

стойков (обитание Бога в человеке, безгрешность божественного или праведного человека и т. д.) Экхарт отрицает и критикует.

Тема диссертации представляется важной и интересной, и следует надеяться, что в ближайшее время сама диссертация будет опубликована и доступна для исследователей. Следует отметить, что в недавно вышедшем сборнике, посвященном источникам Майстера Экхарта⁸, одна из статей рассматривает влияние и цитацию Сенеки в произведениях Майстера Экхарта⁹. Автор этой статьи совершенно незнаком с диссертацией Хике и иногда проделывает ту же работу, которая была уже выполнена 40 лет назад.

Подводя итог, следует сказать, что данный сборник будет полезен для исследователей средневековой (как иудейской и языческой, так и христианской) философии и богословия. В то же время книга показывает, каково может быть влияние преподавателя, профессора на студентов. Из трех помощников-студентов, взятых для работы над изданием текстов, Конрад Вайс подготовил трех новых исследователей-экхартоведов, которые, в свою очередь, воодушевляют и вдохновляют своим примером других. Очень примечательно, что близкий друг Хайдриха, Норберт Мюллер, рассказывает, как один его друг, побывав на лекции Хайдриха, после сказал ему: «Он говорил не о Майстере Экхарте. Он был Майстером Экхартом» (с. 240). Достойный пример для подражания.

*Иерей Евгений Шилов
(ПСТГУ)*

A History of Russian Philosophy. 1830–1930. Faith, Reason and the Defense of Human Dignity / G. M. Hamburg, R. A. Pool, eds. Cambridge University Press, 2010.

A History of Russian Thought / W. Leatherbarrow, D. Offord, eds. Cambridge University Press, 2010.

Историки русской философии часто жалуются на недостаточную представленность отечественной мысли в западном образовательном и культурном пространстве. В целом эти сожаления можно считать оправданными, однако уже сам факт одновременного появления рецензируемых изданий в одном из наиболее авторитетных западных научных издательств говорит о том, что интерес к русской религиозной философии и интеллектуальной культуре России последнее время не только не угасает, но явно растет. Существенно при этом, что, вопреки распространенному и в России, и на Западе нигилистическому подходу к

⁸ Studii sulle fonti di Meister Eckhart / L. Sturlese, cur. Academic Press Fribourg, 2008.

⁹ Bray N. «Ein heidenischer meister, Senecâ, sprichet»: Eckhart e Seneca // Studii sulle fonti... P. 167–182. Index : P. 183–192.

истории русской мысли, авторы — а это, как правило, крупнейшие специалисты в рассматриваемых областях знания — стремятся донести до западного читателя прежде всего положительные достижения этой мысли (не забывая, разумеется, и о ее сбоях и неудачах).

Первая работа представляет собой целостную историю русской философии, написанную под определенным углом зрения, — центром исследовательского интереса являются здесь близкие западному читателю проблемы гуманизма и человеческого достоинства, поставленные в связь с такой важнейшей проблемой религиозной мысли, как проблема отношений веры и разума. Вторая, выполненная скорее в русле традиции «истории идей», предлагает более широкий срез русской интеллектуальной культуры.

Рассмотрим их по отдельности, а затем подведем общий итог.

Замысел первой книги заключается в том, чтобы представить гуманистическую традицию в истории русской мысли в качестве «наиболее глубокого и широкого течения в русской философии» (с. 5). Основной характерной чертой этой традиции авторы считают понимание человеческой индивидуальности («личности») как абсолютной ценности, которая не может рассматриваться как простое средство для достижения каких-либо иных — социальных, политических, исторических или религиозных — целей (с. 5). Чрезвычайно интересным и потенциально продуктивным является намеченное в Предисловии и развитое в ряде разделов сопоставление ренессансного и отечественного религиозного гуманизма, выявление общих для них античных и святоотеческих корней. Задаваемую этим сопоставлением перспективу истории русской и европейской культуры такие представители русской мысли, как Вяч. Иванов, В. Ф. Эрн, свящ. Павел Флоренский, Н. А. Бердяев и А. Ф. Лосев, несомненно, сочли бы достойной внимания и, возможно, полемики.

