

Федеральное агентство по образованию  
Государственное образовательное учреждение высшего  
профессионального образования  
«Ивановский государственный энергетический университет  
имени В.И.Ленина»

**СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**  
ПЕРИОДИЧЕСКИЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Выпуск 9

Иваново 2004

УДК 1Ф

Редакционная коллегия:

М.В.Максимов (главный редактор); А.П.Козырев (зам. главного редактора, Москва); М.И.Ненашев (зам. главного редактора, Киров); А.В.Брагин; И.И.Евлампиев (Санкт-Петербург), К.Л.Ерофеева; О.Б.Куликова (отв. секретарь); Л.М.Максимова; В.В.Михайлов (Москва); В.И.Моисеев (Воронеж); С.Б.Роцинский (Москва), В.В.Сербиненко (Москва)

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 04-03-14092 г.)

Адрес редакции: 153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34,  
ИГЭУ, кафедра философии

Тел. (0932) 38-57-56

E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru)

ISBN 5 – 89482 – 332 – 3

© М.В.Максимов, составление, 2004

© Авторы статей, 2004

© ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический университет им. В.И. Ленина», 2004

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВЛ.СОЛОВЬЕВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<b>Евлампиев И.И.</b> Достоевский и Соловьев: две тенденции в русской философии конца XIX – начала XX века.....	5
<b>Козырев А.П.</b> В.В.Розанов и Вл.Соловьев: диалог в поисках Другого.....	21
<b>Ерофеева К.Л.</b> Исследовательский метод К.В.Мочульского (о работе «Владимир Соловьев: жизнь и учение»).....	50
<b>Прибыткова Е.А.</b> Право человека на достойное существование: обоснование Вл.Соловьевым и последующие дискуссии.....	65
<b>Ахтырский Д.К.</b> Владимир Соловьев и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии.....	87
<b>Серретти Д.</b> Монархо-универсалистская идея Данте и теократический идеал Вл.Соловьева.....	97

### ПУБЛИКАЦИИ

<b>Микосиба М.</b> О неопубликованных письмах Вл.С.Соловьева (Письма к Н.М.Соллогу).....	112
--	-----

### НАСЛЕДИЕ ВЛ.СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

<b>Роцинский С.Б.</b> Идеи Вл.Соловьева и современные тенденции философской мысли: резонансы и созвучия.....	146
<b>Микосиба М.</b> О восприятии идей Вл.Соловьева в Японии....	160
<b>Новоселов О.Н.</b> Вл.Соловьев сегодня: от реконструкции – к пониманию и теургическому творчеству.....	170
<b>Кудряшова Т.Б.</b> Философские идеи Вл.Соловьева в контексте основных положений феноменологии.....	181

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА

<b>Дробжев М.И.</b> Русская религиозная философская антропология.....	195
---	-----

**Ларин Д.Н.** Христианский идеал человека  
в философии Вл.Соловьева.....221

## **ВЛ.СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА**

**Дзугцева Н.В., Серегина С.А.** Поэтическая рецепция  
соловьевства в художественном мире С.Есенина:софийные  
аспекты миропозтики.....225

**Осипова Н.О.** Наследие Вл.Соловьева в системе  
художественно-эстетических исканий русского театра  
начала XX века.....253

**Погорелая С.В.** В.С.Соловьев и А.Н.Скрябин: идеи  
соборности, теургии, синтеза искусств.....263

## **КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ**

**Повилайтис В.И.** Николай Арсеньев о Соловьеве  
и соловьевстве.....276

**Ионайтис О.Б.** Идея сверхчеловека и теория прогресса.....285

**Семенова О.А.** Духовное всеединство и «цельное знание»....292

**НАШИ АВТОРЫ**.....297

## **Вл.СОЛОВЬЕВ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

**И. И. ЕВЛАМПИЕВ**

Северо-Западная академия государственной службы  
(С.-Петербург)

### **ДОСТОЕВСКИЙ И СОЛОВЬЕВ: ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА**

В исследованиях по истории русской философии имена Достоевского и Соловьева, как правило, ставятся рядом; двух выдающихся мыслителей рассматривают как родоначальников самобытной русской философской традиции, породившей целую плеяду ярких мыслителей в начале XX столетия, в эпоху серебряного века русской культуры. В целом это утверждение можно признать справедливым, тем более что в его пользу можно привести несколько веских аргументов. Прежде всего это известный факт непосредственного и достаточно активного общения Достоевского и Соловьева. Особенно интересно их общее внимание к философским идеям Н. Федорова; известная концепция последнего о «воскрешении отцов» и «практическом бессмертии» наиболее полно отразилась в творчестве Соловьева. Аргументом в пользу сближения философских взглядов Достоевского и Соловьева является также и то, что подавляющая часть русских философов начала XX века в равной степени опиралась на их идеи. Это же сближение стало общим и в различных систематических изложениях истории русской философии.

Однако мы должны обратить внимание и на наличие другого мнения. Правда, высказано оно известным «парадоксалистом» Львом Шестовым, который любил шокировать читающую публику крайними суждениями, подражая в этом одному из любимых своих персонажей, Ф. Ницше. Но суждения Шестова о своих современниках и предшественниках, несмотря на всю их парадоксальность, всегда обладают несомненной долей истины, поэтому учесть их безусловно необходимо. В статье «Умозрение и Апокалипсис» Шестов даже с некоторым негодованием гово-

рит о сложившемся убеждении в какой-то близости философских воззрений Достоевского и Соловьева. Сам Шестов, напротив, считает, что их философские идеи несут противоположные тенденции, причем тенденцию Достоевского он однозначно поддерживает, а тенденцию Соловьева – отрицает и осуждает, полагая, что именно эта тенденция, восторжествовав в русской философии XX века, увела ее на ложный путь.

«Многим покажется странным, — пишет Шестов, — многие даже вознегодуют, но я должен сразу сказать, что, задавшись целью создать религиозную философию, Соловьев, не давая себе в том отчета, заманил религию в ту же западню, в которую Кант когда-то заманил метафизику, и, таким образом, против своей воли стал на сторону того, кого он считал злейшим и непримиримейшим врагом человечества — кого многие люди до него и он сам называли Антихристом»<sup>1</sup>.

Главный «грех» Соловьева, по мнению Шестова, в том, что он попытался рационализировать религию, вызвал религию на суд разума и тем самым уничтожил в ней самое главное – ее иррациональное ядро, ее подлинную суть, которая противостоит всему рациональному и разумному.

Для того чтобы до конца понять смысл выдвигаемых Шестовым против Соловьева обвинений, нужно было бы детально разбирать, как сам Шестов понимает религию и ее содержание. Это понимание, безусловно, весьма субъективно, в связи с этим и выпады Шестова против Соловьева в целом трудно признать объективными и полностью обоснованными. Но все-таки в одном пункте, на наш взгляд, с рассуждениями Шестова нельзя не согласиться.

Вспоминая греческую философию с ее культом мировой закономерности, космической необходимости, перед которой человек обязан преклониться и которой он добровольно должен подчиниться, отказавшись от своей свободы, Шестов ту же тенденцию находит и у Соловьева.

«Тот же [что в греческой философии] смысл и в утверждении Соловьева: “человек может решить: я не хочу своей воли. Такое самоотречение или обращение своей воли есть ее высшее торжество”. Как и в этике, так и в теории познания у Соловьева впереди всего одна забота: отделаться от живого человека, свя-

зять, нивелировать его... Истина и добро ведут у него непрерывную и беспощадную борьбу с тем, что на школьном языке называется “эмпирическим субъектом”, но что по-русски значит с живым человеком. Все искусство, вся диалектика направлена к тому, чтобы доказать, что право повелевать и распоряжаться дано истине и добру, а что благо человеческое и смысл человеческого существования в том, чтобы слушаться и исполнять приказания»<sup>2</sup>.

Правота Шестова доказывается известными рассуждениями Соловьева из книги «Оправдание добра», которые подтверждают, что человек только тогда реализует свою подлинную свободу, когда он добровольно отказывается от своей индивидуальной свободы, свободы произвольного выбора, и добровольно подчиняется «закону добра»<sup>3</sup>. Аналогичное понимание человека и его свободы мы находим и в статье Соловьева «Идея человечества у Августа Конта». «С гениальной смелостью, — пишет о Конте Соловьев, — он... утверждает, что единичный человек сам по себе, или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И конечно, Конт прав»<sup>4</sup>. Подобно тому как геометрические точки, линии и поверхности являются всего лишь абстракциями от реальных объектов нашей трехмерной действительности, так и отдельный человек, индивид есть лишь «абстракция», условно выделяемая из реальной целостности человечества. «Социологическая точка — единичное лицо, линия — семейство, площадь — народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело, — раса, но вполне действительное, физическое тело — только человечество»<sup>5</sup>.

Такое, можно сказать, «тоталитарное» понимание связи отдельной личности и человечества сглаживается у Соловьева тем, что само человечество понимается не как некая сверхчеловеческая абстракция, подобная Абсолютному Духу Гегеля или общественно-экономической формации Маркса, а как живая конкретная личность, София. Тем не менее в целом эта позиция заставляет Соловьева обращать больше внимания на процесс исторического развития человечества и на тот идеал, к которому должно привести это развитие, чем на судьбу отдельной лично-

сти и на ее индивидуальное и неповторимое отношение к действительности.

Важно отметить, что эта тенденция в понимании соотношения человека и общечеловеческого единства не является открытием Соловьева, в русской философии она была весьма популярной, впервые ее очень четко обозначил П. Чаадаев. Человек, по Чаадаеву, только феноменально выступает как обособленное существо; в своей сущности все люди едины в некоем «мировом сознании»: «...всякий отдельный человек и всякая мысль людей связаны со всеми людьми и со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими: и как единая природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся *последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно*, и каждый из нас — участник работы сознания, которая совершается на протяжении веков... и если я постигаю всю осязаемую материю как одно целое, то я должен одинаково воспринимать и всю совокупность сознаний как единое и единственное сознание»<sup>6</sup>.

Чаадаев настаивает на том, что именно «произвольная», индивидуальная свобода отдельной личности выступает главным деструктивным фактором в мировом бытии, т. е. только она является глубинным, онтологическим источником зла: «Мы только и делаем, — пишет Чаадаев, — что вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей»<sup>7</sup>. Соответственно единственная возможность для человека встать на путь добра заключается в отказе от своей личной свободы и подчинении глобальной силе единения бытия — это и есть божественная сила, ведущая мир к состоянию абсолютной целостности и единства.

Позже примерно такое же понимание человека и его задач в бытии развивал А. Хомяков и другие представители славянофильства. Но именно у Соловьева эта линия развития русской философии получила наиболее детальную разработку.

С другой стороны, нетрудно обнаружить наличие в русской философии XIX века противоположной тенденции, ярким выразителем которой стал А. Герцен. В поздних сочинениях



Герцена человеческая личность предстает единственным носителем смысла и рациональности в том океане иррационального абсурда, которым выступает окружающее личность бытие. Соответственно внутренняя, глубоко индивидуальная свобода отдельного человека становится главной ценностью, своего рода Абсолютом в философских построениях Герцена. «Вне нас все изменяется, все зыблется, — пишет он, — мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается; сумерки наступают, и ни одной путеводной звезды не является на небе. Мы не сыщем гавани иначе как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости»<sup>8</sup>.

Такое понимание человека и значения его свободы наиболее полно было воспринято Достоевским. По существу, именно стремление понять отдельную человеческую личность как нечто абсолютное (несмотря на ее конечность, смертность) составляет самое главное устремление писателя<sup>9</sup>. Но гениальность Достоевского заключалась в том, что он не ограничился одной из крайних точек зрения, конкурировавших между собой в русской философии, но попытался найти рациональное зерно в каждой из них и соединить их в некоторую цельность. В результате в мировоззрении Достоевского мы находим и представление о неразделимом единстве людей в рамках некоторой общечеловеческой целостности (человеческого всеединства), и непререкаемую убежденность в значимости *каждой* человеческой личности — в ее неповторимой индивидуальности и жизни, какой бы незаметной и даже отрицательной ни казалась эта жизнь и эта индивидуальность.

Обращая внимание на мировоззрения писателя, мы находим очень органичное единство взглядов Достоевского и Соловьева. В этом аспекте абсолютно обоснованным является утверждение о прямой преемственности взглядов Соловьева по отношению к философским взглядам Достоевского (точно так же, как и по отношению к точке зрения П. Чаадаева и А. Хомякова). Именно на этой почве и произошло сближение Соловьева и Достоевского; наиболее выразительным результатом этого сближения в творчестве писателя стало создание рассказа «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» (1877 г.)

Главный герой рассказа после самоубийства (в рассказе остается некоторая двусмысленность в характере этого события: читателю до конца неясно, является ли самоубийство реальным или все это только сон) оказывается перенесенным некоей «темной силой» на планету, являющуюся точной копией Земли; разница между этой неведомой планетой и Землей заключается в том, что на ней жизнь людей приобрела идеальную форму, стала совершенной. Описание черт этой идеальной жизни не оставляет сомнений в том, что писатель имеет в виду именно идеал *всеединства*, о котором выразительно писал Соловьев в своих сочинениях. Подобно всем мыслителям, которых в той или иной степени можно признать приверженцами философской концепции всеединства (начиная с Платона), Соловьев признавал, что онтологически обоснованием зла в мире является разделение и обособление элементов бытия. В наиболее конкретной и явной форме это разделение проявляется в человеческом обществе – как обособленность людей и их эгоизм. Поэтому идеальное состояние общества, которое Соловьев называет «нормальным» состоянием и которое по его убеждению неизбежно должно быть реализовано в истории, прежде всего предполагает преодоление эгоизма и разделения, означает некое полумистическое соединение людей в духовную органическую целостность. Именно такое духовное единение людей и изображает Достоевский в своем рассказе.

«Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! — описывает герой рассказа людей идеального общества. — Никогда я не видывал на нашей Земле такой красоты в человеке... Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость... Они указывали мне на звезды и говорили о них со мной о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслию только, а каким-то живым путем... Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит. Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики

их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками... Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»<sup>10</sup>.

Обратим внимание на характерные штрихи в описании Достоевского. Люди идеального общества обладают неведомым нам интуитивным знанием друг друга, поэтому они не могут принести зло другому, их отношения идеальны и гармоничны. Но этого мало: они обладают некоторым интуитивным знанием природы, проникновением в ее суть и единством с ней, причем это «знание» и «единство» резко отличается от нашего земного познания природы и овладения ее силами. Эта черта существования идеальной Земли из рассказа Достоевского безусловно соответствует представлениям Соловьева о пути человечества к состоянию всеединства: после достижения состояния идеального единства внутри человеческого общества должно быть достигнуто еще более полное единство всех элементов бытия через преодоление разделения человека (человечества) и окружающего его мира, а также и разделение элементов этого мира. Видимо, именно это имеет в виду Достоевский, утверждая устами своего героя, что люди идеального общества достигали все более полного единения «с Целым вселенной» (прямое указание на понятие «всеединство»).

Единственное достаточно существенное отклонение в образе идеального общества, созданного Достоевским, от соловьевского представления о всеединстве как цели человеческой истории заключается в том, что Достоевский признает людей своего идеального общества *смертными*. По всей логике соловьев-

ской концепции смерть – это главный признак несовершенства земного человека, поэтому достижение состояния идеала безусловно должно сопровождаться упразднением, преодолением смерти. Эта тема звучит во всех ключевых работах Соловьева, вплоть до поздних «Трех разговоров». Именно идея абсолютно-го преодоления смерти привлекла его в концепции Н. Федорова. Ведь убеждение Федорова, что человечество рано или поздно добьется «воскрешения отцов», связано именно с идеей *абсолютного* упразднения смерти: если бы человечество достигло бессмертия только в своих нынешних поколениях, смерть продолжала бы быть непреодоленной, поскольку в ее власти оставалась бы огромная часть людей, умерших ранее. Нетрудно понять, что в данном вопросе, при его принципиальной постановке, не может быть середины: либо смерть должна быть преодолена *окончательно* и *абсолютно*, и тогда все должны воскреснуть и стать бессмертными; либо даже идеальное состояние человечества *не может быть лишено смерти*, смерть должна остаться вечной спутницей человека. Соловьев выбирает первый вариант решения проблемы, Достоевский – второй.

