. S. 200.
3. Germes Trismegist // Filosofskij slovar' Vladimira Solov'eva. Rostov n/D.: Feniks, 2000. 464 s.
4. Solov'ev V.S. Poln. sobr. soch. i pisem: v 20 t. T. 2: 1875–1877. M.: Nauka, 2000. 394 s.
5. Solov'ev V.S. Chteniya o Bogochelovechestve. Gl. VII. SPb.: Azbuka, 2000. 384 s.
6. Solov'ev V.S. Sochineniya: v 2 t. T. 1. M.: My'sl', 1990. 892 s.
7. Solov'ev V.S. Izbrannoe. SPb.: Diamant, 1998. 448 s.
8. Losskij N.O. Istoriya russkoj filosofii. M.: Akademicheskij Proekt, 2007. 551 s.

N.A. Shlemova

Sophianic Character of Vladimir Solovyov's Philosophy

The article reveals sophianic as well as systemically important, aspects of V.S. Solovyov's philosophy, along with the ideas of all-unity, sobornost, the Godmanhood.

Keywords: “eternal femininity”; sophianic anthropology; sophianic intuitions; extrasensory perception; living knowledge; metaphysics; theurgy.

Софии...

Сегодня во тьме я узнал твои очи.
Астральный огонь в мою душу проник.
Фосфорным сияньем во мгле полуночи
Облитый, стоял надо мною твой лик.

*26 июня 1892. Вл.С. Соловьев.
Акrostихи. Цикл I: «Сафо»*

* * *

На грани истощения мыслей и иступления души
Твои черты провижу —
не выразить мне Образ Твой,
не отразить безмерность в одномерном слове.
Сквозь пламя золотое и серебристый дождь,
сквозь гулкий мрак густой ночи, неумолимый рок
я сердцем вижу — Свет струится Твой,
слепяще белый, фосфоресцирующий, неземной,
и мрак немой становится одной сплошной свечой,
и, как бумагу с двух концов,
огонь очей Твоих стремительно уничтожает мою душу!
Я клятвы между нами небесной не нарушу,
ею связан дух мой во Вселенной с Тобой одной
и Ты одна — опорой духу.

Не плачу, не молюсь,
безмолвие ума храню,
сверхчувственно лишь созерцаю
Мировую Душу.

29.12. 2015. Н. Шлемова

Г.А. Короткий

Переключка идей Владимира Соловьева и Николая Бердяева о христианстве: философский диалог

В статье рассматривается восприятие Н. Бердяевым религиозных идей Владимира Соловьева. Показывается, как Бердяев подхватывает и по-своему развивает ключевые темы предшественника.

Ключевые слова: христианство; богочеловечество; теократия; эсхатология.

Николай Бердяев характеризует Владимира Соловьева как фигуру двусмысленную и загадочную. Дух мятежный — ночной и дух светлый — дневной. Мистик и рационалист. Поэт и аналитик. Человек церкви и свободный мыслитель...

На него ссылаются, но трудно определить: какому направлению общественной мысли России XIX века он принадлежал? Он — и ни консерватор, и ни либерал. Не народник-социалист и не марксист. Он не вписывается в идеологии. Он — сам по себе. Соловьев занимает какое-то особое место в интеллектуальной истории России.

Факты биографии философа подтверждают сказанное. В них Соловьев предстает натурой неординарной, мятежной и ищущей.

В 13 лет он признается Н.И. Карееву, что не верит в святые мощи. В 14 лет перестает ходить в церковь. И, кажется, навсегда расстается с детской верой. Даже выбрасывает в порыве в окошко иконы — отец в состоянии шока. А с друзьями постоянно обсуждает вопросы: «Есть Бог или нет? Существует Он реально или это человеческая выдумка?».

Уже в детстве что-то выдает в нем настоящего философа. Только истинные мыслители ставят «последние вопросы» и пытаются на них ответить. Делают судьбоносные выводы из прочитанных книг. Уже в подростковом возрасте у Владимира начался период внутренних борений, который растянулся на всю жизнь.

Окончив гимназию с золотой медалью в 1869 году, он поступает в Московский университет, но в письмах жалуется, что университетской атмосферой недоволен. Она «убивает своей пустотой». Сразу переводится с историко-филологического факультета (куда поступил по настоянию отца) на физико-математический, но и естественные науки не вызывают у него энтузиазма... Он проваливается на экзаменах и возвращается на историко-филологический факультет уже вольнослушателем. Сдает экстерном экзамены за пропущенные курсы.

Лекции все равно пропускает, с другими студентами не общается. Продолжает нападать на христианство. Теперь с позиций вошедшего в моду дарвинизма. А осенью 1873 года юноша отправляется в Сергиев Посад и поступает вольнослушателем уже в Духовную академию. Она в это время находилась в некотором упадке. И поступление в нее выпускника университета, да еще сына знаменитого историка, производит локальную сенсацию. После ее окончания он защищает диссертацию магистра философии. И благодаря своему учителю С. Юркевичу становится доцентом кафедры философии Московского университета.

В 1881 году после убийства народовольцами Александра II в публичной лекции В. Соловьев призвал наследника помиловать убийц отца. По мысли философа, этот шаг мог открыть новую эру милосердия и сделать Россию наихристианнейшей страной в мире. Перевести ее жизнь в другое качество. Царь был взбешен. Соловьеву пришлось подать в отставку. И впоследствии он сильно бедствовал.

Биографы пишут, что возвращение Соловьева в религию произошло через философию (Спиноза, Шопенгауэр, Гартман) посредством глубокого изучения философских трудов, которые Соловьев читал еще отроком. Но следует согласиться скорее с теми, кто утверждает [7], что произошло наоборот. Не по философскому мосту Соловьев перешел к религии, а «упав» с него. Философию он оценивает крайне низко. Это понимание выражается в магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)» 1874 г.: «...Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла в мир прошедшего» [10: с. 5].

Удивительное дело, знаменитый философ разочаровался в философии! Впрочем, возможно, каждый философ на каком-то этапе через это проходит.

К христианству предположительно мыслитель приходит в ходе написания кандидатской диссертации. Христианство неожиданно открывается ему как светлая истина, и он даже не понимает, как не распознал ее раньше.

Сам философ романтически пишет, что обращение произошло за одну ночь. После приступа страсти, пережитого в поезде. Страсть открыла ему прежде скрытую истину о мире. Истину, спрятанную от рационального разума, заблудившегося в конструкциях своих логических построений, всяческих *pro u contra*.

Другую причину прежних заблуждений Соловьев видит в том, что христианская правда сильно затемнена обыденной российской жизнью. Повседневной рутинной и бытом. Чтобы неверующие обратились в христианство, само его нужно заново им открыть.

«Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченной личностью, нашим эгоизмом... И эта истинная жизнь уже открыта христианством, но само христианство искажено нашей ложной жизнью» [7].

Христианство противостоит запечатленному поэтом злу. Но зло могущественно и наложило каинову печать на само христианство. Теперь Соловьеву предстоит эту печать сорвать. В противном случае оно восприниматься не будет. Христианство и зло будут уживаться дальше. Как параллельные явления реальности.

Вывод: чтобы восстановить истинное христианство, нужно смело его переосмыслить. Сделать в том числе шагающим в ногу со временем. Даже нестрашно то, что в некоторых пунктах это переосмысление разойдется с церковным учением.

Как объясняет эту мысль Н. Бердяев (горячо поддерживающий Соловьева): главное — не погрешить против Духа Святого, который веет, где хочет, и которого трудно закупорить в узкую догму.

Ошибочность ортодоксального христианства в том, что оно становится слишком «не от мира сего» (Бердяев). Теряет первоначальную тотальность (которую требует его истинность) и становится просто религиозным мировоззрением среди многих прочих. Ты можешь быть христианином, язычником, атеистом. Все на твое усмотрение. Христианство уходит из мира под купола церквей.

«Много ли христиане сделали для осуществления христианской правды в социальной жизни, пытались ли они осуществить братство людей без той ненависти и насилия, в которых обличают коммунистов?.. Началась эпоха, когда христианство было приспособлено к царству кесаря своего времени. Было сделано открытие, что христианство не есть только истина, от которой может сгореть мир, но что оно может быть социально полезно для устройства царства кесаря» [1: с. 201].

Амбивалентность же позиции Соловьева — что при этом он боится от догматов отступить. И поэтому часто пребывает в некотором внутреннем раздоре. Он пытается мыслить свободно. Логически и диалектически. Эксплицирует свои мистические интуиции. Но чуть что — прибегает к ссылкам на церковное учение.

Тем не менее философ провозглашает: «Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную, безусловную, форму» (цит. по: [6: с. 106]). Грандиозный по смелости проект.

Впрочем, это полдела. Даже в новой («безусловной») форме христианство может не быть принято. Еще не факт, что человечество захочет его принять вообще. Причиной этого Соловьев дает мистическое толкование.

«Тенденция хаотическая... — формулирует Соловьев свое предположение, — побуждающая каждое отдельное существо утверждать себя в своей исключительности, как будто оно есть все, осуждается как ложная и неправая в системе вечных идей, отводящей каждому определенное место в безусловной всеобщности и проявляющей таким образом, наравне с истиной Бога, Его суд и Его правду...»

Но Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть единству мятежное существование, Он сумеет наполнить бесконечную пустоту изобилием Своей жизни. Поэтому Бог дает свободу хаосу» [11].

То есть мистически полагается (в силу какого-то озарения, наверное), что хаос и своеволие человеческой природы отнюдь не ненавистны Богу. И даже

в каком-то высшем смысле любви Ему. Бог не хочет подавления хаоса и слепого подчинения.

Бог, каким-то непонятным образом, попустительствует мятежникам против Себя. Они тоже — Его дети... *Бог не хочет превращаться во всесильного господина*. Более того, Бог даже наполняет хаос «изобилием Божественной жизни». Освящает его. Санкционирует. Не хочет превращения живой стихии в мертвую с жестким, механическим порядком поведенческих автоматизмов.

Причем такая позиция Бога проявляется уже в первом акте творения. В котором «он удерживает противодействие ему (хаосу) Своего всемогущества в первом акте Божественного бытия, в стихии Отца, и тем выводит мир из его небытия» [11].

Еще одним веским мотивом, побуждающим Бога терпеть хаос, является то, — тонко сформулированная Соловьевым идея, — что из понимания Бога как Абсолютного начала логически следует, что в мире нет ничего небожественного. И даже человеческие и природные стихии — божественны. Их божественность не должна дискредитироваться. Ею не следует пренебрегать, как это делает ортодоксальное богословие.

Божественность человека и природы — веселая. Ее беззаботная радость, а не угрюмая, благоговейная подчиненность, — безусловно, по сердцу Всевышнему.

«Чтобы самой достигнуть до Божественной всеобщности, чтобы войти в свободное и взаимное отношение с Богом... природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с Ним. Отделенной в своем реальном основании, которое есть земля, и соединенной в своей идеальной вершине, которая есть человек. В особенности в видении земли и человека вечная Премудрость и являла свое веселие перед Богом грядущего: “месахэкэт бетевел ‘арцо, веша’ашу-‘ай ’ет-бенэ ‘адам”...»

Если мы не хотим отречься от самой идеи Божества, мы не можем допустить вне Бога бытия в себе, существования реального и положительного. *Внебожественное не может быть поэтому ничем другим, как измененным или обращенным Божественным*» [11] (курсив автора. — Г.К.).

Без сомнения, соловьевские богословские построения отличаются редкой для христианина смелостью.

Церковные мыслители дают этому прозаическое объяснение — в предложении переосмыслить христианство скрывается все тот же старый соловьевский нигилизм, которым философ «заболел» еще в юности. Поэтому к соловьевским проектам и религиозному учению надо относиться с осторожностью.

Вл. Соловьев — своеобразный «чужой среди своих, свой среди чужих».

По воспоминаниям, когда один раз Вл. Соловьев разговорился со студентом-народовольцем, они, на удивление, нашли общий язык. Народоволец изложил план разрушения православной монархии и основания на ее месте свободных коммун-фаланстеров. Соловьев ответил, что ломать надо более радикально. Рушить весь старый мир [7].

Еще в своей диссертации будущий приват-доцент писал: «...Высшее благо, последняя цель жизни не содержится в пределах данной действительности, в мире конечной реальности, а, напротив, достигается только через уничтожение этого мира... Эта последняя цель достижима не для отдельного лица в его отдельности, а только для всего мира существ (замечание очень важно)... Это есть уничтожение не мира явлений вообще, а только явлений вещественных, механических, того чудовищного призрака мертвой внешней реальности вещественной отдельности... Последний конец всего есть, таким образом, не Нирвана, а напротив... — царство духов как полное проявление всеединого» [10: с. 174–176].

Н. Бердяев убежден, что главный тезис Соловьева — именно в этом. В объявлении возможности богочеловеческого преобразования мира, в установлении Царства Божьего на Земле.

Те интерпретаторы соловьевской философии, которые это упускают, не приобщаются к его философии. Все в ней подчиняется этой главной мысли. Прочее, причудливое и диковинное, — побочно.

«Человеческий мир и *Natura* отпали от Бога. Это не так плохо, как кажется. Человек стал существом, которое может принять Бога не как дрожащая тварь, а как свободная личность», — возражал Соловьеву Бердяев [3].

Исправление мира произойдет через принятие людьми христианского учения. Онтологически это и будет означать свободное возвращение павшей природы к Богу, воссоединение с Ним.

«...Сын земли (Человек), по низшей, от нее данной ему жизни, он должен вернуть земле эту жизнь, преображенной в свете и духе животворящем. Если в нем, через его разум, земля возвысилась до небес, то им же, через его действие, небеса низойдут и исполнят землю; *через него весь внебожественный мир должен стать одним живым телом — полным воплощением Божественной Премудрости*» [11].

После соединения с Богом человечество преобразится в Богочеловечество. Есть признаки, что Соловьев понимает это буквально. Иисус Христос — Богочеловек, а человечество, по аналогии, — Богочеловечество.

Как объясняет Бердяев, «Богочеловечество возможно потому, что человеческая природа консубстанциональна человеческой природе Христа» [4: с. 201].

Неверное современное понимание христианства в том, что сейчас его понимают как вероисповедание. В то время как суть христианства — не в этом.

Человек — мост между землей и Небом. Христианство — задание людям.

Христианство, в этом смысле, особая религия. Оно не служит богам, как другие, а соединяет божественное и человеческое. Это отличает его, например, от ислама, который Соловьева тоже интересуется [11].

Ислам вырастает из христианских ересей (прежде всего несторианства).

Бог мусульман онтологически бесконечно несоизмерен миру. Мусульмане не верят поэтому, что материальные предметы (иконы, мощи, реликвии) обладают сверхъестественными божественными свойствами. Но, с другой стороны, ислам принял у христианских еретиков-монофелитов идею полного растворения человеческой воли в божественной. «Все вершится по воле Аллаха».

Если так, то как человек может проявить свободу своей воли? Выбрать правильную религию, в частности?

Получается, что специфика христианства (по Соловьеву) в том, что оно — единственная религия, которая утверждает независимость и самостоятельность Человека. Здесь человек может не только страдать и надеяться на сверхъестественные силы, но и бороться за собственное счастье. Он много выше по статусу ангелов, которые, в сущности, слуги и могут сделать выбор только «один раз». В отличие от духов Человек делает выбор многократно.

«Достоинство человека измеряется не пассивным страданием, не искажением ударов судьбы, а активной и творческой победой над злом жизни», — вторит Н. Бердяев [5]. В этом, по Бердяеву, соловьевское новаторство на фоне других богословских трудов.

И именно за это — не за что иное — он испытывал неприятие со стороны ортодоксальных православных, которое доходило до того, что даже некоторые его книги (из-за цензурного запрета) выходили за границу.

Отсюда же органически вытекает и соловьевская идея объединения христианских церквей и установление вселенской теократической власти.

Теократия сможет сделать так, чтобы божественная справедливость пришла.

Чтобы пояснить эту мысль, нужны пространные цитаты.

Вл. Соловьев: «...Церковь не есть только богочеловеческая основа для спасения отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство для спасения *сего мира*. Мистическое единство человеческих обществ в Христе должно выражаться в их явном братском единении *между собой*. Человечество должно не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и осуществлять эту благодать и истину в собственной исторической жизни...» [8: с. 304].

Н. Бердяев: «Совершенствование Церкви или создание христианской культуры в мире требует, кроме руководства вселенской власти (т. е. теократии), также свободного действия личных человеческих сил» [3].

Вл. Соловьев: «Божественное управление должно распространяться на всю человеческую жизнь и не может ограничиваться одной какою-нибудь частною областью этой жизни; поэтому и органы Божественного управления должны находиться не только в собственно религиозной, но также и в политической и в социальной сфере.

Собственно религиозная сфера жизни имеет своим теократическим органом священника (или, скорее, первосвященника, так как священник невозможен без святителя), сфера политическая имеет своим теократическим органом царя как помазанника Божия; наконец, социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице пророка, т. е. свободного проповедника и учителя... Священник направляет, царь управляет, пророк исправляет» [9].

Необходимо пояснение. При переводе этих общих красивых положений на язык конкретики легко заметить противоречия.

Как «свободное действие человеческих сил» возможно при указанной власти? Где гарантия, что церковная интерпретация христианского учения полностью верна?

Почему философы (если они разрешают свободу — за что спасибо) не рассматривают случай, что кто-то принять библейское учение не захочет? А захочет быть буддистом, атеистом или язычником... Что правящая теократия будет с такими делать?

Как поступить с «мятежниками», которые не захотят государственного законодательства, основанного на Божественном Законе, и потребуют светского государства?

Что же касается пророков... Соловьев ссылается для подтверждения их статуса на библейскую историю, но как раз она предоставляет случаи игнорирования их наставлений. Дает примеры теократического насилия (включая самый знаменитый — распятие Иисуса Христа).

Далее, обосновывая перспективу теократического устройства, философ находит пример его в исламе. Но упускает из вида, что такого рода суровое религиозное законничество (осужденное еще в Новом Завете) с человеческой свободой несовместимо. В государствах с религиозным правлением жизнь строго регламентируется.

Как видим, возвышенный замысел философа легко превращается в социальную антиутопию.

Что это за «царство божье», где люди духовно связаны и подчинены государственному и церковным иерархам? Такое царство самопротиворечиво по определению. Для конца XIX века такой общественный проект выглядит анахронично и реакционно.

Он словно пришел из каких-то других отдаленных веков, и, видимо, поэтому, горячо поддержав его, Н. Бердяев пишет, что он не должен осмысливаться в современных категориях. Он зовет в Новое Средневековье, которое ждет Европу впереди. Интересно, что он (несмотря на то, что объявляет свою философию «персонализмом» — философией свободных личностей) соловьевский проект в измененном виде одобряет.

Если обратиться к вопросу об определении сути его собственного творчества, то я бы охарактеризовал его как развернутый комментарий на предшественника. Большинство соловьевских тем у Бердяева присутствует в развитии, пересказанном, осовремененном виде.

Бердяев даже более «теократичен», чем Соловьев. И стремится к большей тотальности. Соловьевская дистанция по отношению к своим теологическим построениям у Бердяева не ощущается.

Он осуждает прочие тотальные учения за «диктатуру над духом, над совестью, над мыслью» [1: с. 198], но христианскую тотальность радостно принимает, превращая христианство из проповеди в учение о надлежащем мироустройстве.

Бердяев пишет, что верен христианскому духу, но — как я думаю — не достигает его надмирной высоты.

Соловьев же, благодаря важной дистанции по отношению к содержанию своих работ, такой ошибки избегает. Его метафизика не выглядит как «абсолютная истина в последней инстанции». Да и сам русский философ, пожалуй, не согласился бы с абсолютизированием своих положений. От этого они становятся только интересней. В какой-то степени игрой свободного творческого ума. Пусть на религиозную тему.

Когда Бердяев в своем анализе соловьевских тем это упускает, он оказывается в духовном отношении в каком-то смысле позади автора.

Соловьев более творчески свободен, хотя оправдание религиозного творчества — тема не его, а бердяевская.

Занимаясь теологией, он дает пример истинно свободного ума, над которым время не властно. Содержание философских концепций зависит от исторической эпохи. Умственная свобода — нет.

Соловьев настолько свободен, что Бердяеву даже кажется, что его стихи не соответствуют «серьезности заявленной темы», что чувство живого Христа у него «отсутствует» [4: с. 199], что якобы «внутренняя раздвоенность» принуждает Соловьева искать всеединства цельного знания [4: с. 199].

Бердяев пророчесствует: «...духовным центром в грядущую эпоху может быть только Церковь, как в Средние века... Церковь должна перейти от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни» [2].

Любые демократические «поползновения» должны пресекаться. Власть должна быть сильной и, возможно, «диктаторской». Христианская политика («преображение жизни») почему-то интерпретируется философом как установление жесткой иерархии в организации общества по цеховому принципу с Цезарем во главе.

«Должны быть удовлетворены материальные и духовные запросы масс, а не их стремление к власти... Власть имеет иерархическую природу и иерархическое строение... Сложение общества и государства, образование социального космоса есть всегда процесс возникновения неравенства и иерархии... Народные массы сами могут пожелать монарха, узнают своего вождя и героя» [2].

Идеи научного и социального «прогресса» должны быть отброшены. В Новом Средневековье — полагает Н. Бердяев, — никакого прогресса не будет. «Прогресс прекратится с окончанием новой истории». «Прогресс» связан европейским Разумом, а нужно остановить бег времени. Начать жить суровой, бедной жизнью, приготовляясь к вечности. Ощутить вкус к оккультным наукам, которые будет исследовать новая духовная элита.

Надо думать, Бердяев мечтал о Средневековой Ночи надолго, поскольку он неожиданно заключает, что сама секулярная демократия есть отпадение от Истины с большой буквы.

Хранитель истины — Церковь и элита. Следит за установлением истины новой Вождь.

В основе же демократии лежит ложное самоутверждение Человека, его претензия на обладание правом на истину... Такой гуманизм ведет к разложению

тотального единства. Порождает множество истин и мировоззрений. Каждый в своей гордыне претендует, что сам знает свой путь. Всеобщность христианского учения — рушится.

Вл. Соловьев с таким выводом вряд ли согласился бы.

Н. Бердяев же, хотя и называет себя «мистическим анархистом», как многие анархисты, подсознательно к тотальности стремится. Получается, прыжок из крайних анархистов в сторонников тотального порядка не так сложен. «Моя жажда беспредельной свободы должна быть понята как моя распря с миром, а не с Богом», писал Бердяев [2].

Вопреки бердяевским представлениям, соловьевский Бог — антитотален.

«Безусловное превосходство Бога должно проявляться не только **против** хаоса, но и **для** него, даруя ему более, чем он заслуживает, делая его участником полноты абсолютного существования...» [11].

Наиболее трагичным Бердяев полагает последний этап жизни философа Соловьева. Мысль мрачнеет. Пронизывается апокалиптической и эсхатологической настроенностью. Соловьев разочаровывается и в своем теократическом проекте и в других идеях. Они более не вдохновляют.

Наиболее мрачная вершина его творчества — «Повесть об Антихристе». Идея Богочеловечества в ней, по сути, перечеркивается.

По Бердяеву, мыслитель разуверился именно в том, что составляло наиболее ценное ядро его философии. Опять обращаясь к шутливой манере, он рисует жуткие картины Страшного Суда, которые — тут можно согласиться с Бердяевым — производят крайне гнетущее впечатление.

Гнетущее впечатление — прежде всего фантазийной несуразностью. Будучи словно скопированными с какого-то мистического голливудского фильма или готического романа.

Уровень философствования невероятно снижается. Силы добра и зла примитивно натурализируются и превращаются в сказочные фигуры. Они фантастически сражаются друг с другом, используя магию, телепатию и гипноз. Сверхъестественное сводится на уровень естественного. Распря между сверхъестественными фигурами напоминает борьбу претендентов на трон. Сатану мучит комплекс неполноценности. Антихриста — тоже.

Антихрист не может понять: «Чем я хуже Христа, что люди поклоняются ему, а не мне? Разве я не могу, так же как он, посвятить жизнь людям? Разве я глупее и менее гуманнее?»

То есть борьба добра и зла выписывается психологическим и политическим конфликтом.

В финале Иисус Христос являет сверхъестественную мощь и приходит на помощь своим приверженцам.

«...Произошло землетрясение небывалой силы — под Мертвым морем, около которого расположились имперские войска, открылся кратер огромного вулкана, и огненные потоки, слившись в одно пламенное озеро, поглотили и самого

императора (Антихриста), и все его бесчисленные полки, и неотлучно сопровождавшего его папу Аполлония, которому не помогла вся его магия» [12].

Соловьев словно пытается опровергнуть пословицу — «Бог не в силе, а в правде». Одна сила просто перебивает другую.

Описание наступившего Божественного Царства, однако, не внушает оптимизма. Изображение его радостных черт опущено. Только: «...Они увидели Христа, сходящего к ним в царском одеянии и с язвами от гвоздей на распротертых руках... Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет» [12].

Бердяев отмечает явный соловьевский просчет. Произведение словно пытается оправдать самые реакционные, обскурантские теории.

Антихристово начало от века понималось как лютая бесчеловечность, презрение человека, его свободы и жизни. У Соловьева же Антихрист — гуманист и филантроп, защитник бедных. Вегетарианец, он запрещает вивисекцию, выступает за права животных.

Всюду в повести скрытая полемика с Л. Толстым. Антихрист — пацифист и сторонник вечного мира.

Читателя одолевает недоумение. Соловьев возвращается к ортодоксальности, но этот возврат имеет карнавальный оттенок из-за формы, в которой сделан. Публичное чтение философом своего труда вызвало даже насмешки публики.

Творчество мыслителя описывает мертвую петлю. И в этом можно найти странную параллель с эпохой.

Соловьев начинает как оптимист. Он верит в Богочеловечество, социальный прогресс, гуманизм. Он надеется на торжество в мире христианской истины и любви. Чаёт, что к этому направлена вся мировая история.

От всего этого он отступает. История не имеет будущего. «Все исчерпано», констатирует Н. Бердяев [1: с. 104].

Логично, что в таком душевном состоянии он пророчествует о всеобщем конце. Об апокалипсисе. Теперь он смотрит только в Небо.

Но все-таки нет ли в скрытой иронии, с какой этот апокалипсис изображен, последней улыбки философа?

Литература

1. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб.: Азбука, 2016. 224 с.
2. Бердяев Н. Новое Средневековье. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn010.htm>
3. Бердяев Н. Основная идея Вл. Соловьева. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/soloviev2.html>
4. Бердяев Н. Русская идея. СПб.: Азбука, 2015. 320 с.
5. Бердяев Н. Философия свободы. URL: http://www.vehi.net/berdyaev/philos_svob/
6. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
7. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. URL: <http://www.rodion.org/mkv/vsjiu.htm>

8. *Соловьев В.С.* Великий спор и христианская политика // Византизм и славянство. Великий спор. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 736 с.
9. *Соловьев В.С.* Еврейство и христианский вопрос. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/solovevr.html>
10. *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов) // Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. 912 с.
11. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. URL: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/11_143.html
12. *Соловьев В.С.* Три разговора. URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1900_tri_razgovora.shtml.