Структурно данный том должен показать «наиболее значительных авторов и их достижения с определенной степенью глубины, вместо того, чтобы пытаться охватить все» (с. 4). Такой подход, разумеется, имеет свой смысл, но в ряде случаев с проведенной селекцией можно не согласиться. Например, авторы оставляют «за бортом» своего исследования Н. Данилевского и К. Леонтьева: верно, что они являются скорее оппонентами гуманистической традиции русской мысли в указанном смысле, однако возникает вопрос: можно ли считать целостным представлением традиции вне контекста ее полемики со своими оппонентами? С другой стороны, решение вынести за скобки таких ярких представителей традиции, как кн. С. Н. Трубецкой, Н. Ф. Федоров, Л. И. Шестов, Б. П. Вышеславцев, не может не вызвать сожаления именно в силу того, что разнообразие проявлений традиции оказывается в результате сильно урезано. Наконец, наиболее существенным содержательным недостатком общей концепции книги представляется отсутствие специального раздела или вообще сколько-нибудь существенных упоминаний¹ философии, развивавшейся в стенах духовных академий, между тем как последней принадлежат, без сомнения, выдающиеся достижения

¹ Речь идет только о критике П. Д. Юркевичем русского материализма и немного о влиянии духовно-академической мысли на становление идей священника П. Флоренского.

в рассмотрении антропологической (и, уже, специально гуманистической) проблематики, а также проблемы соотношения веры и разума².

Рассмотрим кратко основные содержательные моменты книги.

Парадоксальным образом наибольшие возражения вызывает написанная русским автором — известным философом и историком русской мысли С. С. Хоружим — первая глава, посвященная общему становлению русской философии, и более специально — полемике славянофилов и западников. Приняв без специального обсуждения ряд весьма спорных предпосылок, автор создает в итоге довольно схематичное и не отличающееся оригинальностью изображение своего предмета. Так, славянофильство соотносится им не с западной философской традицией, а с «восточно-православным религиозным мышлением» — такое же искажение перспективы, как и противоположный подход, сводящий его к усвоению романтических и идеалистических немецких интеллектуальных конструкций. Очевидно, что только учет обоих факторов может вполне отразить своеобразие русской мысли и отвечает самосознанию самих исследуемых мыслителей. Столь же странными представляются распределение исторических задач между христианским Востоком (установление и поддержание опыта христоцентричного богообщения) и Западом (установление определенной церковной доктрины и построение церковной организации); отождествление святоотеческой концепции «ипостаси», «лица» и современного представления о «личности» (с. 29); представление о своего рода «разделении труда» между социальной активностью западников и философской креативностью славянофилов.

От рецепции византийской и западной культуры в России автор перескакивает сразу к «кружкам» 20-х — 30-х годов, ни слова не говоря западному читателю о становлении философской мысли в духовных академиях и университетах, не упоминая даже о таких знаковых для русской мысли фигурах, как Г. С. Сковорода, А. Н. Радищев, М. В. Ломоносов, которые, каждый по своему, решали именно ту самую проблему: проблему соединения и сочетания западных и православных интенций своей мысли и своего бытия. Масоны и мистики эпох Екатерины и Александра I, Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин — мыслители, принципиально важные с точки зрения утверждения в России традиции гуманизма и осмысления проблемы человеческого достоинства, в результате не упоминаются в книге вообще.

Описание философии истории славянофилов поражает своей схематичностью и штампованностью. Славянофильская мысль в отношении Запада отнюдь не сводится к банальному тезису о «гниении», напротив, она весьма нюансированна и сложна, различает разные культурные регионы внутри самого Запада, отмечает выдающиеся достижения западной культуры, опирается во многом на традицию философской самокритики, развитой самой западной культурой (и не скрывает этого). Славянофилы достаточно точно различали собственные интеллектуальные традиции Запада и их проекции в русскую культуру. Столь же сложным было и отношение славянофилов к современной им российской культуре,

² Здесь уместно напомнить о работах П. Д. Юркевича (причем не только о его антропологическом этюде о сердце, но и о его педагогических работах), архиеп. Никанора (Бровковича), В. Д. Кудрявцева, В. И. Несмелова, М. М. Тареева и других.