Впрочем, смерть в мире идеальных людей рассказа Достоевского выступает совсем в ином обличье, чем в нашем мире. Самое главное, что оказывается преодоленным, – это страх смерти, о котором выразительно говорил один из главных героев Достоевского – инженер Кириллов из романа «Бесы». Именно *страх* смерти, а не сама смерть является главным признаком несовершенства нашего бытия. Страх смерти парализует человека и потому не позволяет ему осознать и реализовать все свое совершенство, всю свою бесконечность, не дает по-настоящему стать собой, раскрыть себя. Преодолев страх смерти, человек сумеет раскрыть полноту своего бытия, и тогда для него откроется, что смерть не так страшна, как ему казалось, – это не абсолютное прерывание его жизни, а условный предел, *относительная граница* между сферами, или срезами, бытия. Это представление, которое составляет ядро «онтологии» Достоевского, наиболее полно сформулировано Свидригайловым, который в одной из сцен романа «Преступление и наказание» объясняет Раскольникову, что такое призраки. Ровно то же самое представление выражено и в рассказе «Сон смешного человека».

Для Достоевского смерть – это переход в новый мир, где человека ждут новые важные свершения и задачи; наличие и неустранимость смерти – это не признак нашего радикального несовершенства, а свидетельство *открытости, бесконечной динамичности и незавершенности* человеческой жизни (*вечной жизни*). Мы не можем знать, что будет после смерти, и нет никакой силы или начала, знавших бы это и возвышавшихся бы над всеми бесконечными мирами, в которых суждено быть человеку в своем вечном движении к совершенству.

Исходя из этой идеи можно понять, почему Достоевский не приемлет соловьевской концепции всеединства и связанного с ней понимания бессмертия человека. На первый взгляд соловьевское понимание является более «возвышенным», чем у Достоевского, поскольку здесь человек признается абсолютным существом – в своем бессмертии человек возвышается над всем временным и преходящим и переносится в вечность. Однако на самом деле ситуация сложнее. Вспомним, против чего сам Соловьев возражал в традиционном христианстве. В одной из ключевых своих работ, в речи «Об упадке средневекового мирозерцания», он упрекал историческое, церковное христианство в «ложном спиритуализме»<sup>11</sup>, в том, что главное обетование любой религии, бессмертие, понималось как чисто духовное, ликвидирующее земную, духовно-материальную ипостась личности и, значит, ликвидирующее ее *полноту*. Так ли уж притягательна перспектива, в которой человек утратит важнейшую часть своего бытия? В противоположность этому Соловьев настаивает, что бессмертие надо понимать как преобразование целостного материально-духовного существа человека (и мира). Не упразднение земной природы человека ради небесной (как в традиционном христианстве), а преобразование самой земной природы – вот суть рассуждений Соловьева.

Но задумаемся, ведет ли такое видоизменение идеи бессмертия к той цели, ради которой его осуществляет Соловьев, – к сохранению всей полноты земной человеческой личности в ее грядущем бессмертии? Ответ должен быть отрицательным, по крайней мере, именно так полагает Достоевский. Соловьевский идеал не приемлет в себе ничего злого, отрицательного, конечного. Поэтому в своем совершенстве личность должна утратить

эти определения и связанные с ними черты. Но эти черты существенны для каждой личности; лишившись их, каждый из нас потеряет существенную часть себя. Главным из таких отрицательных качеств, конституирующих личность, является смертность, поэтому, как ни покажется это странным, Достоевским не может принять бессмертие *без смерти*.

Как же быть с идеей всеединства в этих условиях? Можно ли ее сохранить, если признать неустранимую фундаментальность смерти в человеческом бытии? Достоевский пронизательно выявляет все возникающие здесь парадоксы; позже они не раз будут воспроизводиться в русской философии мыслителями, разделяющими основные принципы концепции всеединства. Казалось бы, сам Достоевский изображает возможность сохранить перспективу всеединства даже при условии сохранения смерти в жизни человека. Достаточно предположить, что смерть потеряет свое «жало» – исчезнет ужас смерти, парализующий человека. Люди идеального общества из рассказа «Сон смешного человека» знают, что они после смерти обретут новую форму бытия, более совершенную, чем их нынешнее бытие; последовательно двигаясь от одной такой формы к другой, от одной «жизни» к другой, они рано или поздно достигнут состояния абсолютного совершенства, т. е. абсолютного всеединства.

Однако такой путь равного обоснования и перспективы всеединства, и ценности отдельной земной личности оказывается иллюзорным, здесь по-прежнему сохраняется абсолютный приоритет первой стороны этой оппозиции. Нам никуда не деться от вывода, который последовательно делает Соловьев в своей концепции: достигнутое совершенство (всеединство) должно «упразднить», сделать несущественными все предшествующие ему состояния. Все «жизни» личности, разделяемые условной границей смерти, все формы ее бытия – в том числе нынешняя, земная жизнь человека – должны потерять существенный смысл на фоне достигнутого абсолютного совершенства.

Более того, в той степени, в какой реализованное совершенство есть нечто абсолютное, оно является вечным и самодостаточным, оно исключает, делает чем-то вторичным и несущественным *само время*. Это означает, что мы не можем доказать значимость своей земной жизни, указав на нее как на важ-

ный этап в движении к Абсолюту – именно такое обоснование можно обнаружить в некоторых сочинениях Соловьева (например, когда он утверждает, что возвращение падшего мира к состоянию всеединства – это дело самого человека в единстве с Богом<sup>12</sup>). Иллюзорность такого обоснования, по сути, признает и сам Соловьев, временами склоняясь к определенному фатализму в вопросе о достижимости идеала и одновременно демонстрируя явное «высокомерие» по отношению к несовершенной земной действительности (именно этот аспект соловьевской системы идей уловили и развили русские символисты).

Если бы последняя тенденция была абсолютно господствующей в философии Соловьева, его философия была бы неким вариантом Спинозизма, разукрашенного софийной риторикой. Но, к счастью, важнейшая тенденция философии Соловьева заключается в противоположном – в признании всеединства *только идеалом*, причем таким идеалом, который *никогда не может стать реальностью*. Последнее является принципиальным; в противном случае – если мы признаем, что идеал *когда-нибудь* будет реализован, – мы будем вынуждены с неизбежностью повторить уже приведенные рассуждения: идеал всеединства, являясь Абсолютом, в предположении его реализации «когда-нибудь» через это мгновение «когда-нибудь» заполняет собой всю реальность, всю вечность и тем самым упраздняет время, упраздняет свой собственный путь к своей абсолютности. Философская логика этого вывода ничем не отличается от логики онтологического доказательства бытия Бога: предположив *возможность* Бога (Абсолюта), мы тут же должны сделать вывод о его наличной и вечной реальности.

У Соловьева вторая форма понимания всеединства (только как нереализуемого идеала) остается все-таки некоторым не вполне проясненным фоном для основных его идей, в которых всеединство выступает явным и онтологически реальным Абсолютом. Именно поэтому «оправдание личности» выглядит у Соловьева гораздо менее убедительным, чем «оправдание добра» или иных всеобщих и вечных, сверхчеловеческих ценностей. А вот у Достоевского именно первое – «оправдание» отдельной эмпирической личности – является абсолютно приоритетной задачей. И именно в этом моменте между ним и Соловьевым

пролегает существенная грань, которую необходимо очень ясно осознавать.

Вспомним финал рассказа «Сон смешного человека». Рассказав с восхищением о людях идеального общества, герой рассказа затем открывает нам ужасную истину – идеальное общество оказалось очень хрупким, неспособным сопротивляться внешним негативным влияниям. Как «атом чумы» герой рассказа заразил идеальных людей эгоизмом и злом, «развернул» это общество, превратил в итоге в точную копию нашего земного общества. Но самое парадоксальное состоит в том, что в своем «развернутом» и несовершенном состоянии эти люди и это общество оказались даже более достойными любви, чем в состоянии идеала. «Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще более, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе»<sup>13</sup>.

Притом и сами эти, потерявшие невинность, люди, сравнивая свое новое состояние со старым, не желали возвращаться в состояние идеала, подтверждая тем самым, что в состоянии несовершенства они стали в чем-то *богаче*, чем прежде: «...если б только могло так случиться, чтоб они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если б кто вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться к нему? – то они наверное бы отказались»<sup>14</sup>. При этом они оправдывались такими словами: «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, мы *знаем* это и плачем об этом, и мучим себя за это сами, и истязаем себя и наказываем больше, чем даже, может быть, тот милосердный Судья, который будет судить нас и имени которого мы не знаем. Но у нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни – выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья – выше счастья»<sup>15</sup>. В этих словах явно содержится намек на историю грехопадения Адама и Евы, которая ведь была связана именно с желанием *знать*, а не просто *быть*; люди идеального общества, имея возможность (в отличие от нас) сравнить



свое прежнее состояние с новым, признают, что грехопадение – это акт, который *обогащает* человеческое бытие, делает его по-настоящему полным, хотя он и связан с внедрением в наше бытие зла и страдания.

Впрочем, в самом конце рассказа герой в противоречии со всем сказанным заявляет, что стремление знать, а не быть – это то, с чем прежде всего нужно бороться земному человечеству, и решительно провозглашает, что увиденное им состояние идеала необходимо считать целью человеческих устремлений. Однако здесь еще раз можно повторить то, что уже говорилось выше: Достоевский дает предельно парадоксальные ответы на все важнейшие вопросы, которые он ставит перед собой и перед своими героями; его рассуждения пронизаны странными противоречиями и в этом смысле ничего общего не имеют с рациональными и однозначными утверждениями профессиональных философов, в том числе и Соловьева. Но в этих противоречивых рассуждениях, тем не менее, содержится гораздо более глубокая истина, чем в длинных трактатах профессиональных философов. Соглашаясь с красотой и совершенством идеала всеединства, который выставляет в качестве основы для всех своих «ответов» Соловьев, Достоевский категорически отрицает возможность его воплощения в нашей жизни, более того, он полагает, что слишком настойчивое стремление к воплощению этого идеала *опасно*. Идеал должен оставаться *только* идеалом, несмотря на наше подсознательное желание сделать его реальным и успокоиться в нем. Ибо именно *беспокойство, горение*, порожденное устремлением к идеалу, обладают подлинной и высшей ценностью, делающей нашу жизнь лучше, совершеннее. Так устроена человеческая природа, что, испытывая страдания и сострадая ближним, мы хотим успокоения и умаления своей ответственности за зло и тревоги мира. Но в том-то и дело, что каждый человек – центр мироздания, и никто не способен снять с него ни крупицы ответственности.

«Оправдание человека», по Достоевскому, – это признание за ним абсолютной ответственности за будущее мира и судьбу каждого другого человека, однако никакой однозначной и благой перспективы этого будущего Достоевский не предполагает. В последних строках рассказа «Сон смешного человека» герой

так определяет «мораль» всего произошедшего с ним, рискнем утверждать, что эти слова точно выражают мнение самого писателя: «...пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), – ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* – все бы сразу устроилось! Главное – люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться»<sup>16</sup>. Главное – «люби других как себя», и это касается нашей земной жизни, а не идеала, жизни во времени, а не в вечности. Усилие любви, в котором снимается эгоизм и одно человеческое «я» растворяется в другом, жертвуется другому, – вот то конкретное воплощение идеала, которое возвышает отдельную личность, а не «снимает» ее в безличном единстве Абсолюта.

Русские философы начала XX века чутко уловили наличие двух противоположных тенденций в наследии двух главных русских мыслителей XIX века, хотя, как ни странно, прямо это так и не было сформулировано; общим стало, неверное, представление о безусловном единстве философских взглядов Достоевского и Соловьева. Тем не менее это не помешало резкому размежеванию философов по признаку их тяготения либо к экзистенциальной философии Достоевского, либо к философии всеединства Соловьева (в ее наиболее прямолинейной тенденции). Это размежевание ясно обозначил Н. Бердяев в двух статьях, посвященных творчеству П. Флоренского и С. Булгакова: «Хомяков и свящ. Флоренский» («Русская мысль», 1917), «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия» («Русская мысль», 1916).

Особенно выразительно здесь то, что до упомянутых статей Бердяева Булгакова и Флоренского рассматривали как соратников и друзей, это во многом было правдой. В указанных статьях Бердяев ясно обозначает главный пункт расхождения между двумя тенденциями русской философии: признание главной ценностью человеческой личности с ее свободой или полагание личности зависимой и подчиненной сверхчеловеческому единству, Богу, Абсолюту. В первой из этих тенденций происходит радикальная переинтерпретация традиционных тем русской религиозной философии, поскольку Бог уже не может быть

признан более высокой метафизической и этической инстанцией, чем человек (наиболее прямо это утверждается в философии самого Бердяева). Во второй, наоборот, сохраняется основа традиционной религии и религиозной философии – идея всемогущего, всеблагого и вечного Бога, возвышающегося над человеком и земным миром и своим существованием умаляющего абсолютную ценность человеческой личности, лишаящей существенного смысла земную жизнь человека.

Выделение указанных тенденций позволяет более четко поставить проблему определения сути понятия «русский экзистенциализм». Известно, что многих русских философов относят к экзистенциальной философии, особенно в тех случаях, когда сам этот термин понимают в широком (т. е. весьма расплывчатом) смысле. На деле ключевым признаком экзистенциализма является особая форма понимания человеческой личности, включающая два признака: во-первых, признание личности абсолютно самодостаточной, несводимой ни к какой высшей инстанции и, во-вторых, признание личности несубстанциальной сущностью, т. е. сущностью, которая является всецело ситуативной, конкретной, конституируемой непредсказуемым течением времени.

Достоевский, без всяких сомнений, является основателем и самым последовательным выразителем такого понимания человека, а вот у последующих мыслителей мы почти не находим последовательного проведения именно такой концепции человека. Наиболее прямо и непосредственно идеи Достоевского развивают Н. Бердяев и Л. Карсавин. Видимо, их в первую очередь и нужно причислять к данному течению. Все остальные русские философы начала XX века могут быть названы «экзистенциалистами» только в условном смысле: только по отношению к отдельным этапам своего творческого развития и только в отдельных моментах своих воззрений. Наиболее очевидно тяготение к экзистенциальной философии И. Ильина, Л. Шестова и С. Франка, но только в ранний период их творческого развития, в эмиграции все они испытали существенный генезис и приблизились к противоположной тенденции, которую задал Соловьев своей философией всеединства. И только полным непониманием сути экзистенциализма можно объяснить встречающиеся иногда ут-

верждения о близости взглядов П. Флоренского и С. Булгакова к этому философскому направлению. В понимании человека их взгляды могут быть названы скорее «антиэкзистенциальными», это некоторая противоположность экзистенциальной концепции. Некоторая формальная близость к экзистенциализму проявляется разве что в экзальтированном, полухудожественном стиле некоторых сочинений Флоренского и Булгакова, но в сочетании с традиционной концепцией человека этот стиль выглядит искусственным и неуместным. (Бердяев очень точно назвал главный труд Флоренского «стилизованным православием».)<sup>17</sup>

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 28.

<sup>2</sup> Шестов Л. Умозрение и Апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева. С. 72.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. В 2т. М., 1988. Т. 1. С. 111–112.

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 568.

<sup>5</sup> Там же. С. 570.

<sup>6</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма. С. 380 – 381.

<sup>7</sup> Там же. С. 376.

<sup>8</sup> Герцен А. И. С того берега // Герцен А. И. Собр. соч. В 9т. Т. 3. М., 1956. С. 348–349.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Т. 1. Гл. 2.

<sup>10</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. С. 112—114.

