

# Владимир Соловьев и культура Серебряного века

К 150-летию Вл. СОЛОВЬЕВА  
и 110-летию А. Ф. ЛОСЕВА



МОСКВА НАУКА 2005

Хольгер Куссе

ДИАЛОГ КАК МЕТОД ДИАЛОГИКИ  
И РОЛЬ ДАМЫ:  
ШТРИХИ К ЛИНГВОФИЛОСОФСКОМУ АНАЛИЗУ  
“ТРЕХ РАЗГОВОРОВ” Вл. СОЛОВЬЕВА

ФОРМА ДИАЛОГА  
КАК ВЫРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Форма диалога – “простейшее выражение для того, что я хотел сказать”, пишет в предисловии к своему последнему произведению “Три разговора” Вл. Соловьев<sup>1</sup>. Построенные по образцу ранних диалогов Платона, разговоры “о войне, прогрессе и конце всемирной истории” посвящены одному главному вопросу: “Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?”<sup>2</sup>. Исследование и тем более решение этого “жизненного” вопроса о существовании зла возможны, по мнению самого Соловьева, только в рамках целой метафизической системы. Однако общезначимость данного вопроса привело автора к выбору такой “наглядной и общедоступной словесной формы” изложения, которая представляет собой “случайный светский разговор”<sup>3</sup>. Кроме того, философ обосновывает форму своей философии не только стремлением к ясности и понятности (общедоступности), но и определенным аргументативным идеалом. Форма разговора обуславливает равноправное противопоставление самых противоположных мнений и аргументаций по данной проблематике, так что каждая позиция получает достойное выражение и обоснование независимо от убеждений автора.

Разговаривают четыре собеседника, выражающих определенные убеждения, и “дама средних лет, любопытная ко всему человеческому”<sup>4</sup>, которая выполняет в первую очередь функцию ведущей разговора. Первый собеседник, старый генерал, защищает “религиозно-бытовую точку зрения, принадлежащую прошедшему”. Этой позиции, согласно которой христианское общество должно противостоять злу насильем, прямо противоположна “культурно-прогрессивная” точка зрения: зло автоматически исчезает вместе с прогрессом общества. Эта точка зрения защищается политиком. Третье, “безусловно-религиозное”, убеждение, которого придерживается сам автор, разделяет некий господин Z. Оно заключается в том, что сила зла преодолевается только силой Христа. Обоснование этого убеждения, которому, по

словам Соловьева, “еще предстоит проявить свое решающее значение в будущем”<sup>5</sup>, направлено против четвертого собеседника, “молодого князя, моралиста и народника”, исповедующего известное учение Л.Н. Толстого о том, что зло является только отсутствием добра и исчезает в результате непротивления ему. В отличие от первых двух позиций, за которыми Соловьев признает “относительную правду”<sup>6</sup>, позиция князя решительно отвергается, и весь разговор можно читать как “трехэтапное” опровержение этого “заблуждения”.

Форму диалога можно было бы считать просто своеобразной стилизацией, несущественной для содержания произведения. Так, Ф. Степун полагал, что для понимания “Трех разговоров” вовсе не надо “следить за сплетениями и решениями игры вопросов и ответов”<sup>7</sup>. Однако, опираясь на цитированные выше слова самого Соловьева и учитывая основные положения его философии, т.е. его учение о всеединстве, я исхожу из того, что сама форма разговора является собственным (хотя скрытым) содержанием разговоров. Иными словами, идеальный диалог не только придает философии всеединства наилучшее словесное выражение, но он и есть осуществленное всеединство.

Как известно, идея всеединства для Соловьева не только повод для размышления или теоретическая концепция о происхождении, существовании и цели сущности. Всеединство является предположением возможности сознания и познания самого себя и мира в целом<sup>8</sup>. И дело философии – узнать и раскрыть настоящее единство в отдельных и противоположных феноменах мира и истории. Поэтому Д. Уффелман видит в философии Соловьева “соединительное мышление (*konjunktives Denken*)”<sup>9</sup>, а Ф. Степун характеризует мыслителя как “облеченного жреческим достоинством гения” (*pontifikales Genie*)”<sup>10</sup>.

Однако, как пишет Соловьев в “Смысле любви”, принципиально предполагаемое единство вещественного мира не является вещественным единством, а представляется “целостью реально-идеальной” и “телом мистическим”<sup>11</sup>. Вещественное бытие отличается временными и пространственными раздроблениями<sup>12</sup>. Поэтому всеединство мира является и смыслом, и целью творения<sup>13</sup>, еще только устремляющегося к позитивному всеединству. Всеединство предполагается, но оно в тварном мире не достигает реального совершенства, между тем как Абсолютное (Бог) является “абсолютным сущим”, т.е. “всеединством, *которое есть*”, мир представляет собой “абсолютное становящееся”, т.е. “абсолютное в состоянии становления”, которое осуществляется любовью Бога к его творению<sup>14</sup>.