которое также отнюдь не ограничивалось сплошным отрицанием. «Возвращение к примордиальному (допетровскому. — К. А.) состоянию» (с. 36) — отнюдь не было основным рецептом славянофилов, иначе довольно трудно объяснить их активное участие в реформах Александра II. Равным образом резко негативное отношение К. С. Аксакова к праву вообще и к правам личности в частности было отнюдь не характерно для таких деятелей, как И. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Момент ретроспективного утопизма если и был присущ им на определенных стадиях эволюции, во всяком случае постепенно изживался и сосуществовал с вполне здравыми и точными взглядами на русскую историю.

В целом описание философии истории славянофилов у С. С. Хоружего поразительно напоминает карикатуры, производившиеся их оппонентами в XIX в. — радикальными западниками, вроде Белинского, и нигилистами, вроде Писарева.

Более интересным является изложение философских идей Хомякова и Киреевского, которых автор, однако, склонен отрывать от развития славянофильской мысли в целом. У первого Хоружего интересует главным образом идея «соборности», и он справедливо указывает ее важнейшие философские (для онтологии, эпистемологии и социальной философии) и богословские (развитие теологии личности и теологии божественных энергий) следствия. Однако совершенно в тени остается важнейшее для Хомякова понятие веры как допредикативного опыта, сыгравшее, возможно, не менее значительную роль в дальнейшей истории русской мысли. Равным образом, указывая на роль Киреевского в становлении идеи неопатристического синтеза прот. Г. Флоровского, Хоружий практически полностью игнорирует гораздо более сложные отношения Киреевского с немецкой классикой (вовсе не сводящиеся к простой замене ее на святоотеческую традицию) и его собственно философские достижения: учение о вере и личности. Последнее представляется особенно странным в контексте специальной направленности данного тома.

Раздел о Герцене, написанный Дерекотом Оффордом, представляет собой скорее главу из истории общественной мысли, чем из истории философии. Автор концентрируется на общественных идеалах Герцена и связанной с ними философии истории в большей мере, чем на их общефилософских, в том числе антропологических основаниях.

В отличие от него, глава о русском материализме (Виктория Фреде), напротив, весьма основательно излагает основные философские и антропологические позиции русских материалистов 1860-х гг. и их немецких предшественников, дискуссии между материалистами и их оппонентами из лагеря позитивистов (Лавров) и духовно-академической философии (Юркевич), а также эволюцию воззрений основных представителей этого течения и внутренние дискуссии между ними. К сожалению, философски значимая полемика Юркевича против материализма Чернышевского и Антоновича приведена в урезанном виде и представлена как исключительно внешняя критика с позиций идеализма, внешним же образом совмещенного с православием. В действительности же критика Юркевича была скорее имманентной, основанной на обнаружении внутренних противоречий в общей позиции и аргументации его оппонентов, в итоге оказавшихся бессильными противопоставить ему значимую контраргументацию и перешедших «на

лица». Весьма адекватен в философском отношении и следующий раздел, посвященный эволюции русского этического гуманизма 1890-х годов от народничества через марксизм к этическому идеализму (Томас Немет).

В главе о метафизическом идеализме конца XIX в. три раздела, соответствующих основным направлениям русской метафизической мысли того времени: неогегельянству (Б. Н. Чичерин), мистическому идеализму (Вл. Соловьев) и русскому неолейбницеанству (А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский).