<sup>11</sup> Соловьев В. С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 348.

<sup>12</sup> «Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, таких орудий довольно и в мире физическом, — а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута...» (Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собр. соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 258).

<sup>13</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. С. 117.

<sup>14</sup> Там же. С. 116.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же. С. 118.

<sup>17</sup> Конечно, приведенные краткие оценки известнейших русских философов требуют более детального обоснования; в данном случае мы можем сослаться на уже сделанную нами исследовательскую работу, см.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Т. 1–2. СПб., 2000.

**А. П. КОЗЫРЕВ**

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

### **В. В. РОЗАНОВ и ВЛ. СОЛОВЬЕВ: ДИАЛОГ В ПОИСКАХ ДРУГОГО**

Новоременский публицист, а значит, конкурент Розанова в журналистике, М.О. Меньшиков пишет в своем предсмертном дневнике 1918 года: «Вчера в “Вешних водах” прочел статью Голлербаха о Розанове и поражен был многими параллельными чертами наших биографий»<sup>1</sup>. При сравнении Розанова и Соловьева бросается в глаза их разность. Разность судеб, призвания, отношения к жизни и себе, разность благорасположения к ним фортуны. Разделенные разницей в возрасте всего лишь в три года, которая существенна для гимназиста, но в зрелом возрасте обычно скрадывается, если только люди не разделены имущественно или сословно, они кажутся нам сегодня деятелями разных культурных эпох.

Старший из них – Соловьев – весь остается в девятнадцатом веке – и по дате смерти на рубеже двух веков, и по характеру своего творчества. Предвосхитив символизм, став учителем символистов и героем символистского и «религиозно-философского» мифов, Соловьев был, тем не менее, «классическим» философом, строившим систему, пользуясь тяжеловесным, но проверенным способом – доказательством по силлогизму, гегелевскими триадами, кантовским априоризмом и проч. Может быть, он был последним классиком европейской философии в ту пору, когда цвет немецкого идеализма, питавшегося

сходными претензиями, уже полвека как отцвел (мы всегда немного запаздываем по отношению к Европе, выдаем ее старье за наши обновки) и европейская философия, смущенная безумием Шопенгауэра и Ницше, свернула на «неклассическую» дорогу. Розанов для современного читателя – весь в двадцатом веке: «в своем углу» русского ренессанса беседующий со своей душой, он для нас более «свой», более «родной». Его психологизм, литературное новаторство, принципиальная бессистемность, индивидуализм и психологизм, заменившие общезначимое и систематическое доказательство, затмевают строгость дискурса статьи «О понимании», редко соотносимой с «поздним» Розановым, и длинные, скучные статьи начала 90-х годов. Более того, когда мы обращаемся к немногочисленным опытам открытой полемики двух философов, мы видим, что Соловьева более всего раздражает в Розанове зреющий декадент, его не сразу удавшиеся попытки заговорить в литературе своим голосом, обеспечив себе право возвысить интонацию над мыслью, розановская риторика, всегда искренняя, но подчас преизбыточествующая «красотами» слога, предвещающая вседозволенную роскошь розановского стиля «опавших листьев».

Соловьев, баловень судьбы и публики, ворвался в литературно-научный мир стремительной кометой, защитив в 21 год магистерскую диссертацию, да так, что о защите написали все газеты. «Философ призывного возраста», как называла его критика (незадолго до защиты он должен был тянуть жребий, по которому дворянские дети отправлялись на воинскую службу), стремящийся «с логическим совершенством западной формы соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока», едва ли не со студенческой скамьи был избран для чтения лекций по философии в Московском университете и на Высших женских курсах, его пестует и диссертацию его печатает в «Русском вестнике» М.Н. Катков, видя в нем надежду хиреющего славянофильства. Не последнюю роль в такой скороспелой славе сыграла и общероссийская известность его отца – выдающегося русского историка, воспитателя престолонаследника, впрочем, вышедшего из гущи народной, из «поповичей», как и отец Розанова.

Биография Соловьева удивительно удачно сложилась, давая возможность его биографу без умолку говорить о «творческой эволюции», кризисах, смене периодов, обусловленных сменой проблематики, идейных ориентиров. Как будто в проекте своей синтетической философии, еще в молодости, Соловьев намечает «отделы» своей биографии, они же – части его философско-богословско-общественной системы и планомерно, ходом самой своей жизни исчерпывает – теософию... теократию... теургию... События в его биографии гладко ложатся в прямое русло изложения его философии. История его признания, его все нарастающей популярности есть в некотором роде умело выстроенная цепочка поступков, привлекающих всеобщее внимание – чтения по философии религии с дразнящим Синод выпадом против «гносного догмата» об аде и вечных мучениях, публично выраженный призыв помиловать цареубийц, обращенный к Государю, перемена отношения к Западу и католической церкви, шокировавшая Ивана Аксакова и читателей «Руси», затянувшаяся тяжба с породившим его славянофильством. (Вспоминается розановское, справедливое ли? – вопрос другой: «в нем есть дары только к второстепенному: выучить еврейский язык, пройти сверх Университета и Духовную Академию, сказать о Достоевском речь за которую “вышлют”»...). Всеобщую известность Соловьеву приносит не его философская деятельность, которую он на время оставляет в тени в пору поздней юности, но его спор со славянофилами, из «гнезда» которых он выпал, два тома «Национального вопроса в России». Второй том, вышедший в 1889 году, знаменует пик общественной славы Соловьева.

В это время никому не известный учитель елецкой гимназии В. В. Розанов лишь пишет «Место христианства в истории». Эта брошюра, вышедшая в свет в 1890 г., впервые заставила заговорить о Розанове, по крайней мере, сделала имя его известным среди не слишком широкого круга читающей подобную литературу публики. Поэтому первая (заочная) встреча двух почти что ровесников происходит отнюдь не на равных. Соловьев присылает гранки своей рецензии на брошюру, без сопроводительного письма, а Розанов не отвечает (за незнанием ли адреса, куда писать, или же несколько уязвленный барски-покровительственным характером послания?). На конверте,

в котором прислана рецензия, он, подбирая позднее соловьевскую переписку, своей рукой напишет: «“Заказное” – то и было причиною “Порфирия Головлева” и проч. Я ему ничего не ответил и Великий был оскорблен в самочувствии. Так бывает, что гора родит мышь, а то и мышь – гору. Пророки на век рассорились, разойдясь в адресах, значит (у Гог<оля>): “чин чина почи-тай”»<sup>2</sup>.

Но в то же время не стоит отдалять их друг от друга сверх меры – ведь что-то заставляло их быть другому больше, чем собратом по цеху или оппонентом в критике, вслушиваться в музыку души другого, искать друг у друга (пусть и тщетно) участия, понимания, братского сочувствия. И, похоже, в этих отношениях именно Розанов делал первый шаг навстречу. В этом не было и тени мысли о «полезности» или «нужности» такого знакомства. Ценивший дружбу Розанов искал в Соловьеве именно друга и уже после – единомышленника, собеседника и т.д. Издавая свою переписку с Н. Н. Страховым, он оставил в подстрочном примечании одно из самых вдохновенных «похвальных слов» дружбе: «Ах, люди: культивируйте дружбу. Нет более достойного сада для поливки, для удобрения, для постоянной заботы. Сколько забот, усилий мы кладем на службу, на деньги, на увеличение состояния; тогда как *хорошая дружба* – когда оглянетесь назад перед могилой – окажется дала вам более счастья, больше хлеба, больше чаю, чем “высокопоставленность” и богатство. “Хорошая дружба” – применяя материальные измерения – то же, что “теплая и сухая квартира” в общем укладе зимнего устройства. Без “теплой и сухой квартиры” не радуется стол, не радуют гости, даже жена и дети “только раздражают”. “Все – сыро”, “все – холодно”... Поэтому “хорошая, долгая дружба” – второе после *семьи* и неизмеримо ценнее службы и богатства. А *трудно* ли приобрести ее? Да *будь сам другому другом* – и уже друг *отзовется*»<sup>3</sup>. Вообще вся разгадка сложных и путаных отношений Соловьева и Розанова, а еще более – пугающей двусмысленности розановских высказываний о Соловьеве по его смерти, кажется, в том, что формула эта здесь не сработала – друг всё что-то не отзывался<sup>4</sup>. Посылая как-то Соловьеву деловую записочку, Розанов приписывает в конце, а затем переносит на поля его ответного письма такие слова: «Братья



мы истинные по духу (*не гордо ли, однако, не суесловно ли?*), ибо закричали о чудесах, когда мир их исключил, убоились Антихриста, когда мир не боится и Христа, и стали вопиять по стогам и торжищам и... “с нами Бог, покоряйтесь...”. Грехом и гордостью воспитал нас Бог в таинственных предначертаниях, упоил гневом и нежностью, и... “пойдем и не утомимся, полетим и не устанем...». Поставленное в скобки опущено Розановым при публикации этой своей приписки в статье «Из старых писем» (1905). Высокопарные слова, пусть они будут даже искренни, вредят дружбе – вот Розанов и задумался, прав ли он в написанном (не в идее, а в форме ее выражения).

«В образе мыслей его, а особенно в приемах его жизни и деятельности, была бездна “шестидесятых годов”, и нельзя сомневаться, что хотя в “Кризисе западной философии” и выступил он “против позитивизма”, т. е. против них, – он их, однако, горячо любил и уважал, любил именно как “родное”, “свое”»<sup>5</sup>. Замечание, как-то прошедшее мимо ушей историков философии, привыкших вспоминать о том, что Соловьев критиковал Конта и его единомышленников, и забывающих о том наследстве, которым он ему обязан, можно в известной степени отнести и к самому Розанову. Известно, что Розанов университет «проспал» – все пять лет, как сам он признавался. По свидетельству современников, студента Владимира Соловьева в Московском университете не знали. Можно более или менее определенно говорить лишь об одном годе, проведенном Соловьевым в аудиториях естественного факультета. Гуманитарное же образование было получено экстерном. Дух позитивной философии, властвовавший в Московском университете 70-х годов XIX века, не только усыплял, но и требовал поиска более «твердой» пищи, способной насытить не столько духовные потребности, сколько несоразмерные слишком юным годам амбиции перестроить всю философию на новых основаниях (сгодились ведь на что-то лекции позитивиста и эмпирика Троицкого, непримиримого антагониста Соловьева, прослушанные Розановым в университете!). «Наука живет не в университетах и академиях, – пишет Розанов в книге «О понимании», – но во всякой душе, ищущей истины, не понимающей и хотящей понять»<sup>6</sup>.

Следуя традициям XIX века, и прежде всего гегелевской и контовской философии, философия мыслилась молодым ученым как системотворчество, построение просторного и светлого, архитектурно продуманного здания, внутри которого вольготно чувствовалось бы не только сугубому эмпирику, не желающему расставаться с «истиной факта», но и человеку, чувствующему реальность трансцендентного, надэмпирического бытия, желающему охватить в своей системе все мироздание «от лишая до серафима» (по выражению Фихте). Но при этом философия оставалась для них научной или во всяком случае преподносящей человечеству образ истинной науки.

В подзаголовке первой книги Розанова «О понимании» находим: «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания». Читавший еще в семидесятые годы Соловьева и пристально следивший за взлетом его карьеры (известно, с какой жадой набрасывается он на «Чтения о Богочеловечестве») Розанов мог «на лету» поймать ключевое для соловьевской философии словосочетание – «цельное знание», и усвоить, включить его в плоть своих умонастроений, излившихся в пятилетнем труде о понимании.

Для молодых философов представлялось одинаково *возможным* и *необходимым* найти нечто единое, придающее смысл всему научному зданию, тот камень, который можно было бы положить в основу фундамента «истинной науки». Если для Розанова такой камень – понимание, потенциальность разума, то есть нечто *внутренне* присущее самому разуму, загадочное, балансирующее на грани существования и несуществования полусуществование, но тем не менее все-таки умственно схватываемое по сю сторону действительности, то фундамент научного знания для Соловьева уходил прямо в небо, основываясь на истине как Сущем Всеедином. Однако «запросы мысли», из которых исходили оба философа в *восемьдесятые* годы, сходны до удивления. За пять-шесть лет до выхода в свет книги «О понимании», т.е. в 1881–1882 гг. (именно в это время Розанов начинает работу над своей первой книгой) Соловьев замышляет проект работы «Об истинной науке», в которой позитивистско-писаревскому кредо «веры в науку» противопоставляется славянофильский в основе своей научный идеал, основанный на вере

и жизни в согласии с ней. В набросках к этой работе Соловьев декларирует: «Для самих частных теорий необходима общая теория, обнимающая собою область всех наук, дающая определенное место и значение каждой научной специальности. Если должна быть наука, то должна быть всеединая универсальная наука, к которой все остальные относились <бы> как части к целому, давая ей свой материал и получая от нее свои принципы»<sup>7</sup>.

Следы активной разработки этого замысла мы находим в университетских курсах 1881–1882 годов, читанных в Санкт-Петербурге; немало могут прояснить и архивные документы. Неудача в реализации этого замысла или нехотение его продвигать, смена интереса в направлении практического действия, «христианской политики» («в нем была некоторая слепота и опрометчивость конницы, сравнительно с медленной и осматривающейся пехотой или артиллерией... многое начал, но почти во всем или не успел, или не кончил...»<sup>8</sup>, – скажет Розанов) вовсе не отменяют самой насущной заинтересованности Соловьева в создании проекта «универсальной науки».

При самом грубом приближении, сопоставляя научный, философский интерес Розанова и Соловьева 80-х годов, которые почему-то принято считать не слишком продуктивными для русской культуры, мы наталкиваемся на парадигмальное для европейской философии противоположение Платона и Аристотеля, синтеза и анализа, «крылатых» и «ползучих» теорий (так говорил Соловьев применительно к Данилевскому). Соловьев, бесспорно, был начитаннее, эрудированнее Розанова в истории философии; для своего (да и для нашего) времени эта эрудиция, умение четко выделять нить системы, очищать орех от скорлупы, была почти невероятной. Поэтому-то с таким изящным, хотя подчас и легкомысленным упорством Соловьев синтезировал, сопрягал, соединял разные учения в своей “вселенской теории”, предавался философской алхимии. Недаром, пожалуй, только Розанов подметил важную черту соловьевской философии – ее синкретизм, слаженность из разных мыслей, идей, черточек и донес до нас соловьевское согласие с таким мнением. Написав в статье «Классификация славянофильских течений» (не была опубликована) фрагмент о Соловьеве, Розанов назвал его воз-

зрения эклектизмом. Соловьев же, прочтя рукопись, воспротивился и попросил заменить это слово на «синкретизм». На вопрос Розанова «а это что за зверь?» он ответил: «Если Вы будете читать историю греческой философии, то Вы найдете там целые эпохи *синкретизма*, когда дотоле *раздельно и противоположно* существовавшие философские течения неудержимо *сливались в одно русло, в один поток, преобразовывались в одно более сложное и величественное учение*. Это дело внутреннее, дело горячее, дело *плавки*, а не *околачивания*... И вот мне хотелось бы, чтобы вы применяли ко мне *это* понятие. Потому что об удобствах идейных я не хлопочу, но мысль *примирения и слияния* меня занимает. Точнее, я чувствую, что *во мне сливаются* многие явления, дотоле существовавшие отдельно и даже враждебные...»<sup>9</sup>. В этом отношении способ философской работы Розанова, который проявился при написании книги «О понимании», – писать с увлечением и без источников, придаваясь чистому удовольствию от рождения мысли, ничего намеренно не сливая в одной реторте (это, конечно, не означает, что розановская мысль была обоснована и не имела своих истоков), был принципиально иной.