В процессе становления всеединства диалогическое общение в смысле идеального обмена мнениями личностей приобретает исключительно большое значение, поскольку в ситуации идеального диалога равноправных коммуникативных партнеров соединяется противопоставленное. Как показал

Л. Венцлер, философия Соловьева включает “существенные элементы диалогического и исторического мышления”, которые находятся и в диалогике Мартина Бубера, Франца Розенцвейга и Фердинанда Эбнера<sup>15</sup>. При этом коммуникативная форма диалога становится методом этой диалогике, т.е. методом осуществления диалогического идеала. Из этого не следует, что идеальный диалог обязательно приводит к полному согласию собеседников на уровне содержания их убеждений. Главными являются позитивное взаимоотношение и взаимопризнание собеседников, а также совместная воля к диалогическому общению.

Это видно и в структуре “Трех разговоров”. Они начинаются ярким спором между генералом и политиком, и этот спор отличается иронией и сознательным недоразумением. Но последующие беседы приводят собеседников (за исключением князя) к ощущению незнания, которое их объединяет, несмотря на то что согласие в убеждениях так и не было достигнуто:

Г е н е р а л. (...) Нет, позвольте! Скажите мне только одно: существует теперь или нет *христоролюбивое и достославное российское воинство*? Да или нет?

П о л и т и к. (...) Существует ли русская армия? Очевидно, существует. Разве вы слышали, что она упразднена?

Г е н е р а л. Ну, не притворяйтесь же! Вы отлично понимаете, что я не про это говорю. Я спрашиваю, имею ли я теперь право по-прежнему почитать существующую армию за достославное и христоролюбивое воинство, или это название уже более не годится и должно быть заменено другим?

П о л и т и к. Э... так вот вы о чем беспокоитесь! Ну, с этим вопросом вы не туда адресовались: обратитесь лучше в департамент герольдии – там ведь разными титулами заведуют<sup>16</sup>.

П о л и т и к. Не знаю, что это такое: зрение ли у меня туманится от старости, или в природе что-нибудь делается? Только я замечаю, что ни в какой сезон и ни в какой местности нет уж теперь больше тех ярких, а то совсем прозрачных дней, какие бывали прежде во всех климатах. (...) Вы замечаете, генерал?

Г е н е р а л. Я уж много лет как заметил.

Д а м а. А я вот с прошлого года стала тоже замечать, и не только в воздухе, но и в душе (...) Я уверена, что и вы, князь, то же самое чувствуете.

К н я з ь. Нет, я ничего особенного не замечал: воздух, кажется, как всегда<sup>17</sup>.

Исходя из диалогической основы идеи всеединства, Соловьев неоднократно выступал против абсолютизмов в теории (их он видел в позитивизме и рационализме<sup>18</sup>), а также против тоталитаризма в общественной практике. Ю.И. Левин, который видит во всеединстве “основную схему” философии Соловьева, утверждает, что принцип всеединства одновременно содержит вражду против деспотизма и анархизма. Деспотизм разрушает всеединство тем, что делает доминантой лишь часть совокупности мира или даже абсолютизирует ее, а анархизм разрушает всеединство принципом эгоизма<sup>19</sup>.

Итак, противоположностью идеального диалога являются не спор, не разногласие, а отказ от разговора или даже его сознательное разрушение. Антихрист в “Краткой повести об антихристе” оказывается антихристом потому, что он считает себя абсолютной ценностью: “любил он только одного себя”<sup>20</sup>. Из-за этого “эгоизма” он стремится к тому, что люди, ему подчиненные, прекратили общение, а значит, разделение мнений и убеждений. Как пишет П. Элен, “красивый блеск его филантропических лозунгов и реформ захватывает людей”<sup>21</sup>. Он становится “римским и всемирным императором”<sup>22</sup>, т.е. получает такую абсолютную власть, для которой настоящее общение оказывается ненужным: “Грядущий человек был выбран почти единогласно в пожизненные президенты европейских соединенных штатов; когда же он явился на трибуне во всем блеске своей сверхчеловеческой юной красоты и силы и с вдохновенным красноречием изложил свою универсальную программу, увлеченное и очарованное собрание в порыве энтузиазма без голосования решило воздать ему высшую почесть избранием в римские императоры”<sup>23</sup>.