В разделе о Чичерине (Г. Хамбург) в биографии последнего не приводятся такие значимые с точки зрения общей темы факты, как его участие в воспитании наследника престола, безвременно умершего вел. кн. Николая Александровича (что говорит об уровне общественного признания рассматриваемой традиции), и его религиозное обращение (1864), значимым образом сказавшееся на развитии его философских идей (оно только мельком упоминается на с. 114 при обсуждении книги «Наука и религия»). Тем не менее в разделе в целом весьма адекватно изложена политическая, правовая философия Чичерина, его этика, продемонстрировано значение философа для развития русской мысли в этих областях, но недостаточно полно представлено их общефилософское обоснование, в том числе его модификация гегелевской логики и онтологии.

Весьма удачной представляется глава, посвященная Соловьеву. Здесь, несмотря на то, что Рэндалл Пул абстрагируется (вероятно, сознательно) от подробного рассмотрения теоретической философии Соловьева (давая, в частности, лишь весьма краткие, хотя и точные пояснения относительно принципа всеединства), он весьма подробно и точно воспроизводит основные положения его практической философии, увязывая их с его философией религии. Особо подчеркивая зависимость этики Соловьева (в «Критике отвлеченных начал») от Канта, он полагает, что и в философии религии «принцип автономии привел его к пересмотру роли чуда, откровения и догмата в религии, поскольку все они, как он опасался, скрывали в себе риск подрыва правильного понимания веры, претендуя на создание такого понимания божественного, при котором оно представляло бы чем-то внешним и познаваемым, подобно позитивному факту» (с. 142), что в дальнейшем сказывается у него (как и у Ф. М. Достоевского в «Легенде о великом инквизиторе») и на понимании основ христологии.

Чрезвычайно содержательной и представительной является написанная известным историком русской философии Джеймсом Скэнланом глава, посвященная русскому неолейбницеанству — одному из важнейших течений русской метафизической мысли конца XIX — первой половины XX в. Основное внимание Скэнлан уделяет здесь трем ведущим представителям этого направления: А. А. Козлову, Л. М. Лопатину и Н. О. Лосскому. Противопоставляя это направление религиозной ангажированности славянофильства и соловьевского варианта, он рассматривает их как «защитников свободной спекулятивной философии как независимой дисциплины», «отделенной как от естественных наук, так и от религии» (с. 150–151). Представляется, однако, что Скэнлан преувеличивает этот последний момент и подчеркнутую дистанцированность от православной религиозности, свойственную А. А. Козлову, неоправданно распространяет на все направление. Заметно его стремление преуменьшить значение религиозного

фактора в творчестве этих мыслителей³ и даже приписать ему (в случае Лосского) деструктивное влияние на их мысль. Вполне справедливо проводя различие между панпсихизмом и персонализмом, а также между метафизическим и этическим персонализмом, указывая, в частности, что из первого не обязательно следует второй, а из третьего — четвертый, он, однако, не всегда продуктивно использует это различие. В особенности это касается его отказа признавать за Лосским принадлежность к этическому персонализму. Аксиология вообще и этика в частности у Лосского — один из наиболее разработанных и сложных аспектов его системы, и без подробного анализа основных работ философа, посвященных этой проблематике⁴, любая характеристика его взглядов будет упрощенной. Таким образом, недостаток данного раздела является обратным по отношению к недостатку ряда предыдущих: адекватно и подробно представляя общеполитические взгляды рассматриваемых философов, он лишь дает самые общие указания на их антропологические и этические идеи и их связь с проблемами свободы и достоинства человека.

Следующая глава — «Человеческое и Божественное в русской религиозной мысли после Вл. Соловьева» — посвящена взглядам трех крупнейших мыслителей: священников Сергия Булгакова и Павла Флоренского и С. Л. Франка.

