

От редакции: Представленное эссе известного специалиста по истории русской философии, профессора МГУ Бориса Межуева было подготовлено им в 2008 г. специально к юбилейному семинару Российского научного центра по изучению наследия В.С.Соловьёва. Этот научный центр организован на базе кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета прежде всего благодаря усилиям проф. М.В.Максимова и исправно функционирует до настоящего времени. Публикацией этого эссе редакция Вестника Института социологии отдаёт дань уважения энтузиастам, сохраняющим и приумножающим традицию русской философской мысли в провинциальном (и непрофильном) вузе в условиях всё усиливающейся инструментализации и коммерциализации образования.

В тексте, несмотря на его малый объём, автор затрагивает несколько очень значимых социально-философских проблем, в том числе соотношение религии, культуры и политики в их связи с русским национальным развитием, с проблемой «западничества» и «почвенничества» как в их философском, так и в конкретно-политическом проявлении.

(.
: - , 2008. . 113ó121.)

Межуев Борис Вадимович

канд. филос. наук,
проф. кафедры истории
русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова

С именем «Владимир Соловьёв» я впервые столкнулся году в 1983-м или же в 1984-м. В библиотеке моего отца на одной из нижних полок хранилась книга в ярко-красном матерчатом

переплётё (обычно матерчатый переплёт без имени автора и заглавия на корешке оборачивалась какая-то запрещёнка типа Солженицына и Набокова). Это был один из томов Льва Шестова, сборник его критических трудов из парижского издательства «УМСА-Press» под названием «Умозрение и Откровение». Из этой книжки я впервые открыл для себя существование неизведанного континента – «русской религиозной философии».

Поскольку советский атеизм вызывал у меня ещё со времён школы стойкое неприятие, то, конечно, имена плеяды религиозных мыслителей звучали для меня сплошной музыкой: Розанов, Вяч. Иванов, Гершензон, Бердяев. К тому времени я, правда, знал о существовании только двух из них: учителя Циолковского Фёдорова и Бердяева, фамилию которого я подхватил из разговора взрослых. Гершензон сразу привлек моё внимание – в классе первом-втором я очень любил книжку про Робина Гуда, её автором тоже был Михаил Гершензон. Скоро, однако, выяснилось, что это был другой Гершензон – не Осипович, но Абрамович (собственно, сын младшего брата М. О. – Абрама Осиповича), однако это неожиданное соотнесение большой взрослой литературы с миром детства впоследствии оказалось одной из причин увлечения творчеством автора «Истории Молодой России» в конце учёбы на философском факультете.

В одной из статей, вошедших в сборник Шестова, я с удивлением прочёл о том, что тремя самыми выдающимися русскими людьми XIX столетия могут быть названы Лев Толстой, Достоевский и Владимир Соловьёв. Третьим в ряду стоял человек, о котором практически ничего не было известно московскому школьнику. Впрочем, определённую информацию я уже мог почерпнуть из открывающего сборник исследования самого Шестова «Умозрение и Апокалипсис», посвящённого как раз критике религиозной философии Владимира Сергеевича. Конечно, в определённой степени забавно, что моё знакомство с идеями великого русского мыслителя началось с книги, наиболее превратно и предвзято излагающей эти идеи. Шестов осуждал Владимира Соловьёва за то, что он подчинил веру разуму, Афины поставил выше Иерусалима, Бога учёных и философов отождествил с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Надо сказать, что стереотип восприятия Соловьёва как человека не вполне правильно мыслящего заложила в моём сознании отнюдь не официальная советская историография, а именно Лев Шестов. Однако влияние антифилософского иррационализма Шестова на восприятие Соловьёва оказалось недолгим, русский человек одержим страстью к примирению крайностей, и Владимир Соловьёв отвечал этой страсти самым наилучшим образом. Фактически обращение к Соловьёву при специализации на факультете было мотивировано глубинным стремлением к синтезу, сразу несколькими важнейшим для отечественной мысли синтезам: веры и разума, религии и

культуры, России и Европы. Желание синтеза было созвучно духу перестроечного времени, которое совпало с периодом моего обучения на философском факультете. Интеллигенция делала шаг навстречу вере, для этой встречи нужны были надёжные посредники – и лучшим из этих посредников, казалось, могла стать русская религиозная философия.