Первым публичным столкновением двух философов была полемика о «свободе и вере». Ей предшествовал, собственно говоря, весьма небольшой опыт заочного общения – односторонняя любезность Соловьева, откликнувшегося на «Место христианства в истории» и обмен письмами (нам известно по одному с каждой стороны, однако, наверное, их было больше) по поводу Константина Леонтьева (Розанов сразу после его смерти планировал опубликовать леонтьевские письма к себе и просил у Соловьева разрешения печатать относящиеся к нему места). Письма будут напечатаны только в 1903 году, что положит начало совершенно особому литературному жанру в творчестве Розанова, и жанр этот именно литературный, а не публикаторский – комментарии на полях чужих писем. Именно так написаны «Литературные изгнанники». Однако намерение опубликовать письмо умершего друга и наставника, возникшее еще в 1892 году, весьма о многом говорит. Есть люди, для которых жизнь превращается в литературу, еще не успев (или едва успев) превратиться в воспоминание, стекленея в печатном слове.

Начало этой полемики положил не Розанов и не Соловьев, но Л. А. Тихомиров своей статьей «Духовенство и общество в современном религиозном движении», опубликованной во втором номере «Русского обозрения» за 1892 год. Главной темой этой небольшой статьи, вызвавшей обширную полемику, было «учительство мирян», или «светское учительство», в котором, по мнению Тихомирова, выразилось своеобразное противостояние духовенства и общественно-религиозного движения. Реферат Соловьева «Об упадке средневекового мирозозерцания», упомянутый в начале статьи и был нежелательным для автора плодом такого «учительства»: «В истории же “воссоединения” образованного общества к христианству учительство мирян почти заслоняет Церковь. Миссионерами общества с самого начала являются: журналисты, романисты, “вольные пророки”. Это ненормальное явление доходит до таких размеров, что в “религиозных” спорах иного интеллигентного кружка не услышишь других ссылок, кроме как на Хомякова, Достоевского, Леонтьева, Соловьева и т.д. Словно они имеют хотя тень церковного авторитета! Общество учится религии у *своих* людей. А в то же время церковные учителя, законные пастыри и наставники, как-то отсутствуют в процессе обращения общества»<sup>10</sup>.

В качестве лекарства от неверия и соблазнов Тихомиров предлагал обратиться за научением к духовенству, которое единственно и имеет учительную миссию в Церкви.

Именно с упоминания этой статьи Соловьев начинает свою импровизацию на тему салтыковского Иудушки Головлева. Ответ Соловьева Тихомирову – статья «Исторический сфинкс» – основная тема единственного из известных нам розановских писем Соловьеву, предваряющих полемику. Розанов пишет: «Прочел Ваш ответ Л. Тихомирову в *Вестн. Евр.* – кусательно, бесспорно верно наполовину, но наполовину как будто и не верно»<sup>11</sup>. Это дружеское и доброжелательное с виду письмо содержит немало такого, что не могло не уязвить гордого философа. Розанов как бы намеренно самоуничижается, противопоставляя толпу, к которой и себя причисляет, «углубленному в рассмотрение тонких догматических вопросов» и «знающему тонкости догмы» Соловьеву. В январском номере «Русского вестника» за 1894 год появляется статья Розанова «Свобода и вера» – ответ

на соловьевского «Исторического сфинкса». Но еще в августе 1893г., наверное, как раз в то время, когда статья писалась или сдавалась в набор, Розанов пишет С.А. Рачинскому: «Думаю, что ныне мне, т.е. во вновь открывающийся год, придется сцепиться с Соловьевым».

Современный читатель прочтет розановскую статью, возможно, даже с сочувственным пониманием. По сравнению с писаниями современных «консервативных» публицистов рассуждения Розанова о свободе и терпимости кажутся весьма тактичными и даже убедительными. И сразу вроде бы и не понять, что так задело Соловьева, буквально втянуло его в полемический раж, заставив придумать всю эту историю про Иудушку и довольно злобно и уничтожающе ответить Розанову?

Статья Розанова написана в защиту авторского понимания свободы от безразличной свободы, веротерпимости, доходящей до атеистического безразличия. «Явились новые мудрецы, – пишет Розанов, – которые... силятся утвердить, что каждое существо должно смыслом своим входить в смысл другой жизни, ее другого назначения, и признавать наравне со своею и всякую свободу; они не замечают, что уже давно вступили своею мыслью в сферу безразличия, где нет собственно свободы, и не только ее нет, но она отрицается так же глубоко, как жизнь смертью»<sup>12</sup>.

Существенно, что имя Соловьева встречается в «Свободе и вере» лишь дважды, в то время как именно он олицетворяет для автора стан оппонентов. По всей видимости, Розанов еще кого-то имел в виду – в статье встречаются какие-то «пессимисты», с которыми Соловьева 90-х годов вроде бы не отождествишь. Рефрен писаний о Соловьеве таков: «человек, о котором хотелось бы сказать все хорошее и приходится думать дурное». Соловьев в ответе платит той же монетой, только прибавляя иезуитское лукавство – он якобы сомневается, что автор «Места христианства в истории» и «Свободы и веры» – одно лицо: «Совпадение его псевдонима с именем автора той брошюры произошло, очевидно, случайным образом»<sup>13</sup>.

По полемике Тихомирова, Розанова, Соловьева, затянувшейся на два года (немалый срок даже для того времени), наверное, можно изучать каноны литературных полемик той эпохи –

впрочем, выводы о поведении оппонентов будут не самыми утешающими – налицо и софизмы, и намеренная подтасовка, и гротеск, оттеняющий высокомерие собеседника и нежелание примерить к себе личину другого и уж, конечно, придирки к словам и выявление истинных и мнимых противоречий. Соловьев, принявший на себя обязанность литературного послушника («Я за последнее время взял на свою долю добровольное “послушание”»: выметать тот печатный сор и мусор, которым наши лжеправославные лжепатриоты стараются завалить в общественном сознании великий и насущный вопрос религиозной свободы»<sup>14</sup>, - писал он в «Споре о справедливости», продолжившем полемику), влезал в литературные баталии явно не со смиренным сердцем и холодным умом. Розанов, кстати, тоже признавал себя чем-то вроде послушника-крестоносца. Через полгода после выхода в свет «Свободы и веры» оправдывался перед Рачинским: *«это дело необходимости об этом именно и так именно писать: пора выводить Россию из нигилистич<еского> периода ее истории»*.

Анализируя умственную конфронтацию Розанова и Соловьева, современный комментатор констатирует: «Подлинной солидарности между мыслителями быть не могло: слишком различными были их личностный склад и отношение к жизни. Соловьеву была присуща средневековая серьезность в подходе к ценностному миру, истовость... В духовном облике Соловьева были чрезвычайно сильны черты традиционного русского правдоискателя... И что важно для понимания Соловьева, – это была серьезность, полагавшаяся не только на заветы прошлого, но и уверовавшая в гуманитарные и правовые идеи XIX в. и включившая их в общий круг христианских понятий о справедливости и святине. Дорогие Соловьеву темы веры, личности, истории, свободы и гражданственности трактовались Розановым в столь характерном для конца прошлого века модусе эстетизированного натурализма»<sup>15</sup>.

Странно, однако, не обратить внимание на вполне «серьезный» тон розановской статьи и барски-развязный, вальяжный тон соловьевского памфлета. “Эстетический натурализм”, возможно, понятие вполне применимое к розановскому творчеству не только декадентской поры, но и девяностых годов, но причем

же здесь его суждения о религиозной свободе? Несогласие с кантовским моральным имманентизмом и обеспокоенность неопифита религиозным индифферентизмом общества еще не влекут за собою с коварною необходимостью «эстетического натурализма». Соловьев-критик намеренно работает на снижение, пародируя Розанова, цепляясь за его чересчур выпренные и пафосные образы. Способ критики – подмена: уязвить не столько взгляды оппонента, но его личную худость. Так, сравнивая Л. Тихомирова с гимназистом низшего класса, называет его язычником, замечает о его вопросах, что «назвать их софизмами значило бы оскорбить память Протагора и Горгия».

Критик Л. В. Пумпянский характеризует стиль соловьевской критики так: «Набрасывающийся одним всегда высокомерен, уверен в себе, его стиль – стиль уверенности. Это не философский стиль, но и не стиль фанатичный, потому что привлекательная черта фанатического стиля – обиженность, фанатик борется с бесконечно сильнеешим, и неодолимым; Вл. Соловьев всегда сам был могущественнее других...»<sup>16</sup>.

Надо сказать, что критика Соловьева не повредила растущей известности Розанова у читающей публики, скорее, напротив. Сразу после выхода «Порфирия Головлева» Розанов писал С.А. Рачинскому: «Дурак Соловьев наткнулся, что медведь на рогатину – промолчал бы, и никто не обратил бы на мою статью внимания (плохо написанная, туманно); теперь все о ней говорят, все читают, и – умные, живые все на моей стороне. Если Бог поможет и силы меня окончательно не покинут – поборемся...»<sup>17</sup>.

О своей позиции в спорах «о свободе и вере» через десятилетие – в 1902 г. (время, как мне кажется, какого-то внутреннего сближения с Соловьевым, острого сознания утраты) Розанов пишет так: «Мне представлялось в ту пору (и чуть ли это не есть довольно распространенное представление), что православие – это древняя и тихая старушка, потерявшая силу, молодость и красоту, но с великим прошлым, а, главное, которая никого никогда не обидела; и вот мимо этой старушки идут упитанные и счастливые сегодняшней свежестью господа вроде Чаадаева, Соловьева и всех наших либералов, и толкают ее, и задевают локтем, не только negliжерски, но даже и зло. Всегда для меня



слово “православие” просто выражало “приходскую церковь во время литургии”; ее же я любил как исключительное и единственное место, где никогда и никакой человек не бывает обижен: ученик – учителем, мужик – барин, чиновник – начальником. Только одно есть место на земле, куда какой бы обиженный не пришел, он перестает чувствовать себя обиженным и никто на него так не смотрит и он как с ангелами и Богом, выше и в стороне от своего обидчика”. Храм, как место “без обиды”, был моей иллюзией (теперь, думаю), музой, источником вдохновений много лет<sup>18</sup>.

Между тем Соловьев (чего я не рассмотрел) вовсе и не напал на церковь-храм, а имел в виду, как он часто выражался, “исторические дела”. В этом случае я чувствовал и поступал, как солдат с ранцем, а он – как полководец, как стратег, обрабатывающий местность. Точки зрения совершенно разные, могущие привести к ссоре и разногласию, когда для нее нет настоящих мотивов. Движимый идеей “мировой гармонии”, Соловьев повел вопрос религиозный, церковный, но, во-первых, он повел его, как вопрос о соединении, а не о примирении, и, во-вторых, ожидал этого соединения от рассорившихся иерархий, сверху, аристократически. Ему мечтался единый организм христианства (“одно животное перед престолом Божиим” в Апокалипсисе), а не христианство, как сад вер. И здесь он сделал много открытий, внес много новых точек зрения на предмет, но в общем потерпел неудачу и покончил тем же раздражением и включением “инакомыслящих”, как и Достоевский, в пределах его “гармонии”<sup>19</sup>.

Причина неудачи спора о справедливости не только в разнице между солдатом и полководцем – участники занимали разные мировоззренческие и даже философские позиции и были военнослужащими разных армий – Соловьев умышленно следовал кантовской логике, прямо ведущей к современному либерализму, и проповедовал нравственный закон внутри нас. Он считал, что признание наличности в каждом из нас факта нравственного долженствования есть достаточный аргумент в пользу смягчения вероисповедной политики государства, снятия ограничений с любой религии и предоставления человеку прочих свобод. Не случайно он стремится подчеркнуть, перечисляя Тихомирову, что максима «не делай другому того, чего себе не жела-

ешь» высказана до Евангелия иудейским учителем Гиллелем. В представлении Розанова правовые отношения устанавливаются и блюдутся государством. Не случайно в книге «О понимании» мы находим нечто, весьма напоминающее подражание платоновской концепции «идеального государства». Однако Розанов хорошо чувствовал и понимал одну особенность Соловьева, которую как-то подметил Константин Леонтьев: он далеко не все говорит из того что думает, а подчас говорит и противное. Такое двоемыслие («иезуитский тон») могло раздражать Розанова, которого тоже обвиняли в политической беспринципности (но он, впрочем, все, что подумалось, как pro, так и contra, поверял бумаге).

Чем был соловьевский либерализм конца 80-х – начала 90-х? Насколько глубоко въелась идеология западнического «Вестника Европы» и ради чего он перешел к сотрудничеству с этим изданием, покинув славянофильский лагерь? Причиной тому был, наверное, не только чай со Стасюлевичем и его женой Любовью Исааковной. Ведь либеральные идеи парадоксально сочетаются у него с мечтой о вселенской теократии, а христианская общественность предполагает четкий общественно-церковный строй, а не размытые хилиастическо-фурьеристские идеалы. Впрочем, в свидетельствах о Соловьеве самой что ни на есть “либеральной” его поры можно найти и такие, которые плохо вяжутся с каким бы то ни было либерализмом. Существенно в этом отношении сообщение, донесенное К. Н. Леонтьевым в письме к о. Иосифу Фуделю, о его последней встрече с Соловьевым в 1890 году (сам Фудель не решился напечатать письмо далее первых, общих, строк его). В ответ на слова Леонтьева о том, что надо испытать Восточную централизацию, прежде чем разочаровавшись в ней идти под Папу (т.е. взять Царьград), Соловьев заявил: «Я против этого опыта ничего не имею. Мое мнение теперь то, что Вы правы относительно Царьграда; его надо взять и перевезти туда Папу. Это тем более осуществимо, что Царьград зовут Новый Рим. (А сам о Восточном вопросе и о том национализме, который для его разрешения необходим, не только не пишет, но и бранит его). И еще: “Я очень рад буду, если Россия завоюет и всю Европу, и всю Азию”<sup>20</sup>. Ведь это все не похоже на ту “чувствительную” христианскую будто бы

политику, о которой он пишет. За что же тогда бранит он Англию. Всё ухищрения»<sup>21</sup>. Либерализм предполагает признание безусловной ценности индивида в его данном, теперешнем состоянии и его нравственной автономии, соловьевская же философия с ее фантастической антропологией, в которой человечество «съедает» человека (и что проку, что это происходит по религиозным мотивам), имперсоналистична и полна геометрическими абстракциями (сфера – человечество, точка на ее поверхности – отдельный человек и пр.). Дерзну предположить, что если либерализм Соловьева и увязывался каким-то образом с его религиозными воззрениями, то только как форма, ускоряющая ход истории к ее завершению, как отказ от желания что-либо удерживать, отсрочить «конец пятого акта». Вспомним окончание стихотворения «Панмонголизм»: «и третий Рим лежит во прахе, и уж четвертому не быть». Когда в соловьевском творчестве возникает тема, развившаяся в полной мере в «Трех разговорах», судить трудно. Но то, что она не возникает ниоткуда и не является предметом случайных влияний или воскрешения в памяти образа ушедших друзей (Леонтьева, например), можно сказать твердо.

Показательны при этом обстоятельства первой личной встречи и личного знакомства Розанова и Соловьева, случившиеся в 1895 году, год спустя после спора о «свободе и вере», а также после выхода розановской статьи «Красота в природе», написанной в качестве полемического отзыва на соловьевскую статью еще в 1890 году. Впрочем, полемических страниц там немного, а все больше – о своём. Соловьев сам пришел к Розанову, как если бы он чувствовал некоторую неловкость и даже вину от своих переигрываний в полемике. Однако связывать выход более лояльной по отношению к Соловьеву статьи (по сравнению со «Свободой и верой»), да и к тому же напрямую связанной с соловьевским творчеством, не стоит. В 1897г. Розанов даже спросит Соловьева в письме, читал ли он эту статью: «Никогда я Вас не спрашивал, читали ли Вы мою статью (есть оттиск, и даже у Суворина – “Что выражает собою красота в природе”, представляющий критику Вашего взгляда на тот же предмет). Очень плохо (вяло) написана, но нить восхождений мне кажется там правильно прослежена»<sup>22</sup>. Вероятно, этот во-

прос (даже при своей житейской забывчивости, касающейся мелочей) Розанов не задал бы через два года, если бы первая встреча была посвящена продолжительной дискуссии на эстетические темы. Впрочем, такие дискуссии, наверное, не совсем уместны для людей, желающих сойтись друг с другом накоротке.