Более того, антихрист хочет отделить людей друг от друга, поддерживая каждого в его собственных предрассудках. Эту же цель имеет и его книга, содержащая общую социальную и духовную программу для всего мира и сразу становящаяся “новой библией”: “Здесь соединятся благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячею преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полной определенностью и жизненностью практических решений. И все это будет соединено и связано с таким гениальным художеством, что всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для самой истины, не возвышаясь для нее действительно над своим я, нисколько не отказываясь на деле от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочности своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность”<sup>24</sup>.

Отказом от настоящего разговора и абсолютизацией своей точки зрения отличается и поведение князя в “Трех разговорах”. Несколько раз, и притом в критические для него моменты, он прекращает беседу или “опаздывает”, а в конце вообще исчезает, что приближает его к сфере антихриста.

“Недоставало только князя, которого пришлось подождать”<sup>25</sup>.

“Извините, пожалуйста, никак нельзя было раньше выбраться. Получил целую кипу разных бумаг от наших и разные издания, потом покажу”<sup>26</sup>.

“(...) считаю непозволительным тратить свое время на рассуждения о таких вещах, которые могут иметь значение разве для папуасов каких-нибудь”<sup>27</sup>.

“Г е н е р а л. Сбежал, ей-Богу, второй раз сбежал. А ведь как себя пересиливал. Ну а этой марки все-таки не выдержал. Ах ты, Господи!”<sup>28</sup>

## РОЛЬ ДАМЫ

Не каждый диалог соответствует критериям идеального диалога, в котором осуществляется всеединство<sup>29</sup>. Идеальный аргументативный диалог отличается свойствами, определенными Х.Г. Гадамером в “Истине и методе” как свойства диалектики у Платона: это “искусство опробования (Kunst des Erprobens)” всех возможных мнений относительно одного спорного вопроса, и это искусство логосу, который превосходит все субъективные мнения, “выступать в своей истине (in seiner Wahrheit heraustrreten)”<sup>30</sup>.

Этот идеал и определяет значительность роли дамы в “Трех разговорах”, потому что именно она, не занимая определенной позиции, обеспечивает своими вопросами, оценками и комментариями идеальную диалогическую ситуацию. Например, такими комментариями, как “Ну, это слабо”, “Вот, это лучше прежнего”, “Ну, я вашим парадоксам не верю” и т.д., она настаивает на хорошо обоснованной аргументации тогда, когда говорящий хочет произвести впечатление своей блестящей речью. В самом начале она разоблачает сознательное искажение речи генерала со стороны политика, способствуя таким образом продолжению диалога:

Д а м а (к политику). Зачем вы останавливаетесь на выражениях? Наверное, генерал хотел что-нибудь сказать своим “христолюбивым воинством”.

Г е н е р а л. Благодарю вас. Я хотел и хочу сказать вот что (...)<sup>31</sup>

Во время разговоров дама всегда настаивает на объективности при изложении мыслей или при опровержении чужих тезисов. В сложных ситуациях она заставляет собеседников обосновывать уместность их слов.

Д а м а. Во-первых, не бранитесь, а во-вторых, растолкуйте мне, что это за Трансвааль такой, какие люди там обитают?<sup>32</sup>

П о л и т и к. (...) Но в чем же история этого камергера?

Г[-н] Z. Она прекрасно изложена в одном неизданном стихотворении Алексея Толстого.

Д а м а. Неизданном? Значит, наверное, фарс. К чему же это при таких серьезных предметах?

Г[-н] Z. Уверяю вас, хотя это фарс по форме, но с очень серьезным и, главное, правдивым реальным содержанием<sup>33</sup>.

Софизмы дама сразу разоблачает. В следующем примере она протестует против буквального восприятия выражения “зверь”, которое господин Z. употреблял метафорически, а князь для опровержения его аргументации “понимал” в буквальном смысле:

Д а м а. Ай-ай! Да разве тут про зверя в буквальном смысле? Это все равно как если бы я сказала своей дочери: “Какие ты говоришь глупости, ангел мой!”, а вы бы ста-

ли на меня кричать: “Что с вами? Разве ангелы могут говорить глупости?” Ай-ай, какой плохой спор!

К н я з ь. Извините, я отлично понимаю, что злодей назван зверем метафорически и что у этого зверя нет хвоста и копыт; но ясно, что про неразумность и бессовестность здесь говорится в буквальном смысле: не может же человек с разумом и совестью совершать такие дела!<sup>34</sup>

Способом аналогии дама указывает на несостоятельность последствия аргументации или неясность тезисов:

К н я з ь. А! Теперь я вижу разницу между вашим взглядом и взглядом генерала: он ведь думает, что война всегда хорошее дело, а мир – всегда другое.