С другой стороны, прямое обращение к Церкви, которое у многих молодых интеллигентов состоялось где-то на рубеже 1980-1990-х гг., требовало какого-то внятного обоснования, обоснования уже не ценности религии с точки зрения культуры и нравственности, но как раз ценности самой этой культуры с позиции обрётённой веры. Помнится, меня и в самом деле волновал вопрос (сразу после крещения в 1988 г.), а зачем в принципе стоит заниматься философией, когда на все вопросы уже есть готовый ответ. Может быть, и не в столь наивной форме, но по существу те же проблемы заботили и русских мыслителей рубежа веков, прежде всего тех, кто организовывал публичные дискуссии с деятелями православной Церкви в рамках Религиозно-философских собраний. Любопытно, между тем, не то, насколько важные ответы были получены в ходе этих дискуссий (на самом деле, определённые решения проблемы были сформулированы, и надо сказать, что эти решения, если их освежить в памяти, окажутся совсем не столь архаичными) и, соответственно, в результате обращения к текстам Мережковского и Вяч. Иванова, а насколько быстро русская философская общественность эпохи перестройки сочла все эти проблемы примитивными. А на самом-то деле над этими вопросами не грех помучиться и сегодня тем из интеллигентов, кто отвергает зараз и атеизм, говоря языком Победоносцева, «веру угольщиков». И в самом деле, нужен ли Пушкин, не говоря уже о Байроне или каком-нибудь Лотреамоне, для спасения наших душ? По правде говоря, более чем сомнительно. Не читавший Байрона спасётся с гораздо большей вероятностью, чем его поклонник. Но тогда какова цель культуры, если у неё есть вообще какая-нибудь цель? Философия увядает, когда она не ставит перед собой простые и вместе с тем труднейшие задачи – и потому современная философская образованщина, равнодушно отбросив наследие русской философии как что-то малозначимое, зашла в тупик полной беспроblemности.

Владимир Соловьёв при первом знакомстве с его трудами подкупал крайней лёгкостью намечаемого синтеза: позитивная наука в его сочинениях вступала в естественный союз с религией и метафизикой, а основой подобного сочетания служил некий таинственный мистический опыт. О том, что это такое, у меня лично уже имелось собственное внутренне представление, и я догадывался, что речь, вероятно, идёт о самом переживании единства и цельности как некоей предельной и абсолютной реальности. Уже гораздо позднее я понял, что по существу весь

соловьёвский синтез – это религиозно переосмысленный эволюционизм: то, что в европейской философской традиции нашло своё наиболее яркое выражение в теории Тейяра де Шардена и что (по причинам, вероятно, основательным, но мне в настоящий момент не до конца понятным) было решительно отвергнуто как католической, так и протестантской ортодоксией. И в самом деле, позитивная наука, которую Соловьёв без тени смущения призывал дружить с христианством – это ведь в первую очередь дарвинизм, верным сторонником которого автор «Критики отвлечённых начал» оставался до конца дней. Признаем эволюцию процессом воплощения Божественной Идеи в природе и мы получим соловьёвскую теорию Богочеловечества. В русской философии был, впрочем, и другой ход – в наибольшей степени выраженный Лосевым и Флоренским – представить всю современную науку как некий ренессансный миф, равноценный другим мифам. Ход популярный почему-то именно в конце 1980-х гг. среди православной интеллигенции. Помню одного знаменитого ныне проповедника, который говорил мне, что верующему человеку не следует смотреть на звёздное небо, тем самым проникаясь духом пустого и равнодушного к человеку космоса.

О том, что русская философия устарела, сегодня говорят, как правило, люди, равнодушные к самой проблематике русской философии – а эта проблематика всегда будет оставаться актуальной до тех пор, пока религия и культура будут стараться находить точки соприкосновения. Стоит им просто и беспроблемно разойтись в разные стороны (а по-хорошему это-то и происходит сегодня), и религиозная философия окажется действительно ненужной и малоинтересной страницей в монументальном шествии мировой мысли от Гераклита к Бодрийару. Но в контексте описываемых проблем русская философия совсем не кажется столь уж малозначимой. Скажем, истоки идеологии Нью-Эйдж в неохристианском её изводе, мне кажется, можно без больших натяжек обнаружить в поздних трудах Мережковского.