В октябре 1895 г. Розанов писал Рачинскому: «Вл. Соловьев – пришел ко мне знакомиться; т.е. как бы молча признал, что ошибся, считая меня Иудой... Я чувствовал, что в этом человеке тоскливых порывов нет веры, и, следовательно, нет покоя и радости в его душе; и именно его либералы не могли ему этого дать... Вас попрошу сие посещение сохранить в абсолютной тайне, ибо оно чрезвычайно щекотливо для его самолюбия... Он погружен в мысли об Антихристе теперь, и, прощаясь, тоже сказал: "Как я рад, что с Вами познакомился: разве в образном классе России найдешь хоть десять человек, с которыми об этом (т.е. Антихристе) можно бы поговорить" (я ему сказал, что Антихрист будет тот, кто даст и научит всему, чему научил и что дал Бог – *но от себя*, и скажет, что это – не от Бога)...».

Именно в таком ключе будет решен образ антихриста в «Трех разговорах». Дело, безусловно, не в розановской подсказке – есть целая традиция у Отцов изображать антихриста прельстителем и филантропом – но и она говорит о многом. Считается, что отдаленные пролегомены к последним вещаниям Соловьева появляются в письмах к Евгению Тавернье в 1896 году: «Надо быть готовым к тому, что девяносто девять священников и монахов из ста объявят себя за антихриста. Это их полное право и их дело»<sup>23</sup>, - пишет он в мае-июне 1896 г. Беседа с Розановым предшествует письму на 9 месяцев. Розанов, видно, действительно мало кому поведал об этой встрече. Так, имея прекрасную память и описывая в статье «Из старых писем» мельчайшие детали *других* встреч, он нигде ни словом не обмолвился об *этой*. В книге Э. Ф. Голлербаха, трактовавшего историю взаимоотношений двух философов, читаем: «Розанов познакомился с Соловьевым в обстановке мало отвечающей философским исканиям, именно в увеселительном саду "Аквариум" на Каменноостровском. Инициатива знакомства исходила от Соловьева,

привлеченного к Розанову своеобразием его писаний. Кажется, они не были очарованы друг другом»<sup>24</sup>.

Статья Соловьева «Красота в природе», написанная в 1889 г. по случаю выхода первого номера первого регулярного философского журнала в России, оказалась для Розанова удачным поводом сказать о «сокровенном», о том, что было сказано в книге «О понимании» на одной страничке, но так и потонуло вместе с этим философическим «Титаником».

Ответ Розанова был написан к началу 1891 г., три года пролежал в столе и появился на свет в «Русском обозрении» лишь в конце 1894 г. с умысленной как будто бы опечаткой – в начале статьи говорится, что соловьевская «Красота в природе» появилась в «Вопросах философии» в том же 1894 г., а не пятью годами раньше. Затем пространная статья «Что выражает собою красота в природе» была опубликована отдельным оттиском под заглавием «Красота в природе и ее смысл». Розанов писал эту статью, когда тема эстетики, столь немного места занявшая в его раннем сочинении, завладевает его сознанием. Собственно, она предваряет знакомство с Леонтьевым и вживанием в его «эстетику жизни».

Томление о красоте есть тема программной для раннего Розанова работы «Эстетическое понимание истории», написанной вскоре после «Красоты в природе»: «Если мы спросим себя, куда же направляется это течение и в чем лежит главная забота писателя, за которым мы невольно следуем, то должны будем ответить: *в сохранении жизни, в чувстве влечения к ней как к величайшей красоте природы*»<sup>25</sup>. В «Литературных изгнанниках» Розанов так отзывался об этой статье (отвечая на упрек Страхова в неудобочитаемости статьи): «Статья эта – “Красота в природе и ее смысл” – мне самому не нравится. Мямленье какое-то. По *содержанию* я ее считаю важной и очень верной. Но нет формы, что-то тягучее, безжизненное. Она, впрочем, нравилась Перцову (П.П.) и, кажется (отчасти), Шперку. Едва ли Шперк мне не сказал однажды о ней: “Это – прекрасно, потому что приводит *прямо к Богу*; Бог стоит заключением ко всей природе, которую Вы рассматриваете”. Она была года через 4 напечатана в “Русском обозрении”, и по напечатании Влад. Соловьев приехал ко мне познакомиться (после ругани и полемики)»<sup>26</sup>. Если

отнести сказанное к расовой теории Розанова, изложение которой занимает едва ли не большую половину статьи и которая ведет к тому, что красота, которая суть одухотворенная красивость, проявляется лишь у арийцев и семитов, то подобная оценка может показаться слишком мягкой – эта теория совершенно «непроходима». Но интересны общий настрой статьи и некоторые меткие возражения Соловьеву. Розанов справедливо упрекает Соловьева в безапелляционном тоне его суждений. Но дело здесь не только в точности суждений. Приступая к трепетному сюжету, философы имели разную интуицию относительно источника красоты. У Соловьева красота – внешняя, трансцендентная сила, которая привходит в материю, одухотворяя ее. Можно сказать, что красота оказывается безличным псевдонимом Софии, «в оковах, в тяжелых цепях» томящейся пленницы материального мира, стремящейся в то же время этот мир преобразить. Кот, любовные вопли которого безобразны, и прекрасно щебечущий соловей не несут за это никакой эстетической ответственности. Для Розанова красота является выражением земного, а отнюдь не божественного: она является там, где *«жизненная энергия повышается в своем напряжении»*. Впрочем, будучи критерием полноты и жизненного здоровья организма, красота не лежит на поверхности, она принадлежит к области внутреннего, является его выражением и воспринимается сокровенным существом человека, ибо «скрытый центр, откуда пульсирует в течение тысячелетий органическая жизнь, лежит не позади органических явлений, и они не исходят из него, не отталкиваются им, но – впереди их и они стремятся к нему, восходят».

Завершает статью поражающий каким-то трагическим лиризмом пассаж о гении – губителе рода, который истощает его органическую энергию, переводя ее в психическую. Может быть, в этом можно увидеть и некоторые автобиографические черты автора «О понимании»: «он... стоит одиноко; и нет ничего, что могло бы разрушить положенную в самом строе души преграду, которая отделяет его от тех, с кем он живет, которые его окружают, любят или ненавидят, но никогда не могут понять. Чаще всего он сам не понимает, что отделяет его от них. Тщетно силится он переступить эту невидимую преграду, тянет-

ся ко всем радостям жизни, которые так хорошо понимает, которые так любит и которых вкусить ему никогда не дано. Нет никакой в нем недоверчивости, и, видя души людей, как прозрачные, он хочет ввести их и в свою душу, но здесь впервые чувствует, что какое-то взаимное несоответствие психического строя препятствует этому. По мере того, как проходит время, эта жажда человеческой близости становится неутолимее, желание примкнуть к чужой жизни – страстнее; он срывает с себя все, что людям могло бы показаться в нем странным и враждебным, глубоко хоронит всякое отличие в себе и хочет войти к ним, как равный или низший. Напрасные усилия: своим проникающим взором он ясно видит, что даже жалкого и смешного (каким они всегда любят ближнего, за что прощают ему все глупое и даже злое) *его* они не любят, и смех, который он внушает им собою, не есть смех примиряющий и сближающий, но враждебный и отталкивающий».

Нечто подобное подметит Розанов в Соловьеве 25 лет спустя, в «Мимолетном», говоря уже как бы от лица всех, с канонизированной Розановым позиции обывателя<sup>27</sup>: «В Соловьеве и не было этой вечно человеческой *сути*, нашей общей, нашей простой, нашей земной и “кровянистой”. Тень. Схема. “Воспоминание” о нем есть, а “присутствия его никогда не было”... Он только “касается перстами” жизни, предметов, струн, вашей шеи, ваших губ – как “дух” в “спиритическом сеансе”»<sup>28</sup>...

Пророчество Пушкина и демонизм Лермонтова, профетизм Достоевского и демонизм Гоголя – эти две ипостаси в образе Владимира Соловьева время, похоже, соединит – символисты (Вяч. Иванов, А. Белый, Блок) и религиозные философы (С. Булгаков) видят в нем пророка, Розанов силится разглядеть демона, «ложного пророка». Впрочем, демоническое («в С[оловье]ве то только интересное, что “бесенок сидел у него на плече”»<sup>29</sup>, признается Розанов в «Уединенном») здесь синоним неотмирного, враждебного миру. И здесь «демонизм», как качество отнюдь не подлежащее взвешиванию, измерению или какой-либо иной эмпирической проверке, то присваивается Соловьеву, то отнимается от него, в зависимости от эволюции понимания Розановым земного идеала, предназначения христианства. Так, в 1902 г., сравнивая ушедшего Соловьева с Достоевским, тот же Розанов

считал философа более земным, реальным, чем Достоевский: «Соловьев проще, рациональнее, прозаичнее. Никакого наркоза в нем нет; никакими “неземными лилиями” он не надышался. Но в его сердце действительно жило несколько добрых чувств, правильных намеренно, весьма применимых, весьма осуществимых. И он не был гений, но был хороший работник русской земли, в высшей степени добросовестный в отношении к своим идеям и в своем отношении к родной земле. Вообще мнения о нем чуть ли не противоположны истине; в нем всегда предполагалось что-то демоническое, “не земное”, лукавое, и вместе – могущественное. Вовсе все напротив»<sup>30</sup>.

В начале 1896 г., после Рождества, происходит еще одна встреча Соловьева с Розановым, вновь, как и в начале их отношений, связанная с памятью их общего покойного друга Константина Леонтьева. 17 ноября 1895 г. Соловьев извещает Розанова о намерении писать статью о Леонтьеве в Энциклопедический словарь Брокгауза-Ефрона, где он редактирует философский отдел: «В известном Вам Словаре черед дошел до *Леонтьева*. Лично я с величайшим удовольствием предложил бы написать о нем Вам. Но уверен, что это не было бы принято ни Вами, ни главною редакцией Словаря. Некоторая нетерпимость этой последней обнаружилась для меня по поводу *Декарта*. Я предложил двух лиц, несомненно, наиболее компетентных в России: Страхова и Любимова, но оба были отвергнуты. Страхов, конечно, и сам бы отказался. Думаю, что в настоящем случае Вы тоже не взяли бы написать статью о Леонтьеве, удобную для Словаря, и при том Словаря более или менее западного. Отдать нашего милого покойника на растерзание людям, его не знавшим и предубежденным, было бы нехорошо. Итак, придется написать мне самому. Но при этом нуждаюсь в Вашей помощи, во-первых, для установления точной биографической рамы, во-вторых, для пересмотра его книг, которых при себе не имею, и, в-третьих, для литературы»<sup>31</sup>.

Ответные письма Розанова, а также материалы, которые он послал, нам неизвестны, однако по письмам Соловьева видно, что он помогал (безуспешно) Розанову пристраивать его статью о Леонтьеве (по всей видимости раздел из статьи «Поздние фазы славянофильства», который не был напечатан «Новым време-



нем» и увидел свет лишь в 1898 г. в «Торгово-промышленной газете»).

5 января 1896 г. Соловьев приезжает из Царского села читать Розанову написанную статью для Словаря, если верить телеграмме. О том, как прошло чтение, свидетельств не осталось, но вскоре (ок. 13 января) Розанов пишет С.А. Рачинскому: «[Страхов] убежден, что Соловьев – весь фальшив, фальшив для себя непреодолимо; это – какой-то католический характер; и я сам думаю, что по странной вертлявости, по постоянному скрытию своих действительных ко всему отношений он представляет явление новое и неприятное в нашей литературе, – даже явление, эту литературу извращающее. Ибо при всей бестолковости многих явлений – наша литература необыкновенно внутренне чиста: она вся открыта, *прямодушна*; в ней нет подходцев. Бывали мошенники, но совершенно открытые (Булгарин); есть как бы целовальники (Суворин) – но это все-таки не иезуитство. Соловьев первый внес в нее тон какого-то далекого политиканства, непрямошния, подходцев. Я сам отношусь к нему странно: зная *всё* его прошлое, столь полное изменчивости – не в силах я думать, что есть безусловная прямота в том дружелюбии и доверчивости, с какими он ко мне относится. Но как-то я его не очень боюсь [...] говорю безусловно откровенно».

Пиком сближения, за которым последовало окончательное расстройство дружбы, был 1897 год, или вернее, его первая четверть. У Соловьева вышла большая книга – одна из немногих, дописанных им до конца, – «Оправдание добра. Нравственная философия Владимира Соловьева». Он поднес ее в начале февраля с трогательной и ироничной надписью: «Дорогому Василию Васильевичу Розанову, чудному, а нередко и чудному писателю от некогда его ненавидевшего, а ныне только редко видящего, но искренно любящего Владимира Соловьева. 7 февр. 97г.». В ответном письме, примеряя на себя роль графолога, Розанов писал, как бы отвергая свои предшествующие подозрения: «Спасибо Вам теплое за книгу и, конечно, за надпись. В сложении Вашего духа есть каприз, невольное и быстрое движение, чуть-чуть судорога (по надписи сужу) – вещь и мне знакомая и много частностей объясняющая, кою не понимая, люди удивля-

ются и осуждают, или видят извилины и хитрости в человеке с ударным характером»<sup>32</sup>.

Но дальше события разворачиваются неожиданно: 26 февраля друг Розанова Федор Шперк публикует в иллюстрированном приложении к «Новому времени» статью «Ненужное оправдание», в которой резко критикует книгу Соловьева, Соловьев заподозривает в этом тайное влияние Розанова и посылает ему «признательное» письмо, в котором благодарит за участие «в наглом и довольно коварном нападении». Розановская отповедь не замедлила последовать. Отругав Шперка (при посредничестве А. Волынского), Розанов отправил Соловьеву письмо, полное упреков за то, что Соловьев так неблагодарно отплатил страдающему и «готовому дышать в раны слабости» Розанову. Похоже, что Розанов был оскорблен, но где-то в глубине души, может быть, он был втайне рад случившемуся – в зависти и упреках ему виделось нечто «человеческое» в Соловьеве, а в ссоре, вызванной мнимой виной последнего, гроза, призванная обновить дружбу, поставить наравне с собой иногда чересчур превозносящегося друга. Об этом косвенно свидетельствует легкость прощения и интимный тон последующих писем, адресованных Соловьеву. Розанов словно намеренно пытается продемонстрировать Соловьеву свою дружескую лояльность, подробно описывая свой отказ на предложение редактора газеты «Свет» Комарова ответить на статью Соловьева «Национальная польская церковь», делаясь с ним своими тоскливыми мыслями на похоронах А. Н. Майкова, донося о лестном для Соловьева отзыве Суворина и похвально отзываясь о соловьевских стихах. В знак упрочившейся дружбы Розанов дарит Соловьеву свой старый том «О понимании» с надписью о знаках Царствия Божьего. Надеясь на заинтересованное прочтение книги, Розанов пишет: «Я думаю, она покажется Вам совершенно неудовлетворительною по очевидному недостатку у меня сведений по истории философии; и Вы прочтете ее просто как первый труд, как “первую” – самую, правда, чистую “любовь” своего знакомого. Может, и напишите мне что-нибудь; только очень не браньте: просто я равнодушен к той книге, как, во-первых, “первой любви”, а во-вторых, безмерно дорого она мне стоила, т. е. труда и даже денег (1000 руб. я копил все время, как писал)»<sup>33</sup>.