Г е н е р а л. Ну, нет! И я отлично понимаю, что война может быть иногда очень плохим делом, именно когда нас бьют (...)

Д а м а. Это, кажется, варьянт знаменитого изречения того кафра или готтентота, который говорил миссионеру, что он отлично понимает разницу между добром и злом: добро – это когда я уведу чужих жен и коров, а зло – когда у меня уведут моих.

Г е н е р а л. Да ведь это мы с африканцем-то вашим только состригли: он нечаянно, а я нарочно<sup>35</sup>.

Д а м а. (...) я бы только просила вас сократить вашу политическую мудрость, а то людей с обедом задерживаете. Давно пора кончить.

П о л и т и к. Да я и хотел резюмировать и свести конец речи с ее началом.

Д а м а. Не верю! Никогда сами не кончите. Нужно, чтобы я вам помогла растолковать вашу мысль. Вы ведь хотели сказать, что времена переменялись, что прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога культура и мир. Так ведь?

П о л и т и к. Пожалуй, приблизительно так<sup>36</sup>.

Дама заботится о том, чтобы разговор не превращался в смешную инсценировку:

Г[-н] Z. (...) главная-то беда, князь, в том, что, каковы бы ни были наши четыре Евангелия, когда бы и кем они ни были составлены, другого-то Евангелия, более, по-вашему, достоверного и согласного с вашим “учением”, ведь не существует.

Г е н е р а л. Как не существует? А пятое, где Христа нет, а одно только учение – на счет убоины и военной службы.

Д а м а. И вы тоже? Стыдно! Знайте, что, чем больше вы с вашим штатским союзником будете дразнить князя, тем больше я буду на его стороне. Я уверена, князь, что вы хотите брать христианство с самой лучшей стороны<sup>37</sup>.

И наконец, дама “структурирует” разговор, заботясь о том, чтобы собеседники не отклонялись от темы и точно формулировали свои тезисы:

Д а м а. Да про что, собственно, они толкуют?

П о л и т и к. Про какие-то большие и малые посылки.

Г[-н] Z. Простите! Мы сейчас к делу подойдем<sup>38</sup>.

Г[-н] Z. (...) этот печальный мир приличнее назвать царством смерти, нежели Царством Божиим.

Д а м а. Ну что вы все об названиях, – это скучно! Разве дело в названиях? Скажите лучше, князь, что вы, собственно, разумеете под Царством Божиим и правдой Его?<sup>39</sup>

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. В 2 т. / Ред. А.В. Гулыга, А.Ф. Лосев. М., 1988. Т. 2. С. 636.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 644.

<sup>5</sup> Там же. С. 640.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Stepin F. *Mystische Weltanschauung: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*. München, 1964. S. 73.

<sup>8</sup> Об этом уже писали, например, исследователи русской философской мысли Х. Дам и Л. Венцлер (*Dahm H. Vladimir Solov'ev und Max Scheler: Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*. München; Salzburg, 1971; *Idem. Aufstieg zur Weltgeltung // Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas / Hrsg. von H. Dahm, A. Ignatow. Darmstadt, 1996. S. 44–229; Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*. Freiburg; München, 1978).

<sup>9</sup> Uffelmann D. *Die russische Kulturosoophie: Logik und Axiologie der Argumentation*. Frankfurt a. Main, 1999.

<sup>10</sup> Stepin F. *Op. cit.* S. 24.

<sup>11</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соч. Т. 2. С. 542.

<sup>12</sup> Там же. С. 540 и след.

<sup>13</sup> См.: Wetter G.A. *Ursprünge und erste Entwicklung der russischen Philosophie: Gedanken zu einer Philosophie ihrer Geschichte // Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas / Hrsg. von H. Dahm, A. Ignatow. Darmstadt, 1996. S. 3–43.*

<sup>14</sup> Ср.: Лосский Н.О. *История русской философии*. М., 1991. С. 113, 119 и след.

<sup>15</sup> См.: Wenzler L. *Op. cit.* S. 108.

<sup>16</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне... С. 645.

<sup>17</sup> Там же. С. 735.

<sup>18</sup> Ср.: Wenzler L. *Op. cit.* S. 71; Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*. М., 1990. С. 197; Акулинин В.Н. *Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому*. Новосибирск, 1990. С. 48.

<sup>19</sup> См.: Левин Ю.И. Структурный инвариант философии Вл. Соловьева // *Культурные концепты / Ред. Н.Д. Арутюнова*. М., 1991. С. 102–109; *Он же*. Инвариантные структуры в философском тексте: Вл. Соловьев // *Серебряный век в России: Избранные страницы / Ред. В.С. Иванов, В.Н. Топоров, Т.В. Цивьян*. М., 1993. С. 5–86.