Но вернемся к Владимиру Соловьёву. Все же самый основной синтез, стремлением к достижению которого этот философ и обязан значительной долей своей популярности, – это синтез России и Европы. Речь идёт не только о проекте всемирной теократии в разных его интерпретациях и не только о соединении церквей. Соловьёв блестяще актуализировал все глубинные интеллектуальные предпосылки нашего единства с Европой, он как бы развернул в своём философском творчестве онтологию русского европеизма. И действительно, в результате всплыли очень существенные для понимания этого явления вещи. Только для их постижения требуется посмотреть на этого философа не так, как предпочитают это делать восторженные поклонники и бешеные критики.

Прежде всего, русский европеизм – это явление, вне которого просто нет и не может быть русской культуры. Русская культура, как сказал когда-то Шпенглер, представляет собой псевдоморфозу – мы не можем воплотить какое-то собственное содержание, не обращаясь к заимствованным формам. Причём, вопреки Шпенглеру, псевдоморфоза – это не извращение, а реальный живой диалог между каким-то глубинным содержанием и чужой формой, призванной выразить на самом деле совершенно иное содержание. Классическим примером может служить русский символизм, и все попытки отечественных его адептов заставить это направление искусства служить каким-то особым, во-первых, национальным, а во-вторых, религиозным задачам. Существенно и то, что в отчаянном противоборстве содержания с формой, содержание далеко не обязательно выигрывает, чаще как раз выигрывает форма: русские символисты достигли в своём искусстве очень многого, но как раз меньше всего того, к чему стремились – к созданию нового христианского искусства (я уж не говорю об иных, нехудожественных задачах).

Русский европеизм – явление, в узком смысле, культурное. А может ли существовать что-то вне культуры? Что развивалось бы по своим, не совсем соответствующим логике культуры принципам и закономерностям? Мне кажется, что да. И это, в первую очередь, политика. Чтобы понять это роковое для русского европеизма раздвоение, вспомним знаменитый спор Владимира Соловьёва с Данилевским. Когда я его подробно изучал в 1994 г., я вдруг почувствовал эффект расфокусировки. Как будто обе стороны по-своему правы, но говорят о разном. Соловьёв – мыслитель, не покидающий сферу культуры и отчаянно стремящийся вогнать в неё политику. Коль скоро культурные противоречия между Россией и Европой оказываются на деле не столь существенны, сознание этого обстоятельства должно как-то автоматически превратить Россию и европейские державы в политических союзников. И, напротив, как только Россия поймёт, что Китай чужд ей по духу, она немедленно постарается объединиться с Англией и Германией, чтобы превратить Поднебесную в колонию. Думать как-то иначе могут только тайные пособники Антихриста.

Данилевский же, напротив, – мыслитель строго политический. Вся пресловутая теория культурно-исторических циклов сочинена им на скорую руку с одной лишь целью – подчеркнуть независимость национальных интересов России от любых европейских раскладов и приоритетов. Чтобы научиться быть политически самостоятельными от Европы, нам выгоднее почувствовать, что культурно нас с ней ничего не связывает. Иначе говоря, если Вл. Соловьёв сводит политику к культуре, то Данилевский равным образом загоняет культуру в прокрустово ложе политики. Спор между ними идёт на разных этажах социального бытия.

«Русский европеизм» и есть, по большому счёту, подчинение политики культуре, он в принципе дополитичен. Вл. Соловьёв просто не понимал, что такое политика, он никогда не задавался вопросом о том, что представляет собой «власть» как феномен, не просто как усилие воли, направленное на достижение определённой цели, но как особый оператор, вводящий человека в совершенно иное по отношению к культуре социальное пространство. Пространство, в котором уже нет места «всеединству» как утопии духовной и душевной полноты всего человечества. В том-то и парадокс, что бесконечно зависимая в культурном отношении от Европы, Россия может быть политически ей враждебна. И не было никакой необходимости вслед за Владимиром Эрном сводить Круппа к Канту, а Канта к Круппу, чтобы обосновать причину военного столкновения России с Германией во время Первой мировой, и точно так же не следовало тщательно искать культурные точки сближения России с Италией и Францией с целью дать обоснование военному союзу империи Романовых с демократиями Запада. В том-то и дело, что можно испытывать культурную потребность в «другом» и вместе с тем политически видеть в нём «врага». Главное упущение философии всеединства, как и всего «русского европеизма» в целом, заключалось в том, что она смазывала этот ценностный раскол, что оказалось лично для Соловьёва источником множества теоретических заблуждений и даже нравственных промахов.