Literatura

1. *Berdyayev N.* Istoki i smy'sl russkogo kommunizma. SPb.: Azbuka, 2016. 224 s.
2. *Berdyayev N.* Novoe Srednevekov'e. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn010.htm>
3. *Berdyayev N.* Osnovnaya ideya VI. Solov'yova. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/soloviev2.html>
4. *Berdyayev N.* Russkaya Ideya. SPb.: Azbuka, 2015. 320 s.
5. *Berdyayev N.* Filosofiya svobody'. URL: http://www.vehi.net/berdyayev/philos_svob/
6. *Losskiy N.O.* Istoriya Russkoj Filosofii. M.: Sovetskij Pisatel', 1991. 480 s.
7. *Mochulskij K.V.* Vladimir Solov'yov. Zhizn' i Uchenie. URL: <http://www.rondon.org/mkv/vsjiu.htm>
8. *Solov'yov V.S.* Velikij spor i xristianskaya politika // Vizantizm i slavyanstvo. Velikij spor. M.: E'ksmo-Press, 2001. 716 s.
9. *Solov'yov V.S.* Evrejstvo i xristianskij vopros. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/solovevr.html>
10. *Solov'yov V.S.* Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov) // Filosofskoe nachalo cel'nogo znaniya. Minsk: Xarvest, 1999. 912 s.
11. *Solov'yov V.S.* Rossiya i Vselenskaya Cerkov'. URL: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/11_143.html
12. *Solov'yov V.S.* Tri razgovora. URL: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1900_tri_razgovora.shtml.

G.A. Korotky

Roll Call of Vladimir Solovyov's and Nikolai Berdyaev's Ideas about Christianity: a Philosophical Dialogue

In the article the author considers N.Berdyaev's perception of Vladimir Solovyov's religious ideas. He shows how Berdyaev picks up key themes of his predecessor and develops them in his own way.

Keywords: Christianity; Godmanhood; theocracy; eschatology.

С.Б. Роцинский

Философия Владимира Соловьева в парадигме логики культуры XXI века

В статье на основе анализа текстов русского мыслителя В.С. Соловьева (1853–1900) и конкретных исторических фактов доказывается, что философ достаточно верно предугадал основную мировую тенденцию нашего времени, а именно: в условиях целостного и взаимозависимого мира мирному сосуществованию людей и народов нет разумной альтернативы.

Ключевые слова: логика культуры; предсказание; примирение; синтез; диалог; коэксистенция; человечество.

Философию Владимира Сергеевича Соловьева можно рассматривать как эпизод, пусть и значительный, в истории мысли, как интеллектуальное явление, принадлежащее своему времени. И это будет правильно. Потому что философ жил и сочинял свои произведения в последнюю четверть XIX века, питался атмосферой мысли и реальной действительности того времени, пользовался соответствующим уровнем знания. Тем не менее при осмыслении многих высказанных им идей трудно согласиться с тем, что они лишь сумеречные письма той «совы мудрости», что вылетает на закате дня и итожит только то, что свершилось. Вряд ли можно однозначно утверждать, что философ постфактум излагал мысли, относящиеся лишь к исходу XIX столетия.

«Несвоевременность» Соловьева отмечал поэт и публицист Василий Львович Величко, биограф В.С. Соловьева. «Соловьев пришел не в свое время: либо слишком рано, либо слишком поздно!» [3: с. 56], — писал он. Мне представляется, что более точно высказался по этому поводу Александр Блок, который назвал Вл. Соловьева «рыцарем-монахом... занесшим золотой меч над временем» [2: с. 332], усматривая в явлении Соловьева уже не «несвоевременность», а «надвременность».

Действительно, многие мысли философа к XIX веку относятся меньше всего. Можно даже упустить из виду его религиозно-эсхатологические идеи, такие как наступление эры богочеловечества, или грядущего тысячелетнего воцарения Христова, о котором философ упоминает в конце своей жизни. Гораздо более важными и актуальными представляются размышления философа о приземленном, что ли, синониме понятия «богочеловечество» — о *человечестве* как таковом, а еще больше — о *становящемся* человечестве, о перспективах его существования как единого и взаимозависимого целого,

о необходимых условиях *сосуществования* входящих в его состав наций, народов и культур. Именно в этом контексте Соловьев высказал идеи, которые оказались поразительно созвучны важнейшим философским интенциям нашей эпохи, остро поставившей эти вопросы уже не в отвлеченно-теоретическом плане, а исходя из настоящего требования реальных обстоятельств глобального масштаба.

В философском проекте В.С. Соловьева отчетливо просматривается парадигма того миропонимания, суть которого отражает словосочетание «новое мышление», когда-то очень популярное у нас, но вскоре оказавшееся почти что забытым. Для его характеристики можно использовать и ту трактовку, которую предложил Владимир Соломонович Библер в своей известной книге «От наукоучения — к логике культуры»: миропонимание как гуманитарное мышление, основанное на общении и диалоге, взаимодополнении и взаимопонимании. Как мне показалось, концептуальный подход и перестановка акцентов во взгляде на новейшую философию, философию XXI века, предложенные Библером уже в названии его книги «От наукоучения — к логике культуры» очень созвучны не только взглядам В.С. Соловьева на задачи философии, но и тому, что из себя представляет сам философский замысел Соловьева.

Не буду проводить сравнительный анализ подходов к проблеме Соловьева и Библера — там масса расхождений в деталях. Но обозначу лишь главную суть библеровской концепции. Она сводится к тому, что в XX веке происходит кризис «разума познающего», доминировавшего в Новое время. Однако этот кризис не следует воспринимать как общий кризис разумения. Потому что в XX в. формируется новый всеобщий разум — разум *диалогический*, конкретнее определяемый как *разум культуры*. В диалогическом разуме оживают предшествовавшие формы разумения: разум эйдетический (античность), разум причащающий, или тео-логос (Средние века), и, наконец, собственно разум познающий. В этом синтезе разумов и логик реализуется диалог различных мировоззрений, различных культур, как Запада, так и Востока [1: с. 3–16].

В.С. Соловьев уже в своей магистерской диссертации приходит к выводам, очень созвучным тем идеям, которые содержатся в концепции В.С. Библера. «Новейшая философия, — говорит Соловьев, — с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока...* Осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии... должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития... восстановлением совершенного внутреннего единства умственного мира...» [5: с. 122 (курсив автора. — С.Р.)].

Это было сказано в начале 70-х годов XIX столетия. И долго оставалось без заметных последствий. И лишь в XX веке, и то не в самом начале, к подобным выводам стало приходиться все больше и больше мыслящих людей.

И это уже были не отвлеченные теоретические построения, а был конкретный ответ на жесткий вызов нашего сурового времени. Сформировались целые направления, ориентированные на философское решение проблем взаимопонимания людей, примирения и согласия между различными мировоззрениями и типами мышления, между народами и культурами. В контексте данной проблематики плодотворно работали и работают О. Шпанн (универсализм), Ю. Хабермас (теория коммуникативного действия), Дж. Гэлбрейт (теория конвергенции), Л. Габриэль (интегральная логика), К. Апель (этика дискурса) и многие другие. В этом ряду особо следует отметить «философию диалога», получившую в последнее время огромную популярность как в России, так и за рубежом. Существенный вклад в ее разработку внес наш соотечественник М.М. Бахтин; позже в России тему диалога культур продолжили многие авторы, в том числе и В.С. Библер. В своем учении В.С. Соловьев во многом предвосхитил современную постановку, а отчасти и решение этих проблем. Его философия и есть в значительной мере именно логика культуры, диалогика культур и мировоззрений.

Правда, у самого Соловьева понятие «логика культуры» не фигурирует, во всяком случае в качестве особой категории. Однако в работе «Философские начала цельного знания» Соловьев употребляет выражение «философия жизни». Оно по смыслу очень близко тому, что в данном случае имеется в виду как логика культуры. Говоря о предназначении философии, Соловьев видел ее задачу в том, чтобы быть не только отвлеченной теорией, или «философией школы», а «быть философией жизни». «Философия школы», писал он, «занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной». В то время как «философия жизни» «стремится стать образующей и управляющей силой этой жизни» [11: с. 179].

В ранге «философии школы», по мнению Соловьева, выступали учения, возникавшие как в русле рационализма, так и в русле эмпиризма (хотя исторической ценности этих учений философ несколько не умаляет). Тем не менее, несмотря на исторические заслуги, названные течения, по причине своей односторонности, не могли претендовать на то, чтобы считаться самодостаточными в постижении истины. Что же касается «философии жизни», или истинной философии, то она призвана объединить в органическом синтезе логический рационализм, материалистический эмпиризм, а также религиозный мистицизм и подняться выше этих своих составных частей. Именно такая философия, рассматривающая Вселенную в живом единстве, и способна, по мысли Соловьева, служить делу исторического совершенствования человека и человечества. Необходимость такого синтеза философ выводит не только из соображений чисто теоретического порядка. Ведь согласие в действиях людей может быть достигнуто только при условии достижения взаимопонимания в их представлениях, согласованности во взглядах, в частности, на то, что есть добро и что есть зло, что есть истина, а что — ложь.

Путь осуществления добра лежит только через истину, считает Соловьев. Истина же есть всецелое и всеединое знание, синтез различных методов, средств и путей ее постижения.

Все эти рассуждения были не отвлеченной декларацией. В своей системе В.С. Соловьев сумел примирить идеи философов самых различных направлений. Он исходил из того, что всякое не всуе произнесенное слово содержит в себе момент истины. Философия всеединства Соловьева представляет собой своего рода лабораторию проведения «универсального синтеза» разнообразных идей, концепций, течений, направлений. И этот соловьевский синтез идей был не искусственной конструкцией или эклектическим соединением, а органической целостностью, строго организованной логически и обоснованной теоретически. В целом можно сказать, что философия всеединства В.С. Соловьева представляет собой стройную и последовательную доктрину примирения и общения людей и идей, народов и культур, мировоззрений и типов мышления. Собственно, это и есть прообраз той модели, которая в вышеприведенной концепции Библиера характеризуется как логика, или диалогика культуры. Речь идет о такой «вселенской культуре», которая «в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности» [11: с. 176], в составе которой на свободной основе и на равных правах общаются и взаимодействуют личности, народы, нации, цивилизации.

Идея становления человечества, или «всечеловечества» — по существу, центральная идея историософии В.С. Соловьева. Понятие «человечество» трактуется им не как некая абстрактная категория, а как живая, развивающаяся реальность. Поэтому он больше говорит о *становящемся* человечестве: «...Оно несовершенно, но оно движется к совершенству, оно растет и расширяется вовне и развивается внутренне» [9: с. 228]. Осуществление этой идеи в будущем он рассматривал и с позиций религиозно-нравственных, исходя из того, что христианство есть религия всеобщей солидарности и примирения; и эмпирически — в наблюдаемых им тенденциях к сближению и взаимопониманию цивилизованных наций; и теоретически, исходя из сформулированного им в работе «Философские начала цельного знания» «всеобщего закона всякого развития».

Согласно этому закону, человечество проходит в своем развитии три основные стадии. Первая стадия характеризуется как первоначальная слитность, «смешение или внешнее единство». Вторая связана с выделением и обособлением элементов этого единства, которые «стремятся к безусловной свободе». Третий, завершающий, этап развития есть собирание частей и новое, свободное и добровольное, а потому — совершенное единство.

Логическая схема этого закона выстроена по форме гегелевской триады: тезис, антитезис, синтез. Соловьев убежден, что логика истории неминуемо ведет к синтезу положительных начал, содержащихся в первых двух моментах

развития. Третий фазис мирового процесса, завершая диалектический цикл, призван восстановить утраченную цельность первой стадии, но сохранив при этом все лучшее, что было добыто на второй стадии. Прежде всего свободу и самоценность личности, общественных институтов, самостоятельность государств и т.п. Иными словами, в истории должен произойти синтез восточного и западного типов жизни, диалектическое соединение солидарности и свободы, единства и множественности, соборности и индивидуальности. «Только такая жизнь, — пишет Соловьев об этой высшей стадии развития, — такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, только она может... быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой» [11: с. 176].

Философ прозорливо усмотрел в мировом развитии наступление ситуации, которая столетие спустя будет охарактеризована как «целостный и взаимозависимый мир». В труде «Оправдание Добра» (вторая половина 90-х годов) он писал: «В настоящее время огромное большинство населения земного шара составляет одно реально связанное тело, солидарное (если еще пока не нравственно, то уже физически) в своих частях... Какой-нибудь промышленный кризис в Нью-Йорке чувствительно отражается сразу в Москве и Калькутте» [7: с. 475].

Однако единство и целостность мира не означает для Соловьева некую безразличную, субстанциальную слитность, поглощающую всех и вся. Положительное всеединство мира предполагает безусловное признание самоценности всех входящих в его состав отдельных частей — государств, народов, племен, личностей.

Примерно к такому же взгляду на состав мировой целостности приходят сегодня многие мыслители. В последние десятилетия мировая философская мысль все больше смещает свой интенциональный акцент с проблемы сущности на проблему существования. При этом предметом внимания значительного числа мыслителей и целых философских направлений выступает не столько индивидуально-персоналистическая экзистенция, сколько экзистенция глобальная. Острота постановки проблемы вызвана тем обстоятельством, что само существование человечества как таковое уже стало проблематичным.

Эволюция внимания от категории частного, партикулярного, к понятию целостного и универсального является одним из императивов современности. Речь идет, разумеется, не о полном отрицании ценности первого и абсолютизации значения второго — происходит своего рода диалектический поворот к синтезу этих крайностей. Лозунг «все во имя человека, все для блага человека» дополняется вопросом: что сегодня важнее — отдельный человек или все человечество? Нарастание террористической угрозы обострило звучание этого вопроса, о чем свидетельствуют случаи ограничения прав и свобод личности со стороны государства, принимающего адекватные меры по обеспечению общественной

безопасности. В социальной проекции на смену эгоцентрическому либерализму приходит комплексное видение проблемы человека, индивидуальное человеческое «я» рассматривается не только в личностном аспекте, но все больше в социальном и глобальном контексте. При этом значение и ценность индивидуальности несколько не нивелируются.

Философия Соловьева есть одновременно онтология и гносеология, историософия и этика взаимосвязанного и взаимозависимого совместного существования самоценных человеческих «монад» — индивидуальных, социальных, культурно-исторических — в составе единого человечества. Идею, лежащую в основе такого миропонимания, вполне корректно можно обозначить как идею сосуществования, или *коэкзистенции*. Это — позиция современного миропонимания, в русле которого формировался и постмодернизм (весьма неоднозначно воспринимаемый нашим философским сообществом), не принимающий ксенофобии и высоко ставящий идею коммуникативного сосуществования с Другим. Эмманюэль Левинас, виднейший представитель этической феноменологии, формулирует свою позицию в выражениях, от употребления которых не отказался бы В.С. Соловьев. «Можно понять Бога как альтернативное и трансцендентное существо только в понятиях межчеловеческих отношений, — пишет он. — Но именно потому, что в мире существуют более чем два человека, мы неизбежно переходим от этической перспективы изменчивости к онтологической перспективе всеединства» [4: с. 199, 201]. Примеров, выражающих подобные умонастроения, можно привести множество.

Но самое главное в такой позиции — это понимание хрупкости, смертности Другого, существующего вместе с тобой в космосе всеединства. Поэтому важнейший смысл коэкзистенции — не стремиться подавить или уничтожить Другого, не препятствовать его бытию, а видеть высшей целью максимальное продление совместного благополучного бытия в этом всеедином мире. Именно так представлял В.С. Соловьев суть вопроса. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, — писал мыслитель, — в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*» [8: с. 552].

В логику становления положительного культурного единства Соловьев вписывал, естественно, и Россию. Если в начале творческого пути он отводил ей роль особой третьей силы, исторически предназначенной соединить в положительном всеединстве Запад с Востоком, то впоследствии, начиная с 80-х годов, он занял позицию универсалистскую, рассматривая Россию в качестве равноправного и равноценного члена мирового сообщества народов и государств. При этом он повел резкую полемику против идеологии национальной исключительности России, против политики изоляционизма, особенно по отношению к европейским государствам: «Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная

и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха»; для осуществления собственного национального призвания «нам не нужно действовать против других наций, но с ними и для них» [6: с. 262].

То, что в последнее время происходит вокруг и внутри России, во многом находит философское объяснение в учении В.С. Соловьева. На территории бывшего СССР отчетливо обнаруживаются следы действия соловьевского «всеобщего закона всякого развития». После нескольких веков унитарного существования Российской империи, а затем Советского Союза (тезис) в 1991 году произошел распад этой целостности (антитезис). Но очень скоро стала давать о себе знать тенденция «второго отрицания», выражающаяся в стремлении ряда государств к новой интеграции на иной основе — в виде СНГ и даже «союзного государства» России и Белоруссии (синтез). Те шаги к сближению, что уже сделаны и делаются в области экономики, коллективной безопасности, решения пограничных, таможенных и других вопросов, позволяют говорить о действии центростремительной силы во взаимоотношениях между большинством бывших республик СССР, направленной на достижение нового единства на свободной и добровольной основе, как этого требуют логика соловьевского закона развития.

Не выпадают из поля действия этого закона и федеративные отношения в России. Здесь, с одной стороны, заметны положительные результаты процессов, согласующихся с принципом добровольного и свободного объединения территорий и народов в федерацию, и, с другой стороны, наглядно обнаруживаются негативные следствия игнорирования этого принципа. Урок Чечни с достаточной убедительностью показал, что при формировании и обеспечении государственной целостности силовые методы уже не годятся, что время требует иного подхода к решению межнациональных и межэтнических проблем. Между тем В.С. Соловьев предупреждал еще в 80-х годах позапрошлого века: «Одно только мы знаем наверное: если Россия не выполнит своего нравственного долга... если она не откажется от права силы и не поверит в силу права... — она никогда не сможет иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних» [6: с. 263].

В данном контексте важное значение В.С. Соловьев придает проблеме исключения насилия из практики разрешения политических, межгосударственных конфликтов. Эти вопросы он анализирует в главе 18-й «Оправдания Добра» — «Смысл войны». В ней он высказывает предположение о неизбежности прекращения межгосударственных войн, прежде всего на европейском континенте. Одной из главных причин он считал именно то, что в последнее время стало главным фактором сдерживания милитаристских притязаний ядерных держав: «И все эти чудовищные вооружения европейских государств, о чем же они свидетельствуют, как не о том великом вседвлюющем страхе перед войной и, следовательно, о близком конце войн?» [7: с. 475]. Это предощущение вот уже семь десятилетий как стало реальностью, если оставить за скобками локальные вооруженные

конфликты. Философ не склонен был наивно полагать, что идея примирения и достижения положительного единства человечества реализуется сразу или в ближайшие сроки. «Зло войны есть крайняя вражда и ненависть между частями распавшегося человечества, — подчеркивает Соловьев. — Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно *перестало быть нужным* и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию» [7: с. 484 (курсив автора. — С.Р.)].

В своих знаменитых «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории», написанных Соловьевым весной 1900 года за несколько месяцев до смерти, философ рисует отнюдь не радужную картину человеческой истории. Включенная в это сочинение легенда о пришествии антихриста зачастую расценивается как крушение надежд Соловьева, которые он вынашивал на протяжении всей своей жизни. Но это не совсем так. Соловьев лишь предупреждает, что путь к всечеловечеству сложен и труден, что он сопряжен с трагическими изломами и жертвами. Ведь все же в итоге победу торжествует вовсе не антихрист. Эта легенда, пишет Соловьев на последней странице «Трех разговоров», «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста» [10: с. 761].

Действие соловьевского закона исторического развития, пожалуй, в наибольшей мере прослеживается на примере Европы. Исторический путь ее от Античности, через Средние века до эпохи Возрождения — это путь от унитарной империи к образованию отдельных государств и обретению ими политической самостоятельности. Этот путь был сопряжен с вековыми конфликтами. Филипп Коммин, видный государствовед эпохи Ренессанса, даже выдвинул теорию, согласно которой каждый народ и каждое государство имеют свой особый противовес: «королевство Франции Бог создал для противостояния англичанам», для Англии — шотландцев, для Испании — Португалию, для Австрийского дома — Баварию и т. д.» [12: с. 221–222]. Дело даже не в теории, а в жестокой действительности: за столетие (с 1540 по 1640 г.) в Западной Европе только четыре года были относительно спокойными, все же остальные 96 лет были наполнены военными конфликтами — межгосударственными и религиозными [12: с. 229].

Вторая мировая война была, надо полагать, последним кровавым столкновением, завершившим второй фазис истории народов Европы. Сегодня на ее территории происходят процессы, очень близкие к тому, что предсказывал Соловьев, говоря о третьем фазисе исторического развития. Европейские государства, сохраняя свою политическую, экономическую, культурную самостоятельность, приходят свободно и добровольно к новому единству — в виде Европейского союза, Европарламента, Совета Европы, единого экономического и валютного пространства и т. п. И сегодня невозможно даже представить, чтобы спорные вопросы между ними решались при помощи орудия.

Разумеется, Владимир Соловьев не был, подобно Нострадамусу, предсказателем конкретных событий, да он и не брал на себя такую задачу. Он был философом — отчасти эмпириком, отчасти рационалистом, отчасти мистиком — сообразно собственному представлению о философии как логике культуры, как «философии жизни». В целом же можно говорить о том, что в его учении мы находим философские ответы на важнейшие вызовы наступившего XXI века. В них мыслитель достаточно верно предугадал основные тенденции нашего времени, а именно: в условиях целостного и взаимозависимого мира мирному сосуществованию людей и народов в перспективе нет разумной альтернативы; путь к примирению человечества лежит через коммуникацию, общение, примирение людей и идей, диалог культур.

Литература

1. *Библер В.С.* От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
2. *Блок А.* Рыцарь-монах // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 329–334.
3. *Величко В.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 12–76.
4. *Левинас Э.* Этика бесконечного // Керни Ричард. Диалоги о Европе [сборник]. М.: Весь мир, 2002. С. 191–213.
5. *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3–138.
6. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 259–404.
7. *Соловьев В.С.* Оправдание Добра // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–548.
8. *Соловьев В.С.* Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Соч.: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 548–555
9. *Соловьев В.С.* Русская идея // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
10. *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
11. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
12. *Черняк Е.Б.* Вековые конфликты. М.: Международные отношения, 1988. 400 с.

Literatura

1. *Bibler V.S.* Ot naukoucheniya — k logike kul'tury'. Dva filosofskix vvedeniya v dvadcat' pervy'j vek. M.: Politizdat, 1990. 413 s.
2. *Blok A.* Ry'czar'-monax // Kniga o Vladimire Solov'evе. M.: Sovetskij pisatel', 1991. S. 329–334.
3. *Velichko V.L.* Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya // Kniga o Vladimire Solov'evе. M.: Sovetskij pisatel', 1991. S. 12–76.
4. *Levinas E'.* E'tika beskonechnogo // Kerni Richard. Dialogi o Evrope [sbornik]. M.: Ves' mir, 2002. S. 191–213.

5. *Solov'ev V.S. Krizis zapadnoj filosofii (protiv pozitivistov) // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: My'sl', 1988. S. 3–138.*
6. *Solov'ev V.S. Nacional'ny'j vopros v Rossii. Vy'pusk pervy'j // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: Pravda, 1989. S. 259–404.*
7. *Solov'ev V.S. Opravdanie Dobra // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 1. M.: My'sl', 1988. S. 47–548.*
8. *Solov'ev V.S. Pervy'j shag k polozhitel'noj e'stetike // Solov'ev V.S. Soch.: v 2-x t. T. 2. M.: My'sl', 1988. S. 548–555*
9. *Solov'ev V.S. Russkaya ideya // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Pravda, 1989. S. 219–246.*
10. *Solov'ev V.S. Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: My'sl', 1988. S. 635–762.*
11. *Solov'ev V.S. Filosofskie nachala cel'nogo znaniya // Solov'ev V.S. Soch.: v 2-x t. T. 2. M.: My'sl', 1988. S. 139–288.*
12. *Chernyak E.B. Vekovy'e konflikty'. M.: Mezhdunarodny'e otnosheniya, 1988. 400 s.*

S.B. Rotsinsky

**Vladimir Soloviev's Philosophy
in the Paradigm of the Logic of the Culture of the XXI Century**

In the article on the basis of the analysis of texts of the Russian thinker V. S. Solovyov (1853–1900) and concrete historic facts the author proved that the philosopher rather truly foresaw the main world tendency of our time, namely: in the conditions of the holistic and interdependent world there is no reasonable alternative to peaceful coexistence of people and peoples.

Keywords: logic of culture; prediction; reconciliation; synthesis; dialogue; coexistence; mankind.

М. Брода

Русские вопросы о В.С. Соловьеве и России

В статье рассматриваются предпосылки тенденций обнаружения русскими мыслителями в концепции В.С. Соловьева «голоса Русской Правды» и свидетельства артикуляции «всеединства русской философии». Объяснению того, почему русские вопросы о России и попытки «понять Россию» могут быть опосредованы аналогичными вопросами и попытками, относящимися именно к мысли В.С. Соловьева, способствует посткантианская теоретическая перспектива.

Ключевые слова: Соловьев; Россия; загадка-тайна; посткантианская теоретическая перспектива.

В отличие от других типов знания, сосредоточенных прежде всего на решении конкретных проблем, философия (ее создатели) на протяжении веков поднимает вопросы о самой себе. Снова и снова ею предпринимаются, как бы в то же время возвращающиеся к исходной точке, попытки понять саму себя, свой предмет, специфику, природу и призвание. Можно, таким образом, полагать, что именно концентрация внимания на анализе непрерывных усилий самопознания позволяет уловить своеобразие и сущность философии лучше, чем какая бы то ни было иная операция. В некотором смысле в подобном положении мы оказываемся, когда речь заходит о родине Соловьева и Достоевского, где на протяжении веков вновь и вновь задаются вопросы о России и прилагаются усилия, нацеленные на познание и определение собственной идентичности.