Первый раздел (автор — Поль Вальер) дает целостное представление о духовной и творческой эволюции Булгакова с упором на основные темы, рассматриваемые в книге в целом. При рассмотрении центральной религиозно-философской работы мыслителя, книги «Свет Невечерний» (1917), автор делает упор на ее значение для русской богословской мысли XX в., в частности, указывая на первенство Булгакова в постановке ряда проблем, характерных для «неопатристического синтеза» отца Г. Флоровского и В. Н. Лосского, отдавая при этом Булгакову предпочтение в их разрешении. Так, Валери полагает, что соотношение апофатического и катафатического богословия в этой работе Булгакова продумано лучше и выглядит более сбалансированным (с. 186) по сравнению с несколько односторонним апофатизмом указанных богословов. Булгаковский замысел космодицеи в рамках философии откровения Валери считает существенно модернистским (не в современно-церковном смысле, а в смысле принадлежности Новому времени) проектом, направленным на защиту религии от ее многочисленных ниспровергателей и исправителей (с. 187). Работы крымского периода (1918–1922), завершающие обзор — «Трагедия философии» и «Философия имени»⁵ — рассматриваются не только как завершение карьеры Булгакова как религиозного философа и подготовка его перехода в область догматического богословия, но и с точки зрения тех перспектив, которые они открывают для философской мысли.

³ Это проявляется даже на уровне перевода терминов, когда используемые русскими спиритуалистами понятия «душевный», «духовный» и «психический» переводятся им одним английским термином «psychic», дабы избежать (на мой взгляд, напрасно) религиозных коннотаций, свойственных английскому «spiritual» (с. 158).

⁴ См., например: «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей» (1931); «Условия абсолютного добра (основы этики)» (1944).

⁵ Первые издания, соответственно: 1927 и 1953 г.

В разделе о Флоренском (Стивен Кессиди) по обыкновению подчеркивается огромная эрудиция и широта творческих интересов этого мыслителя, основное внимание уделяя его наиболее известному произведению — книге «Столп и утверждение Истины» (1914). Здесь автора привлекает логика перехода от дуальности к тринитарности как основа методологии Флоренского, однако рассмотрение в целом не дает полного представления о смысловом богатстве и логической структуре книги. Тем не менее, автор обнаруживает несомненно интересные параллели с логикой и философией истории Гегеля, вообще обращает внимание на философию истории, намеченную в «Столпе», причем связывает ее с идеями как Гегеля, так и св. Григория Богослова. Несомненный интерес представляет раздел о гуманизме Флоренского, специфика которого определяется его пониманием тварности и софиологией. К сожалению, практически отсутствует (кроме небольшого раздела о философии языка) интерпретация более поздних произведений мыслителя, относящихся к циклу «антроподицеи», — «Лекций по философии культа» (1918) и «У водоразделов мысли» (1922). Само различение теодицеи и антроподицеи, задающее как бы рамку системы мысли Флоренского, остается, к сожалению, без внимания автора. Сам факт того, что в центре рассмотрения находится «Столп», свидетельствует о некоторой архаичности авторского подхода.

Автор раздела о Франке, Филип Свобода, ставит своей целью уяснить специфику гуманизма Франка, который, по его мнению, существенным образом отличается и от либерального гуманизма русских философов права, и от «иллиберального» гуманизма различных представителей русской утопической мысли. При изложении общефилософских основ позиции Франка по «Предмету знания» (1915) и «Непостижимому» (1937) он несколько упрощает позицию Франка, представляя ее как «метафизику», игнорируя тем самым феноменологические элементы его подхода и оставляя вообще в стороне такой важный момент его эпистемологии, как принцип «антиномистического дуализма», а также его понимание субъективности. Тем не менее, общее заключение, согласно которому мысль Франка «представляет яркую попытку выработать систему философии, включающую социальную философию, сочетающуюся с экспрессивистским взглядом на человеческую личность» (с. 223), следует считать в целом совершенно верной характеристикой.