<sup>20</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне... С. 740.

<sup>21</sup> Ehlen P. *Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov'evs Philosophie // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz / Hrsg. von U. Heftrich, G. Ressel; Trierer Abhandlungen zur Slavistik*. Frankfurt a. Main. u.a.: Peter Lang, 2004. Bd. 1. S. 259.

<sup>22</sup> См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне... С. 746 и сл.

<sup>23</sup> Там же. С. 744.



<sup>24</sup> Там же. С. 743 и след.

<sup>25</sup> Там же. С. 669.

<sup>26</sup> Там же. С. 676.

<sup>27</sup> Там же. С. 706.

<sup>28</sup> Там же. С. 762.

<sup>29</sup> Подробный анализ условий и форм идеальных диалогов провел в своих публикациях Х. Куце: *Kuße H. Der Dialog und seine Form: Eine Skizze zu den Tri razgovora Vladimir Solov'evs // Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität / Hrsg. von G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler / Specimina philologiae Slavicae. München, 2000. Bd. 129, N 6. S. 111–140; Idem. Dialogtypologie und künstlicher Dialog: Beispiele aus der russischen Dialogik // Slavistische Linguistik, 2001: Referate des XXVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens in Frankfurt. Friedrichsdorf, 11–13.09.2001 / Hrsg. von H. Kuße // Slavistische Beiträge. München, 2003. Bd. 144. S. 113–140.*

<sup>30</sup> *Gadamer H.G. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1990. S. 372.*

<sup>31</sup> *Соловьев В.С. Три разговора... С. 646.*

<sup>32</sup> Там же. С. 699.

<sup>33</sup> Там же. С. 713.

<sup>34</sup> Там же. С. 656.

<sup>35</sup> Там же. С. 651.

<sup>36</sup> Там же. С. 701.

<sup>37</sup> Там же. С. 724.

<sup>38</sup> Там же. С. 652.

<sup>39</sup> Там же. С. 729.

Д.М. Магомедова

## К ПРОБЛЕМЕ “Вл. СОЛОВЬЕВ И Л. ТОЛСТОЙ”: “ТРИ РАЗГОВОРА” И “КРЕЙЦЕРОВА СОНАТА”

(Участники и структура диалога)

Знаменитый диалог Вл. Соловьева “Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе” полемически направлен против учения Л.Н. Толстого о “царстве Божием на земле”<sup>1</sup>. Нигде прямо не называя имени Толстого, Соловьев тем не менее не оставляет никакого сомнения в том, кто является его главным идеологическим оппонентом, кто утверждает, “что Христос *устарел, превзойден* или что его вовсе не было”<sup>2</sup> и при этом называет свое учение истинным христианством. На адресата полемики указывают почти дословные цитаты из статей Толстого в устах одного из персонажей “Трех разговоров”, Князя, да и сама его номинация, намекающая на титул писателя. История полемики Вл. Соловьева с Толстым неоднократно рассматривалась в мемуарной и научной литературе, в частности в книгах В.Л. Величко, Е.Н. Трубецкого, С.М. Соловьева. Специальный раздел “Вл. Соловьев и Л.Н. Толстой” посвятил рассмотрению этой проблемы А.Ф. Лосев в книге “Владимир Соловьев и его время” (М., 1990).

Однако, говоря об идейном противостоянии Соловьева и Толстого, ни один исследователь этой проблемы не обратил внимания на воздействие поздней прозы Л.Н. Толстого на поэтику философских трактатов Соловьева. Пожалуй, свою роль в этом сыграл и сам Соловьев, неоднократно заявлявший о своем неприятии “здоровой обыденщины” толстовского реализма. Но история литературы хорошо знает случаи, когда даже вполне искреннее полемическое отталкивание одного писателя от другого не мешает творческой рецепции и переосмыслению чужого художественного опыта, достаточно вспомнить хотя бы о проблеме “Бунин и Достоевский”.

Во всяком случае, следует признать, что общим для Толстого и Соловьева, столь разных на первый взгляд мыслителей и художников, было стремление создать некую синтетическую форму, которая объединила бы философский и художественный дискурс. У Соловьева таким синтетическим литературно-философским жанром оказался именно диалогический трактат “Три разговора”. Стало общим местом говорить о воздействии на его форму диалогов Платона. Не отрицая этого сходства – любой философский диалог имеет своим источником Платона, – выскажу предположение, что у трактата Соловьева был более современный структурный прототип – повесть Л.Н. Толстого “Крейцерова соната”.