Лейтмотивом множества таких попыток остается вопрос о России, рассматриваемый как цель поиска, направленного на окончательное решение «русской загадки», или повод к созерцанию непостижимых глубин «русской тайны», финалистически понимаемый замысел «понять Россию». Этот замысел либо высказывается прямо, либо обнаруживается в концепциях многих русских философов, мыслителей или писателей, в обыденных перцепционно-концептуализационных схемах, а также в разнообразных мировоззренческих и идеологических формулах все новых поколений русских людей, а также в типе ведущегося ими дискурса. «Все великие умы России, — указывает, с некоторым, наверное, преувеличением, Аркадий Раскин, — сознавали существование “проблемы России”, ее тайны, загадки, ее неоднозначности, отдельности по отношению ко всем другим странам» [4: с. 11]. По более осторожно сформулированному мнению Людмилы Сараскиной, «русская национальная мысль издавна ощущала потребность

и долг разгадать загадку России» [5: р. 81]. Так или иначе, учитывая живучесть, постоянство, центральность, характер и специфику и даже своеобразный культ подобных вопросов и попыток «понять Россию» в русской философской мысли и культурной традиции, следует ожидать, что именно их анализ может открыть важную когнитивную перспективу, существенную при анализе русской философской мысли и гораздо более широкой интеллектуально-культурной традиции.

Русские вопросы о России, связанные с ними самопознавательные стремления и ответы, которые они дают, их коллективное значение, культурные и социальные функции и т. д. могут стать предметом эвристически плодотворного философского анализа особенно тогда, когда в проводимых исследованиях будут использоваться познавательные возможности посткантовской теоретической перспективы, в частности, начатый кантовским трансцендентализмом переход от пассивной к активной концепции познания. В таком случае мы не оказываемся перед дихотомическим выбором между тем, чтобы присоединиться к кругу людей, пытающихся окончательно решить «русскую загадку» или созерцающих «русскую тайну», и тем, чтобы просто подвергнуть сомнению смысл подобных процедур. Можно, однако, и нужно задуматься над феноменом постоянства русских поисков собственной идентичности, вызванных, в частности, императивом «понять Россию»: над тем, что он — сознательно или неосознанно — предполагает, что выражает, на что указывает, что скрывает и чего ищет, а также над предпосылками значения и места различных мысленных концепций, а также их авторов в русской философской и интеллектуально-культурной традиции.

Любая попытка познания, вызванная понимаемым определенным образом вопросом о России, в таком случае станет участвующим в создании познаваемой предметности субъектным актом: мысленным, философским, идеологическим, мировоззренческим и т. п.; зачастую также (хотя и необязательно эксплицитно) сакральным или квазисакральным. Поэтому обнаруживаемые в его результате «сущность» и вообще «предметность» русскости не являются предполагаемой «вещью в себе», чем-то находящимся совершенно за пределами запущенного смыслового процесса, а представляют собой корреляты определенной субъектной интенции [14: s. 17]. Вопрос о России не является «внешним» по отношению к своему объекту, но в принципиальных чертах его уже заранее предполагает. Осознание вышесказанного, требующее принятия эпистемологической (а не погруженной в своей непосредственности в «предметность» эпистемической) точки зрения, способной обнаружить взаимозависимость обоих членов субъектно-объектного когнитивного отношения, создает возможность распознавания и проблематизации общих рамок, которые оно априорно определяет для сферы самопознавательных усилий русских, а также предметного порядка, который они распознают, фактически заранее полагая его во многих существенных чертах важным, истинным и реальным [14: s. 42–44].

В посткантианской теоретической перспективе возможным, целесообразным и необходимым становится распознавание ряда обычно незаметных, ибо невидимых с позиции эпистемического субъекта, вовлеченного непосредственно в конкретное когнитивное отношение, принципиальных предпосылок, структур, свойств и условий, приводимых в действие этими вопросами смыслотворных процессов [14: с. 49–57, 69–75]. Возможным и необходимым становится в особенности распознавание того, какие (и почему) формы и структуры могут появиться в их рамках в качестве субъектно, объектно, онтологически и аксиологически важных, выявление факторов, условий, направлений и границ динамики, а также гетерогенизации основных структурно-содержательных решений и повторяющихся связей смысла, распознавание зачастую поляризованных типов их спецификации, попыток «высшего синтеза», а также способов и масштаба допустимой самопроблематизации. В этом случае можно попробовать увидеть, не кроется ли зачастую за взаимным противопоставлением отдельных интерпретаций сущности «русскости» или ее важных содержаний и элементов их более фундаментальное подобие, вытекающее из того, что они находятся в ими же предполагаемом пространстве смысла. Анализ этого пространства может помочь объяснить не только дифференциацию или даже взаимную полярность этих интерпретаций, но и их динамику и двустороннее взаимодействие, обусловленности характера и границы культурно приемлемых спецификаций этой дифференциации, механизмы перехода одних противоположностей и поляризаций в другие, попытки (а также предпосылки и маркеры) их «высшего синтеза», факторы и механизмы распада и т. п.

Для слабо «вспаханного» кантианством русского сознания факт произведенной предварительно смыслотворной проекции, конституирующей как исследуемую «предметность», так и познающую «субъектность», а также сам акт совершенного им, хотя бы неосознанно, выбора смысла, обычно остается как бы естественным образом вне поля зрения. Ибо относительной редкости, слабости или изменяющей их первоначальный смысл трансформации кантовских идей, а вследствие этого фактическому необнаружению субъектного момента в форме распознаваемой русской предметности вообще, способствуют в русской культуре и мысли сильные, скорее даже центральные элементы эсхатологического максимализма, мистического реализма, антифеноменализма, онтологизма, космизма, ориентации на тотальность, коллективного антииндивидуализма, максимализма и т. п. [2: с. 257–265].

Концепция Владимира Соловьева многими его соотечественниками, мыслителями и исследователями считается величайшим достижением в истории русской философии. Можно предположить, что это происходит не только из-за несомненного интеллектуального блеска, таланта и воображения, профессионализма и компетентности ее автора, но и потому, что они находят в ней весьма репрезентативную артикуляцию и интеллектуальную конкретизацию

целого ряда основных интуиций, лежащих в основе центрального течения русской мыслительной традиции и свойственного ему способа восприятия, концептуализации и проблематизации мира. Ведь не случайно с самого начала эта концепция воспринималась в России как принявший форму философской системы голос, раздающийся одновременно «из глубины» и «свыше», — интеллектуальная артикуляция взаимодействия истории с Трансцендентностью, мысленный элемент стремления Вселенной, Бога и творения к осуществлению Царства Божьего. В ней находили, в соответствии, впрочем, с замыслом самого Создателя, выходящий за пределы несоизмеримости порядков истории и эсхатологии синтез философии и науки с теологией — «цельное знание», представляющее собой вместе с «цельным творчеством» фундамент «цельной жизни», понимаемой как финальная фаза вселенского развития [3: с. 26]. «Тогда, — как предсказывал и провозглашал Соловьев, — истина богочеловечества, данная нам в существе своем, явится и нашим собственным делом, воплотится в нашей действительной человеческой жизни», а соединенные и примиренные принципы христианского Востока и христианского Запада «найдут свое единство и свою правду в самодельном и свободном служении всех человеческих сил божественной истине» [15: с. 205]. По убеждению создателя рассматриваемой концепции, указывает польский исследователь Славомир Мазурек, «истинная философия должна была способствовать духовному преобразению человека и ускорить его единение с Абсолютом» [13: с. 63–64].

В соловьевской концепции «цельной жизни» можно узнать своеобразную транскрипцию (или хотя бы следы или проявления присутствия) идеи «Царства Божьего», понимаемого в то же время не столько как осуществленное свыше преобразование жизни, сколько скорее как заключительная фаза исторического развития: «Постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [6: с. 254]. Его «центральным» участником остается Россия, по убеждению Соловьева, единственная нация, способная быть «посредником между человечеством и сверхчеловеческим миром, свободным, сознательным орудием этой последней» [7: с. 172], стать «живой душой», центром и основой единства «разорванного и омертвелого человечества через соединение его с всецелым божественным началом» [7: с. 172]. Возможность России сыграть подобную роль, завершающую земную историю («повторяю, это есть конец истории» [7: с. 173]), требует от нее понимаемого в качестве «инициационного испытания» избавления от всех видов эгоизма и партикулярности, безразличия к мелким, приземленным интересам, связанным с низшей сферой жизни, требует полной самоотдачи в вере в высшую действительность, полной открытости к истине и полного ей послушания: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех органических единств, церковь, государство

и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея» [8: с. 245–246]. По существу, аналогичные убеждения и ожидания вписываются, заметим, практически во все, даже программно антирелигиозные (важные для понимания коллективного самосознания, идентичности, чаяний и стремлений его соотечественников) формулы «русской идеи», в которых *sacrum* или *quasi-sacrum* переплетается с *profanum*, трансцендентные ценности с земными интересами, а религиозные или квазирелигиозные смыслы с идеологическими.

Мысль Владимира Соловьева, в ее многомерности, сложности и динамике развития, остается нелегкой (может быть, даже невозможной) для вполне однозначного и связного толкования. Споры исследователей, связанные с попытками интерпретации его концепции, в частности, касаются вопроса о самой основе единства общей философской позиции Соловьева. Центральной или главной идеей, вокруг которой, как полагают исследователи, концентрируются все его взгляды, считают в числе прочих религиозную идею, концепцию «всеединства», понятие «Софии» и идею «Богочеловечества» [10: с. 69–75]. Предметом особого изучения и обсуждения остается то, какую из названных интерпретационных позиций и в какой степени можно признать сравнительно лучше других объясняющей общий смысл мыслительной концепции В.С. Соловьева. Однако нетрудно увидеть, что, взаимодополняясь, они обнаруживают и подчеркивают множество и, возможно, даже существенную гетерогенность содержащихся в ней смыслов, а вследствие этого также поднимают и актуализируют все еще открытую для исследователей проблему существования (и основания) внутреннего единства и цельности соловьевской мысли, ее структуры и непрерывности развития. Как резюмирует Анджей Валицкий, «в ней было все характерное и существенное в интеллектуальной истории русского XIX века: глубокая укорененность в неоплатонической традиции и увлечение немецкой мистикой и философией; романтическое славянофильство и ярый окцидентализм, как либеральный, так и религиозный; вера в “религию прогресса” и глубокая критика обожествления прогресса; национальный мессианизм вкупе с мыслью о России как Третьем Риме; мессианский универсализм “русской идеи” и религиозный мессианизм вровень с высочайшими взлетами мессианизма Мицкевича; неоправославие и искушение католицизма, слившиеся в экуменистическом видении; милленаристская утопичность и поразительно новаторский, либеральный проект правового государства» [16: с. 565].

По далеко идущей оценке-диагнозу Федора Степуна, творчество Владимира Соловьева — это «всеединство русской философии» [16: с. 565], своего рода «микрокосмос» и «зеркало» этой философии. В стремлении не только поднять центральные вопросы русской (и нерусской, прежде всего античной и западной) идейной проблематики, но также разработать, представить и обосновать формулу, делающую возможной их полную, целостную постановку и решение, Соловьев привел к тому, что анализ его мысли опосредованно становится

анализом более общего феномена русской философии или по крайней мере ее важного, наверное даже центрального, течения. Возможны (и уже появляются), однако, и такие интерпретации мысли Соловьева (и попытки ее понимания), авторы которых интенционально заинтересованы в чем-то большем. Искомая ими «разгадка» основ внутреннего единства концепции Соловьева, поиск эксклюзивного способа полного преодоления взаимной гетерогенности, амбивалентности и напряженности ее основных элементов, идей и категорий в этом случае перестает быть единственной целью самой по себе. Ибо этот поиск соединяется с обнаружением и распознаванием предпосылок не только смысла, но и реальности перспективы преобразования облика России и мира, с желанным открытием (и вступлением на него) пути, ведущего к окончательному изменению действительности. Это предполагает, как представляется, по крайней мере *имплицитно* (поскольку трудно было бы найти и обосновать другой) способ восприятия, концептуализации и проблематизации действительности именно в категориях «загадки-тайны».

Взаимоотношения между такими ключевыми понятиями и идеями концепции Соловьева, как «София», «Мировая душа», «Россия», а опосредованно также «Бог», «Творение», «Человечество», «Богочеловечество», их высказанный эксплицитно, недосказанный или только подразумеваемый смысл прочитываются таким образом, чтобы лелеемые читателями-приверженцами надежды, связанные с ожидаемым будущим, получали (в их сознании) предпосылки своего уже близкого осуществления. В рамках подобной перспективы успешное — и окончательное — выполнение этой когнитивной задачи в отношении мысли Соловьева становится в то же время шагом к тому, чтобы справиться с вызовом русской «загадки-тайны» вообще, в обоих случаях предполагая, по сути, обладание высшей, непрофанной уже Истиной и связанной с ней действенной силой.

Как справедливо отмечает Анджей Валицкий, Соловьев не идентифицировал свою интеллектуальную деятельность лишь с ролью академического философа, но, «подобно Достоевскому, определял для себя миссию пророка, ищущего пути возрождения своей отчизны и всего человечества», много внимания посвящая «в своей философии “русской идее”, т. е. призванию России во всемирной истории» [16: s. 523]. Однако в то время как для автора «Преступления и наказания» русская тоска по универсальности явно приняла форму имперского мессианства, у Владимира Соловьева она трансформировалась прежде всего в экуменический мессианизм. Тем не менее, опираясь на миф Москвы — Третьего Рима, они согласно акцентировали универсальность русской миссии. «Оба убеждали русских, что истина, представленная Российской империей, должна стать всеобщей правдой, истиной общечеловеческого значения» [16: s. 774]. Как можно полагать, в последний период своей жизни Достоевский пришел «к убеждению, что добро заметным образом никогда не воцарится в человеческом мире» [12: s. 17]. Однако он не перестал верить, что подлинно

христианская, опирающаяся на православие, традиционная русская культура откроет «путь человечеству к Царству Божьему, (ибо. — М.Б.) Россия имеет свой потусторонний идеал, который, хотя, возможно, и не будет вполне осуществлен в земном мире, тем не менее определяет христианскую миссию русского народа» [9: s. 130]. Подобным образом думал Соловьев.

Идею понимаемого в качестве исторически реального, коллективно ожидаемого и скорого тотального воссоединения *sacrum* и *profanum*, Бога, человека, общества и мира можно найти (заметим, при всех различиях между ними) как в мысли Достоевского и Соловьева, а позднее также Бердяева и широкого круга представителей русского религиозно-философского модернизма начала XX века, так и (в то время мистифицированной и в общем неосознанной форме) в программно антирелигиозных идеологических концепциях, включая выросших на почве гегельянствующего диалектического материализма и социального дарвинизма [11: s. 7–9]. Приверженность подобным, в своем самом общем аспекте, интуициям-ожиданиям, глубоко укоренившимся в русской культуре и ментальности, как представляется, в значительной степени веками определяет характерный алгоритм русской судьбы, в которой периодически усиливающиеся — тотализированные и радикализированные — попытки русско-универсального коллективного осуществления и окончательного выхода за пределы существующего состояния ведут к репродукции прежнего порядка и новым попыткам, направленным на выход из него.

В том, что Соловьев был не только их вдохновителем, но и формировал их мышление, признавались (несмотря на значительные различия в позициях) многочисленные последующие русские мыслители: Николай Бердяев, Сергей Булгаков, Евгений Трубецкой, Павел Флоренский, Лев Карсавин, Лев Шестов, Федор Степун, Дмитрий Мережковский, Иван Ильин, Николай Лосский, Семен Франк, Георгий Флоровский, Георгий Федотов, Василий Розанов и Вячеслав Иванов [10: s. 432]. Среди них нетрудно найти ведущих представителей русского религиозно-философского возрождения, мысленно-идейные конструкции которых стали новой важной фазой и спецификацией русских интуиций, предчувствий и поисков, касающихся русскости и России, рассматриваемых (более или менее явно и непосредственно) в универсальной перспективе будущего человечества и мира. Формой ответа многих из них на опасность нигилизма и чувство уже неизбежной апокалиптической катастрофы стали в особенности (вдохновляемые, в частности, именно концепциями В.С. Соловьева) стремления и усилия, направленные на разработку «нового религиозного сознания», понимаемого как лекарство от этих угроз и проблем.

Созданные ими концепции, как правило, характеризовались сформированным на почве восточного христианства и отвечающим духу русского православия явным эсхатологическим настроением. «Они прямо провозглашали, что человек может и должен активно добиваться всеобщего *theosis*» [13: s. 257]. В соловьевской концептуализации действительности они находили элементы

или даже в общих чертах представленную формулу Истины. Это происходило, подчеркиваем, не случайно, если учесть разделяемый ею в своей принципиальной форме ментально-культурный контекст, его основные предпосылки, структуры, условия, суждения и решения, генерируемые им позиции, чаяния и устремления, перекликающиеся с ними иерархизации ценностей, детерминанты смысла, критерии реальности и т. д.

Односторонним искажением было бы, конечно, сведение русской мысли в целом и всего русофильского видения мира, в частности, «к утверждению, что Россия скрывает в себе какую-то необычайную, только ей доступную мистико-философскую тайну, которая, в противоположность европейской философии, решает все загадки личного, общественного, космического и метафизического бытия» [10: s. 435–436]. Однако ошибкой было бы и игнорирование и отрицание, явных порой, признаков фактического наличия подобных смыслов и сопровождающих их интуиций-ожиданий в том и другом. Именно это наличие приводит к тому, что, интересуясь русскими попытками «понять Соловьева» и «понять Россию», концептуализирующими зачастую рассматриваемую предметность именно в схеме «загадки-тайны», следует обращать внимание на тот способ понимания действительности, который эти попытки обнаруживают (и предполагают) в качестве своего ментального, религиозного, культурного и т. п. контекста, а также на тот аспект концепции Соловьева, который позволяет видеть в ней (так же как в мысли Достоевского [1: s. 11–13]) следы присутствия подобных интенций, надежд и попыток или даже в какой-то мере одну из их экземплификаций.

Размышления над философской концепцией Владимира Соловьева и центральностью ее места в отечественной интеллектуально-культурной традиции представляют собой существенный, даже необходимый шаг при попытках распознавания русского философского и — шире — интеллектуально-культурного *a priori*, предполагаемого и присутствующего в русских вопросах о России, но также в ментальных структурах и схемах русских, в принципиальной степени определяющего характер искомых и признаваемых ими приемлемыми и правомерными способов концептуализации, решений и ответов.

Предлагаемое в статье рассмотрение их в посткантианской теоретической перспективе помогает, в частности, осознать, что мы *de facto* имеем дело с (чаще всего не осознанным для авторов) субъектно постулируемым образом России, мира и самих себя. Поэтому основные вопросы, которые в связи с вышеизложенным приходится задавать, касаются проблемы того, почему именно такой способ восприятия, концептуализации и проблематизации действительности они, включая Владимира Соловьева, постулируют, априорно предполагая-создавая, а затем констатируя-распознавая его реальность, правомерность и легитимность, русскую эксклюзивность и общечеловеческую универсальность, коллективный долг и способность предпринимать усилия, ведущие к финальному русско-универсальному Осуществлению; каковы маркеры и границы его русской специфики, а также соответствия в ментальных структурах и схемах другим социально-культурным

общностям. Где искать основания коллективной живучести данной концепции; каким историческим метаморфозам-конкретизациям она подвергалась и может подвергаться; как она влияет на позиции и взаимоотношения русских и отношения России с другими государствами и обществами.

Осознание субъектного момента, участвующего в создании предполагаемой-распознаваемой предметности, может способствовать возможности образования интеллектуальной дистанции по отношению к миру, принимаемому способу концептуализации его и самих себя, углублению самосознания и расширению пространства свободы в личностном и социальном аспекте. Тогда субъектная ответственность просто перестает относиться к долгу вписываемых в принятый и рассматриваемый зачастую как единственный правомерный или даже безальтернативный проект действительности и видения коллективного осуществления, а становится (это даже прежде всего) ответственностью за его выбор, попытки реализации и последствия, которые проект влечет за собой в отношении себя и других — в России и в мире.

Литература

1. *Брода М.* Русские вопросы о Достоевском и России // *Rosja w dialogu kultur / red. B. Żejmo.* Т. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015. S. 11–24.
2. *Брода М.* Русские вопросы о России. М.: МАКС Пресс, 2005. 304 с.
3. *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991. 256 с.
4. *Раскин А.* Россия, или Четвертый вопрос философии. Минск: Экономпресс, 2010. 495 с.
5. *Сараскина Л.* Русский ум в поисках общей идеи // “The Dostoevsky Journal: An Independent Review”, 2007 [2010]–2008 [2010]. Vol. 8–9. P. 63–88.
6. *Соловьев В.* Собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1901. 387 с.
7. *Соловьев В.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 822 с.
8. *Соловьев В.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Правда, 1989. 736 с.
9. *Bohun M.* Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice: Śląsk, 1996. 131 s.
10. *Dobieszewski J.* Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. 482 s.
11. *Hauke-Ligowski A.* Przedmowa // Sołowjow S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa. Poznań: W drodze, 1996. S. 5–18.
12. *Hryniewicz W.* Prawosławie poszukujących // *Znak.* 1993. Nr 2 (453). S. 12–24.
13. *Mazurek S.* Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. 288 s.
14. *Siemek M.* Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 239 s.
15. *Sołowjow W.* Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883. Warszawa: Fronda, 2007. 206 s.
16. *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

Literatura

1. Broda M. Russkie voprosy' o Dostoevskom i Rossii // Rosja w dialogu kultur / red. B. Żejmo. T. 2. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015. S. 11–24.
2. Broda M. Russkie voprosy' o Rossii. M.: MAKS Press, 2005. 304 s.
3. Zen'kovskij V. Istoriya russoj filosofii. T. 2. Ch. 1. Leningrad: E'GO, 1991. 256 s.
4. Raskin A. Rossiya, ili Chetverty'j vopros filosofii. Minsk: E'konompres, 2010. 495 s.
5. Saraskina L. Russkij um v poiskax obshhej idei // "The Dostoevsky Journal: An Independent Review", 2007 [2010]–2008 [2010]. Vol. 8–9. P. 63–88.
6. Solov'ev V. Sobranie sochinenij. T. 3. SPb.: Tovarishhestvo «Obshhestvennaya pol'za», 1901. 387 s.
7. Solov'ev V. Sochineniya: v 2-x t. T. 2. M.: My'sl', 1990. 822 s.
8. Solov'ev V. Sochineniya: v 2-x t. T. 2. M.: Pravda, 1989. 736 s.
9. Bohun M. Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej. Katowice: Śląsk, 1996. 131 s.
10. Dobieszewski J. Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002. 482 s.
11. Hauke-Ligowski A. Przedmowa // Sołowjow S.M. Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa. Poznań: W drodze, 1996. S. 5–18.
12. Hryniewicz W. Prawosławie poszukujących // Znak. 1993. Nr 2 (453). S. 12–24.
13. Mazurek S. Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. 288 s.
14. Siemek M. Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 239 s.
15. Sołowjow W. Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883. Warszawa: Fronda, 2007. 206 s.
16. Walicki A. Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

M. Broda**Russian Questions about V.S. Solovyov and Russia**

The article considers the premises of the tendencies of revealing by the Russian thinkers in the V.S.Solovyov's concept the "voice of the Russian Truth" and the testimony-articulation of the "all-unity of the Russian philosophy." The explanation of why the Russian questions about Russia and the attempts the "understand Russia" can be interceded by the analogical questions and attempts regarding V.S.Solovyov's thought, is encouraged by the post-Kantian theoretical prospect.

Keywords: Solovyov; Russia; questions; enigma-mystery; post-Kantian theoretical prospect.

М.Н. Соколов

**Образ родины
в ее метаисторических смыслах —
от конкретной топографии
до политической идеи
«Москва — Третий Рим»**

Статья продолжает многолетние исследования автором метаисторического «диалога культур». В данной статье этот диалог прослеживается на примере понятия родины в ее топографическом, трансцендентном и идейно-политическом аспектах.

Ключевые слова: философское краеведение; «языческий» ландшафт; средневековый «град Божий»; «комплекс Филофея»; «римская мера» в архитектуре и градостроительстве.

Реальную географию, большую и малую, можно воспринимать сквозь спектр различных ментальных абстракций. Но в понятии родины, даже умозрительно-концептуальном, все предстает гораздо проникновенней и поэтичней, как счастливо прочувствованная «улыбка святой Софии», — по определению философа Сергия Булгакова, сопрягавшего в этих удивительных словах воспоминания о юных годах в Орловской губернии, т. е. память о конкретном ландшафте, со своими софиологическими медитациями, т. е. о чем-то уже несравнимо более отвлеченном от земной конкретики. Тут — просто ли мы славим какой-то родной уголок, либо мысленно расширяем его, примеряя к Риму или Иерусалиму, — господствует своего рода философское краеведение. Господствует то, что замечательно маркируется исландским глаголом «хеймспекья» (heimspekja), который означает и «говорить о доме, о родине», и «размышлять о вселенной», и «философствовать в общем смысле». Региональное тут переплетается со вселенским, а умственное — с непосредственно-визуальным. И разъединить все было бы крайне затруднительно.

Однако в магическом миропонимании античной древности все, напротив, выглядит максимально ясным. Идет ли речь о Риме-городе, о Риме-государстве

или о любом ином локусе древней ойкумены, везде здесь очевидно органическое единство рода как биологического произрастания, рода как связи поколений, рода как мифологической персоны и, наконец, родины как совокупности всех данных смыслов.

И в соответствующей словесной цепочке в словаре Даля эта связь рода с ландшафтом выражена достаточно наглядно. Ведь в высшей степени знаменательно, что там слово «родина» в значении «родимой земли» непосредственно следует за длинной лексической вереницей, идущей от «рода» («рожденья» и «произведенья»). Есть среди прочих еще более короткая лексическая связка — в совпадении «родины» с общеславянской «родиной» («семьей»). Все, таким образом, сопрягается здесь в неразрывной природно-человеческой взаимозависимости, вполне определенной, предметной, видимо-ведомой. Поэтому язычество и можно определить как возвышение конкретного пространства на уровень предельной ценности и достоинства, где власть Бога ограничивается строго определенным местом.

Так и пространство Рима, первого, архетипального Рима, обязано было «своим происхождением... ландшафту и мифопоэтическому сознанию», основанному на «топографии, сводящей воедино природное с мифологическим» [10], — в священных рощах, источниках, камнях, деревьях, особых священных дорогах, — во всем том, что и составляло родину-мать, или отечество. Так слагалась та идентичность природы и истории, которая особенно свойственна, зрительно-свойственна римской Кампанье, — та зримая идентичность, что впоследствии столь поражала Гёте. Но тот же конкретно-ландшафтный «Рим» (правда, «Рим» в кавычках, не имеющий своего сводного имени) царил и в любом ином древнеязыческом социуме, в том числе и в землях славян. И то же топографическое, точнее, топографически-родовое понимание отчизны прочно сохранялось, будучи унаследованным из Античности, и в Средние века.