Четвертая глава книги посвящена характеристике философии Серебряного века. Здесь три раздела: «Религиозный гуманизм Серебряного века» (автор — Б. Розенталь), «Воображение и идеология в новом религиозном сознании» (Р. Берд) и «Эсхатология и надежда в мысли Серебряного века» (Юдит Корнблатт), которые представляют скорее разные варианты общей характеристики духовной и интеллектуальной культуры этой своеобразной эпохи. Авторы не избегают досадных упрощений и натянутостей⁶, зачастую чрезмерно акцентируют

⁶ К примеру, Розенталь говорит о «негуманности» гуманизма Н. А. Бердяева на том основании, что его «религия творчества была связана с мистикой страдания, отрицанием буржуазных ценностей и апокалиптикой» (с. 242), что явно связано со спецификой ее собственного понимания «гуманизма»; Ю. Корнблатт анализируя «Повесть об Антихристе» Вл. Соловьева, довольно комично приписывает решающее значение в победе над центральным персонажем еврейскому

наиболее проблематичные моменты этой культуры в ущерб ее подлинным высотам и достижениям, однако дают довольно целостное представление о ней, к сожалению, за вычетом ее церковной составляющей. Наибольший интерес здесь представляет чрезвычайно интересное рассмотрение связей философского, эстетического и собственно художественного сознания в культуре Серебряного века в разделе, написанном Р. Бердом.

Несколько особняком стоит здесь продолжающий раздел об этическом идеализме из первой главы параграф, посвященный развитию философии права в русском либерализме (Франц Нетеркотт). Это развитие анализируется на основе идей Новгородцева, Струве, Кистяковского, Котляревского, Е. Трубецкого, причем в качестве основы используется рассмотрение трех известных сборников: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Автор прослеживает религиозные истоки идей указанных мыслителей, видит их в правовой и этической мысли Соловьева и Чичерина, а также в религиозной традиции, связанной со славянофильством.

Наконец, пятая, и последняя, глава книги посвящена «приключениям» русской философии в ходе революции и изгнания за рубеж.

Ее первый раздел, написанный признанным классиком истории русской философии и общественной мысли А. Валицким, вполне ожидаемо посвящен эволюции русского марксизма от первых, написанных в рамках этого направления работ Г. В. Плеханова до становления диалектического и исторического материализма в рамках советской эпохи. Валицкий рассматривает в основном проблемы философии истории (Плеханов) и отчасти философии религии (Ленин, Богданов, Луначарский), переходы в общую историю идей и общественной мысли («легальный марксизм», Ленин, Троцкий и др.) в связи с политикой и борьбой за власть в партии и в дальнейшем — в СССР. Изложение весьма точное и квалифицированное, но приходится отметить недостаток общетеоретической проблематики и конкретной истории академического советского марксизма (исключение сделано лишь для известного эпизода полемики «механицистов» и «диалектиков»).

Большой философский интерес представляет глава о «приключениях в диалектике и интуиции» трех выдающихся русских мыслителей младшего поколения — Г. Г. Шпета, И. А. Ильина, А. Ф. Лосева (Филип Гриер). Все три философа рассматриваются прежде всего с точки зрения становления их философских методологий, которые представлены автором как в каждом случае особенные комбинации диалектического метода Гегеля и феноменологического интуитивизма Гуссерля. Данный подход представляется вполне оправданным и, если в случае Шпета он представляется вполне самоочевидным, в случае Лосева — вполне возможным, то особенно перспективным он выглядит в случае Ильина, относительно которого в последнее время устанавливается своего рода негласный канон, повелевающий рассматривать его как «самого православного и пат-

восстанию (с. 294), что, по ее мнению, является достаточным основанием для характеристики общего настроения этого произведения как «оптимистического гуманизма» (с. 296). За рамками рассмотрения в обоих случаях остается чрезвычайно важная с точки зрения темы работы в целом и репрезентативная для эпохи тема религиозного обоснования культуры.

риотичного философа». Результатом господства этого канона является забвение историко-философских (книга о Гегеле, 1918) и собственно философских (методологических) достижений Ильина и подмена их риторическими фигурами и публицистическими декларациями, характерными для позднего этапа его творчества.