В письмах этой же поры мы находим содержательный отзыв Розанова на «Оправдание добра». В статье «Из старых писем» Розанов писал: «Книгу "Оправдание добра" Соловьев мне прислал в контроль с секретарем своим – при очень трогательной надписи. Мы были вполне дружелюбны. Потом при личной встрече он просил меня прочесть в ней VII главу, еще которую-то и "Введение". Но я ничего не прочел – от суеты и мелких хлопот, как мне тогда казалось, но, как теперь объясняю и даже ясно вижу, – от неодолимого и все сильнее в меня внедрявшегося отвращения к чтению книг»<sup>34</sup>. Признание это тем более парадоксально, что в письме Розанов не только сообщает Соловьеву о прочтении «заданных» ему глав, но и сказывается знакомым с их основными идеями. Прочесть не прочел, но пролистал, «ознакомился» наверняка. Не прочитавшим же сказался потом, следуя своему генеральному «имиджу» человека, сторонящегося книжной премудрости. Факт запоздалого прочтения (письмо не датировано, но оно, очевидно, последует примирению) намеренно подчеркивается Розановым, чтобы еще раз доказать Соловьеву свою непричастность к шперковской провокации: «Вот когда – только когда! – прочел I и VII гл. Вашего "Оправдания добра" и просмотрел все остальные, т. е. план, и останавливаясь особенно везде на анализе стыда и даже мимолетных замечках о браке (моя тема, т. е. размышлений)»<sup>35</sup>.

Суть разногласий с Соловьевым выражается Розановым предельно лаконично: «Представьте, никогда полового стыда я не испытывал. Просто считаю это предметом гордости. Пишу об этом и готов печатно признаться» (в ответ на утверждаемый Соловьевым тезис о первичности полового стыда в качестве «априорной» и данности нравственности). Интересно, что Розанову, который еще не выступает в глазах широкой общественности в качестве «философа пола», Соловьев предлагает прочесть именно эти определенные главы: главу первую «Первичные данные нравственности» и главу седьмую «Единство нравственных основ» (в которой речь идет, в частности, о добре и зле деторождения). Не исключено, что споры на эти темы шли при личных встречах.

Но признать расхождения, пусть даже и кардинальные, в половом вопросе причиной окончательного разрыва было бы

нелепо. Здесь кроется что-то более интимное и невысказанное, связанное не только с делами литературными. Им еще предстояло схлестнуться в полемике о Пушкине, в которой Соловьев, по выражению П.П. Перцова, «подвел такие-то и такие-то статьи своего кодекса «Оправдание добра» и засудил человека [т.е. Пушкина] за неприятие их в соображение и руководство»<sup>36</sup>, а Розанов упрекнул Пушкина за излишнюю строгость, не увидев у него *пифизма* и *оргазма*, свойственных Гоголю, Лермонтову, Толстому и Достоевскому, а также символистам, в компании которых Розанов оказался в «Мире искусства». Но расхождение имело своей причиной факт отнюдь не литературный. Можно о нем лишь гадать. Розанов сам говорит об этом в одном из последних писем, отправленных Соловьеву: «Не знаю, прав ли я, но мне иногда кажется, что в Вас есть какое-то неподдающееся Вашим усилиям – полунерасположение ко мне». После похорон Майкова Розанов написал ему очень доверительное письмо, почти исповедь, поделившись мыслями о неутешительном будущем своих дочерей. Возможно, Соловьев не сумел найти верного тона, чтобы ответить ему, разделив его тревогу и усталость. Это письмо было важно для Розанова, он помнил о нем много лет спустя. Отзвук розановского разочарования передается в письме М. Горькому: «Я когда об этом Влад. Соловьеву (то есть, что дочери будут, верно, на полной необеспеченности, проститутками) написал, – то он перешел к "другим философским темам", просто не интересуясь кровью и жизнью, и я тотчас, не за себя, а как бы за мир, – почувствовал презрение, и это было настоящей причиной, что мы вторично "сатирически" разошлись»<sup>37</sup>.

Посмертные статьи Розанова о Соловьеве поражают разноречивостью тона и оценок. Словно мучительно вглядываясь в тускнеющий в дали времен образ несостоявшегося друга, Розанов пытается разгадать, что отталкивало его от Соловьева, а что неудержимо влекло. Показательно в этом отношении начало статьи «Из старых писем», допечатанной со второй попытки в «Золотом руне» в 1907 г.: «Теперь, когда я вынул тоненькую пачку телеграмм и писем Вл. С. С-ва и перечел их, слезы наполнили мои глаза; и – безмерное сожаление. Верно, мудры мы будем только после смерти; а при жизни удел наш – сплошная глу-

пость, ошибки, непонимание, мелочность души или позорное легкомыслие. Чем я воспользовался от Соловьева, его знаний, души? Ничем. Просто – прошел мимо, совершенно тупо как мимо верстового столба. Отчего я с ним никогда не заговорил "по душам", хотя так много думал о нем *до* встречи, *после* встречи и после *смерти*. Думал о нем, когда не видел; а когда видел, совершенно ничего не думал, и просто ходил мимо, погруженный во всяческую житейскую дребедень. – Когда я перечел эти маленькие писульки, где отражается его добрая и милая душа, решительная скорбь овладевает мною, и жажда точно вырыть его кости из могилы и сказать в мертвое лицо: "Все было не так, что я делал и говорил в отношении тебя"<sup>38</sup>. Вполне федоровская интонация, которая вторгается здесь в розановский текст, как бы дорисовывает здесь пластичность соловьевского образа в розановских заметках. Тело Другого для Розанова предельно значительно, Розанов мог бы повторить, вслед за Бахтиным, сказанное последним об античности в пору ее расцвета: «человек *воплощен* и живописно-пластически значителен»<sup>39</sup>. В Соловьеве Розанову как раз не хватало этой воплощенности – «"дух" в спиритическом сеансе». «Удивительно, я никогда не мог в себе пробудить любви к нему, а старался. "И силился"<sup>40</sup>, – признается Розанов Д.С. Мережковскому в письме лета 1908 г. Соловьев для него подавляющ, не диалогичен. Он не видит и не чувствует другого. Он – Солнце, вокруг которого вращаются миры. И в этом его демонизм: «...в Соловьева попал (при рождении, в зачатии) какой-то осколочек настоящего "Противника Христа", не "пострадавшего за человека", не "пришедшего грешных спасти", а вот готового бы все человечество принести в жертву себе, всеми народами, всеми церквями "поиграть как шашечками" для великолепного фейерверка, в бенгальских огнях которого высветилось бы "одно *мое* лицо", "единственно *мое*" и до скончания веков только "*мое, мое*"!! И – ради Бога, "никакого *еще* лица", – "это-то, это-то и есть главное!" Жажда потушить чужое лицо была пожирающею в Соловьеве, и он мог "любить" именно студентов, "приходящих к нему", "у двери своей", "курсисточек" или мелких литераторов, с которыми вечно возился и ими окружал себя ("всегда на ты"), "любить" "журнальную кампанию", "редакционную кампанию", да еще скромных членов "Московского

психологического общества”, среди которых всех, а паче всего среди студентов, чувствовал себя “богом, пророком и царем”, “магом и мудрецом”. В нем глубочайше отсутствовало чувство *уравнения себя с другими*, чувство *счастья себя в уравнении*, радости о другом и о достоинстве другого. “Товарищество” и “дружба” (а со всеми на “ты”) совершенно были исключены из него, и он ничего не понимал в окружающих кроме рабства, и всех жёстко или ласково, но большей частью ласково (т.е. наиболее могущественно и удачно) – гнул к неперемennomу “побудь слугою около меня”, “поноси за мной платок” (платок пророка), “подержи надо мной зонтик” (как опахало над фараоном-царем). В нем было что-то уроденное и вдохновенное и гениальное от грядущего “царя демократии”, причем он со всяким “Ванькой” будет на “ты”, но только не он над “Ванькою”, а “Ванька” над ним пусть подержит зонтик. Эта тайная смесь глубоко-демократического братства с ужасающим высокомерием над братьями, до обращения их всех в пыль и в ноль, *при наружном равенстве*, при наружных объятиях, при наружных рукопожатиях, при самых “простецких” со всеми отношениях, до “спанья кажется бы вповалку”, – и с секретным уходом в 12 часов ночи в свою одинокую моленную, ото всех сокрытую, – здесь самая сущность Соловьева и его великого “solo-один”<sup>41</sup>. Читая эти, в общем-то несправедливые слова (известно трогательное отношение Соловьева к друзьям – ведь даже умирать приехал к другу, князю Трубецкому!), примеряешь их и к автору высказывания, также предпочитавшему во всяком случае во второй половине жизни дружить не с равными себе по возрасту и положению и часто страдавшему от одиночества.

Розанов пишет о Соловьеве лирически и корит себя за невнимание к нему, когда Соловьев становится темой его писаний, а жанром – некрологические заметки. De mortuis aut bene, aut nihil, поэтому в сказанном «на панихиде по Соловьеве» мы почти не найдем хулы. Когда же речь заходит о чем-то другом, а Соловьев вспоминается лишь à propos, пропорция хулы и хвалы резко меняется. Она изменяется и со временем: чем более усугубляется тяжба Василия Васильевича с христианством, тем более чужим и неотмирным представляется ему Соловьев. Из этого вовсе не проистекает образцовое христианство Соловьева.

Напротив, Розанов старается оценивать Соловьева с христианских позиций и видит в нем «осколочек настоящего противника Христа», в котором не было «простого человеческого добра».

Бахтин говорил, что человек получает эстетическое завершение в зеркале Другого. После смерти Соловьева Розанов только и делал, что «завершал». Так что можно было бы надеяться, что в писаниях Розанова мы имеем наконец-то завершённый портрет Соловьева. «Сумбур, шум, возня, пена – конница стучит, артиллерия гремит. Час минул. И нет ничего. Один картон, да и тот порванный, лежит в стороне. Такую роль имеет бесспорно "богословие" Толстого, на которое он потратил столько усилий, и "три единства", "три власти", "всеединство" чего-то, – и еще какие там "единства", которыми стучал Соловьев. Все – пустота. Кроме – стихов»<sup>42</sup>.

«Действительно ли все написанное им – бранделясы?» – спросит о Соловьеве критик Пумпянский. Отвечая на этот вопрос, Розанов пишет 18 статей о Соловьеве после его смерти, непрерывно обращаясь к нему в прозе и переписке. Всматривается в эту пустоту почти столь же пристально, как всматривается в свою душу, как будто ища для себя ответа на какой-то очень важный вопрос. Многого стоит пустота. Вспоминаются строки письма: «Вы так же устали, как и я, и я думаю, написать это: что усталый говорит усталому, когда оба они нуждаются в 3<sup>й</sup> руке, чтобы отдохнуть хоть несколько минут»<sup>43</sup>... *И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим.*

<sup>1</sup> Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Том IV. М.О. Меньшиков. Материалы к биографии. М., 1993. С.91.

<sup>2</sup> Письма Вл. С. Соловьева В. В. Розанову // ОР РГБ. Ф.249. М 3823. Ед.хр.11. Л.1.

<sup>3</sup> Розанов В. В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 218– 219.

<sup>4</sup> Розанов В. В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000. С. 340.

<sup>5</sup> Розанов В. В. На панихиде по Вл. Соловьеву // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 133 – 134.

<sup>6</sup> Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М., 1996. С. 624.

- <sup>7</sup> Козырев А. Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1997. СПб., 1997. С. 44.
- <sup>8</sup> Розанов В. В. На панихиде по Вл. Соловьеве // Розанов В. В. Около церковных стен. М., 1995. С. 134.
- <sup>9</sup> Розанов В. В. Религиозный “эkleктизм” и “синкретизм” (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Русское слово. 1911. 8 июля.
- <sup>10</sup> Тихомиров Л. А. Духовенство и общество в современном религиозном движении // Русское обозрение. 1892. № 2. С.225– 226.
- <sup>11</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву [декабрь 1892] // РГАЛИ. Ф.446. Оп.2. Ед.хр. 57. Л.1об.
- <sup>12</sup> Розанов В. В. Свобода и вера (По поводу религиозных толков нашего времени) // Русский вестник. 1894. № 1. С.271.
- <sup>13</sup> Соловьев В. С. Порфирий Соловьев о свободе и вере // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. С.498.
- <sup>14</sup> Соловьев В. С. Спор о справедливости // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. С.509.
- <sup>15</sup> Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 702 (комментарии Н. В. Котрелева и Е. Б. Рашковского).
- <sup>16</sup> Пумпянский Л. В. Заметка о Вл. Соловьеве // Философские науки. 1995. № 1. С.79.
- <sup>17</sup> Здесь и далее письма В.В. Розанова к С.А. Рачинскому цитируются по изд.: Новый журнал. 1979. № 134.
- <sup>18</sup> Вспомним одно из первых писем Розанова к Соловьеву: “А нам Бог дай когда-нибудь всем помолиться в одной церкви” (РГАЛИ. Ф.446. Оп.2, Ед.хр.57. Л.1-2об.). Интересно, что описание Розановым своего тогдашнего мирозерцания есть почти что пересказ содержания его письма Соловьеву, написанного в декабре 1892 г.
- <sup>19</sup> Розанов В.В. Размолвка между Достоевским и Соловьевым // Наше наследие. 1991. № 6. С.71.
- <sup>20</sup> В “Трех разговорах” эту “миссию” берет на себя Япония. Но суть дела остается той же. – А.К.
- <sup>21</sup> К.Н. Леонтьев – О. И. Фуделю // Литературная учеба. 1996. Кн. III. С.158.
- <sup>22</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву // Новый журнал. 1978. Кн.130. С. 92-95.
- <sup>23</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Дополнительный 4 т. Пб., 1923. С. 222.
- <sup>24</sup> Голлербах Э. Ф. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922. С. 27.
- <sup>25</sup> Розанов В. В. Эстетическое понимание истории // К.Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке рус-



- ских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. СПб., 1995. Кн.1. С.121.
- <sup>26</sup> Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 148.
- <sup>27</sup> В 1914-м, ведя речь о Соловьеве, Розанов точно указывает нам свою “точку отсчета”, положение в мире, с которого дается оценка: “Все мы, русские, “обыкновенные” и “добрые”. А-бы-ва-те-ли и повинующиеся г. исправнику”.
- <sup>28</sup> Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994. С. 226.
- <sup>29</sup> Розанов В. В. Уединенное. М., 2002. С. 242.
- <sup>30</sup> Розанов В. В. Размолвка между Соловьевым и Достоевским // Наше наследие. 1991. № 6. С. 72.
- <sup>31</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб, 1911. С.51.
- <sup>32</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву // РО ГПБ Ф.718. Ед. хр. 72.
- <sup>33</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву // Новый журнал. 1978. Кн.130. С. 94.
- <sup>34</sup> Розанов В. В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева // Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 485.
- <sup>35</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву // Новый журнал. 1978. Кн.130. С. 92.
- <sup>36</sup> Перцов П.П. Судьба Пушкина // Мир искусства. 1899. № 15-16. С.158.
- <sup>37</sup> Розанов В. – Горькому М. (ноябрь 1905) // Вопросы литературы, 1989. № 10. С.155.
- <sup>38</sup> Розанов В. В. Из старых писем. Письма Влад. Серг. Соловьева // Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 462.
- <sup>39</sup> Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 78.
- <sup>40</sup> В. В. Розанов – Д.С. Мережковскому (лето 1908, Териоки) //ОР ГПБ. Ф.814 (Д.В. Философов). Ед. хр. 140. Л. 9.
- <sup>41</sup> Розанов В. В. Литературные изгнанники. М., 2000. С. 103.
- <sup>42</sup> Розанов В.В. Литературные изгнанники. Воспоминания. Письма. М., 2000.С. 225.
- <sup>43</sup> В. В. Розанов – Вл. С. Соловьеву // РО ГПБ Ф.718. Ед. хр. 72. Л.7.