Однако Средневековье вводит и свое особое совершенно-новое, радикально-новое миропонимание, которое расширяет и углубляет метаисторический диалог (о понятии «метаисторического диалога» Древности, Средних веков и Нового времени см. [7–9]). Хора — или место — дематериализуется, теряя осязаемость ландшафтного мифа. Понятия «державы» и «рода» переходят теперь, с пересечением средневекового рубежа, в русло веры, укрепляясь не зримыми топографическими приметами, а «уверенностью в невидимом», — как вера определяется в Послании апостола Павла к евреям (11, 1). И именно эта «уверенность в невидимом» переносит родину ввысь, отождествляя ее с Царством Небесным, куда праведные души переходят после странничества в земной юдоли. Переходят, стремясь «к лучшему, то есть к небесному» (там же, 11, 16).

«Наступит время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться отцу..., — говорит Христос самаритянке. — Истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Евангелие от Иоанна. 4: 21, 23). Поэтому если Иерусалим, Рим и свой собственный край и являются в определенном

концептуальном представлении, то с обязательной поправкой на те «дух и истину», которые лишают их чувственной полноты или, точнее, чувственной самодостаточности. Им, любимым краям, можно сопереживать, как сопереживают благим целям, но ими нельзя любоваться, как любят прекрасной, иллюзорно-правдоподобной картиной.

Изучая средневековые тексты, мы постоянно сталкиваемся с этим непреложным «но». Таково знаменитое «Слово о Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа явленной» — первый, по сути, памятник древнерусской письменности, созданный в середине XI века Иларионом, который был к тому же первым русским митрополитом славянского происхождения. Действительно, апология новокрещеной страны полна здесь патриотического энтузиазма, подкрепленного похвальными речениями о великих князьях Владимире и Ярославе. Иларион не только свидетельствует о распространении новой, благодатной веры среди народа русского, но и живописует широкую панораму этой явленной благодати, равноправной с «Римской страной Петра и Павла», — так что православие на Русской земле впервые словесно утверждается тут и само по себе, и экуменически.

При этом митрополит поминает и «град, величеством сияющий», «церкви цветущие», «град иконами святых... блистающий», и конкретный сакральный образ — «святую церковь Пресвятой Богородицы Марии» (т. е. киевскую Десятинную, или Успенскую, церковь). Однако мы тут же убеждаемся, что это лишь дальние и ближние образы, или, говоря новоевропейским языком, дальние и ближние идеалы благочестия, а не его повседневная актуальность. Ведь Иларионово «Слово» — а это именно «слово», т. е. проповедь, — завершается, как и положено по канону, молитвой. Причем в данном случае молитвой, полной истового, горького покаяния. И там, в покаянной молитве говорится уже не о «заре правоты», но о «персти и прахе», что поработаны «грехам и суете житейской» и потому обречены на исчезновение, как пыль в бурю.

Недаром молитва эта, предупреждающая об опасностях, угрожающих христианству в новообращенной Руси, могла быть сопоставлена современным исследователем с библейским плачем Иеремии [4: с. 97–99]. Все преподается именно как прекрасная цель, но без иллюзии ее сиюминутного достижения в романтическом «прекрасном мгновенье». Все, иным словом, излагается прообразовательно или, выражаясь на латинский манер, префигуративно.

Собственно, именно префигуративный, целепологающий принцип доминирует и в знаменитых посланиях игумена Филофея о «Третьем Риме» (XVI в.). Там величаво проступает, — проступает, словно прорись иконы, — прозрачный образ «нового Рима» или «вышнего Иерусалима». Образ «державного царствия», просвещенного той христианской верой, что «во всей поднебесной паче солнца светится». И тут же эта прорись замыкается, как на зримо-незримой вероисповедной границе, — в «святых соборных апостольских церквах», а в одном пассаже даже и в конкретном храме (когда Филофей пишет: «Есть в богоспасаемом граде

Москве святого и славного Успения пречистая Богородица, иже едина во вселенной паче солнца светится»).

Причем в обоих случаях: и в панораме многих «соборных церквей», и в одном Успенском храме (а это Успенский собор Кремля) сияние «паче солнца» в полном смысле ослепляет. Ведь оно озаряет не комплекс видов и не один какой-то вид, а ту мистику престола, или мистику алтаря, что полноценно раскрывается лишь в богослужении. Именно так, в богослужебном обиходе, а не в топографической мифологии «семи холмов» или в живописных видовых перспективах, раскрывалась для средневекового сознания планировка средневековой Москвы [2].

Соответствующим образом — не эстетически, а религиозно — понимался всякий ландшафт или всякая видовая перспектива. Архитектура, не всякая, а именно церковная архитектура, доминирует над природой в ее первозданном состоянии. Так, Иларионов архетип повторяется в «Казанской истории» (XVI в.). Повторяется по отношению к православной Москве, уподобленной «новому, великому Риму», и к православной Руси в целом, которая украшена множеством храмов и сияет «словно видимое небо», что светится «пестрыми звездами» («Казанская история», глава 6). При этом первозданный приволжский ландшафт, избранный для постройки Казани, хоть и назван «прекрасным местом», но оказывается в своем дохристианском состоянии зловещим «змеиным гнездом», которое необходимо было очищать магическими заклинаниями.

Возьмем еще один, более поздний пример сугубо средневековой сакральной топографии, пример в равной мере и церковно-исторический, и художественно-исторический. Это Новый Иерусалим патриарха Никона (XVII в.). Защищая свое право давать избранному уголку Русской земли «имена Иерусалима, Голгофы и тому подобные», Никон ссылался на Святое Писание, на слова: «Отроча родися нам и Сын дастся нам... и миру его нет предела». Это слова пророка Исаяи («мира нет предела на престоле Давида и в царстве его»; Ис. 8: 7), понимавшиеся как префигурация всемогущества Христова и нашедшие прямой отзвук в Евангелии от Луки («и даст ему Господь Бог престол Давида, отца Его... и Царству его не будет конца»; Луки. 1: 32) (ссылка на этот аргумент Никона подсказана В.В. Шмидтом, за что выражаем ему искреннюю благодарность. — М.С.).

Отметим очень важную вещь: созерцание как духовное чувство, «смотрение» тут знаменует не человеческое зрение, но Провидение Божие, о котором и призваны напоминать нам иконы и храмы. Ими, иконами и храмами, «воздвижет же ся... ум к Боговидению» (извлечения из керамической надписи в Воскресенском соборе Нового Иерусалима [5: с. 773]). Следовательно, храм и изображения полностью уравниваются в своем статусе, равно незримом и сверхчувственном в самых существенных, вероисповедных своих чертах.

В результате все новое, т.е. средневеково-новое, укореняется в искусстве лишь в своем воцерковленном состоянии, тогда как все иное, языческое или иноверческое, оттесняется на поля или вообще выносятся за скобки. Это происходит

в равной мере и в словесности, и в иконописи, причем на Руси происходит даже легче, чем на Западе, ибо от язычества, так сказать, от «своего Рима» тут почти ничего на виду не осталось, и соответственно нечего было и выводить за скобки или как-то аллегорически (как было с античным наследием на Западе) преображать.

Аналогичной элиминации, зрительной элиминации подвергалось и все собственно-природное, первозданно-природное. Ведь иконное пространство резко отъединялось от пространства эмпирического — во-первых, обратной перспективой, во-вторых, золотыми фонами и, в-третьих, вздыбленными горками или так называемыми «лещадками», тоже преграждающими путь чувственному взору. И даже когда определенные элементы пейзажной природы так или иначе подразумевались, они сводились к минимуму или вообще к нулю, как в случае с изображениями монастырских садов на иконах, где чаще всего такие сады отсутствуют, будучи лишь незримо намеченными в виде пустот между архитектурой.

Тем временем на Западе слагалось совершенно иное миропонимание, которое можно назвать суверенно-эстетическим. Так наметился духовный рубеж между Средневековьем и Ренессансом или, в более широком диапазоне, между Средневековьем и Новым временем, лишь первым этапом которого был Ренессанс. История с ее «римами» и «иерусалимами», родными и вселенскими, обрела отныне подобие земного пейзажа, которым можно любоваться. Любоваться ретроспективно или провиденциально, — как любят картину, выставленную на общественное и частное обозрение. «Тут я постиг, что всякая страна / На небе Рай, хоть в разной мере, ибо / Неравно милостью орошена», — пишет Данте в «Божественной комедии» (Рай. Песнь третья: 88–90). И эти слова получают в перспективе веков статус художественно-кодифицированного закона, где все эстетически-зримо, даже благодать (или «милость», «grazia»), которая здесь буквально «дойдет» («piove») на землю.

А через два с лишним века Микеланджело произносит не менее судьбоносное речение, по сути, ставя знак равенства между художественным и историческим пространством. Маэстро славит великие достоинства искусства живописи, привлекая великий авторитет античности: недаром, по его словам, римляне были когда-то властителями всего мира, ведь в те времена, цитируем эту поразительную фразу буквально, «живопись была хозяйкой всех работ, искусств и наук, включая даже Писание и композицию истории» (понятно, что тут Микеланджело утверждает отнюдь не античный, а ренессансный или, иным словом, ранненовоевропейский идеал). Правда, в исконном контексте «история» означала для ренессансных художников сюжетную картину, но тут смысл, как мы видим, значительно расширяется, выходя далеко за пределы искусства. (Слова Микеланджело были зафиксированы его португальским учеником Франсишку де Олланда в его «Трактате о живописи древних» (1548) [13: p.188].)

Земное достоинство места, в том числе исторического места, таким образом, восстанавливается, но уже не в магико-мифологическом, а в эстетическом обрамлении. Иконный рубеж предстает размытым, и всё, во всяком случае всё внутри картины, выглядит вполне топографически-узнаваемым, переходя тем не менее в воображаемую беспредельность. И речь идет не просто о картине как таковой, о картине как произведении, но о картинном, сугубо художественном миропонимании, которое неизбежно присоединяется теперь к суждениям о родине, нации и стране.

Об этом эстетическом «оплотнении» свидетельствуют тысячи и тысячи примеров из ранненовоевропейской живописи и графики, зримо раскрывающей перед нами ту трансценденцию (пусть даже и чисто воображаемую, виртуальную трансценденцию), которая заслонялась и только лишь подразумевалась в иконе. Приведем несколько таких примеров. В знаменитом «Поклонении Агнцу» Яна ван Эйка в нижнем регистре Гентского алтаря перед нами разворачиваются во всю ширь сияющие дали Нового Иерусалима, который в то же время ничем не отличается от типического бургундского города, даже с конкретными деталями, указывающими, в частности, на Утрехт. Дюрер же в последнем листе своего «Апокалипсиса» уже целиком уподобляет тот же небесный град родному Нюрнбергу. И натуральность такого рода пейзажей, в равной мере сакральных и земных, предопределяет своего рода «изобретение родины», являющейся во всем своем живописном и в то же время национально-характерном обаянии (ср. наблюдения об «изобретении Франции» в пейзажах Жана Фуке [12]).

Разумеется, речь идет лишь об одном факторе из массы других, но, на наш взгляд, о факторе пилотном, аналогичном в своем метаисторическом смысле природным культам древности и апокалиптическим чаяниям Средневековья. Искусство становится в равный строй с древней магией и средневековой религией, где-то их диалогически уравнивающая, а где-то и диалектически вытесняя.

И если в XVII веке, этом истинно золотом (после Смутного времени) веке русской культуры, процесс этой эстетической суверенизации — с возрастанием топографической конкретики сакральных пейзажей — протекает эволюционно, с органичным восприятием новаций Запада, то при Петре Великом происходит подлинная иконологическая революция. Петр I преобразует Россию как гигантское произведение искусства, преобразует, согласно метафоре Феофана Прокоповича, как Пигмалион Галатею. «Россия, — обращается Прокопович к императору (ссылаясь на соответствующую визуальную эмблему на медали с изображением Петра в образе скульптора), — вся есть статуя твоя, изрядным мастерством от тебя переделанная» (цит. по: [6]).

Так что в итоге та эпоха художественного осмысления нации или, иным словом, оформления эстетической идеи нации, — эпоха, грубо говоря, от Данте до Наполеона, которая в Европе заняла целых шесть веков, в России сжимается до одного с небольшим столетия: от Петра I до славянофилов. В этом

русле влечение к Риму становится, как это уже было в ренессансной Европе и теперь в XVIII веке повторяется в России, определяющим вектором эстетического, да и не только эстетического, а в широком смысле общественного вкуса. «Не разрушая царств, в России строишь Рим», — обращается М.В. Ломоносов к Екатерине Великой («Надпись на новое строение Царского Села»).

В архитектуре устанавливается особая римская мера, которой надлежит следовать, стремясь в идеале ее превзойти [3: с. 34], причем эта мера, зримо напоминающая о судьбе империй, распространяется далеко за пределы собственно пластических искусств. Особо подчеркивалось, что «греческая», т. е. классицистическая архитектурная манера осмыслялась в ту эпоху «сквозь призму государственной римской (ориентации)» и «в собственно художественной и в символично-содержательной сфере». Знаменательно, что к освящению территории строительства нового (баженовского) Кремлевского дворца (в 1772 году) были воздвигнуты четыре столба, на втором из которых имелась надпись: «Что в древность Греция и что мог Рим родить, / То хочет Кремль в своем величестве вместить» [1: с. 95].

И в итоге, когда идея нации оказывается и у славянофилов, и у западников в самом центре исторического дискурса, слагается подлинный «комплекс Филофея» [11], комплекс новоевропейский, совсем уже не средневековый и выходящий далеко за пределы тех церковных, сугубо вероисповедных принципов, которыми руководствовался старец Елеазарова монастыря. Концепция «Третьего Рима», таким образом, значительно модернизируется, выходя за пределы сакральной ортодоксии. Однако, с другой стороны, она тем самым значительно обогащается, представая уже не только магической или религиозной, но и идеологической — со всеми теми политическими и геополитическими оттенками, которые подразумеваются всякой идеологией в ее региональных и национальных аспектах. И эту магику-религиозно-идеологическую трехсоставность нам необходимо всякий раз чутко учитывать, тем самым делая всякое краеведение подлинно философским и подлинно содержательным.

Ведь именно она, эта непреложная диалогическая трехчастность, и обеспечивает то живописное многообразие, которое присуще всякому масштабному историческому феномену, равно и родному и вселенскому. Такому, к примеру, как город Москва, обращаясь к которому поэт П.А. Вяземский писал: «Твердят: ты с Азией Европа, / Славянский и татарский Рим, / И то, что зрелось до потопа, / В тебе еще и ныне зрим. / В тебе и новый мир и древний, / В тебе пасут свои стада / Патриархальные деревни / У Патриаршего пруда» («Из очерков Москвы»).

Литература

1. *Баженов В.И.* Письма. Пояснения к проектам. Свидетельства современников. Биографические документы / Сост. Ю.Я. Герчук. М.: Искусство, 2001. 304 с.
2. *Баталов А.Л., Беляев Л.А.* Сакральное пространство средневековой Москвы. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2010. 400 с.
3. *Кириченко Е.И.* Русский стиль. М.: Галарт, 1997. 432 с.

4. *Мюллер Л.* Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество // Мюллер Л. Понять Россию. Историко-культурные исследования: пер. с нем. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 432 с.
5. Патриарх Никон: стяжание Святой Руси — созидание государства Российского / Сост. В.В. Шмидт. М. – Саранск: РАГС, 2010. 1232 с.
6. *Проскурина В.* Мифы империи. Литература и власть в эпоху Екатерины II. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 343 с.
7. *Соколов М.Н.* Мистерия соседства. К метаморфологии искусства Возрождения. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 520 с.
8. *Соколов М.Н.* Время и место. Искусство Возрождения как перворубеж виртуального пространства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 320 с.
9. *Соколов М.Н.* Три пути в рай. Природа, религия и искусство в пространстве сада. М.: Страдиз; Феория; Минувшее, 2014. 716 с.
10. *Топоров В.Н.* Мифопоэтическое пространство первоначального Рима (римская версия «основного мифа») // Антропология культуры. Вып. 4. 2010. С. 13–55.
11. *Ульянов Н.И.* Комплекс Филофея // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 152–162.
12. *Inglis E.* Jean Fouquet and the Invention of France: Art and Nation after the Hundred Years War. New Haven & London: «Yale University Press», 2011. 340 p.
13. *Literary Sources of Art History / Selected and Edited by E.G. Holt.* Princeton: «Princeton University Press», 1947. 450 p.

Literatura

1. *Bazhenov V.I.* Pis'ma. Poyasneniya k proektam. Svidetel'stva sovremennikov. Biograficheskie dokumenty' / Sost. Yu.Ya. Gerchuk. М.: Iskusstvo, 2001. 304 s.
2. *Batalov A.L., Belyaev L.A.* Sakral'noe prostranstvo srednevekovoj Moskvy'. М.: Dizajn. Informaciya. Kartografiya, 2010. 400 s.
3. *Kirichenko E.I.* Russkij stil'. М.: Galart, 1997. 432 s.
4. *Myuller L.* Kievskij mitropolit Ilarion: zhizn' i tvorchestvo // Myuller L. Ponyat' Rossiyu. Istoriko-kul'turny'e issledovaniya: per. s nem. М.: Progress-Tradicziya, 2000. 432 s.
5. Patriarx Nikon: styazhanie Svyatoj Rusi — sozidanie gosudarstva Rossijskogo / Sost. V.V. Shmidt. М. – Saransk: RAGS, 2010. 1232 s.
6. *Proskurina V.* Mify' imperii. Literatura i vlast' v e'poxu Ekateriny' II. М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006. 343 s.
7. *Sokolov M.N.* Misteriya sosedstva. K metamorfologii iskusstva Vozrozhdeniya. М.: Progress-Tradicziya, 1999. 520 s.
8. *Sokolov M.N.* Vremya i mesto. Iskusstvo Vozrozhdeniya kak pervorubezh virtual'nogo prostranstva. М.: Progress-Tradicziya, 2002. 320 s.
9. *Sokolov M.N.* Tri puti v raj. Priroda, religiya i iskusstvo v prostranstve sada. М.: Stradiz; Feoriya; Minuvshee, 2014. 716 s.
10. *Toporov V.N.* Mifopoe'ticheskoe prostranstvo pervonachal'nogo Rima (rimskaya versiya «osnovnogo mifa») // Antropologiya kul'tury'. Vy'p. 4. 2010. S. 13–55.
11. *Ul'yanov N.I.* Kompleks Filofeya // Voprosy' istorii. 1994. № 4. S. 152–162.
12. *Inglis E.* Jean Fouquet and the Invention of France: Art and Nation after the Hundred Years War. New Haven & London: «Yale University Press», 2011. 340 p.
13. *Literary Sources of Art History / Selected and Edited by E.G. Holt.* Princeton: «Princeton University Press», 1947. 450 p.

M.N. Sokolov

The Image of the Motherland in Its Metahistorical Senses – from the Particular Topography to the Political Idea of “Moscow — the Third Rome”

The article continues multiyear research by the author of metahistorical “dialogue of cultures”. In this article, this dialogue can be traced on the example of the concept of homeland in its topographical, transcendental, ideological and political aspects.

Keywords: philosophical study of local lore; “pagan” landscape; medieval “city of God”; “Philotheus’ complex”; “Roman measure” in architecture and town-planning.

И.Р. Корнышева

Аксиологическая оценка эстетики православного храма

В статье анализируются философский, аксиологический и религиозный аспекты православной культуры и эстетики православного искусства. Проблема включенности религии в философское знание в методике преподавания православной культуры требует систематизации и выявления основных принципов органического соединения традиций, существующих в конкретном времени и месте, и тех социально-культурных условий, которые характерны для современного общества. Символический смысл архитектурного образа храма в организации ритуального пространства выявляет типичный для русского мирозерцания космизм.

Ключевые слова: православная литургия; эстетика; аксиология; синтез искусств; философия культуры.

Исторически сложилось так, что иконография, доминирующая в православной эстетике, выступает как визуальная рефлексия философских размышлений, и анализ других видов искусств зачастую раскрывается посредством включенности других объектов богослужения в систему иконописи. В своей работе «Храмовое действо как синтез искусств» П.А. Флоренский подчеркивал всеобъемлющий характер эстетического опыта в литургии. Он указывал: «Тут все подчинено единой цели: верховному эффекту катарсиса этой музыкальной драмы, и потому все подчиненное друг другу здесь не существует или по крайней мере ложно существует, взятое порознь» [5: с. 41–57].

Все искусства, одновременно соединяясь в храме, с огромной силой воздействовали сразу на чувства человека, переносили его в возвышенный мир через созерцание икон, слушание песнопений. Ритуальные процессии, крестные ходы и каждения, мерцающие свечи, косые лучи дневного света, проникающие сквозь световые окна храма, создавали таинственное, возвышенное настроение. Церковное искусство, действуя всеми своими компонентами, переключало человека с проблем сегодняшнего дня на восприятие вечного. «Всякое ныне житейское отложим попечение» — эти слова Херувимской песни, исполняемой на литургии верных, как нельзя лучше объясняют состояние отрешенности от земного. В отличие от фольклора, ориентированного на трудовую жизнь, повседневный быт человека, церковное искусство обращается к миру верховному, возвышенному, помогает человеку совершить этот переход, в первую очередь, воздействуя на слух и зрение. Суть храмового искусства — посредством творчества

соединить «земное и небесное», создать некий совместный объект. В этом усматривается смысл православного культа как творческой синергии.

Аксиологический анализ синтеза искусств в православном храме позволяет нам выявить не только его эстетическую сущность, но и его онтологический аспект, особенно характерный для его архитектуры.

В нашем понимании архитектура может рассматриваться в качестве конечной объединяющей целостности эстетического опыта в процессе религиозного богослужения. Особенности конструкции регулируют наличие естественного света, определяют ритмически перекрытия и своды для формирования внутреннего пространства, акустические условия, устанавливают предельные точки восприятия как визуально, так и физически, за пределы которых пройти возможно только трансцендентно. П.А. Флоренский особо подчеркивал: «Храмовая архитектура, например, учитывает даже такой малый, по-видимому, эффект, как выходящие по фрескам и обвивающие столпы купола ленты голубоватого фимиама, которые своим движением и сплетением почти беспредельно расширяют архитектурные пространства храма, смягчают сухость и жесткость линий и, как бы расплавляя их, приводят в движение и жизнь» [5: с. 41–57].

Архитектурная композиция храма должна учитывать все эти эстетические факторы, характерные для храмового пространства. Современная церковная архитектура подчинена классическим канонам строительства, однако следует учитывать в устройстве новых соборов формы органического соединения традиций, существующих в конкретном времени и месте, и тех социально-культурных условий, которые характерны для современного общества; такое строение должно быть способно синтезировать в себе как ритуальный, так и социально-культурный контекст.

Онтологический аспект архитектуры представлен куполом — символом мудрости Творца и рая, как, например, каменный купол храма Святой Софии в Константинополе, или символом устремленности в небеса, как это представлено в шатровых деревянных русских церквях. Определенное чувство дистанции и трансцендентности выражено в готическом храме, гордо возвышающемся в своей величии и недостижимости.

По мнению русского философа Е. Трубецкого, архитектура призвана создать правильный эстетический настрой для отправления православного культа, необходимый настрой на богослужение, «и именно этот подъем высшей радости изображается всей архитектурой храма, его пестрыми изрезцами, красочными узорами его причудливых орнаментов с фантастическими прекрасными цветами. Цветы эти обвивают наружные колонны здания и уносятся кверху к его горящим золотым чешуйчатым луковицам» [4].

Обращаясь к исторической плоскости нашего анализа, можно увидеть, как изменялись условия и задачи, предъявляемые к церковной архитектуре. В своих знаменитых лекциях по эстетике Гегель описал, как постепенно

архитектура храмов Восточной Церкви была изменена, чтобы соответствовать определенным ритуальным требованиям: «Центр образует ротонда на четырех больших устоях, к которой затем присоединяются различные постройки, предназначенные для особых целей греческого богослужения, отличающегося от римского» [2: с. 165].

Наиболее очевидный символический смысл архитектуры церкви, конечно, несет в себе его основная форма. В то время как по этой форме еще невозможно осмыслить интерьер церкви, молящиеся постепенно приходят к пониманию его формы через постоянное взаимодействие во внутреннем пространстве. В период раннего христианства приоритет древней римской базилики еще не позволял принять новые стандарты строительства, принятые в Восточном христианстве, однако уже в IX–X веках пришло время, когда тип крестообразного купольного храма предстал как универсальный архитектурный образ. Все было подчинено основной литургической мысли, с соблюдением принципов архитектурного строительства, глубокой философии, акцентирующей особую значимость православного вероучения и выраженной в эстетике внутреннего пространства церкви.

Позднее символический смысл архитектурного проекта в организации ритуального пространства актуализирован для дальнейшей разработки психологических функций, согласно которым очевидно проявлен типичный для русского мирозерцания космизм. Е.Н. Трубецкой объяснял значение купола как свода, покрывающего землю, символа небесного пространства, чье особое эстетическое значение было признано даже неправославным сообществом.

Эстетический эффект полушария купола подчеркивал, в частности, Шеллинг: «Но самое совершенное и значительное завершение целого есть крыша, всецело принявшая вид свода, т. е. купол. Здесь концентрическое построение наиболее совершенно, и, поскольку тут отдельные части взаимно друг друга несут и поддерживают, возникает совершеннейшая целокупность, подобие всеобщего, все на себе несущего организма и небесного свода» [7: с. 294].

Помимо этих символических аспектов структурные смыслы имеют алтарь и колокольня — два противостоящих элемента восточной и западной сторон храма. Их расположение несет глубокий библейский смысл и богословское обоснование. Несмотря на единоверие русской, греческой, болгарской и других представителей православного сообщества, архитектурные различия имеются как в использовании материалов для строительства, так и в форме некоторых элементов храма.

Кроме национальных особенностей нужно учитывать и практические соображения — средства, материалы, технические возможности, социокультурные и исторические акценты для возведения того или иного архитектурного сооружения. После того как архитектурное сооружение построено, оно конечно же должно соответствовать определенным условиям, чтобы актуализировать свое существование в качестве социального института.

Важно осмыслить, что и практичность в строительстве православного храма несет религиозно-эстетический смысл. Это не просто необходимость сооружения именно луковичного купола в целях удобного схода снега и влаги, но, как говорил Трубецкой, это осуществление идеи национального молитвенного подъема, «глубокого молитвенного горения к небесам, через которое наш земной мир становится причастным потустороннему богатству. Это завершение русского храма — как бы огненный язык, увенчанный крестом и к кресту заостряющийся. При взгляде на наш московский Иван Великий кажется, что мы имеем перед собою как бы гигантскую свечу, горящую к небу над Москвою; а многоглавые кремлевские соборы и многоглавые церкви суть как бы огромные многосвешники» [4].