Напротив, в разделе «Николай Бердяев и эмиграция» (Стюарт Финкель) речь идет главным образом о внешней судьбе русской религиозной мысли и отдельных философов эмиграции (прежде всего, но далеко не исключительно — Н. А. Бердяева). Автор касается только некоторых дискуссий, главным образом, о книге Ильина «О сопротивлении злу силой» (1925), об отношении к большевизму и судьбах России. Основной философский момент раздела: противопоставление этики Ильина (по указанной книге) и Бердяева (по книге «О назначении человека», 1931).

Завершает главу раздел Мартина Байсвенгера о евразийстве. Вопреки сложившемуся представлению об этатизме евразийцев, он представляет их как прежде всего переосмыслившие подходы довоенного русского религиозного ренессанса религиозное движение, в центре внимания которого стояла идея человеческой личности как образа и подобия Божия, — «стремившееся к созданию новой русской идеологии на базе Православия» (с. 364). История движения оказывается тогда не просто историей еще одной органической идеологии, близкой фашизму и коммунизму, готовой пожертвовать ценностью индивида ради ценности коллективных «симфонических личностей», но и историей борьбы за личность и человеческое достоинство.

Завершается книга своеобразным послесловием: «О личностях как неограниченных целях-самих-по-себе (On persons as open-ended ends-in-themselves): взгляд с точки зрения двух романистов и двух критиков», в котором К. Эмерсон раскрывает гуманистические аспекты творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, рассматривая проблему диалогичности сознания и человеческого достоинства через призму интерпретации их идей у М. М. Бахтина и Л. Гинзбург. Такая концовка представляется тем более оправданной, что никакая история русской философии не может считаться полной, если она игнорирует философские аспекты творчества великих русских писателей и их влияние на развитие русской мысли, в то время как интерпретация этого творчества в работах Бахтина («Проблемы поэтики Достоевского», 1929, 1963) и Гинзбург («О психологической прозе», 1971) по праву считается одним из важнейших вкладов русской мысли в общую копилку методологии гуманитарных наук.

Но пора уже перейти ко второй книге.

Ее авторы, в отличие от авторов первой, сосредотачивают свое внимание не на собственно философской традиции, а «на традиции страстной эстетической, моральной, социальной и политической спекуляции», которую они и обозначают словом «мысль» (thought). Для того, чтобы представить общую характеристику этого феномена русской культуры, они отказываются от строго хронологического подхода, а также от того, чтобы давать характеристики отдельных, «привилегированных» представителей этой традиции, предлагая вместо этого более обобщенный подход, опирающийся на характеристику основных течений,

ключевых тем и конструктов. Этот отказ от личностного рассмотрения отчасти компенсируется тем, что в приложении помещены краткие сведения о 50 наиболее значительных представителях русской мысли.

Хронологические рамки исследования определяются авторами исходя из общих предпосылок их подхода: современная русская мысль, по их мнению, возникает только после петровской ускоренной вестернизации, положившей начало секулярной интеллектуальной культуре. Золотым веком русской мысли они считают средние четверти XIX столетия, когда напряженности интеллектуальных дискуссий соответствует расцвет русской художественной литературы, многие представители которой не только принимали в этих дискуссиях активное участие, но и провоцировали их своим творчеством. Этот период сменяется относительным упадком 1880–1890-х гг., за которым следует ренессанс Серебряного века.

В первой части мы найдем описание общего социального и политического порядка — контекста формирования и развития русской мысли — и знаменитой «русской интеллигенции» — того весьма специфического социального слоя, который был основным производителем, носителем и потребителем этой мысли. Во второй части дается характеристика основных идейных течений, из которых эта мыслительная традиция складывалась: просвещение XVIII в., консерватизм эпохи Александра I и Николая I, русский нигилизм, отдельная глава посвящена отношениям русской радикальной интеллигенции и классической русской литературы, отдельная — религиозному ренессансу Серебряного века, который предстает здесь, таким образом (и в этом есть определенный смысл), не как эпоха в развитии русской культуры, а как определенное направление этого развития. Третья часть содержит характеристику ряда основополагающих тем и интеллектуальных конструкций, бывших предметом обсуждения в дискуссиях русских мыслителей. К ним относятся: «Запад», «Восток», «народ», «интеллигенция и капитализм», «естественные науки». Наконец, четвертая часть посвящена «инобытию» русской мысли в советский период отечественной истории, в частности влиянию диалектического материализма на развитие советской науки.