**К.Л. ЕРОФЕЕВА**

Ивановский государственный энергетический университет

**ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ МЕТОД  
К. В. МОЧУЛЬСКОГО  
(О РАБОТЕ «ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: ЖИЗНЬ  
И УЧЕНИЕ»)**

Среди многочисленных трудов о Владимире Соловьеве – монографий и статей, воспоминаний и аналитических работ – почетное место занимает книга К.В. Мочульского «Владимир Соловьев: жизнь и учение». В новом фундаментальном издании «Философы России XIX-XX столетий: биографии, идеи, труды» (4-е изд. М.: Академический проект, 2002) констатируется, что книги Мочульского, «посвященные Н.В.Гоголю, Ф.М.Достоевскому, Вл. Соловьеву, могут считаться классическими по этой теме»<sup>1</sup>. Константин Мочульский сочетал в себе интересы и занятия литературоведа, философа, религиозного деятеля. Показателен круг тем, которые интересуют его и вдохновляют. Кроме названных, к таким темам относится творчество поэтов серебряного века, а также история западной церкви (этот курс Мочульский читал с 1934 года, находясь в эмиграции, во Франции, в Свято-Сергиевском богословском православном институте). Уже из этого перечня видно, что интерес к В.С. Соловьеву для Мочульского вполне закономерен.

В начале своего исследования о Владимире Соловьеве Константин Васильевич Мочульский подчеркивал, что, хотя сам философ признавал целостность человеческой природы, по отношению к нему самому «этот синтетический метод никогда не применялся, его философия обычно излагалась отдельно от жизни, идеи отвлекались от переживаний, учение – от личности. В результате его умозрительные построения приобретали вид схем и абстракций, а биография превращалась в перечисление малозначащих фактов»<sup>2</sup>. На основании этого Мочульский формулирует собственную исследовательскую задачу: «В основе настоящей работы лежит изучение личности философа. Необходимо восстановить внешнюю историю его жизни, проследить

пути его душевного развития, подойти к проблеме его духовного сознания»<sup>3</sup>.

Таким образом, можно ожидать, что перед нами попытка реконструкции внутреннего мира выдающегося мыслителя, особенностей его субъективности, герменевтический анализ жизни как текста и как ключа к пониманию творчества. Попытаемся проследить и обозначить основные специфические особенности исследовательского метода, примененного Мочульским в книге о Соловьеве. Следует помнить, что автор был в первую очередь литературным критиком, филологом, а не историком философии. Не станем поэтому заострять внимание на анализе, который Мочульский дает философским трудам своего героя. Отчасти потому, что оценку этого анализа неоднократно давали как современники Мочульского, так и авторы более позднего периода<sup>4</sup>. Кроме того, для понимания творческого метода автора представляется гораздо более важным то, что составляет главный интерес его и область его наибольшей компетентности. А это ни что иное, как экзистенциальная, определяемая субъективностью основа творчества Соловьева.

Книга Мочульского написана в 30-е годы XX века, в эпоху расцвета психологической науки, в особенности – психоанализа. Влияние этого обстоятельства на работу Мочульского латентно присутствует, хотя и не декларируется автором. Не забудем также, что в литературе тех лет был популярен жанр романтизированной биографии, нашедший столь блестящее воплощение в творчестве Стефана Цвейга, а собственно философия, точнее история философии, обогатилась тогда методом экзистенциального анализа, который, в частности, плодотворно применял в своих работах Лев Шестов.

Подобные подходы к биографиям выдающихся людей с необходимостью предполагают значительный элемент субъективизма. Автор порой намеренно, а в большей степени невольно приписывает свои истолкования тех или иных помыслов, поступков, идей своего героя его собственной субъективности. С другой стороны, при использовании такого метода жизнеописания присутствует и искреннее стремление к истине, к реконструкции действительности ( будь то историческая действительность или субъективная реальность героя). Здесь нет и намека

на известный «романический волюнтаризм» Александра Дюма или Леона Фейхтвангера. Для этих выдающихся, а также для многих подобных, но менее значительных писателей история лишь «гвоздь, на который они вешают картину своего воображения». Совсем иное понимание своих задач – у Мочульского, академического профессора, религиозного мыслителя, человека скрупулезного и добросовестного во всем, что касается исторической и психологической правды. Уже в самом начале книги он констатирует, что материалы о Соловьеве противоречивы и «при пользовании ими нужна большая осторожность». Эту осторожность он и демонстрирует на протяжении всей работы, не позволяя себе излишних лирических «вольностей», в частности – в истолковании поступков и чувств своего героя, связанных с его личной, эротической жизнью, которой Мочульский придавал исключительно важное значение.

Личность Соловьева как будто располагает к описанию ее средствами романистики и беллетристики. Фигура эта в отечественной культуре исполнена романтизма, таинственности, дает простор для всевозможных интерпретаций. Мочульский не поддается этим «соблазнам». Если, например, сравнить его работу с известной историко-философской работой Льва Шестова «Доро в учении графа Толстого и Ф. Ницше», мы увидим у последнего гораздо большую свободу интерпретаций, большую радикальность и даже парадоксальность выводов. Разница в данном случае, очевидно, состоит не в анализируемых личностях (все они противоречивы, сложны, самобытны), а в личностях исследователей. Если Шестова назвать биографом не поворачивается язык (ибо он целенаправленно «тенденциозен» и «пристрастен»), то к Мочульскому это название вполне применимо.

Уже сама структура книги о Соловьеве вполне традиционна для жанра биографии. Она написана в целом по хронологическому принципу, который лишь иногда соседствует с принципом тематическим. Автор добросовестно стремится осуществить поставленную вначале задачу. Он то предпосылает биографические данные изложению идей Соловьева, то, напротив, пытается прокомментировать содержание его трудов с помощью анализа субъективности и жизненных обстоятельств мыслителя.

В то же время уже буквально с первых страниц обозначается несколько основных тем-оценок, которые Мочульский на протяжении книги стремится подтвердить и внушить читателю. Первая из них – уже упомянутый эротизм природы Владимира Соловьева. «Его природа, – пишет Мочульский, – была глубоко эротической, и «злое пламя земного огня» постоянно врывается в его религиозное сознание. Его этика, эстетика и теория любви окрашены эротически. И только в конце жизни, после тяжелых испытаний и разочарований, он преодолел наконец этот соблазн, и его благоговейное почитание Вечной Женственности очистилось от эротических вихрей<sup>5</sup>. Второе утверждение касается того, в чем именно автор биографии полагает основное содержание творчества Соловьева. «Вершина его творчества, – считает исследователь, – гениальное учение о Богочеловечестве, о божественности человека и человечности Бога, о смысле мировой истории как *процесса богочеловеческого*»<sup>6</sup>. Третья оценка касается сопоставления философии и личности Соловьева с философией и личностью Платона. О влиянии Платона на творчество русского мыслителя упоминают буквально все авторы, так или иначе исследовавшие его наследие. Но Мочульский высказывается более радикально. Он настаивает на сходстве их субъективностей и судеб, на их «конгениальности». «Между судьбой Платона и судьбой его русского ученика, – говорит он, – существует тайное сходство. И у Соловьева было острое чувство неправды этого мира, стремление построить иной, идеальный мир, где правда живет, теория Эроса, попытка преображения вселенной и, после крушения ее, замысел реформировать общество»<sup>7</sup>. Независимо от того, принимаем ли мы в конечном итоге каждое из этих утверждений о Соловьеве, приходится признать, что Мочульский весьма убедителен в обосновании их.

Красной нитью в книге Мочульского проходит мысль о мистической сущности творчества и личности Владимира Соловьева. Мистицизм трактуется как отправная точка всякого философского дискурса русского мыслителя, всякой идеи по преобразованию социальной действительности. Так, рассматривая ранние годы Владимира Сергеевича, период, когда формировались основы его учения о Софии, Мочульский прибегает к толкованию поэмы «Три свидания», написанной позднее и по-

священной внешним событиям и внутреннему опыту тех лет. «Мы принуждены или признать внезапный отъезд Соловьева из Лондона совершенно беспричинным, – рассуждает Мочульский, – или же принять полную реальность описанного им мистического события. Намеренно подчеркнутый реализм поэмы, обилие бытовых подробностей, точное соответствие между изложением автора и приведенным нами биографическим материалом не позволяют сомневаться в духовной подлинности «встречи»<sup>8</sup>. Мистические прозрения и видения Соловьева, по убеждению Мочульского, не поэтические метафоры, не фантазии или мистификации, а подлинное достояние его духовного опыта. Мочульский вовсе не утверждает, что явления Софии происходили «на самом деле», но то, что таковыми они представляли для самого философа, для исследователя не подлежит сомнению. Более того, Мочульский уверен, что описанный в «Трех свиданиях» мистический опыт лег в основу всех позднейших философских построений русского идеалиста. «Дальнейшая философская работа Соловьева будет заключаться в том, чтобы перевести эту мистическую интуицию на язык метафизических понятий («положительное всеединство») и раскрыть ее в системе историософии, этики и религиозно-социального строительства. На мгновение он уже видел мир преображенным («первое сияние всемирного и творческого дня»), время и смерть побежденными. Но это было только мгновенное предчувствие. Видение скрылось – и «грубая кора вещества» снова сковала «нетленную порфиру»<sup>9</sup>. Далее, анализируя философские и богословские влияния на учение Соловьева о Софии, Мочульский настаивает: «Несмотря на все западные влияния, учение Соловьева о Софии в основе своей самостоятельно: оно выросло органически из личного мистического опыта. Его метафизические теории и богословские построения следует рассматривать как попытки осознать и выразить «предустановленную в его душе идею». Философское выражение это часто бывало неясно и противоречиво. Но, несмотря на все трудности и испытания, Соловьев до конца жизни не отрекся от раскрывшейся перед ним истины»<sup>10</sup>. В приведенных отрывках содержится ясная и лаконичная трактовка самой сути творческого пути и наследия русского философа. Поистине трудно не согласиться с ней. При таком толковании становятся

понятными многие особенности его философствования: тематическое единство и в то же время нередко наблюдаемая изменчивость частных подходов (например, в вопросе соотношения религии и морали, в оценке перспектив теократии), страстная взволнованность и наукообразная форма изложения, наконец, само отношение к философскому труду как к выполнению священной миссии.

Будучи ортодоксально – церковным христианином, Мочульский усматривает много опасностей на этом пути. Кроме светлой, божественной стороны души Соловьева, считает исследователем, существовала темная, связанная с интересом к оккультизму, с опасными для верующего соблазнами. «Мистическая одаренность Соловьева, творческое проникновение в божественную основу мира тесно сплетались с его оккультными способностями – медуимической пассивностью. В его мистическом опыте небесная лазурь часто заволакивалась астральными туманами и активная мужественность сменялась женственной восприимчивостью. У светлого Соловьева был темный двойник, который издевался над ним, цинично острил и раздражался демоническим смехом»<sup>11</sup>. Он высказывает одобрительные оценки всякий раз, когда Соловьев возвращается к церковной догматике от свободных исканий и блужданий в сфере духа, и, напротив, оценки осторожно-критические – когда эти искания уведут Соловьева далеко от церковной ортодоксии. Мистицизм, неоднократно подчеркивает Мочульский, приводит русского идеалиста к пугающим его самого проявлениям хаоса, «темного», «ночного» начала души, которое он пытается обуздать. «Не этим ли сознанием страшной силы хаоса, – вопрошает Мочульский, – таившегося в его природе, объясняется пристрастие Соловьева к строгим логическим схемам, рассудочной систематике, симметрической архитектонике? Рационализируя свою мысль, заковывая ее в тяжелую броню гегелевской диалектики, не заклинал ли он хаос в самом себе?»<sup>12</sup>. Здесь опять же трудно не согласиться с предположением биографа, хотя выше он дает гораздо «реалистическое» и прозаическое объяснение этой особенности творческой манеры Соловьева. Он говорит о влиянии авторитета отца, выдающегося историка Сергея Михайловича Соловьева, на философа, о «благоговении перед научностью», с детства сфор-

мировавшемся у него в атмосфере отчего дома. (Можно было бы добавить и упоминание о самой эпохе. Вторая половина XIX века знаменовалась культом научного знания, какой бы сфере действительности – природе, обществу, человеку – ни посвящал себя исследователь.) Вследствие этого «самые парадоксальные свои идеи он старался излагать «научнообразно», «гладким» и несколько безличным языком, с академической сухостью и схематизмом»<sup>13</sup>. Думается, оба эти объяснения верны, оба раскрывают суть творческого почерка Соловьева с разных сторон, «работая» по принципу дополнительности.

Как правоверного христианина, Мочульского беспокоит безоговорочный историософский оптимизм Соловьева, характерный для его мировоззрения вплоть до последнего периода жизни. Повествуя о вступительной лекции в С–Петербургском университете, прочитанной в 1880 г., биограф отмечает, что «это была не лекция, а благовестие»<sup>14</sup>. «Однако, – продолжает он, – в безграничном оптимизме молодого проповедника было что-то смущающее, мировой процесс рисовался ему широкой дорогой к Царству Божию, зло и страдание утопали в радужном тумане, от трагизма истории не оставалось и следа. Соловьев вступал на путь христианского утопизма, который должен был привести его к катастрофе»<sup>15</sup>. Как ни странно, Мочульский не пытается анализировать причины этих крайностей в мировоззрении философа: либо безоглядного исторического оптимизма, либо эсхатологического чувства и сознания. Между тем в данном вопросе обращение к психологическим особенностям Соловьева не только напрашивается, но и необходимо. Косвенно, говоря о других моментах, и сам биограф предоставляет такое объяснение. Он отмечает, что в личности Соловьева на протяжении всей жизни сохранялось очень много детского, что он был далек от практической жизни во всех ее проявлениях, будь то жизнь социальная или его собственная, индивидуальная. Добавим к этому безоблачное детство, в котором были и материальное благополучие, и психологический комфорт. В сочетании с исключительно тонкой, «воздушной» натурой мыслителя все это и давало названные контрасты мировоззрения. Долгое время гармоничное «детское» восприятие жизни обеспечивало оптимистический взгляд на будущее человечества, но когда действительность постепенно



явила все несовершенства мира, Соловьев, вполне в духе христианства, преисполнился эсхатологических ожиданий. Однако вряд ли можно согласиться с Мочульским в том, что оптимизм раннего периода «должен был привести его к катастрофе». Катастрофой для истинного христианина было бы полное уныние, отчаяние. Но этого мы не видим у Соловьева в последние годы, месяцы, дни его жизни. Есть мрачность настроения, порой некоторая желчность оценок, есть даже несвойственные Соловьеву ранее «критические замечания» по отношению к Творцу. Но общим духовным содержанием этого последнего периода остается смирение, стремление окончательно примириться с православной церковью, покаяться во всех грехах. Сам же Мочульский не согласен с трактовкой последнего периода жизни философа как периода «мрачности, угнетенности, крушения всех надежд». «Эсхатология Соловьева, – утверждает он, – не от отчаяния и уныния: она принимает трагедию мировой истории, пришествие антихриста и Апокалипсис, но принимает не как всеобщую гибель, а как смысл мира и путь к спасению»<sup>16</sup>.

Оставаясь на позициях христианства, можно предположить, что ранняя и не вполне понятная с точки зрения медицины смерть Соловьева явилась проявлением божественной милости к нему перед лицом тех страшных исторических событий, которые должны были начаться уже через пять лет и которые по своей трагичности, абсурдности, жестокости намного превосходили самые мрачные эсхатологические предчувствия. Соловьев был достаточно духовно чуток, чтобы ощутить грозную поступь приближающихся событий («что-то готовится, кто-то идет»), достаточно наивен как политический аналитик, чтобы верно определить, откуда именно идет лавина исторического зла, и, наконец, достаточно чист, невинен душой, чтобы разделить с другими бремя участия в этом неизбежном зле.

По поводу внутреннего духовного родства Соловьева с Платоном Мочульский высказывается неоднократно, подобно тому, как неоднократно происходят обращения к творчеству древнегреческого гения у самого Соловьева. Рассматривая последний период жизни русского идеалиста, биограф утверждает: «Между греческим философом и его русским учеником было духовное родство, почти конгениальность. Соловьев чувствовал

Платона как свое второе «я» и, говоря о его судьбе, подводил итоги своей собственной жизни...