Имитация формы пламени визуализирована и в других элементах храма, которые выглядят как украшения, но в едином смысле передают метафизику религиозной веры. Космологическая символика русской церкви, описанная Трубецким, складывается в схему особого мистического видения образа горения. В.Н. Лосский пишет о символах христианства: «Икона, крест — не просто изображения, направляющие наше воображение во время молитвы; они — вещественные средоточия, в которых присутствует Божественная энергия, соединенная с человеческим искусством» [3], теургическое единство человеческого таланта архитектора, иконописца, композитора, гимнотворца с Божественным замыслом, раскрывающее соборность духа как «предчувствие всемирной церкви». Это философия и богословие, проявленные в эстетической форме.

Эстетическая функция собора не ограничивается его декоративностью. Это особый фон для главного действия — богослужения, реализующего ту метафизику бытия, которую сущностно человек постигает в чувственно-образном и рациональном мышлении. В отличие от античных амфитеатров на открытом воздухе, православный собор «обертывает» собой тех, кто переступает его порог для участия в общем действе. По этой причине в архитектуре храма важна включенность света, звука, цвета, запаха благовоний в общую концепцию богослужения, поскольку это позволяет акцентировать все эстетические компоненты в пределах архитектурных границ, чтобы составить единый ансамбль.

Софиологическая концепция русской философской мысли XIX–XX веков укрепляла идею Средневековья в том, что сама София Премудрость Божия причастна к созданию произведений культового искусства. Художественный язык, эстетическая специфика в пространственной концепции храма и в структуре богослужения выполняют идентичные функции — возведение верующего человека в «мир горний» художественными средствами. Подчинение иконописи и других символических элементов архитектурному пространству храма в качестве ключевого связующего звена космологического единения Бога и человека в русской православной церкви особо выявляет феномен иконы.

Икона действительно выступает как ключевое звено в системе храмовых искусств. Чувства синтезируют то, что происходит в пространственно-временной

структуре от сопереживания, жалости, восхищения до стремления к подражанию тем образам, которые воспринимает молящийся. Равно и восприятие духовной музыки способно так же вызвать духовные чувства. Эмоциональная и катарсическая насыщенность восприятия многократно усиливается у субъекта ввиду совпадения во времени и пространстве восприятия музыкального и иконописного искусства. В.В. Бычков описывает икону как «сакральный, или литургический, символ, наделенный силой, энергией, святостью изображенного на иконе персонажа или священного события» [1: с. 60].

Кроме росписей, мозаик, фресок, которые полностью включены в визуальный образ и практически подчинены законам построения внутреннего пространства, главным смысловым центром образа храма является иконостас. С одной стороны, иконостас вписан в общую концепцию церковной архитектуры, с другой — это вход в «горний мир», в святая святых — алтарь. И как самостоятельный эстетический объект иконостас несет глубокий символическо-онтологический смысл. Это визуальная и трансцендентная точка перехода из одного мира в другой, из разумного в сверхчувственный.

Даже иконопись подчинена стилистической концепции архитектуры. Церковь и ее иконы образуют неразрывное целое. Следовательно, архитектурное проектирование церкви несет свою семиотику. Это обуславливает уникальность как архитектурного, так и иконописного творчества. Каждая икона имеет свою особую внутреннюю архитектуру, видимую даже независимо от ее связи с храмом. Вне храма эстетический эффект иконы принимает иные гносеологические аспекты. Именно на этом факте останавливал свое внимание П.А. Флоренский, отрицательно относившийся к факту экспонирования икон в музеях. Надуманный, аллегорический мир музея разрушает то единое представление о Боге и вере, которое как живой дух можно воспринять лишь в церкви, в свете мерцания ламп и множества горящих свечей. Вся внешняя среда рождает движение, которое может ощутить человек, погруженный в духовное переживание.

В раннехристианском искусстве все изображения были непосредственно на стенах. И икона как религиозный канон возникла не сразу (вспомним век иконоборчества в Византии). «Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи от случайных архитектурных и других стеснений» [6: с. 157].

Иконописец видит в изобразительной плоскости границы «условного» и, подчеркивая степень свободы в творчестве, отмечает, когда «в гравюре разум и рука художника притягают на вознесение в область безусловного», писал П.А. Флоренский [6: с. 154]. Другой русский философ Е. Трубецкой обращал внимание на то, что в церковной иконографии не использовалась линейная перспектива, а, наоборот, «в соответствии с архитектурными линиями храма, человеческие фигуры иногда чересчур прямолинейные, иногда, напротив, неестественно изогнутые соответственно линиям свода; подчиняясь стремлению вверх высокого и узкого иконостаса, эти образы иногда чрезмерно удлиняются...» [4].

Пространственно-временное понимание самого богослужения вписывается в онтологическую составляющую главного действия — литургии, центральное место в которой отведено Евхаристии — Таинству Причастия. Таким образом, окружающее пространство, ориентируя внимание молящихся на центр храма, приводит их к чаше. Ярко представляется образ «Троицы» Андрея Рублева. Симметричность фигур, подчиненная устремленности к центральному образу, выступает средством слияния и нераздельности, символом общего литургического действия, где индивидуальное подчинено универсальной концепции спасения мира.

Так, в православном понимании икона есть прежде всего выражение достоверного знания о духовной реальности, «окно в Горний мир», через которое надмирная святость являет себя миру.

Включенные в систему культа объекты искусства обладают двумя функциями: религиозной и эстетической, которые вступают во взаимодействие и могут усиливать поток духовных переживаний, выводя их на онтологический уровень.

Литература

1. *Бычков В.В.* Икона и русский авангард нач. XX века // КоревиЩе 0B. Книга неклассической эстетики. М.: ИФРАН, 1998. 271 с.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Т. 3. СПб.: Наука, 1999. 440 с.
3. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви Библиотека «Вехи». URL: <http://vehi.net/vlossky/index.html> (дата обращения: 23.02.2016).
4. *Трубецкой Е.* Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. URL: http://www.vtoraya-literatura.com/pdf/trubetskoy_umozrenie_v_kraskakh_1965_text.pdf (дата обращения: 22.02.2016).
5. *Флоренский П.А.* Храмовое действо как синтез искусств // У водоразделов мысли. Т. 1. Париж, 1985. С. 41–57.
6. *Флоренский П.А.* Иконостас. М.: АСТ, 2003. 203 с.
7. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М.: Мысль.1966. 496 с.

Literatura

1. *By'chkov V.V.* Ikona i russkij avangard nach. XX veka // KoreviShhe 0B. Kniga neklassicheskoj e'stetiki. M.: IFRAN, 1998. 271 s.
2. *Gegel' G.V.F.* Lekcii po e'stetike. T. 3. SPb.: Nauka, 1999. 440 s.
3. *Losskij V.N.* Oчерk misticheskogo bogosloviya vostochnoj cerkvi Biblioteka «Vexi». URL: <http://vehi.net/vlossky/index.html> (data obrashheniya: 23.02.2016).
4. *Trubeczkoj E.* Umozrenie v kraskax. Tri oчерka o russkoj ikone. URL: http://www.vtoraya-literatura.com/pdf/trubetskoy_umozrenie_v_kraskakh_1965_text.pdf (data obrashheniya: 22.02.2016).
5. *Florenskij P.A.* Храмовое dejstvo kak sintez iskusstv // U vodorazdelov my'sli. T. 1. Parizh, 1985. S. 41–57.
6. *Florenskij P.A.* Ikonostas. M.: AST, 2003. 203 s.
7. *Shelling F.V.J.* Filosofiya iskusstva. M.: My'sl', 1966. 496 s.

I.R. Kornysheva

Axiological Evaluation of Aesthetics of an Orthodox Church

The article analyses the philosophical, axiological and religious aspects of Orthodox culture and aesthetics of Orthodox art. The problem of inclusion of religion in philosophical knowledge in methods of teaching Orthodox culture needs systematization and identification of the main principles of organic connection of traditions, existing at a particular time and place, and these socio-cultural conditions which are characteristic for modern society. The symbolic meaning of the architectural image of the church in the organization of the ritual space revealed cosmism typical for Russian world outlook.

Keywords: Orthodox liturgy; aesthetics; axiology; synthesis of arts; philosophy of culture.

М.А. Артемьева

Даниэль Бенсаид и новые дискуссии во французском марксизме

В статье дана краткая биография Даниэля Бенсаида. Показаны исторические условия, в которых Бенсаид формировался как политический активист и теоретик. Помимо этого, показана связь и детерминизм его политической и научной жизни. Раскрыты основные актуальные дискуссии теоретического марксизма, представлена позиция Даниэля Бенсаида по основным проблемным вопросам.

Ключевые слова: антиглобализм; антиимпериализм; классовая борьба; связь поколений; Красный Май 1968; демократия.

Парадоксальным образом знаменитый одиннадцатый тезис Карла Маркса о Людвиге Фейербахе стал актуален и для марксизма спустя век со дня его написания и тем более с момента его первой публикации. Во второй половине XX века укоренилась тенденция на разделение марксистских теоретиков и практиков из левых политических организаций. Во многом этому способствовали приходы к власти коммунистических и социал-демократических партий в разных странах. «Реальная политика» потребовала от многих практиков необходимости отойти от основ марксистской теории в пользу сохранения власти. С другой стороны, успехи практиков привели к легализации марксистских теоретиков в академически-университетском пространстве. Интеграция в научное пространство сопровождалась отрывом левой профессуры от повседневной борьбы пролетарских масс. То есть многие теоретики марксизма ограничивались тем, что лишь различным образом объясняли мир, игнорируя призыв Маркса изменить его. Вместе с тем на протяжении всего XX века отдельные течения в марксизме сохраняли связь теории и практики. В частности, одним из таких марксистов был Даниэль Бенсаид.

История Франции в XX веке отличается от российской наличием преемственности поколений в левом политическом лагере. Конечно, меняются люди и партии, стоявшие в авангарде пролетарской борьбы, но связь поколений не прерывается. Родившийся 25 марта 1946 года в Тулузе, Даниэль Бенсаид был

по нескольким направлениям включен в революционную традицию. Родственники его матери Марты были участниками ряда очень важных событий как для Франции, так и для всей Европы. Его дед Ипполит участвовал в Парижской коммуне 1871 года. Другой родственник — дядя Альфред — был ветераном Первой мировой войны и участвовал в XVIII съезде Французской секции рабочего интернационала (СФИО) в Туре (1920 год).

Родители Даниэля не были участниками столь грандиозных событий, но тоже имели богатую биографию. Его мать Марта в начале 1930-х годов переехала во Французский Алжир, где в городе Оран познакомилась с молодым боксером Хаимом Бенсаидом. Несмотря на общественное предубеждение, сефард женился на француженке. Еще одним испытанием для Хаима и Марты стала Вторая мировая война. В декабре 1943 году гестапо арестовало Хаима как еврея и отправило в концентрационный лагерь Данси, но он смог избежать депортации в лагеря смерти. Хаиму повезло вернуться в Тулузу, в отличие от двух его братьев, которые умерли в нацистских застенках. В послевоенное время бистро *Bar des Amis*, которым владела семья Бенсаида, был центром притяжения от тулузских коммунистов и итальянских антифашистов до испанских беженцев и португальских трудовых мигрантов. Для Д. Бенсаида истории о пролетарских судьбах и мероприятия местной ячейки ФКП стали едва ли не первыми источниками социализации. Именно в этом бистро для рабочих зародилась основа философских воззрений Даниэля Бенсаида, которая до конца его жизни заключалась в непоколебимой убежденности в возможность построения социализма в современном мире.

Политическая родословная Бенсаида также насыщена успехами и непрерывной связью поколений. Если в России революционные марксисты, связанные с интеллектуальным наследием Льва Троцкого, имеют провалы в несколько поколений, то во Франции связь поколений не нарушалась. Еще в 1936 году в Париже прошла Первая международная конференция за Четвертый интернационал, на которой распустили Международную коммунистическую лигу и создали Движение за Четвертый интернационал. Сам Четвертый интернационал был создан в 1938 году на учредительной конференции, проходившей в парижских предместьях. Несмотря на все сложности и трудности периода Второй мировой войны и послевоенного восстановления, французские сторонники Л. Троцкого сохраняли интеллектуальную и политическую активность. В частности, Интернациональная коммунистическая партия (РСИ) в начале 1960-х годов имела большое влияние в Движении молодых коммунистов Франции и аффилированном с ним Союзом коммунистических студентов, который возглавлял Ален Кривин.

Огромное влияние на формирование политических воззрений Бенсаида оказала антиколониальная борьба, которая для Франции 1950–1960-х годов была не абстрактным понятием, а насущной проблемой. Этот вопрос вносил дополнительный раскол во французское общество и был определенным водоразделом между разными фракциями левого лагеря. Если борьба в Индокитае

была отделена огромным расстоянием, то Алжир в тот момент был регулярным департаментом метрополии и воспринимался многими как неотъемлемая часть французской территории. Учитывая семейную историю Бенсаида и происхождение его отца, вопрос о борьбе за независимость Алжира для Даниэля не был абстрактным.

Переход от созерцания общественных проблем к попыткам их решить Д. Бенсаид совершил еще в старших классах школы. В 16 лет он, со своими друзьями Бернаром Таубером и Аннет, в своем лице создал ячейку Движения молодых коммунистов. Последней каплей, подтолкнувшей молодых людей к политическому активизму, стали Парижские погромы в октябре 1961 и феврале 1962 годов. В ходе парижских событий полиция фактически встала на сторону правых террористов из Секретной вооруженной организации (ОАС) и жестоко разогнала демонстрации интернационалистов.

Взрослея, Бенсаид продолжал совмещать учебу и политическую активность. Вступив в Союз коммунистических студентов (УЕС), он сблизился с его левой частью, лидером которой являлся Ален Кривин. Однако уже в 1966 году вся левая часть Союза была исключена из всех молодежных структур компартии. В том же году исключенные активисты создали организацию под названием Революционная коммунистическая молодежь (JCR), лидером которой стал Кривин. JCR стала местом сбора левых критиков коммунистов и социалистов, решительно выступивших против реформизма, национализма и колониализма. Революционные молодые коммунисты прежде всего продолжали традицию поддержки антиколониальной борьбы и выступали против продолжавшейся войны в Индокитае. Одновременно с участием в этих политических событиях Бенсаид начал свое обучение в Высшей нормальной школе Сен-Клу и Парижском университете на факультете искусств в Нантере.

Поворотным событием в жизни Даниэля Бенсаида, как и всего его поколения, стали революционные события 1968 года. Эпицентром всех протестов был именно факультет в Нантере, где после антивоенных демонстраций и оккупационной забастовки было создано Движение 22 марта. Эта структура было объединением многих организаций новых левых для координации практических действий. В руководстве Движения 22 марта JCR была представлена Бенсаидом.

События Красного мая 1968 года важны для Д. Бенсаида и в научном плане. Именно тогда начинает проявляться его стремление к увязыванию теории и практики революционной борьбы. Совместно со своим товарищем Анри Вебером он написал программную работу «Май 68: генеральная репетиция» [3], где попытался осмыслить происходящую в тот момент международную революцию, которая охватила страны по обе стороны железного занавеса. В работе того же года «К вопросу об организации: Ленин и Роза Люксембург» [4], написанной совместно с Аланом Наиром, он реактуализировал дискуссию о партии и ее связи с классом. К этой теме Бенсаид будет возвращаться неоднократно, так как политические дискуссии последней четверти XX века будут неоднократно воскрешать старые споры в новых реалиях.

Научная деятельность Д. Бенсаида также связана с политикой и является ее продолжением, но другими средствами. Свою магистерскую диссертацию (1968) под научным руководством Анри Лефевра он посвятил теме «Понятие революционного кризиса у Ленина» [8], где пытался разобраться в моменте рождения революции. Его работа была вдохновлена Лукачем, Фрейдом, Лаканом и другими теоретиками. При этом молодой философ вступил в своей работе в полемику с Луи Альтюссером по поводу господства объективных структур и субъективной роли авангарда.

Революционные подъемы и спады во Франции второй половины 1960-х годов и первой половины 1970-х годов наглядно продемонстрировали Бенсаиду актуальность взглядов Льва Троцкого на вопрос о партии и ее значимости для революционной борьбы. В частности, отсутствие партийного фетишизма позволили Кривину и Бенсаиду не только сохранить политическую организацию, но и увеличить ее численность. Раскол 1966 года в Движении молодых коммунистов Франции (MJCF) и UEC привел не просто к образованию JCR, а к возможности привлечения новых людей в момент революционного подъема в революционную организацию. Запрет JCR и PCI в 1968 году в ходе послемайской реакции привел к консолидации двух структур и созданию в 1969 году Коммунистической лиги (LC). Создание новой легальной организации дало возможность Алену Кривину участвовать в президентских выборах 1969 года, а его товарищам говорить с избирателями по всей стране.

Несмотря на всю макроисторическую значимость международной революции 1968 года, для Бенсаида и его товарищей французский Красный май не был альфой и омегой их революционной деятельности. Сам Бенсаид разделял отношение к Красному маю как к первому шагу перед социалистической революцией, подобно Февральской революции 1917 года или Первой русской революции. Скептическое отношение к Красному маю в то же время не означало потерю политического оптимизма. Революционные бурления во всем мире конца 1960-х – начало 1970-х годов делали ультралевую перспективу актуальной и востребованной. Об этом Д. Бенсаид говорит в своей статье «Вопрос о власти поставлен? Дайте его поставить нам!» [14]. Сама социалистическая революция ожидалась чуть ли не в ближайшую пятилетку, а это имело несколько практических выводов.

Во-первых, необходимо было сочетать легальные формы борьбы с акциями прямого действия и работой на грани подполья. Примером легальных форм было участие в выборах. В 1973 году Бенсаид участвовал в выборах депутатов в Национальное собрание и получил 1 % голосов. В следующем году Ален Кривин участвовал в президентских выборах и набрал 0,36 % голосов. Помимо электоральных действий, Бенсаид принимал участие в издании газеты «Rouge». С другой стороны, активисты Коммунистической лиги работали в направлении «раздувания революционного пожара». В частности, Д. Бенсаид был ответственным за испанское направление и борьбу против франкистского

режима. Он отдал много сил и энергии для консолидации сторонников Четвертого интернационала в 1971 году и их вовлечения в Революционную коммунистическую лигу. При этом планы Интернационала и его французской секции шли намного дальше в плане поддержки испанских товарищей вплоть до организации тыловых баз на соседних территориях. Внутри Франции активисты ЛС тоже не стеснялись в методах. Например, в 1973 году они были инициаторами антифашистской акции прямого действия против конференции «Остановим неконтролируемую миграцию», которую организовали члены Нового порядка. Именно после данной акции ЛС была запрещена, а ее активисты в 1974 году создали Революционную коммунистическую лигу (LCR).

Во-вторых, определенный провал Красного мая вызвал повышенный интерес у членов Четвертого интернационала к политической жизни Латинской Америки, где борьба с капитализмом шла рука об руку с борьбой против военных диктатур и колониализма. Состоявшийся в 1969 году 9-й Мировой конгресс Четвертого интернационала свое основное внимание сосредоточил на ситуации в Латинской Америке и выступил за активизацию вооруженной борьбы против диктатур. Пламенными сторонниками такой позиции были члены аргентинской секции Интернационала из Революционной партии трудящихся (PRT), которые в 1968 году приступили к созданию Революционной армии народа (ERP). С постепенным затуханием революционного пламени в Европе взгляды молодых революционеров все больше приковывались к Южной Америке.

Поворотным стал 1973 год. Переворот Аугусто Пиночета и крах политики блока Народного единства в Чили привели Даниэля Бенсаида на юг Латинской Америки, где он по заданию Четвертого интернационала ознакомился с ситуацией. Латиноамериканский опыт партизанской войны позволил Бенсаиду взглянуть на ситуацию от первого лица. Он видел, как на протяжении нескольких лет его бывшие аргентинские товарищи все более вовлекались в спираль милитаризации. Их действия все больше и больше подчинялись логике ведения боевых действий, и они отрывались от своей социальной базы. После продолжительного анализа событий Бенсаид стал критически относиться к идее революционной партизанской войны, что нашло отражение в его более поздних трудах. Надо отметить, что критика партизанских методов борьбы не привела Даниэля к абстрактному морализаторству и пацифизму. Для него революционная герилья была лишь одним из нескольких методов революционной борьбы, который надо применять только в определенных условиях.

Еще одним ударом стала Революция гвоздик в Португалии (1974 год). Итогом краха португальского Нового государства стала не социалистическая революция, а приход к власти левых реформистов. Данное важное событие для всех европейских левых не осталось без внимания Бенсаида. Совместно со своими товарищами Мишелем Леви и Шарлем-Андре Урди он написал работу «Португалия: революция на марше» [5], где подробно разобраны события и показаны разные перспективы.

Спад революционной активности приводит к появлению нового «исторического компромисса» между реформистским левым движением и защитниками капитализма. Во Франции Компартия на протяжении всех 70-х годов постепенно сливалась с социалистами и стала их младшим союзником-сателлитом. В Италии компартия, несмотря на свои электоральные успехи, стала опорой ряда христианско-демократических правительств. Испанские же коммунисты были сторонниками монархической конституции на референдуме 1978 года и критиковали троцкистов за требования организации территориальных и производственных советов как основы государства.

В ситуации революционного спада Даниэль Бенсаид совершил свое первое большое обращение к теме революционной стратегии. В этот период LCR сделала резкий разворот от ориентации на подпольную борьбу к развитию и укреплению связи с пролетариатом. Молодые люди с высшим образованием по идеологическим причинам стали устраиваться на заводы и проводить агитацию и пропаганду на местах. Проблемы в практической плоскости вновь заставили Бенсаида обратиться к теоретическим изысканиям. С октября 1975 по февраль 1976 года он пишет книгу «Революция и власть» [9], которая стала его первым серьезным опытом стратегического мышления. В этой книге он рассмотрел несколько важных проблем, вызванных деградирующим эффектом реформизма. Во-первых, неудачу реализации чилийского социалистического проекта С. Альенде, который пал в ходе военного переворота А. Пиночета. Во-вторых, окончательный переход компартий в Европе на позиции еврокоммунизма и отказ последних не только от диктатуры пролетариата, но и в принципе от революционной стратегии борьбы наемного труда с капиталом. Параллельно с этим еврокоммунисты осуществили ревизию теоретического наследия лидера итальянских коммунистов А. Грамши и сформировали теорию гегемонии, которая основывалась на постепенном завоевании политической власти в странах Европы через государственные и парламентские учреждения этих стран.

В свою очередь, Д. Бенсаид различает понятия защиты демократии и защиты государственных институтов. Борьба против буржуазного государства не предполагает одновременно борьбы против существующей демократии, и по этому вопросу Бенсаид активно участвовал в дискуссии, которая разворачивалась в Четвертом интернационале. Именно в этот период секции Интернационала идею большевистской диктатуры пролетариата трансформировали в понятие социалистической демократии. Социалистическая демократия в версии Четвертого интернационала не подразумевает отказ от революционной стратегии или перехода власти в руки большинства. Таким образом, социалистическая демократия становится синонимом диктатуры пролетариата, а точнее, ее адекватным переводом на современный язык.

Начало нового девятого десятилетия XX века стало синонимом контрнаступления консервативных сил по всему миру. Два десятилетия, 1980–1990-е годы, полагает Бенсаид, знаменовали собой победное шествие неолиберализма.

Началом его стал приход к власти Рональда Рейгана в США и Маргарет Тэтчер в Великобритании, чья политика включала в себя решительное наступление на профсоюзы и урезание социальных трат государства. Новая эпоха ознаменовалась агрессивными атаками на основу государства всеобщего благосостояния. Внезапно для многих распалась большая триада (государство – бизнес – профсоюзы). Точнее, произошла перегруппировка сил, и коалиция из бизнеса и государства перешла в наступление на профсоюзы.

На протяжении всех 1980-х годов левые идеи последовательно дискредитировались по всей Европе. Особенно остро это проявилось во Франции. В 1981 году состоялась триумфальная победа реформистов на парламентских и президентских выборах. Президент-социалист Франсуа Миттеран опирался на парламентское большинство из социалистов и коммунистов, что позволило создать устойчивое социал-реформистское правительство. Однако эта двойная победа не повлекла за собой строительства в стране социализма. После робких попыток провести кейнсианскую политику, французские власти перестали активно сопротивляться неолиберальному крену. Социализм для Социалистической партии (PS) и Французской коммунистической партии (PCF) становился все более и более утопичной целью, которая не отменяла капитализма, а дополняла его. Эти события нашли отражение во многих работах Д. Бенсаида. В частности, еще в 1980 году он выпустил книгу «Анти-Рокар, или Лохмотья утопии» [6], где полемизировал с Мишелем Рокаром (глава правительства Франции в 1988–1991 годах) как главным теоретиком PS. В дальнейшем тема критики миттеранизма не ушла из поля зрения Бенсаида, но воплощалась только в его статьях.

С 1984 года по 1990 год Д. Бенсаид был сотрудником Международного института исследований и образования (IIRE), который был создан при поддержке множества видных членов Четвертого интернационала. На этой площадке Бенсаид реализовал свои замыслы об образовательных программах для молодых активистов из Франции и других стран. Образовательно-политическая деятельность стимулировала его к систематизации своих взглядов и изложению их на бумаге.

Надо понимать, что и на этом поприще деятельность Д. Бенсаида укладывалась в общее направление развития LCR. Чтобы избежать поколенческого кризиса и для развития политической активности молодежи еще в 1979 году воссоздается JCR, но теперь как автономное молодежное подразделение Лиги. Новая политическая организация должна была объединить в своих рядах как студентов, так и молодых рабочих. Предполагалось, что такое смешение позволит преодолеть оторванность прогрессивных студентов от их рабочих сверстников, которая наблюдалась в конце 1960-х – первой половине 1970-х годов. Результаты эта тактика принесет уже на рубеже столетий.

Не оставил Бенсаид и свою работу в системе французских университетов. В 1984 году он начал работу в государственном университете «Париж 8», который ведет свою родословную из Красного мая 1968 года. В создании этого

экспериментального университета принимали участие Мишель Фуко и Жиль Делёз. В разное время его преподавателями были Ален Бадью, Этьен Балибар, Антонио Негри, Жак Лакан и многие другие «звезды» мировой философии и науки.

Сохраняя позиции политического активиста, Даниэль Бенсаид в 1980-х годах все больше и больше становился французским публичным интеллектуалом, чему способствовала его научная и образовательная деятельность. И в этом новом статусе он постепенно включился в череду юбилейных дискуссий. Первый юбилей — это двадцатилетие Красного мая, который встречали в ситуации наступления консервативных сил и кризиса левых. Дистанция в два десятилетия способствовала мифологизации этого события и появления особой категории людей — ветеранов 1968 года, которые либо давно оставили политику, либо оставили ультралевые взгляды далеко в прошлом, либо всё вместе. Второй юбилей — двухсотлетие Великой французской революции, которое было ознаменовано общенациональной дискуссией о месте этой революции во французской истории и современности. По своей сути, левые интеллектуалы, в том числе и Бенсаид, боролись за сохранение революционного духа этого события и против вписывания его в систему государственной лояльности.