Несомненно, как и в отношении предыдущего издания, здесь необходимо отметить общий высокий уровень осмысления и представления материала. Однако, несмотря на точность и нетривиальность ряда частных характеристик, несомненно представляющих интерес и для отечественных исследователей русской культуры, мысли и философии, следует отметить существенный недостаток, присущий данному изданию на уровне замысла. Речь идет о сознательном игнорировании авторами церковного измерения русской интеллектуальной культуры. Определенные основания для этого конечно, имеются. Они заключаются в том особом положении, которое занимали в XVIII–XIX вв. в русской культуре и академическая богословская мысль, и мысль проповедническая, в их определенной обособленности от того, что можно назвать мейнстримом мысли светской, и в радикальном, и в либеральном, и в консервативном ее варианте. Необходимо, однако, помнить, что эта обособленность никогда не была абсолютной. Онтологическая абсолютность «церковной стены», так остро ощущавшаяся, например, Герценом в его отношениях с И. Киреевским, на уровне культуры оборачива-

лась сложной диалектикой отношений между различными течениями мысли и творческими позициями отдельных мыслителей. Независимо от мировоззренческой позиции исследователя следует признать, что основной интригой, вокруг которой шло развитие русской мысли, было именно сложное, включавшее в себя и моменты непосредственного влияния или полемики, и более тонкие формы интеллектуальных связей, которые Ап. Григорьев и К. Леонтьев описывали словом «веяние», взаимодействие направленных «к Церкви» или «от Церкви» мыслительных течений. При этом было бы большим и неоправданным упрощением описывать историю этих взаимодействий в черно-белых красках, выделяя положительных и отрицательных героев своего исторического повествования по своему более или менее хорошему историческому вкусу, вновь вступая в интеллектуальные дискуссии, завершившиеся более 100 лет назад на стороне того или иного участника. Следует, напротив, постараться увидеть и описать свойственную каждому течению и позиции уникальное сочетание и взаимное проникновение «церковного», «священного» и «секулярного», «мирского», причем такого, при котором они зачастую меняются ролями, когда «церковное» оборачивается «мирским», а «мирское» притворяется «церковным», когда бессознательные побуждения могут оказаться более значимыми, чем сознательные мотивы, а постановка проблемы оказаться несоизмеримо более продуктивной, чем ее поверхностное, обусловленное случайной констелляцией обстоятельств решение.

Любые попытки игнорировать эту сложную природу русской мысли неизбежно будут приводить к односторонности в ее интерпретациях, в силу чего решение авторов ограничиться лишь ее секулярной стороной представляется неоправданным упрощением.

Существенно, что этот недостаток является, как мы видели, общим для обоих изданий, что свидетельствует об определенной тенденции в осмыслении русской мысли на Западе: западная историография готова принять и осмыслить русскую религиозную мысль в ее «светском» варианте, и в этом отношении мы можем констатировать очевидный прогресс и в плане осмысления русской мысли, и в плане признания ее значимости. Однако западные исследователи пока не готовы (и в этом можно винить отчасти самих русских мыслителей и исследователей, в частности, известную концепцию «западного пленения православного богословия») увидеть значение мысли в институциональном смысле церковной — пастырской, теоретико-богословской и философской.

Тем не менее, необходимо повторить вновь, что факт одновременной публикации таких значительных обобщающих работ по истории русской мысли и философии, работ, отличающихся к тому же спокойным, взвешенным и объективным подходом и точностью большинства представленных характеристик, говорит не только о количественном, но и о качественном росте проявляемого западными учеными познавательного интереса к русской интеллектуальной культуре.

*К. М. Антонов
(ПСТГУ)*