Например, Вл. Соловьёв в «Оправдании добра» подошёл к очень существенной и даже первостепенной для этики проблеме – почему люди стыдятся сексуальных отношений? Почему христианство вообще считает половые отношения чем-то греховным. Соловьёв был абсолютно прав в самой постановке этой проблемы и совершенно справедливо злился на Чичерина и Розанова, когда они отвечали на данный вопрос разнообразными пошлостями, что, мол, настоящий мужчина стыдится совсем другого, прямо противоположного.

Повторяю, Вл. Соловьёв бы глубоко прав, ставя этот вопрос, но он давал на него совершенно неадекватный ответ – он говорил, что стыдясь пола, человек стыдится процесса размножения, который одновременно есть утверждение царства смерти. Если бы было так, то появление детей представлялось бы чем-то сомнительным с нравственной точки зрения, тогда как для всего человечества (за вычетом средневековых катаров) дело обстоит и обстоит прямо противоположным образом. Соловьёву не приходило в голову то, что со времен Адлера и Фуко кажется почти что аксиомой – человек стыдится половых отношений отнюдь не оттого, что в результате них появятся дети, а потому что эти отношения пронизывает стремление как к власти, так и к подчинению (мужчина без девиаций стремится властвовать или обладать, женщина – быть обладаемой). Вл.

Соловьёв не обнаружил, что отчуждение от власти имеет свою какую-то особую логику, которая ведёт нас к открытию онтологии «политического».

По причине полной чуждости этой идеологии Вл. Соловьёв оказался совершенно глух к теме национальной независимости. Особенно выразительно этот имперский мотив звучит в рассуждениях Политика в «Трёх разговорах»: какие-то там буры имеют наглость сопротивляться превосходящим их в цивилизационном отношении британцам. Про Китай и речи нет, коль буддизм – это враг Европы, Китай как самостоятельное государство должен быть уничтожен и разделён на сферы влияния. Как много общего здесь с рассуждениями наших нынешних либералов: как мы можем противопоставлять себя ЕС и развивать отношения с Китаем в рамках ШОС, если мы любим живопись Леонардо да Винчи и музыку Баха?!

Вл. Соловьёв глубоко чувствовал, что внутри западной цивилизации произошло что-то не то, её поразил какой-то не до конца понятный недуг – ну почему, в самом деле, прежнее теоцентрическое единство культуры вдруг распалось на «отвлечённые начала», вера пришла в столкновение с разумом, императоры поссорились с папами? Ответ Соловьёва хорошо известен – причина «кризиса западной культуры» в несовершенстве средневекового мирозерцания, в односторонности прежней теократии и прежней теологии. Вере нужно было выпустить на свободу разум, папам предоставить максимальные права народам, ну и т.д. Этот ответ, конечно, слишком прост и далеко не удовлетворителен – чтобы выпустить нечто на свободу, требуется, чтобы возникла сама эта ценность «свободы», чтобы она была выделена в качестве таковой. А в метафизике самого Соловьёва ценность «свободы» принималась как бы *ad hoc*, как нечто само собой разумеющееся (вот в указании на этот недостаток соловьёвской этики Чичерин был совершенно прав), ниоткуда не вытекающее и ничем не обусловленное.

«Русский европеизм» в версии Соловьёва интересен как блестящий пример гениального метафизического саморазоблачения, с одной стороны, и глубинной философской рефлексии, с другой. Пожалуй, никто из русских мыслителей всех направлений не проделал столь изощрённой интеллектуальной работы по описанию метафизических предпосылок собственной идейно-политической и религиозной позиции и уж точно никто не добился столь значительных, именно с философской точки зрения, результатов. Проблема не в том, сочтём ли мы эти результаты верными с наших собственных позиций, проблема в том, что понять Соловьёва можно, только выйдя за пределы круга его собственной мысли и уж точно – за пределы сферы его интересов. Понять этого великого человека можно лишь исходя из нашего сегодняшнего, в первую очередь,

политического опыта – опыта осознания ценности «национальной» и индивидуальной свободы, свободы от власти и угнетения, причём власти и угнетения со стороны тех сил, которые с культурной точки зрения могут показаться нам наиболее приемлемыми для общения.