Преподавательская работа, кризис левых и начало преобразований к востоку от железного занавеса, а также очередной юбилей Октябрьской революции подтолкнули Д. Бенсаида к необходимости вернуться к старой теме — стратегия левых в современном мире. Он осознал необходимость избегать двух крайностей: организации сопротивления для решения повседневных задач, с одной стороны, и построения организации, ориентированной на далекое будущее, с другой. На основе своих выступлений в летней школе LCR и на мероприятиях IRE Д. Бенсаид в 1986–1987 годах написал ряд важных текстов, где через обращение к трудам Маркса и продолжателей его дела, заново расставил стратегические ориентиры. Новые реалии потребовали от него необходимости заново проговорить и определить, что же является главным направлением в деятельности марксистов. Под стратегией революционной борьбы Д. Бенсаид понимает «построение социализма, мировой федерации советов, отмирание государства и классов...» [11: с. 4]. Но это ориентиры на весьма отдаленную перспективу. Основой стратегии должна стать организация сопротивления для решения повседневных задач, вокруг которой можно создать организацию, обучать активистов, также она должна быть перспективной для свержения буржуазной власти. Потому что, полагает он, именно с этого политического акта начинается социалистическая революция.

В 1990 году Бенсаид узнал, что уже пару лет болен синдромом приобретенного иммунного дефицита человека. Известие о смертельно опасной болезни не вызывало у Даниэля депрессии или желания сменить главное направление борьбы. Например, он мог бы сконцентрироваться на работе в различных некоммерческих и негосударственных организациях, которые в этот момент

активно трудились на поприще просветительской работы в отношении ВИЧ/СПИД. Вместо этого Д. Бенсаид резко активизировал свою политическую деятельность, отдавая все силы агитационно-пропагандистской и просветительской работе. И в этом у Бенсаида еще раз проявилась его природа истинного революционера. За последующие двадцать лет, до своей смерти в 2010 году, он написал основной массив своих текстов. До болезни из-под его пера в основном выходили полемические тексты на злобу дня, которые очень сложно понять, не имея представления о контексте событий. В период 1968–1989 годов он самостоятельно или в соавторстве выпустил только 5 книг, а после 1990 года у него вышло 28 книг и множество глав в коллективных трудах.

Необходимо помнить, что Даниэль Бенсаид идеально подходит под критерии политики идентичностей, которая начала распространяться после революционных событий конца 1960-х годов. В нем уживалось множество идентичностей: еврей (из алжирских сефардов), гомосексуал, больной СПИДом (впоследствии и раком). Но эти темы были для него вторичными и подчинены теме-гегемону — пролетарской борьбе и социалистической революции. Даже несмотря на то, что многие его родственники, в том числе и отец, пострадали от холокоста, он не был склонен к просионистской позиции и сотрудничал со всеми революционными левыми силами вне зависимости от их национальности. Еврейское происхождение не мешало ему оценивать положение евреев в Европе и Палестине без впадений в крайности, что нашло отражение в его статье «Еврейский вопрос сегодня — “Понятие диаспора-класс: отправная точка, а не конечный пункт”» [7].

Известие о болезни совпало с защитой им докторской диссертации и публикацией ее в виде монографии под названием «Вальтер Беньямин: мессианский страж» [13]. Выход в свет этой книги тоже попал в разряд юбилейных дискуссий, так как в 1990 году отмечался полувековой юбилей со дня смерти Беньямина.

Провал двух бюрократических вариантов построения социализма (государство «всеобщего благоденствия» на Западе и «реальный социализм» на Востоке) привел к тому, что в 1990-е левая идея оказалась скомпрометирована и, казалось бы, выброшена из истории. Этому же способствовало появление идеологии нового лейборизма (New Labour), которая характеризовалась умеренным вариантом неолиберализма. Британские лейбористы, французские социалисты и германские социал-демократы в 1990-е годы продолжали атаку на социальное государство и права трудящихся. Но именно в этот момент Даниэль Бенсаид пытался вернуть Маркса и марксизм (как революционную идеологию) в актуальное политическое и академическое пространство.

Началом работ по возвращению Маркса стала статья Д. Бенсаида «Кризис французского марксизма» [12] (1992). Отправной точкой этого текста стал пассаж Перри Андерсона о том, что «Париж сегодня — столица интеллектуальной реакции в Западной Европе» [1: с. 177]. Даниэль признает определенную правоту этого утверждения как следствия господства двух интеллектуальных фигур — Мишеля

Фуко и Луи Альтюссера. Также он показывает и другие тупики, в которые попала левая интеллектуальная мысль во Франции. Однако Бенсаид категорически не согласен с распространенной в тот момент времени идеей о не своевременности Маркса и необходимости похоронить его под обломками «реального социализма». Для него это не конец, а только начало нового пути.

Главным произведением 1990-х для Д. Бенсаида становится вышедшая в 1995 году его монография «Маркс для нашего времени» [10]. Она стала определенным подытогом его политической и научно-педагогической деятельности. К написанию этой книги Даниэля подтолкнула его работа в университете «Париж 8», где он со своими студентами неоднократно читал «Капитал», «Очерки критики политической экономии» («Grundrisse») и долго дискутировал о различных аспектах марксизма. В работе «Маркс для нашего времени» Бенсаид предпринял попытку вернуть революционное прочтение творческого наследия Карла Маркса. Но в то же время это не абстрактный пересказ классиков марксизма. Книга наполнена дискуссиями, которые разворачивались во Франции и за ее пределами на протяжении последней трети XX века. Даниэль в большинстве проблемных мест марксистской теории пытается завершить дискуссии и расставить все точки над «i».

Свои результаты стратегия LCR, разработанная при активном участии Д. Бенсаида, стала приносить на рубеже тысячелетий. В двухтысячные, или как их называют сегодня в России, нулевые годы, перед левыми всего мира вновь встал вопрос о принятии правильной революционной стратегии. Даниэль Бенсаид связывает этот переход от пассивного противостояния власти капитала к активным действиям, в первую очередь, с появлением в 2002 году Европейского социального форума, главным «боевым кличем» которого стал новый лозунг: «Другой мир возможен». Волна антиглобализма привела не просто к увеличению рядов LCR, а к росту ее влияния во французском обществе. Члены Лиги играют важные роли в Ассоциации граждан за налогообложение финансовых операций (АТТАК), социальных форумах всех уровней, профсоюзах и других общественных объединениях. Были и электоральные успехи на президентских выборах и выборах в Европарламент. В 2009 году на основе LCR и ряда других левых организаций создается Новая антикапиталистическая партия, которая возвращает в большую политику идею конечности капитализма и возможности построения нового социалистического мира.

Литература

1. *Андерсон П.* На путях исторического материализма // Размышления о западном марксизме. М.: Интер-Версо, 1991. 272 с.
2. *Bensaïd D., Artous A.* Marxist Strategy in Western Europe // International Marxist Review. Vol. 2. № 4. Winter 1987.
3. *Bensaïd D., Henri W. Mai 68, Une répétition.* Paris: Maspero, 1968. 230 p.
4. *Bensaïd D., Nair A.* A propos de la question de l'organisation: Lénine et Rosa Luxemburg // Partisans, no. 45, diciembre 1968-enero 1969.

5. *Bensaïd D., Udry C.-A., Löwy M.* Portugal, une révolution en marche. Paris, 1975. 318 p.
6. *Bensaïd D.* L'Anti-Rocard ou les haillons de l'utopie, La Brèche. Paris, 1980. 189 p.
7. *Bensaïd D.* La question juive aujourd'hui // Critique communiste. № 11. Septembre 1982.
8. *Bensaïd D.* La notion de crise révolutionnaire chez Lénine. Mémoire de maîtrise (philosophie), sous la direction d'Henri Lefebvre. 1968.
9. *Bensaïd D.* La Révolution et le pouvoir. Paris: Stock, 1976. 48 p
10. *Bensaïd D.* Marx for our times. London and New York: Verso, 2002. 392 p.
11. *Bensaïd D.* Revolutionary strategy today // Notebooks for study and research. 1987. № 4.
12. *Bensaïd D.* The crisis of French Marxism // International Marxist Review. № 14. Winter 1992.
13. *Bensaïd D.* Walter Benjamin, sentinelle messianique. Paris: Plon, 1990. 274 p.
14. *Jebracq A. (Daniel Bensaïd), Stéphane.* Le problème du pouvoir se pose, posons-nous le! // Bulletin intérieur № 30 (BI 30). Juin 1972. URL: <http://danielbensaid.org/Le-probleme-du-pouvoir-se-pose?lang=fr#nh4> (дата обращения: 27.01.2016).

Literatura

1. *Anderson P.* Na putyax istoricheskogo materializma // Razmy'shleniya o zapadnom marksizme. M.: Inter-Verso, 1991. 272 s.
2. *Bensaïd D., Artous A.* Marxist Strategy in Western Europe // International Marxist Review. Vol. 2. № 4. Winter 1987.
3. *Bensaïd D., Henri W.* Mai 68, Une répétition. Paris: Maspero, 1968. 230 p.
4. *Bensaïd D., Nair A.* A propos de la question de l'organisation: Lénine et Rosa Luxemburg // Partisans, no. 45, diciembre 1968-enero 1969.
5. *Bensaïd D., Udry C.-A., Löwy M.* Portugal, une révolution en marche. Paris, 1975. 318 p.
6. *Bensaïd D.* L'Anti-Rocard ou les haillons de l'utopie, La Brèche. Paris, 1980. 189 p.
7. *Bensaïd D.* La question juive aujourd'hui // Critique communiste. № 11. Septembre 1982.
8. *Bensaïd D.* La notion de crise révolutionnaire chez Lénine. Mémoire de maîtrise (philosophie), sous la direction d'Henri Lefebvre. 1968.
9. *Bensaïd D.* La Révolution et le pouvoir. Paris: Stock, 1976. 48 p
10. *Bensaïd D.* Marx for our times. London and New York: Verso, 2002. 392 p.
11. *Bensaïd D.* Revolutionary strategy today // Notebooks for study and research. 1987. № 4.
12. *Bensaïd D.* The crisis of French Marxism // International Marxist Review. № 14. Winter 1992.
13. *Bensaïd D.* Walter Benjamin, sentinelle messianique. Paris: Plon, 1990. 274 p.
14. *Jebracq A. (Daniel Bensaïd), Stéphane.* Le problème du pouvoir se pose, posons-nous le! // Bulletin intérieur № 30 (BI 30). Juin 1972. URL: <http://danielbensaid.org/Le-probleme-du-pouvoir-se-pose?lang=fr#nh4> (data obrashheniya: 27.01.2016).

M.A. Artemyeva

Daniel Bensaid and New Discussions in the French Marxism

The article provides a brief biography of Daniel Bensaid. The author showed the historical conditions in which Bensaid was formed as a political activist and theorist. In addition, she shows the relationship and the determinism of his political and scientific life. The main current discussions of theoretical Marxism are revealed. Daniel Bensaid's position on major problem issues is presented.

Keywords: anti-globalism; anti-imperialism; class struggle; link between generations; Red May of 1968; democracy.



ТЕХНОЛОГИИ БУДУЩЕГО

Г.В. Тищенко

О некоторых социальных последствиях появления конвергентных технологий в жизни человека

В статье рассматривается процесс появления конвергентных технологий в жизни человека и возможные социальные последствия повсеместного внедрения таких технологий в общество. На примерах рассматривается влияние информационной составляющей NBIC-конвергенции на социальную и биологическую жизнь человека. Обсуждаются вопросы развития общества в рамках формирования новой технологической реальности, а также формулируются проблемы, стоящие в настоящий момент перед человеком.

Ключевые слова: социальные последствия; конвергентные технологии; NBIC-технологии.

Сейчас общепризнано, что основные перспективы научно-технического прогресса связаны с развитием и применением высоких, конвергируемых технологий (информационные технологии, нанотехнологии, биотехнологии, когнитивные технологии), которые многократно увеличивают преобразовательные, производственные возможности человека. Также данное явление не так давно получило название NBIC-конвергенции (по первым буквам областей: Nano — нано; Bio — био; Info — инфо; Cogno — когно).

«NBIC-конвергенция» как термин появился в 2002 году. Он был предложен авторами отчета «Конвергирующие технологии для улучшения природы человека» (Converging Technologies for Improving Human Performance), подготовленного во Всемирном центре оценки технологий (WTEC) М. Роко и У. Бейнбриджем. Отчет был посвящен отличительным особенностям NBIC-конвергенции, ее роли и значению в общем ходе мировой цивилизации [2].

Большое количество областей технологий, таких как физика, химия, биология, экология, вычислительная техника, медицина, политология, экономика, психология и др., оказалось объединенными одним общим термином «NBIC-конвергенция». Благодаря таким особенностям NBIC-конвергенции,

как интенсивное взаимодействие между научными и технологическими областями, а также широта влияния (от атомарного уровня материи до разумных систем), стали проследиваться перспективы качественного роста технологических возможностей индивидуального и общественного развития человека.

Рассматривая функции каждой из технологий в составе NBIC-конвергенции, следует отметить, что:

- нанотехнологии в перспективе могут кардинально изменять возможности производства веществ, а также производить вещества с заранее программируемыми свойствами;
- биотехнологии за счет манипулирования биологическими параметрами человека, живых систем и растительных организмов могут создать новые биосистемы и способствовать улучшению параметров живых организмов;
- информационные технологии обеспечивают функционирование сложных человеко-машинных комплексов и организацию социальных систем за счет ввода, хранения, обработки и выдачи информации различного уровня семиотической валентности;
- когнитивные технологии, реализуя трансформацию состояния, свойства, качества индивидуального и общественного сознания, в свою очередь изменяют ментальные параметры человека [3].

Так как термин «конвергенция» берет свое начало от латинского слова *vergere*, что означает «склоняться», «стремиться» (стремление к сближению) [4], то сейчас можно говорить о том, что он означает не только взаимное влияние, но и взаимопроникновение технологий, что в свою очередь ведет к размытию границ между отдельными технологиями, а также к получению интересных результатов в рамках междисциплинарной работы на стыке различных областей знаний. Несмотря на изначальное различие рассматриваемых областей, в перспективе можно говорить даже о полном или частичном слиянии данных технологий в одну научно-технологическую область знания, которая стала бы закономерным этапом развития технологий и науки в целом. Развитие современной цивилизации многими учеными связывается именно с использованием конвергентных технологий.

Самые разные области деятельности, казавшиеся ранее далекими и разделенными, с появлением нано-, био-, инфо- и когнитивных технологий стали неожиданно «переплетаться», воздействовать друг на друга и проявлять синергизм, что привело к формированию идеи конвергенции высоких технологий (см. рис. 1). Конвергирующие технологии задают новую стратегию развития цивилизации и в этом качестве нуждаются во всестороннем философском осмыслении.

Схема, представленная на рисунке 1, полученная Кевином В. Бояком (Kevin W. Boyack) и Ричардом Клейвансом (Richard Klavans) и переработанная в статье [2], наглядно демонстрирует взаимопроникновение различных областей знания между собой на данном этапе развития техники и технологии. Проанализировав схему, можно заметить, что развитие одной области плотно связано с исследованиями в другой.

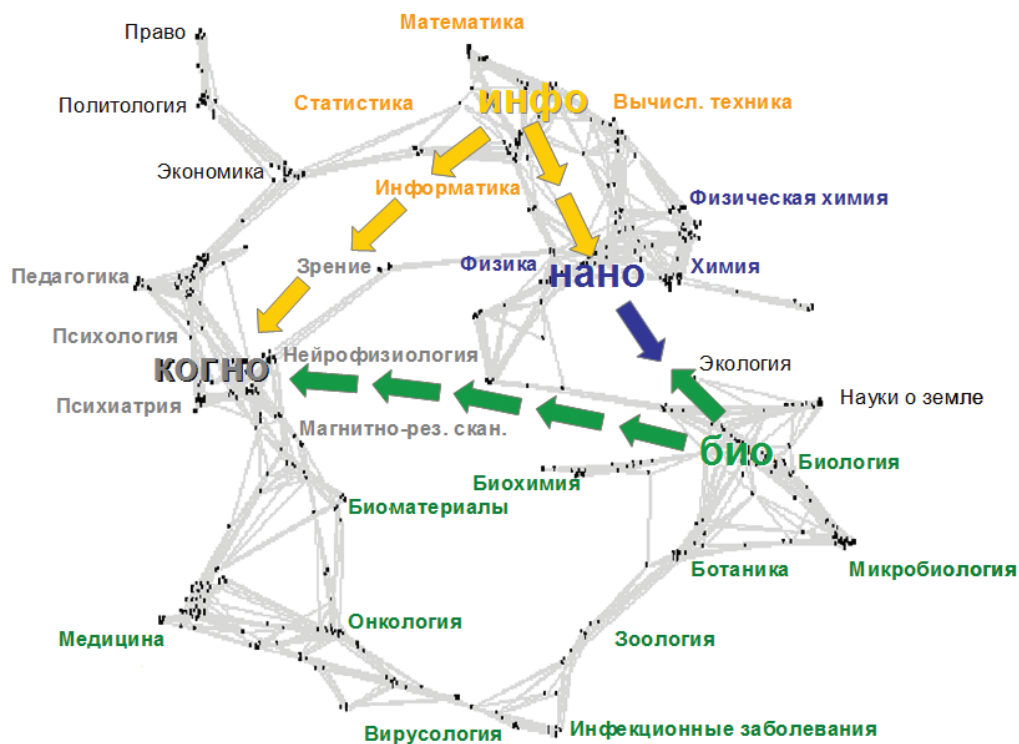


Рис. 1. Схематическое представление связей между различными областями научных знаний

Таким образом, взаимодействие всех составляющих конвергентных технологий приводит нас к идее их влияния на техническое освоение природы [1]. Уже сейчас программы прорывных исследований в области технологий базируются на концептуальных основаниях, затрагивающих природу и будущее человека, социальные отношения, ценности, идеологии. Основная идея, объединяющая такие исследования, заключается в том, что в настоящее время технологии вышли на новый уровень взаимодействия с человеком и стали ведущим фактором антропологического и социального развития [5]. Эти изменения определяют содержание не только современной философии техники, но и философии науки, а также социальной философии.

Столь широкий спектр затрагиваемых областей знаний, в свою очередь, подтверждает трансдисциплинарный фундаментальный характер NBIC-конвергенции и порождает целый ряд философских и мировоззренческих проблем. Интересным представляется дальнейшее исследование «большой технологической четверки» в части ее влияния на изменение жизненного мира человека.

Аргументом в пользу того, что именно конвергентные технологии будут формировать большинство аспектов социальной и биологической жизни человека, является тот факт, что, рассматривая формирование NBIC-конвергенции,

можно говорить об отдельных технологиях, включенных в нее, как о «пазлах», формирующих общую картину мира или модель мира. Это, в свою очередь, формирует технологическую платформу, перспективы жизнеспособности которой могут в конечном итоге определиться тем, войдет ли она в синергетический эффект при взаимодействии с другими технологиями или нет.

Так как смена технологических платформ происходит путем вытеснения предыдущей платформы, то можно говорить о том, что конвергентные технологии существенно изменяют собой существующую технологическую систему в жизни человека. То есть процесс проникновения конвергентных технологий будет носить революционный характер, что, в свою очередь, как минимум усложнит вертикальное разделение труда в обществе, а как максимум в значительной степени изменит социальные аспекты его жизни.

Так, например, информационная составляющая NBIC-конвергенции при помощи так называемых технологий «Big Data» («Большие данные») позволит моделировать реальность и прогнозировать многие социальные процессы. Особенность данной технологии заключается в обработке информации, которую уже невозможно обрабатывать традиционными способами, в том числе такой информации, как структурированные данные, медиа и случайные объекты. Благодаря развитию этих технологий человечество научится обрабатывать социальные процессы, в частности кризисы, в виртуальности, что поможет частично избежать их в реальности. В то же время массовая геймификация может дать возможность проектировать реальность, заранее просчитывая возможность негативных явлений в социуме и в политике.

Далее мы приходим к следующему следствию возникновения таких технологий: распространению так называемой информационной интерпретации жизни, под которой подразумевается подмена самого предмета или живого существа информацией о всех его характеристиках или же поведенческих особенностях. В данном случае ценность будет представлять не только сам материальный объект как таковой, но также и информация об этом объекте. «Цифровое бессмертие» становится достаточно реальной перспективой развития человека и общества в целом [2]. Сценарии развития, ранее обсуждаемые только писателями-фантастами, после освоения конвергентных технологий со временем могут стать достаточно реальными. После этого будет уже трудно определить, что же считается «живым человеком» — сам человек или информация, связанная с человеком, полученная различными способами и представляющая подробнейшую характеристику о нем, исходя из которой можно воспроизвести личность человека в мельчайших подробностях.

Следующим шагом в последствиях развития NBIC-технологий является оценка ситуации, которая в перспективе может возникнуть после трансформации тех или иных аспектов жизни человека. Однозначно говорить о положительном или отрицательном влиянии этой трансформации сложно, так как на данный момент нельзя характеризовать даже длительность таких трансформаций. Будет ли достигнуто благоприятное стабильное состояние, будет ли иметь место

продолжение роста и усложнение трансформаций в течение длительного периода или же процесс завершится катастрофой? Из этого следует, что точно предсказать развитие ситуации невозможно.

Но можно ожидать, что по мере развития информационных технологий, улучшения доступности социальной информации, востребованность в ней будет только увеличиваться. Это, в свою очередь, может привести к прогрессу в изучении закономерностей существования социальных структур. Появление же такой науки будет свидетельствовать о начале эры сознательного управления обществом и конце так называемой стихийной эволюции [2]. Результаты социального конструирования будут, вероятно, в значительно большей степени соответствовать планам, но, на наш взгляд, основными элементами стихийности все равно будут интересы конкурирующих социальных групп.

Результаты повсеместного внедрения NBIC-конвергенции могут быть удивительными и в чем-то даже шокирующими, но нельзя отрицать, что процесс преобразования общества под их действием в настоящее время все больше набирает обороты. Перед обществом сейчас стоит задача беспристрастного глубокого анализа сути самих конвергентных технологий и их возможностей.

Таким образом, еще раз отметим, что проблема дальнейшего развития NBIC-технологий не только технологическая, но и мировоззренческая. Данное новое направление науки, по сути своей, может явиться путем к созданию новой цивилизации, ценности и идеалы которой будут значительно отличаться от существующих. Такие свойства конвергентных технологий, как трансдисциплинарность и транстеchnологичность, свидетельствуют о том, что это и качественно новая ступень развития науки, и качественно новая ступень развития человеческого общества. Дальнейшее развитие цивилизации и успешность этого развития будут зависеть от того, насколько четко будет сформулирована исследовательская программа в данном направлении, а также от того, насколько серьезно исследователи подойдут к всестороннему философскому анализу данной области знаний, в частности к анализу влияния развития конвергентных технологий на социальную жизнь общества.

Литература

1. Мамедов Н.М. Экологическая проблема и технические науки (философско-методологические аспекты). Баку: Элм, 1982. 215 с.
2. Прайд В., Медведев Д. Феномен NBIC-конвергенции: реальность и ожидания // Философские науки. 2008. № 1. С. 97–117.
3. Родзин С.И., Титаренко И.Н. NBIC-технологии, искусственный интеллект и электронная культура // Информатика, вычислительная техника и инженерное образование. 2013. № 2 (13). С. 1–14.
4. Чудинов А.Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. СПб., 1910. 992 с.
5. Ястреб Н.А. Конвергентные технологии: философско-эпистемологический анализ: монография. Вологда: ВоГУ, 2014. 250 с.

G.V. Tischenko

**About Some of the Social Consequences
of the Appearance of Convergent Technologies in Human Life**

This article considers the process of the appearance of convergent technologies in human life and possible social consequences of the widespread implementation of these technologies in society. On some examples the author considers the impact of the information component of NBIC-convergence on the social and biological life of a man. Issues of development of society within the framework of formation of the new technological reality are discussed and also problems that facing the man at the moment are formulated.

Keywords: social consequences; convergent technologies; NBIC-technologies.

С.Н. Макеев

Особенности коммуникативного взаимодействия социума в пространстве расширенной объективно-виртуальной реальности

В статье рассматриваются особенности коммуникативного взаимодействия в пространстве расширенной объективно-виртуальной реальности, становление которой обусловлено возникновением и применением информационно-компьютерных технологий. Автором отмечено, что в процессе общения в рамках объективно-виртуальной реальности применяются вспомогательные инструменты: смайлы, мемы, демотиваторы и др., которые ориентированы на эмоционально-чувственное усиление текстовой составляющей. Впервые совершена попытка выявления онтологической сущности данного процесса и определена ее гносеологическая значимость для коммуникативного взаимодействия. Обозначены проблемы, возникающие при использовании вспомогательных инструментов общения в расширенной объективно-виртуальной реальности.

Ключевые слова: общение; коммуникативное взаимодействие; расширенная объективно-виртуальная реальность; смайл; мем; демотиватор.

Введение

Общество как самоорганизующаяся система, характеризуется постоянным стремлением к формированию более совершенных форм и способов коммуникативного взаимодействия, обусловленных текущим уровнем научно-технического и социокультурного развития. Появление и массовое распространение информационно-компьютерных технологий привело к реструктуризации и модернизации путей передачи и способов хранения информации, а также внесло значительные изменения в ее содержание. Всемирная паутина стала не просто хранилищем массива информации, но и превратилась в многомерное коммуникативное пространство взаимодействия огромного числа людей, которое год от года увеличивается [7].

Вследствие перемещения процесса социальных коммуникаций в пространство расширенной объективно-виртуальной реальности [6] возникла необходимость использования вспомогательных инструментов для отражения эмоциональной и вербальной составляющей процесса общения, присущих устной форме коммуникативного взаимодействия. Стремление компенсировать эти недостающие элементы способствовало изменению традиционного общения в пространстве расширенной объективно-виртуальной реальности.

А многообразие возникших форм и видов вспомогательных инструментов для передачи информации, их эффективность и целесообразность использования породило ряд вопросов и проблем для исследования социальной философии.

Шаблонные графические инструменты объективно-виртуального общения

Для решения проблем эмоционально-культурного фона процесса объективно-виртуального общения Кевин Маккензи (Kevin MacKenzie) в 1979 году предложил использовать в электронной переписке знаковые *смайлы* (от *англ.* smile — улыбка), которые представляют собой набор определённых символов, выражающих какую-либо эмоцию [12]. Изначально они были знаковые, чуть позже графические, сейчас актуален их анимированный способ отображения. Однако подобные вспомогательные средства при трансляции информации в процессе устного выступления были рекомендованы к использованию психологом Дейлом Карнеги ещё в 1926 году, который, для того, чтобы быть понятым аудиторией, предложил использовать изображения лиц с выражением эмоций, вещей и предметов, стимулирующих и мотивирующих к действию [2]. Таким образом, идея использования смайлов при общении не нова, однако именно в рамках расширенной объективно-виртуальной реальности она получила массовое распространение.

Постепенно процесс объективно-виртуального общения стал обретать более качественное и иное содержание. Виды смайлов, как средств ускоренной передачи информации, значительно расширились. Следовательно, количество передаваемых эмоций в виде графических образов тоже возросло.

В структуре рассматриваемой среды общения также очень актуален феномен спонтанной репликации единиц текстовой и визуальной информации, носящий название «интернет-мем» (от *греч.* «мимема», «подобие») [11]. Концепция мема и сам термин были предложены эволюционным биологом Ричардом Докинзом в 1976 году в книге «Эгоистичный ген», где он определяет его как «единицу культурной информации», способную быстро «размножаться» [13]. Мемом может считаться любая идея, символ, манера или образ действия, осознанно или неосознанно передаваемые от человека к человеку посредством речи, письма, видео, ритуалов, жестов и т. д. Интернет-мем — информация в той или иной форме (медиаобъект, фраза, концепция или занятие), как правило, остроумная и ироническая, приобретающая популярность в интернет-среде посредством ее распространения в социальных сетях, на форумах, в блогах, в мессенджерах и др. [4].

Мем, как и смайл, несет в себе задачу выражения эмоционального состояния участника общения. Отличие между ними заключается в том, что смайл может выразить какую-то одну конкретную эмоцию, а мем отражает суть или комичность сложившейся ситуации. Образное представление передаваемой информации, которое содержит мем, способствует более ясному изложению конкретного случая, поскольку не все жизненные ситуации можно полно и ярко описать в текстовой форме в короткий промежуток времени.

К структурной единице вспомогательных средств расширенного объективно-виртуального общения можно отнести и такой элемент, как демотиватор. Демотиватор, или демотивационный постер, определяется как изображение, состоящее из картинки и комментирующей ее надписи-слогана, составленных по определенному формату [3]. По мнению социологов, жанровая специфика демотиваторов проявляется в том, что они прежде всего [1]:

- направлены на удовлетворение культурных потребностей участников расширенного объективно-виртуального общения;
- обладают «четкими общими чертами, одинаковыми жанровыми особенностями и конвенциональными правилами их создания»;
- «обеспечивают реализацию творческого потенциала личности и содержат результат креативного осмысления реальности»;
- существуют преимущественно в рамках Интернета;
- представляют собой особый вид искусства — «комментирующего» или «интерпретативного».

Все вышеперечисленные средства, в совокупности с фотографиями реальных изображений, способствуют образованию расширенного имманентного диалога между участниками сетевого интернет-общения. Это именно те элементы, которые составляют основу эмоциональной окраски и культуры расширенного объективно-виртуального коммуникативного пространства. С помощью смайлов, стикеров, мемов, демотиваторов и фотоматериалов может быть обеспечена не только компенсация эмоциональной и вербальной составляющей процесса общения, но и увеличение скорости и расширение границ воспринимаемой информации. Рассмотренные выше вспомогательные средства позволяют вести расширенный объективно-виртуальный диалог практически так же полноценно, как и при естественной форме общения, а в некоторых случаях даже превосходить его качественно.

Данные обстоятельства позволяют говорить о том, что, начиная с момента использования вспомогательных средств интернет-общения, стала формироваться новая коммуникативная культура, обеспечиваемая посредством информационно-компьютерных технологий, формирование которой продолжается и по сегодняшний день [5].

Проблемы, обусловленные расширенным объективно-виртуальным общением

Популярность смайлов, мемов, демотиваторов и подобных им картинок-образов достаточно полно объясняет индийский философ и мистик Бхагван Шри Раджниш Ошо [9]. Он трактует это тем, что подобные элементы общения в первую очередь направлены на подсознание человека, которое характеризуется образностью и подобно маленькому ребенку. Ошо приводит пример, что если задача состоит в том, чтобы научить ребенка читать, то ему изначально показывают большую картинку, а под ней слово, которое впоследствии ассоциируется

с изображением. По мере того как ребенок растет, картинки уменьшаются, слов становится больше и к моменту поступления в университет картинки из книг исчезают практически полностью. По мнению Раджнйша, информационно-компьютерные технологии отчасти вернули человечество на примитивный уровень, потому как люди снова стали смотреть картинки и практически перестали читать. В этом философ видит опасное явление, потому как существуют вещи, которые нельзя передать картинкой. Опасность также заключается в том, что люди начинают забывать язык, его магию и красоту и превращаются снова в примитивных существ, воспринимающих только язык образов. Данная тенденция, согласно умозаключению философа, ведет человечество к умственной отсталости [10].

Дж. Оруэлл в своем романе-антиутопии «1984» также описывал подобный феномен притупления мышления при формировании нового языка — «новояза», представляющего собой «единственный на свете язык, чей словарь с каждым годом сокращается». Новояз образуется из английского языка путем существенного сокращения и упрощения его словаря и грамматических правил. Вследствие данных сокращений у человека утрачиваются способности к размышлению, а его мысли превращаются в бурный поток логически не связанных образов [8].

Вывод

Система образов и знаков, предложенная Д. Карнеги для изъяснения сущности передаваемой информации, нашла непосредственное применение в условиях расширенной объективно-виртуальной реальности при реализации имманентного коммуникативного взаимодействия. Данная система вспомогательных инструментов общения оформилась в виде смайлов, мемов, картинок, демотиваторов и коротких аудио- и видеороликов. Впоследствии функции данной вспомогательной системы расширились и стали включать не только способ понятного и интересного изложения своих мыслей, но и нести в себе самостоятельные средства эмоционального и образного взаимодействия.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод об инновационном способе образного замещения и расширения объективной формы общения вспомогательными графическими, аудио- и видеоэлементами. Безусловно, их применение в виде шаблона очень удобно и информативно именно при имманентном общении в рамках сетевых интернет-сервисов. Однако за время развития процесса общения в пространстве расширенного объективно-виртуального взаимодействия общества образовалась особая культура, в которой ценится оригинальность и уместное оперирование вспомогательными элементами, точно так же как и при живом общении. Последнее обстоятельство в принципе исключает использование каких-либо шаблонов в процессе социальных коммуникаций личности.

Несмотря на присутствующее противоречие, шаблонные вспомогательные средства продолжают пользоваться популярностью в пространстве расширенной объективно-виртуальной реальности. В свою очередь это позволяет говорить

о том, что люди, использующие их, приоритетно выбирают скорость, нежели индивидуальность в содержании общения. Поэтому отчасти можно согласиться с мнением Б.Ш. Раджнйша Оша и Дж. Оруэлла. Отчасти лишь потому, что теория данных трудов не учитывает факт того, что современное общество перешло на другой уровень познания действительности, где расширенные объективно-виртуальные технологии являются всего лишь инструментом, позволяющим обогатить традиционную форму общения. Сегодня процесс общения преимущественно происходит в виде построения расширенной презентации, включающей использование стилизованных изображений-образов, соответствующих конкретной тематике диалога. Данные вспомогательные средства объективно-виртуального коммуникативного взаимодействия вывели процесс общения на новый уровень, сделав его наглядным и понятным собеседнику (даже на уровне подсознания). Сами по себе рассматриваемые средства расширения возможностей общения нейтральны. Поэтому лишь злоупотребление ими приводит к притуплению мышления, а также к замещению и искажению передаваемой информации.

Литература

1. *Бабина Л.В.* Об особенностях демотиватора как полимодального текста // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 2 (20). С. 28–33.
2. *Дейл Карнеги.* Как вырабатывать уверенность в себе и влиять на людей, выступая публично. URL: http://www.edgarcaysi.narod.ru/karnegi_kvuv_10.html (дата обращения: 28.04.2016).
3. Демотиватор // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Демотиватор> (дата обращения: 23.04.2016).
4. Интернет-мем // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Интернет-мем> (дата обращения: 23.04.2016).
5. *Кртова О.В., Черная Е.В.* Особенности использования технологии моделирования в решении проблемы формирования культуры интернет-общения в юношеском возрасте // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии. 2014. № 39-2.
6. *Макеев С.Н.* Общение в расширенной объективно-виртуальной реальности как основополагающий фактор формирования современного общества // Современные проблемы развития фундаментальных и прикладных наук: сборник трудов II международной научно-практической конференции. Publishing House, 2016. С. 161–164.
7. *Макеев С.Н., Макеев А.Н., Зейналов Г.Г.* «Смайл» как элемент интернет-общения — современная интерпретация эмоций // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1. URL: <http://www.science-education.ru/125-20194> (дата обращения: 30.06.2015).
8. Новояз // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Новояз> (дата обращения: 23.04.2016).
9. Ошо (Бхагван Шри Раджниш) // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Ошо_\(Бхагван_Шри_Раджниш\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Ошо_(Бхагван_Шри_Раджниш)) (дата обращения: 23.04.2016).

10. Ошо о Саньясе. URL: <http://oshosatori.ru/ru/sanenter/oshosan.html> (дата обращения: 23.04.2016).
11. *Савицкая Т.Е.* Интернет-мемы как феномен массовой культуры. URL: http://infoculture.rsl.ru/NIKLib/althome/news/KVM_archive/articles/2013/03/2013-03_r_kvms3.pdf (дата обращения: 28.04.2016).
12. Смэйлик // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=75332175> (дата обращения: 28.04.2016).
13. Что такое Мем? // URL: <http://1001mem.ru/faq> (дата обращения: 23.04.2016).

Literatura

1. *Babina L.V.* Ob osobennostyax demotivatora kak polimodal'nogo teksta // *Filologicheskie nauki. Voprosy' teorii i praktiki.* Tambov: Gramota, 2013. № 2 (20). С. 28–33.
2. *Dejl Karnegi.* Как вы'rabaty'vat' uverennost' v sebe i vliyat' na lyudej, vy'stupaya publichno. URL: http://www.edgarcaysi.narod.ru/karnegi_kv10.html (дата обращения: 28.04.2016).
3. Demotivator // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Demotivator> (дата обращения: 23.04.2016).
4. Internet-mem // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Internet-mem> (дата обращения: 23.04.2016).
5. *Kretova O.V., Chernaya E.V.* Osobennosti ispol'zovaniya texnologii modelirovaniya v reshenii problemy' formirovaniya kul'tury' internet-obshheniya v yunosheskom vozraste // *Lichnost', sem'ya i obshchestvo: voprosy' pedagogiki i psixologii.* 2014. № 39-2.
6. *Makeev S.N.* Obshhenie v rasshirennoj ob'ektivno-virtual'noj real'nosti kak osnovopolagayushhij faktor formirovaniya sovremennogo obshchestva // *Sovremennye problemy' razvitiya fundamental'ny'x i prikladny'x nauk: sbornik trudov II mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii.* Publishing House, 2016. S. 161–164.
7. *Makeev S.N., Makeev A.N., Zejnalov G.G.* «Smajl» как элемент интернет-общения — современная интерпретация эмоций // *Sovremennye problemy' nauki i obrazovaniya.* 2015. № 1. URL: <http://www.science-education.ru/125-20194> (дата обращения: 30.06.2015).
8. Novoyaz // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Novoyaz> (дата обращения: 23.04.2016).
9. Ошо (Bxagvan Shri Radzhnish) // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Osho_\(Bxagvan_Shri_Radzhnish\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Osho_(Bxagvan_Shri_Radzhnish)) (дата обращения: 23.04.2016).
10. Ошо о Саньясе. URL: <http://oshosatori.ru/ru/sanenter/oshosan.html> (дата обращения: 23.04.2016).
11. *Saviczskaya T.E.* Интернет-мемы как феномен массовой культуры?. URL: http://infoculture.rsl.ru/NIKLib/althome/news/KVM_archive/articles/2013/03/2013-03_r_kvms3.pdf (дата обращения: 28.04.2016).
12. Смэйлик // Материал из Википедии — свободной энциклопедии. URL: <http://ru.wikipedia.org/?oldid=75332175> (дата обращения: 28.04.2016).
13. Что такое Мем? // URL: <http://1001mem.ru/faq> (дата обращения: 23.04.2016).

S.N. Makeyev

**Features of Communicative Interaction of Society
in the Space of an Extended Objectively Virtual Reality**

The article considers the features of communicative interaction in the space of expanded objectively virtual reality, the becoming of which is due to the emergence and use of information and computer technologies. The author noted that in the process of communication within objectively virtual reality are applied auxiliary tools: smiles, memes, demotivators and others that focus on emotional and sensual enhancement of textual component. For the first time an attempt is made to identify the ontological nature of the process and its epistemological importance for communicative interaction is determined. The problems arising from the use of auxiliary tools of communication in the extended objectively virtual reality.

Keywords: communication; communicative interaction; enhanced objectively virtual reality; smile; meme; demotivator.

Б.Н. Бессонов

Джордж Гордон Байрон: «Мне не по пути с тиранами...»

Д.Г. Байрон (1788–1824) — великий английский поэт, представитель романтизма в поэтическом искусстве. Байрон призывает народы восстать против тиранов, которые угнетают, подавляют их, ввергают их в бессмысленные войны, заставляют их «кровь пролить свою, дать жирный тук полям и воронью». Статья посвящена становлению мировоззрения английского поэта.

Ключевые слова: революционный романтизм; призыв к свободе; освободительная борьба Греции; Великая французская революция.

Романтизм в культуре обычно связывают с Великой французской революцией. Выделяют два крыла романтизма. Приверженцы первого, разочаровавшись в революции, уходили в мир мистики, личных переживаний. Вторые, напротив, призывали продолжать дело Французской революции, бороться против феодальной реакции, за идеалы свободы, равенства и братства.

Джордж Гордон Байрон, естественно, принадлежал к революционному романтизму.

По своему рождению Байрон принадлежал к древней аристократии Великобритании. Однако высокое происхождение отнюдь не возбуждает в нем чувство надменной гордости. Напротив, жизнь среди титулованных особ тяготит его с ранних лет.

В 1805 году Д.Г. Байрон поступает в Кембриджский университет. Изучает историю многих стран мира, от древности до современности, как он сам писал, «от Геродота до Гиббона». Читает французских просветителей: Вольтера, Руссо, Монтескье. Обращается к классической английской поэзии; ему нравятся Р. Бёрнс и А. Поуп. Среди романистов он выделяет В. Скотта. Выступает против поэтов «Озерной школы»: Вордсворта, Колдриджа Саути, которые после Французской революции отказались от борьбы за идеалы свободы. (С этими поэтами Байрон будет полемизировать всю жизнь, опровергая их всем своим творчеством.)

Он рано начал писать стихи. В 1807 году Байрон издал свой первый поэтический сборник «Часы досуга», который был встречен критикой в штыки. На критику он ответил острой сатирой «Английские барды и шотландские критики», успех которой был громаден.

В 1809 году Байрон уехал за границу. Путешествие продолжалось два года. Он посетил Португалию, Испанию, Албанию, Грецию, о. Мальту. Он увидел страдающую под ярмом Османской империи Грецию, Испанию, ведущую партизанскую войну против Наполеоновской армии, свободолюбивую Албанию.

Байрон пишет прекрасные лирические стихи, воспевает яркую природу южных стран, красоту южных женщин. В стихотворении «Девушка из Кадикса» поэт описал юную испанку, ее красоту, нежность, страсть, гордость и мужество:

Ей сердце гордое дано:
Купить нельзя его за злато,
Но неподкупное — оно
Полюбит надолго и свято.
Ей чужд насмешливый отказ;
Ее мечты, ее желанья —
Всю страсть, всю преданность на вас
Излить в годину испытанья.
Когда в Испании война,
Испанка трепета не знает,
А друг ее убит — она
Врагам за смерть копьем отмщает.
Когда же вечером порхнет
Она в прыжок веселый танца,
Или с гитарой запоет
Про битву мавра и испанца,
Иль четки нежною рукой
Начнет считать с огнем во взорах,
Иль у вечерни голос свой
Сольет с подругами на хорах —
Во всяком сердце задрожит,
Кто на красавицу ни взглянет,
И всех она обворожит
И сердце взорами приманит...

Перевод Л. Мея [1: т. 2, с. 45]

Байрон пишет и стихи, обличающие врагов свободы, призывающие народ восстать, сбросить гнет тиранов. Среди них выделяются «Песня греческих повстанцев», «Прощанье с Мальтой», «Проклятие Минервы» и другие. Особенно — «Песня греческих повстанцев»:

О Греция, восстань!
Сиянье древней славы
Борцов зовет на брань,
На подвиг величавый.

К оружию! К победам!
Героям страх неведом.

Пер. С. Мея [1: т. 2, с. 50]

Во время путешествия Байрон написал две первые песни поэмы «Паломничество Чайльд-Гарольда». Он беспощадно осудил феодально-монархическую Европу, Англию, испорченную ржавчиной чистогана, наполеоновскую Францию, ведущую кровавые, захватнические войны. Выразил свое горячее сочувствие испанскому народу, борющемуся за свою свободу, скорбит об униженной современной ему Греции.

Байрон призывает народы восстать против тиранов, которые угнетают, подавляют их, ввергают их в свои бессмысленные войны, заставляют их «кровь пролить свою, дать жирный тук полям и воронью».

И здесь им тлеть, глупцам, прельщенным славой
И славы удостоенным в гробах.
О, бред! Орудья алчности кровавой —
Их тысячи тиран бросает в прах.
Свой воздвигая трон на черепах, —
Спроси зачем — во имя сновиденья!
Он царствует, пока внушает страх,
Но станет сам добычей смрадной тлени,
И тесный гроб ему заменит все владенья.

«Паломничество Чайльд-Гарольда»

[1: т. 2, с. 152–153]

Вспоминая родину, поэт вместе со своим героем Чайльд-Гарольдом отвергает и осуждает фальшь светской жизни:

Так что ж, иль в омут чувственных утех,
К пирам вернуться, к светским карнавалам,
Где царствует притворный, лживый смех,
Где всюду фальшь — равно в большом и малом,
Где чувство, мысль глушат весельем шалым, —
Играть себе навязанную роль,
Чтоб дух усталый стал вдвойне усталым,
С презреньем деланным в улыбке прятать боль.

«Паломничество Чайльд-Гарольда»

[1: т. 2, с. 197–198]

Конечно, в «Паломничестве Чайльд-Гарольда» отражаются и некоторые особенности характера, и судьба самого Байрона; поэт признавал это, однако говорил: «Я ни за что на свете не хотел бы быть таким же субъектом, каким я сделал своего героя».

И действительно, если Чайльд-Гарольд устал от жизни, разочарован, то Байрон, несмотря на приступы меланхолии и пессимизма или, возможно, вопреки им, жил деятельной активной жизнью.

Поэт включается в общественную жизнь, в политическую борьбу в Англии. Он решительно восстал против жестокой расправы британского правительства с луддитами. «Я считаю... что можно приветствовать благодетельный для человечества прогресс промышленности, но нельзя допустить чтобы человечество приносилось в жертву усовершенствованию машин. Обеспечить существование трудящихся бедняков — более важная для общества задача, чем обогащение нескольких монополистов, которые с помощью усовершенствованных орудий отнимают хлеб у рабочего и делают невыгодным его наём.

Я возражаю против билля (закона, подготовленного правительством, по которому разрешение машин казалось смертью) из-за его явной несправедливости и совершенной бесполезности. Я видел, как живут эти несчастные и какой это позор для цивилизованной страны...» [2: с. 135]. Рабочие не ломали своих станков до тех пор, подчеркивает Байрон, «пока они еще не сделались для них прямым препятствием в их усилиях добыть себе кусок хлеба. Вы называете этих людей чернью, преступной, опасной и невежественной, и считаете, что единственный способ смирить это многоголовое чудовище — это отрубить ему несколько лишних голов. А понимаем ли мы, чем мы обязаны черни? Ведь это чернь обрабатывает ваши поля и прислуживает в ваших домах, ведь это из черни набирается ваш флот и вербуются ваша армия... Вы можете называть этих людей чернью, но не забывайте, что чернь очень часто выражает чувства всего народа» (из речи, произнесенной в палате лордов 27 февраля 1812 года во время обсуждения билля против разрушения станков [2: с. 127, 128]).

Позднее Байрон написал «Песню для луддитов», в которой отражена их готовность к борьбе за свои права и человеческое достоинство; лозунг луддитов: «...или сгинем в бою иль к вольному все перейдем мы житью».

Поэт выступил также в защиту ирландского народа. Положение ирландского католического населения он иллюстрирует притчей — «историей о барбаншике, которому было приказано по долгу службы высечь одного своего приятеля. «...Его просили пороть повыше — и он порол, его просили пороть ниже — и он порол; ему было сказано пороть посередине — и он порол; но порол ли он выше, ниже или посередине — его приятель продолжал кричать и жаловаться с самым наглым упорством...» [там же].

Совершенно также и вы, обращается Байрон к парламентариям Англии, вы пороли католиков и высоко, и низко, и здесь, и там, и, увы, они никогда не оставались этим довольны. Правда, время, опыт и усталость, сопровождающая даже варварские поступки, научили вас пороть их немножко осторожнее. Но вы все-таки продолжаете бичевать их и будете поступать так до тех пор, пока возможно. Плеть не будет вырвана из ваших рук и не обратится против вас самих и вашего потомства (там же).

В «Ирландской аватаре», написанной уже в изгнании в 1821 году, Байрон вновь поднимает свой голос в защиту Ирландии, клеймит ее продавшихся английскому правящему классу политических деятелей.

О Ирландия!...
 Я свой голос за Вольность твою поднимал,
 Мои руки готовы к суровой борьбе...
 ...Пала ты...
 Я завидовал, Эрин, твоим храбрецам,
 Хоть в цепях был их остров и гений гоним;
 Я завидовал жарким ирландским сердцам,
 А теперь я завидую мертвым твоим!
 Я тебя презираю, ирландская чернь!
 Трепеща, пресмыкалась ты, множа грехи!..
«Ирландская аватара», 1821 г. /
 пер. В. Луговского [1: т. 3, с. 238]

В период с 1813 по 1816 год Байрон одну за другой издает романтические поэмы: «Гяур», «Абидосская невеста», «Корсар», «Лара», «Осада Коринфа», «Паризина». Их общий смысл — яростный бунт благородных людей против деспотизма, в защиту свободы, в защиту слабых. Даже если им угрожает смерть, они будут бороться лицом к лицу, смело, честно; им чужды ложь, коварство, трусость, предательство.

Наряду с романтическими поэмами Байрон пишет удивительно нежные лирические стихи, в которых раскрывает благородство, красоту и чистоту любви; душевные переживания, смену настроений страдающего человека. Особенно возвышенно чудесна лирика «Еврейских мелодий».

Как выразительно, как сильно описывает поэт красоту, чистоту, достоинство и благородство женщины в стихотворении «Она идет во всей красе», посвященном своей кузине леди Вильмонт:

Она идет во всей красе —
 Светла как ночь ее страны.
 Вся глубь небес и звезды все
 В ее очах заключены,
 Как солнце в утренней росе,
 Но только мраком смягчены...
 Все в ней о мире говорит.
 Она в душе хранит покой,
 И если счастье подарит,
 То самой щедрою рукой!

Пер. С. Маршака [1: т. 2, с. 72, 73]

А в стихотворении «Душа моя мрачна» с такой же силой и выразительностью описывает Байрон душевные муки, сомнения, тоску и надежду.

Душа моя мрачна! Скорей, певец, скорей!
 Вот арфа золотая:
 Пускай персты твои, промчавшись по ней,
 Пробудят в струнах звуки рая...

Пер. М. Лермонтова

И снова о красоте женщины, исцеляющей страдающие души:

Ты плачешь — светятся слезой
Ресницы синих глаз.
Фиалка, полная росой,
Роняет свой алмаз.
Ты улыбнулась — пред тобой
Сапфира блеск погас:
Его затмил огонь живой,
Сиянье синих глаз.
Вечерних облаков кайма
Хранит свой нежный цвет,
Когда весь мир объяла тьма
И солнца в небе нет.
Так в глубину душевных туч
Твой проникает взгляд:
Пускай погас последний луч —
В душе горит закат.

«Еврейские мелодии» — «Ты плачешь» /
пер. С. Маршака [1: т. 2 с. 74].

В то же время в «Еврейских мелодиях» звучит грозное предостережение деспотам: им не уйти от возмездия, они погибнут, как это показано в стихах о пире Валтасара. Наряду с этим Байрон воспеваает героев, отдавших жизнь за свободу.

Ты кончил жизни путь, герой!
Теперь твоя начнется слава,
И в песнях родины святой
Жить будет образ величавый,
Жить будет мужество твое,
Освободившее ее...

«Еврейские мелодии» — «Ты кончил жизни путь...» /
пер. А. Плещеева [1: т. 2, с. 75].

В этих стихах и мужество, и скорбь, и боль, и любовь, и нежная печаль, и, конечно, надежда, вера, что свобода придет...

Байрон во всех своих произведениях — тираноборец. В «Оде с французского» он снова ниспровергает всех тиранов, в том числе и Наполеона, когда-то казавшегося ему сокрушителем феодальных тронов.

...Под Ватерлоо Наполеон
Пал — но не вами сломлен он!
Когда, солдат и гражданин,
Внимал он голосу дружин
И смерть сама щадила нас —
То был великой славы час!
Кто из тиранов этих мог
Поработить наш вольный стан,

Пока французов не завлек
В силки свой собственный тиран,
Пока, тщеславием томим,
Герой не стал царем простым?
Тогда он пал — так все падут,
Кто сети для людей плетут!

Пер. В. Луговского [1: т. 2, с. 80, 81].

В январе 1815 года Байрон женился на Аннабелле Мильбенк. Брак оказался несчастливым, через год он распался.

Поддержкой и опорой в это тяжелое для него время была сводная сестра Августа Ли, урожденная Байрон.

Когда готов был изнемочь
Я в битве долгой и упорной,
И, клевете внимая черной,
Все от меня бежали прочь;
Когда в измученную грудь
Вонзались ненависти стрелы,
Лишь ты во тьме звездой блестела
И мне указывала путь.

«Стансы к Августе» /

пер. А. Плещеева [1: т. 2, с. 88, 89]

Когда время мое миновало
И звезда закатилась моя,
Недочетов лишь ты не искала
И ошибкам моим не судья.
Не пугают тебя передраги,
И любовью, которой черты
Столько раз доверял я бумаге,
Остаешься мне в жизни лишь ты.
Оттого-то, когда мне в дорогу
Шлет природа улыбку свою,
Я в привет не чую подлога
И в улыбке тебя узнаю.

«Стансы к Августе» /

пер. Б. Пастернака [1: т. 2, с. 101]

«Стансы к Августе» были последними стихотворениями Байрона, написанными на родине. В апреле 1816 года Байрон вынужден был покинуть Англию. Он поселяется в Швейцарии, на берегу Женевского озера. Здесь поэт встретился с другим поэтом, также, в сущности, изгнанником, с Перси Биши Шелли. Начинается их тесная дружба, оборвавшаяся лишь с трагической смертью Шелли.

Однако первое время настроение Байрона в изгнании, разумеется, тяжелое, мрачное. Мысли горькие: разрыв с семьей, тоска по родине. Он пишет в этом году две поэмы «Сон» и «Тьма», в которых отражены его трагические

переживания. Поэму «Сон» он посвятил Мери Чаворт, которую встретил в 1803 году пятнадцатилетним юношей и которая пробудила в нем большое чувство любви.

Воспоминания о встрече с Мери навеяли Байрону прекрасные образы юности, чистой юношеской любви, вызвали у него грустные размышления о жизни и сне, о грёзах прошлых и настоящих. Стихотворение «Тьма», пожалуй, самое трагическое; оно пронизано предчувствием космической катастрофы. Два последних человека, встретившись и взглянув друг на друга, умирают от ужаса. В этом стихотворении Байрон также видит сон, но... «не всё в нём было сном»:

Погасло солнце светлое, и звёзды
 Скитались без цели, без лучей
 В пространстве вечном; льдистая земля
 Носилась слепо в воздухе безлунном.

 И мир был пуст;
 Тот многолюдный мир, могучий мир
 Был мертвой массой, без травы, деревьев,
 Без жизни, времени, людей, движенья...
 То хаос смерти был. Озера, реки
 И море — все затихло! Ничего
 Не шевелилось в бездне молчаливой...
 Моря давно не видели приливов...
 Погибла их владычица — луна;
 Завыли ветры в воздухе немом...
 Исчезли тучи... Тьме не нужно было
 Их помощи... она была повсюду...

Пер. И. Тургенева [1: т. 2, с. 95, 96, 97]

Конечно, Байрон страдает, он изгнанник. И все же он не сдается: «...хотя душа моя и отдана на муки, она не будет их рабой». Он создает свой образ Прометея, титана, вступившего в противоборство с Зевсом и давшего людям огонь и свет — свет разума и познания.

1

Титан! На наш земной удел,
 На нашу скорбную юдоль,
 На человеческую боль
 Ты без презрения глядел;
 Но что в награду получил?
 Странанье, напряженье сил
 Да коршуна, что без конца
 Терзает печень гордеца,
 Скалу, цепей печальный звук,
 Удушливое бремя мук
 Да стон, что в сердце погребён,
 Тобой подавленный, затих,

Чтобы о горестях твоих
 Богам не смог поведать он.

2

Титан! Ты знал, что значит бой
 Отваги с мукой... ты силён,
 Ты пытками не утращён,
 Но скован яростной судьбой...

.....

3

Ты добр — в том твой небесный грех
 Иль преступленье: Ты хотел
 Несчастьям положить предел,
 Чтоб разум осчастливил всех!
 Разрушил Рок твои мечты,
 Но в том, что не смирился ты, —
 Пример для всех людских сердец;
 В том, чем была твоя свобода,
 Сокрыт величья образец
 Для человеческого рода!

Пер. В. Луговского [1: т. 2, с. 98, 99]

В Швейцарии Байрон пишет также поэму «Шильонский узник». В ней он воспекает «мученика свободы» Франсуа Бонивара, борца за независимость Швейцарии.

Удивительна способность Байрона сказать в своих стихах о самых жгучих вопросах жизни, об острых политических проблемах непринужденно, свободно, с тонкой насмешкой, с изящной иронией. Именно так поэт говорит в шуточной поэме «Беппо» о своей глубокой, искренней, страдающей любви к родине — Англии.

XLVII

Хоть Англию клянет душа поэта,
 Ее люблю, — так молвил я в Кале, —
 Люблю болтать с друзьями до рассвета,
 Люблю в журналах мир и на земле,
 Правительство люблю я (но не это),
 Люблю закон (но пусть лежит в столе),
 Люблю парламент и люблю я пренья,
 Но не люблю я преть до одуренья.

XLVIII

Люблю я уголь, но недорогой,
 Люблю налоги, только небольшие,
 Люблю бифштекс, и все равно какой,
 За кружкой пива я в своей стихии.
 Люблю (не в дождь) гулять часок-другой, —

У нас в году два месяца сухие.
Клянусь регенту, церкви, королю,
Что даже их, как всё и вся, люблю.

XLIX

Налог на нищих, долг национальный,
Свой долг, реформу, оскудевший флот,
Банкротов списки, вот и свист журнальный
И без свободы множество свобод,
Холодных женщин, климат наш печальный
Готов простить, готов забыть их гнёт
И нашу славу чтить — одно лишь горе:
От всех побед не выиграли б тори!

Пер. В. Левика [1: т. 3, с. 198]

Байрон любил родину, и был беспощаден к людям, ее «олицетворяющим», — к королю, министрам, представителям родовой знати:

...Во всех веках,
С тех пор, как смертными монархи правят,
В кровавых списках грязи и греха,
Что всю породу цезарей бесславят,
Другое мне правление назови,
Столь глубоко погрязшее в крови!

«Видение Суда» /

пер. Т. Гнедича [1: т. 3, с. 254]

Байрон никогда не поступался своими политическими убеждениями. Когда его издатель попросил поэта изъять несколько строф поэмы «Паломничество Чайльд-Гарольда», имевших острый политический акцент, Байрон твердо отказал: «Боюсь, что по части политики и философии я ничего не могу изменить; но могу сослаться на высокие авторитеты, ибо даже «Энеида» была поэмой политической, написанной с политической целью; а что касается иных злополучных мнений по вопросам более важным, то я в них слишком искренен, чтобы отречься. Об испанских делах я говорю как очевидец и каждый день убеждаюсь, что составил себе на месте верное суждение... Как видите, я не могу изменить своих мнений, но если бы вы пожелали изменений в строении стиха, я готов сколько угодно нанизать рифм и сочинить строф...» [2: с. 37].

В 1817 году Байрон завершает работу над своей поэмой «Манфред». Это, по сути, глубоко философская поэма. Манфред ищет ответ на вопрос: в чем смысл бытия?

.....
Скорбь — знание, и тот, кто им богаче,
Тот должен был в страданиях постигнуть,
Что древо знания — не древо жизни.
Науки, философию, все тайны
Чудесного и всю земную мудрость —

Я всё познал, и всё постиг мой разум, —
 Что пользы в том? — Могущество и страсти,
 Добро и зло — всё, что волнует мир, —
 Всё для меня навеки стало чуждым
 В тот адский миг. Мне даже страх неведом,
 И осуждён до гроба я не знать
 Ни трепета надежд или желаний,
 Ни радости, ни счастья, ни любви...

Пер. И. Бунина [1: т. 4, с. 6]

Он призывает духов и требует, чтобы они освободили его от разрывающих его душу сомнений. Но духи, стараясь подчинить его себе, только усиливают его муки, его неверие в жизнь.

И все же Манфред не сдаётся. Духу, владыке тьмы, он гордо говорит:

Что сделал я, то сделал; ты не можешь
 Усилить мук, в моей груди сокрытых:
 Бессмертный дух сам суд себе творит
 За добрые и злые помышленья.
 Меня не искушал ты и не мог
 Ни искушать, ни обольщать, — я жертвой
 Твоей доныне не был — и не буду...

Пер. И. Бунина [1: т. 4, с. 50, 51]

Конечно, бунт Манфреда — бунт одиночки; «лев одинок — я тоже». Манфред бунтует, но какова цель бунта? Забвение, душевный покой. Возможно, этот «ответ» соответствовал настроению Байрона в тот или иной момент его жизни. Однако духу всей его жизни соответствовал другой ответ: человек может противостоять судьбе. Тирания не неизбежна. Человек может быть свободным, но он должен бороться за свою свободу.

В Швейцарии Байрон продолжает работать и над «Паломничеством Чайльд-Гарольда»: «Ношу с собой героя своего». Байрон воспел здесь также Руссо и Вольтера, двух титанов, чей отважившийся гений подвиг народы на «штурм небес», на свержение феодальной монархии.

Особое внимание, любовь поэта — к Италии. Италии посвящена и четвертая песня «Паломничества...». Байрон восхищается талантом, «живой мыслью» итальянского народа, чувством прекрасного, и поныне не погаснувших в нем, — «несмотря на пагубные последствия государственных переворотов, опустошительных битв и векового отчаяния, — «жаждой бессмертия — бессмертия независимости».

Зачем печать высокой красоты,
 Италия! твоим проклятьем стала?
 Когда б была не столь прекрасна ты, —
 От хищных орд ты меньше бы страдала...
 Ты молча терпишь гнет чужих держав!..
 Тебе ль не знать могущества кинжала!

Восстань, восстань — и, кровопийц прогнав,
Яви нам гордый свой, вольнолюбивый нрав!

[1: т. 2, с. 248, 249]

Байрон не только своим поэтическим талантом, не только словом, но и делом поддерживал борцов за свободу Италии. Он помогал карбонариям, ставившим своей целью освобождение Италии от австрийского владычества, ее национальное объединение. В январе 1821 года он писал в своем дневнике: «Они (карбонарии. — *Б.Б.*) хотят поднять здесь восстание и почтить меня приглашением участвовать. Что же, я не отступлю, хотя не вижу в них достаточно силы и решимости, чтобы добиться больших результатов. Но, вперед! — пора действовать настала, и что значит твоя особа, если можно передать в грядущее хоть одну живую искру того нетленного, что достойно сохраниться от прошлого? Дело не в одном человеке и не в миллионе людей, а в духе свободы, который надо распространять. Волны, атакующие берег, разбиваются одна за другой, но океан все же побеждает» [2: с. 201].

В 1821 году Байрон написал историческую трагедию «Мариино Фальери». В центре трагедии заговор республиканцев Рима против власти олигархов — аристократического Совета десяти. Заговорщики терпят поражение. Один из их руководителей Израэль Белуччо, несмотря на поражение, на грозящую гибель, говорит своим соратникам:

В смерти за идею нет гибели!
Пусть плаха выпьет кровь,
Пусть головы на солнце сохнут, руки
Повиснут пусть на башнях и вратах —
Дух будет реять здесь! Минуют годы,
Других постигнет тот же черный рок,
Но будет мысль расти неудержимо,
Глубокая, и, сокрушив иные,
Мир приведет к свободе, наконец!

Пер. Г. Шенгели [1: т. 4, с. 108]

В период с 1821 по 1823 год Байрон, помимо «Марино Фальери», написал такие драмы, как «Сарданапал», «Двое Фоскари», «Каин», «Небо и земля», «Вернер», начал, но не успел завершить, драму «Преображенный урод». Среди этих драм особое место занимает «Каин». Байрон переосмысливает библейскую легенду. Каин в его трактовке — бунтарь против тирании бога. Он умён, он хочет знать законы мироздания. Каин не верит, что зло — неотъемлемая часть жизни:

Я этому не верю, нет! Я жажду
Душой добра!

Он отвергает постулат, что его родители — Адам и Ева, — вкусив от плода Познания, свершили зло. Он утверждает: жизнь и знание — это благо; они не могут быть злом. Каин протестует против жестокой власти Бога. Если

Бог всеблаг, то почему существует зло?.. Его возмущает лицемерие и покорность Авеля. В состоянии душевного раздражения и гнева он убивает Авеля...

Но примечательно, Ада — сестра и друг Каина, в сущности, выше, возвышеннее его. Она отвергает эгоистическое счастье:

Одна я не хочу.
И не могу быть счастлива; но с теми,
Что близки мне, я думаю, могла бы!

Пер. И. Бунина [1: т. 4, с. 352]

Вершина творчества Байрона, шедевр мировой поэзии — поэма «Дон Жуан». Работу над «Дон Жуаном» поэт начал в 1819 году. В поэме снова есть разочарование, усталость, но как прекрасно, как поэтично о них сказано:

О, больше никогда на сердце это
Не упадет живительной росой
Заветный луч магического света,
Рождаемый восторгом и красотой!
Подобно улью пчел, душа поэта
Богата медом — творческой весной;
Но это всё — пока мы сами в силах
Удваивать красу предметов милых!
О, никогда не испытаю я,
Как это сердце ширится и тает,
Вмещающая всё богатство бытия,
И гневом и восторгом замирает.
Прошла навек восторженность моя,
Бесчувственность меня обурекает,
И вместо сердца слышу всё ясней
Рассудка мерный пульс в груди моей...

Пер. Т. Гнедича [1: т. 1, с. 109, 110].

В «Дон Жуане» Байрон снова и снова возвращается к осмыслению бытия, жизни и смерти.

«Быть или не быть?» Но я хотел бы знать —
В чем бытия неясное значенье?
Мы видим очень многие явления,
Но как себя всевидящим считать,
Когда не видишь мудрого решенья.
И жизнь и смерть в пределах бытия
Сплетенными всегда встречаю я.

.....
Когда бы мироздания пучина
Открыла нам великие законы,
Путь к истине нашли бы мы единый,
Отвергнув метафизики препоны.
Друг друга поедают все доктрины,

Как сыновей Сатурн во время оно...
Философы нас учат, как ни странно,
Свидетельству простого ощущения
Не доверять: хотя чего верней
Порука плоти собственной моей!

[1: т. 1, с. 364, 479]

Его угнетает, вызывает скорбь то, что повсюду в Европе «цепи», что вся Европа «в кровавой вакханалии», «везде рабы и троны, смрад и тьма»...

Байрон еще и еще приветствует Французскую революцию, славит ее героев. Барнав, Бриссо, Дантон и Кондорсэ, Марат и Петийон и Лафайет — «вот Франция во всей красе»... Подобно героям Франции, поэт боролся и будет бороться — словами и делами — с врагами мысли и свободы: «Мне не по пути с тиранами».

Вражды святое пламя
Поддерживать я клялся и блюсти.
Кто победит, мы плохо знаем с вами,
Но весь остаток дней моих и сил
Я битве с деспотизмом посвятил.

[1: т. 1, с. 366]

В декабре 1823 года Байрон приезжает в Грецию бороться за свободу страны. 22 января 1824 года он пишет стихотворение «В день, когда мне исполнилось тридцать шесть лет», поистине пророческое стихотворение.

Восстань! (Не Греция восстань —
Уже восстал сей древний край!)
Восстань мой дух!
И снова дань
Борьбе отдай!
О мужество! Тенета рви,
Топчи лукавые мечты,
Не слушай голосов любви
И красоты.
Нет утешения, так что ж
Грустить о юности своей?
Погибни! Ты конец найдешь
Среди мечей.

Пер. И. Ивановского [1: т. 2, с. 119, 120]

В этой связи поэт остро критикует епископа Д. Беркли за его философский солипсизм.

Весьма удобно мир предполагать
Всемирным поражением солипсизма;
Подобная система — благодать
Для произвола и для эгоизма...
Но искони мешает мне мечтать.

Сомненье — преломляющая призма
Великих истин; портит мне оно
Духовности небесное вино...

[1: т. 1, с. 405]

Тяжелая лихорадка 19 апреля 1824 года оборвала жизнь поэта. Умирая, он думал о Греции: «Я отдал ей свое время, средства, здоровье, мог ли я сделать больше? Теперь отдаю ей жизнь».

Борец за вольность и свободу, борец против захватнических войн, страстный обличитель правящих классов, ханжества и мракобесия его представителей, Д.Г. Байрон жил и умер не напрасно. И он знал это.

Зато я жил, и жил я не напрасно!
Хоть может быть, под бурей невзгод,
Борьбою сломлен, рано я угасну,
Но нечто есть во мне, что не умрёт,
Чего ни смерть, ни времени полёт,
Ни клевета врагов не уничтожит,
Что в эхе многократном оживёт
И поздним сожалением, быть может,
Само бездушие холодное встревожит.

«Паломничество Чайльд-Гарольда»

[1: т. 2, с. 276]

Байрон был властителем дум своего времени. О нем много говорили и писали. Восхищались его талантом, его мужеством.

Великий русский критик В.Г. Белинский так охарактеризовал жизнь и творчество Байрона: «Пошляки говорят, он был несчастен в жизни, и оттого меланхолия составляет отличительный характер его произведений». Коротко и ясно! Этак легко объяснить и мрачный характер поэзии Байрона: критика будет и недолга и удовлетворительна. Но что Байрон был несчастен в жизни — это уже старая новость: вопрос в том, отчего этот одаренный дивными силами дух был обречен несчастью? Эмпирические критики и тут не задумываются: раздражительный характер, ипохондрия, — скажут одни из них, — и расстройство пищеварения, прибавят, пожалуй, другие, добродушно не догадываясь в низменной простоте своих гастрических воззрений, что подобные малые причины не могут иметь своим результатом такие великие явления, как поэзия Байрона» [3: с. 484, 485].

И далее: «Ни один поэт не может быть велик от самого себя и через самого себя, ни через свои собственные страдания, ни через свое собственное блаженство: всякий великий поэт потому велик, что корни его страдания и блаженства глубоко вросли в почву общественности и истории, что он, следовательно, есть орган и представитель общества, времени, человечества... Чтоб разгадать загадку мрачной поэзии такого необъятно колоссального поэта, как Байрон, должно сперва разгадать тайну эпохи, им выраженной...» [3].

Творчество Байрона, полагает Белинский, отражает острейшие социальные противоречия Англии. Ибо нигде в большей степени, нежели в Англии, «человек... ничего не значит сам по себе, но получает большее или меньшее значение от того, что он имеет или чем он владеет...».

Очень точно вскрыл суть творчества Байрона и так называемого байронизма Ф.М. Достоевский. В «Дневнике писателя» (1877 г.) он писал, что байронизм хоть и был моментальным, но великим, святым и необходимым явлением в жизни европейского человечества, да чуть ли не в жизни и всего человечества. Байронизм появился в минуту страшной тоски людей, разочарования их и почти отчаяния. После исступленных восторгов новой веры в новые идеалы, провозглашенной... во Франции, наступил исход, столь не похожий на то, чего ожидали. Всё задышалось под страшно понизившимся и сузившимся над человечеством прежним его горизонтом. И вот в эту-то минуту и явился великий и могучий гений, страстный поэт. В его звуках звучала тогдашняя тоска человечества и мрачное разочарование его в своем назначении и в обманувших его идеалах. Это была новая и неслыханная еще тогда муза мести и печали, проклятия и отчаяния. Дух байронизма вдруг пронесся как бы по всему человечеству, все оно откликнулось ему, среди всеобщих и глухих стонов, большей частью бессознательных, это именно был тот могучий крик, в котором соединились и согласились все крики и стоны человечества [4].

Откликнулась и Россия. Откликнулся Пушкин. В «Цыганах», «Кавказском пленнике», «Бахчисарайском фонтане», «Евгении Онегине» вполне очевидно влияние Байрона на русского поэта, хотя, разумеется, Пушкин всегда шел своей дорогой.

В произведениях Лермонтова также есть много точек соприкосновения с Байроном, Лермонтов энергично восклицал: «Нет, я не Байрон, я другой, / Еще неведомый избранник. / Как он, гонимый миром странник, / Но только с русскою душой». Влияние Байрона, байронизм можно обнаружить также в характерах героев И.С. Тургенева, Н.А. Некрасова, С.Я. Надсона и др.

Джордж Гордон Байрон — великий талант, обладавший огромной творческой мощью, героическая личность, восставшая против деспотизма и ханжества, трусости и рабской покорности. Бунтарь, противник реакционеров всех мастей, горячий, страстный поборник свободы как отдельного человека, так и всех угнетаемых народов, Байрон всегда следовал своим убеждениям и в поэзии, и в жизни. Он сражался за них, он погиб за них.

Литература

1. *Байрон Д.Г.* Собр. соч.: в 4-х т. М.: Правда, 1991.
2. *Байрон Д.Г.* Дневники. Письма. М.: Изд. АН СССР, 1963.
3. *Белинский В.Г.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. М.: ОГИЗ, 1948.
4. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. 1877 год // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 14. СПб.: Наука, 1995.

Literatura

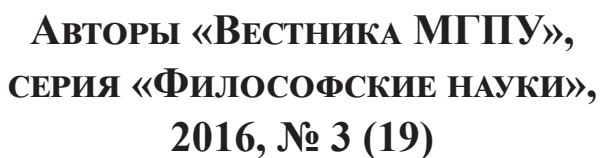
1. *Bajron D.G.* Sobr. soch.: v 4-x t. M.: Pravda, 1991.
2. *Bajron D.G.* Dnevnik. Pis'ma. M.: Izd. AN SSSR, 1963.
3. *Belinskij V.G.* Sobr. soch.: v 3 t. T. 2. M.: OGIZ, 1948.
4. *Dostoevskij F.M.* Dnevnik pisatelya. 1877 god // Dostoevskij F.M. Sobr. soch.: v 15 t. T. 14. SPb.: Nauka, 1995.

B.N. Bessonov

George Gordon Byron: "I'm not on the Way with the Tyrants..."

D.G. Byron (1788-1824) — the great English poet, a representative of romanticism in the poetic art. Byron calls on nations to rise up against the tyrants who oppress, suppress them, plunge them into senseless wars, force them to "shed their blood, give the greasy fat to fields and a flock of ravens". The article is devoted to the formation of the outlook of the English poet.

Keywords: revolutionary romanticism; call for freedom; liberation struggle of Greece; The French Revolution.



**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,
2016, № 3 (19)**

Артемьева Мария Анатольевна — аспирант Института гуманитарных наук и управления МГПУ.

Бессонов Борис Николаевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философских и социальных наук МГПУ.

Брода Мариан — доктор философских наук, профессор кафедры европейских исследований Лодзинского университета.

E-mail: [brodamarian@uni.lodz.pl](mailto:broadamarian@uni.lodz.pl)

Корнышева Ирэн Робертовна — кандидат философских наук, доцент кафедры историко-правовых и гуманитарных наук, декан социально-экономического факультета Государственного гуманитарно-технологического университета.

Короткий Геннадий Анатольевич — кандидат философских наук, независимый исследователь.

Макеев Сергей Николаевич — аспирант Мордовского государственного педагогического института им. М.Е. Евсевьева, Саранск.

Роцинский Станислав Борисович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

E-mail: rotsinsky@bk.ru

Соколов Михаил Николаевич — доктор искусствоведения, член-корреспондент Российской академии художеств, главный научный сотрудник Научно-исследовательского института теории и истории изобразительных искусств РАХ.

Тищенко Глеб Владимирович — аспирант Института гуманитарных наук и управления МГПУ.

Челнокова Елена Викторовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского Православного университета.

Шлемова Наталия Анатольевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философских и социальных наук МГПУ.

AUTHORS

of «MCU Vestnik». Series «Philosophical Sciences», 2016, № 3 (19)

Artemieva Maria Anatolievna — postgraduate student, Institute of the Humanities and Management, Moscow City University.

Bessonov Boris Nikolaevich — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of Department of Philosophic and Social Sciences, Moscow City University.

Broda Marian — Doctor of Philosophy, Professor of Department of European Studies at the University of Lodz.

E-mail: brodamarian@uni.lodz.pl

Kornysheva Irene Robertovna — Ph. D. (Philosophy), docent of Department of Historical and Legal Sciences and Humanities, the Dean of the Social and Economic Faculty, State University of Humanities and Technology.

Korotky Gennady Anatolievich — Ph. D. (Philosophy), an independent researcher.

Makeev Sergey Nikolaevich — postgraduate student of M.E. Evseviev Mor-dovian State Pedagogical Institute, Saransk.

Rotsinsky Stanislav Borisovich — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of Department of Philosophy of Institute of Social Sciences of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation.

E-mail: rotsinsky@bk.ru

Sokolov Mikhail Nikolaevich — Doctor of Arts, Corresponding Member of the Russian Academy of Arts, Chief Researcher of Scientific Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts.

Tishchenko Gleb Vladimirovich — postgraduate student, Institute of the Humanities and Management, Moscow City University.

Chelnokova Elena Viktorovna — Ph. D. (Philosophy), docent of the Department of Philosophy, Russian Orthodox University.

Shlemova Natalia Anatolievna — Ph. D. (Philosophy), docent of Department of Philosophic and Social Sciences, Moscow City University.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам.

Журнал адресован научно-педагогическим работникам, педагогам высших и средних учебных заведений, учителям школ, аспирантам, соискателям ученой степени и студентам — всем, кто интересуется вопросами философского осмысления истории человечества и цивилизации, современной жизни общества, сущности человека в свете его творческой деятельности, проблемами устойчивого развития мира в эпоху глобализации и экологического кризиса, участия человека в судьбе планеты.

Редакция просит вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

1. Шрифт Times New Roman, 14 кегль, межстрочный интервал 1,5, поля: верхнее, нижнее и левое — по 20 мм, правое 10 мм. Объем статьи, включая список литературы и постраничные сноски, не должен превышать 18–20 тыс. печатных знаков (0,4–0,5 а.л.). Рисунки должны выполняться в графических редакторах. Графики, схемы, таблицы нельзя сканировать.

2. Инициалы и фамилия автора набираются полужирным шрифтом в начале статьи слева, заголовок — посередине полужирным шрифтом.

3. В начале статьи после названия помещаются аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5), разделяют их точкой с запятой.

4. Статья снабжается затекстовыми ссылками, оформленными в соответствии с требованиями ГОСТ 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» на русском и английском языках.

5. Ссылки на издания из пристатейного списка, в том числе на интернет-ресурсы и архивные документы, даются в тексте в квадратных скобках: [3: с. 147], по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5–2008 «Библиографическая ссылка».

6. В конце статьи (после списка литературы) указываются название статьи, автор, аннотация (Resume) и ключевые слова (Keywords) на английском языке.

7. Рукопись подается в редакцию журнала в установленные сроки на электронном и бумажном носителях.

8. К рукописи прилагаются сведения об авторе (ФИО, ученая степень, звание, должность, место работы, электронный или почтовый адрес для контактов) на русском и английском языках.

9. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте www.mgpi.ru в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ» серии «Философские науки» предлагаем обращаться к составителю — заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеевне*.

Телефон редакции (499) 181-66-29.

E-mail: philos-mgpi@mail.ru.

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
2016, № 3 (19)

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № ФС77-62498 от 27 июля 2015 г.

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *Б.Н. Бессонов*

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденева*

Редактор:

В.П. Бармин

Корректор:

Л.Г. Овчинникова

Перевод на английский язык:

А.С. Джанумов

Техническое редактирование и верстка:

О.Г. Арефьева

Научно-информационный издательский центр ГАОУ ВО МГПУ
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 28.09.2016 г. Формат 70 × 108 ¹/₁₆.

Бумага офсетная.

Объем 7,25 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.