Вдумываясь в жизнь своего учителя, Соловьев находил в ней «свое». Он тоже всегда чувствовал, что эта жизнь не настоящая и что есть другая, идеальная жизнь, он тоже верил в преобразование мира через Любовь и, потерпев неудачу, обратился к преобразованию общества. В осуждении «практической» деятельности Платона слышится приговор Соловьева себе самому, своей теократической утопии<sup>17</sup>. Уже упомянутый «эротизм» соловьевского творчества Мочульский также трактует в духе наследия Платона. Так, давая оценку поэзии Соловьева, оценку невысокую, возможно, даже необоснованно заниженную<sup>18</sup>, он признает, однако, ценность ее как «особого жанра философской лирики». Он заявляет: «У поэта – философа была идейная страстность, эротизм мысли и пророческое вдохновение. Это – поэзия философского Эроса в платоновском смысле, история мистической любви к Идее»<sup>19</sup>. Действительно, «эротизм мысли» (в широком смысле, не связывающем понятие эротического исключительно с половой любовью) был в полной мере присущ всему соловьевскому наследию. Размышлял ли он об исторических судьбах теократии, строил ли свое учение о Богочеловечестве, пророчествовал ли о судьбе России или строил эстетическую концепцию – всегда ему были присущи страстное горение, «одержимость» идеями, интимно-личная заинтересованность в ней.

С влиянием Платона Мочульский связывает и такую характерную черту мышления Соловьева, как *имперсонализм*. «У гениальнейшего из греческих мыслителей – духовного отца Соловьева Платона – «всеобщее» преобладает над индивидуальным. У Соловьева была подлинная мистическая интуиция «всеединства», было чувство космоса, но не было чувства личности».<sup>20</sup> Об этой же черте биограф говорит в связи с рассмотрением критического наследия Владимира Сергеевича. «Соловьев-критик не интуитивен: ему не хватает способности изнутри понимать чужую личность... Он был беспомощен перед частным случаем, конкретной особенностью, личным своеобразием»<sup>21</sup>. Констатируя эту черту в психологии и творчестве русского идеалиста, Мочульский опять же воздерживается от ее объясне-

ний. Из контекста приведенных отрывков можно лишь предположить, что он видит причину такого своеобразия в отсутствие соответствующего мистического опыта (тогда как мистический опыт всеединства, всеобщего начала у Соловьева был). Менее деликатный исследователь, знакомый к тому же с данными современной психологии и психиатрии об акцентуации характеров, мог бы объяснить названную черту шизоидной акцентуацией Соловьева. Последняя, как известно, проявляется в самопогруженности, неумении адекватно оценивать психологические состояния других людей.

То, что психика Соловьева балансировала на грани нормы и патологии, отмечали многие. Правда, как правило, это были люди «обыкновенные», не связанные напрямую с духовным творчеством. О тонкой грани между гениальностью и психическим недугом размышлял в связи с судьбой Соловьева поэт и художественный критик Сергей Константинович Маковский: «Где провести черту между болезненным самовнушением и прозрением мудрости? И не доказано ли, что безумец иногда ближе подходит к тайне, к несказанному, чем здравомыслящие?»<sup>22</sup>. И далее: «Причина раздвоенности Соловьева, антимичность его физического и духовного образа не есть ли сознававшийся им втайне психический недуг?»<sup>23</sup>. Сам Мочульский приводит в своей книге впечатление одной из знакомых Соловьева, наблюдавшей его во время поездки в Англию: «Странный человек этот Соловьев. Он очень слабый, болезненный, с умом, необыкновенно рано развившимся, пожираемый скептицизмом и ищущий спасения в мистических верованиях в духов. Во мне он возбуждает симпатию и сожаление, предполагают, что он должен сойти с ума...»<sup>24</sup>. Судя по всему, подобные впечатления были не беспочвенны. Однако сам Мочульский на протяжении всей биографической работы убедительно проводит точку зрения, что, хотя Соловьев и обнаруживал свою «ночную» сторону, хотя и обладал исключительно хрупкой физической и духовной организацией, включающей и рациональное, и интуитивно-мистическое, иррациональное начала, тем не менее оставался достаточно духовно и душевно здоровым и сильным для выполнения своей миссии пророка и мыслителя. Чтобы лучше разобраться в этом вопросе, представляется уместным вспомнить

рассуждение того же Маковского об отношении Соловьева к безумию. Анализируя трагическую судьбу Ницше, русский философ интерпретирует потерю рассудка как средство «самоспасения» души. Маковский полагает, что возможность такого пути ощущал и сам создатель философии всеединства<sup>25</sup>. Даже если это было действительно так, различие в том, как закончился земной путь Ницше и Соловьева, красноречиво говорит «в пользу» последнего. Соловьеву незачем было «спасать» душу и дух безумием. При всех его метаниях и отклонениях от церковной ортодоксии с позиции православного верующего (а это и есть позиция Мочульского) Соловьев по итогам всей своей жизни предстает, скорее, как праведник, а не как грешник. Это, как отмечалось ранее, отнюдь не исключает явного сожаления биографа по поводу любого проявления вольнодумства, тем более – критики в адрес церкви. Именно с этих позиций рассматривает Мочульский идею объединения церквей, а также полемику Соловьева с Розановым. Автор не перестает сочувствовать своему «герою», но вынужден признать, что, «несмотря на непристойные выходки и чудовищные обвинения Розанова, в чем-то он был прав»<sup>26</sup>. «Соловьев проповедовал терпимость», а критиковавшие его Леонтьев и Розанов «прозорливо видели за этим уход от Церкви, охлаждение веры, «вольнодумство»<sup>27</sup>.

Вернемся к эротической теме в философии Соловьева и к ее интерпретации Мочульским. В данном вопросе биограф проявляет особую сдержанность. Он не позволяет себе не только романических домыслов, но почти и объяснений, истолкований специфического отношения Соловьева к любви. Казалось бы, в эпоху широкой популярности психоанализа было бы весьма уместно применить его к личности Соловьева в контексте поставленной Мочульским задачи. Но биограф лишь констатирует: «Своей философией любви Соловьев хотел «заклясть» темную силу чувственной страсти, хотел творческим словом вызвать «свет из тьмы», хотел освобождения. Но освобождения не наступило. Пушкин знал аполлоническую светлую тишину вдохновения после дионисического кипения страстей. «Прошла любовь – явилась Муза». У Соловьева любовь не прошла. Его вдохновенные речи о любви – не песнь освобожденного, а пифическое вещание влюбленного»<sup>28</sup>. Читатель ожидает,

что за этим пассажем должно последовать сопоставление личностей, психологических типов Пушкина и Соловьева. Но этого не происходит. Возможно, впрочем, что такое сравнение было бы и излишним. Само сопоставление этих имен говорит о многом тому, кто сколько-нибудь знаком с историей русской культуры. Полнокровная натура Пушкина, гармонично сочетающая земное и небесное, чувственное и духовное начала, в данном контексте выступает как антитеза «бестелесной» личности Соловьева. Но, будучи все же человеком, а не бесплотным ангелом, певец платонической любви оказывается ее заложником. Итак, не нужен психоанализ с его бестрепетным, «медицинским» препарированием чужой субъективности. Его с успехом заменяет названное сопоставление, да еще несколько замечаний, сделанных Мочульским попутно, по ходу повествования о перипетиях соловьевских влюбленностей. Например, говоря о завершении отношений Соловьева с Мартыновой, он отмечает, что философ в своем прощальном стихотворении «несправедлив и невеликодушен»<sup>29</sup>, обвиняя во всем не себя, а возлюбленную. Таким образом, оставаясь тактичным и деликатным, Мочульский дает достаточно ясную и объективную картину отношения Соловьева к любви в его реальной жизни. Этими особенностями объясняется у Мочульского и *теория любви* русского идеалиста, изложенная в знаменитой работе «Смысл любви».

Исходное утверждение о том, что главным в учении Соловьева является идея Богочеловечества находит у Мочульского лишь косвенные, но настойчивые и убедительные обоснования. Анализируя «Чтения о Богочеловечестве», биограф подчеркивает, что «Соловьев гениально почувствовал неразрывную связь теологии с антропологией. Познание Бога неотделимо от познания человека, христологическая проблема есть одновременно и проблема антропологическая. Связь между миром божественным и миром природным была бы неразрешимой загадкой, если бы между этими мирами не существовало связующего звена – человека»<sup>30</sup>. Хотя собственно «христологического» мистического опыта у Соловьева, по всей видимости, не было, образ Христа постоянно присутствовал в его духовном мире. Философ призывал сверять каждый свой поступок, каждый морально значимый шаг с личностью Христа и сам в полной мере следовал этому

призыву. Мочульский живописует безграничную и безрассудную щедрость Соловьева, его неумение и нежелание «устраиваться» («Он на деле исполнял евангельскую заповедь о беззаботности»)<sup>31</sup>, не показной, идущий из глубины его природы аскетизм. Мечта о том, чтобы и все человечество двигалось по этому пути находила разные проявления в жизни философа. Она наполняла содержанием его борьбу за теократию, заставляла сочувствовать идее «общего дела» Н.Ф.Федорова, отдавать свои силы общественному служению и публицистике. И даже в последний период жизни, когда под воздействием неудач и разочарований «у Соловьева ослабела вера в «богочеловеческий процесс», в смысл истории и человеческого творчества... параллельно с этим укрепилось упование на Христа Воскресшего»<sup>32</sup>. Таким образом, Мочульский показывает (и «Краткая повесть об антихристе» тому свидетельство), что русский идеалист до конца земного пути оставался верен своей идее Богочеловечества, хотя и претерпевшей значительные изменения.

Трудно дать определенную характеристику исследовательского метода К.В.Мочульского. Добросовестность биографа, использующего классическую нарративную форму и стремящегося к объективности, непредвзятости содержания, сочетается с экзистенциальным и герменевтическим анализом, невольным субъективизмом. Двойственность этого метода сродни двойственности природы и философии самого Соловьева. Возможно, поэтому исследователю так глубоко удалось постичь субъективность русского идеалиста, так убедительно предложить читателю собственную трактовку его личности. Судя по воспоминаниям о самом Мочульском, в его натуре было много общего с натурой его героя: та же религиозная страстность, душевная тонкость, деликатность, благородство. Как и Соловьев, он не считал себя в праве уклоняться от активного социального действия во славу христианства и во имя приближения Царства Божия, как и Соловьев знал разочарования от несовершенств реального мира. Тем более что жить ему довелось в гораздо более суровые времена. ( Не забудем, что как руководитель христианско-демократической фракции «Православное дело» он в период фашистской оккупации Франции подвергался преследованиям гестапо.) Однако, как и Соловьев, Мочульский являл своей лич-

ностью пример того, что люди способны на деле приближать эпоху Богочеловечества. По отзыву епископа Кассиана (С.С.Безобразова), «у него было сердце нежное до хрупкости и исключительный дар любви. Ловкие люди умели его эксплуатировать, и он часто был неспособен оказать отпор... Чарующая тонкость его духовного облика – не нашей эпохи. Она ... в наше время грубой силы звучит каким-то анахронизмом. Но в этих анахронизмах светит вечная правда. Разрывая рамки времени, она вторгается в нашу жизнь как благое упование и залог спасения»<sup>33</sup>.

Вероятно, нет смысла задаваться вопросом, *правильно ли* понял Мочульский своего героя и его наследие. Сколько бы ни было попыток истолковать духовный мир и жизнь того или иного выдающегося человека, ни одна не сможет стать абсолютно адекватной. Ни одна субъективность не равна другой. Но, привнося собственное видение, биограф, историк философии, историк культуры и т.п. позволяют (если обладают достаточным дарованием и искренним стремлением) увидеть новые грани субъективности своего героя.

---

<sup>1</sup> Алексеев П.В. Философы России XIX – XX столетий: биографии, идеи, труды. 4-е изд. М.: Академический проект, 2002. – С.656.

<sup>2</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев: жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra: Антология. СПб., 2000. С.556.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> см. Бердяев Н.А. Владимир Соловьев и мы // Современные записки. Париж. 1937. Кн.63. С.368-373.; Зеньковский В.В. История русской философии. Т.2. Ч.1, 1991; Максимов М.В. Историсофия Вл.Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьевские исследования. Вып.2. Иваново, 2001; Холодов Р.Н. К.В.Мочульский о личности и творчестве Вл.Соловьева // Вестник ИГЭУ. 2002. Вып.2.

<sup>5</sup> Мочульский К.В. Указ.соч.С.557.

<sup>6</sup> Там же. С.557.

<sup>7</sup> Там же. С.558.

- <sup>8</sup> Там же. С.618.
- <sup>9</sup> Там же. С.622.
- <sup>10</sup> Там же. С.658.
- <sup>11</sup> Там же. С.786.
- <sup>12</sup> Там же. С.564.
- <sup>13</sup> Там же. С.560.
- <sup>14</sup> Там же. С.676.
- <sup>15</sup> Там же. С.677.
- <sup>16</sup> Там же. С.677.
- <sup>17</sup> Там же. С.807.
- <sup>18</sup> Там же. С.804.
- <sup>19</sup> Там же. С.804.
- <sup>20</sup> Там же. С.795.
- <sup>21</sup> Там же. С.804.
- <sup>22</sup> Маковский С. К. Последние годы Владимира Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. С.553.
- <sup>23</sup> Там же. С.554.
- <sup>24</sup> Там же. С.615.
- <sup>25</sup> Там же. С. 554.
- <sup>26</sup> Там же. С. 769 –770.
- <sup>27</sup> Там же. С.769.
- <sup>28</sup> Там же. С.766.
- <sup>29</sup> Там же. С.761
- <sup>30</sup> Там же. С.650.
- <sup>31</sup> Там же. С.783.
- <sup>32</sup> Там же. С.815.
- <sup>33</sup> См. Русская философия: Словарь // Под общ.ред. М.Маслина. М.: ТЕРРА, 1999. С.656.



**Е.А. ПРИБЫТКОВА**

Институт государства и права Российской Академии наук

**ПРАВО ЧЕЛОВЕКА НА ДОСТОЙНОЕ  
СУЩЕСТВОВАНИЕ:  
ОБОСНОВАНИЕ ВЛ.СОЛОВЬЕВЫМ  
И ПОСЛЕДУЮЩИЕ ДИСКУССИИ**

Все права человека имеют своим единственным основанием дарованную верующим во Христа «власть быть чадами Божиими» (Иоанн 1, 12)  
Вл. Соловьев<sup>1</sup>

В русской философско-правовой традиции формула «права человека на достойное существование» впервые получила обоснование в творчестве Вл. Соловьева. В ответе на анкету французского журналиста Жюля Гюре о социальном вопросе в Европе (1892 г.) русский философ написал: «каждому человеку присуща внутренняя ценность, и он обладает неотъемлемым правом на существование, соответствующее его человеческому достоинству»<sup>2</sup>. Право на достойное существование предполагает обеспечение каждому «минимума материальных средств» как равной «гарантии против нищеты и экономического рабства».

Попытки истолковать право на достойное существование в качестве естественного права человека, пользование которым обеспечено обязанным поведением других лиц, были продолжены в работах таких известных русских правоведов, как П.И. Новгородцев, И.А. Покровский, Б.А. Кистяковский.

Своим возникновением в Западной Европе идея права на достойное существование обязана нескольким различным (и во многом конкурирующим) интеллектуальным течениям XIX века: социалистическим доктринам, движениям неоллиберализма и солидаризма, социальным учениям христианства. Концепцию «права на полный продукт труда» А. Менгера (1886 г.), программную статью «Новый либерализм» члена палаты общин Этерлей-Джонса (1889 г.), воззрения О. Конта, Л. Дюги, Л. Буржуа, а также первую социальную энциклику Льва XIII «*Retum*

Novarum»<sup>3</sup> (1891 г.) связывает общее убеждение: государство должно заботиться не только о безопасности человека, но и об условиях, необходимых для его достойной жизни.

В XX в. право на достойное существование постепенно завоевывает признание в законодательствах отдельных государств и международном праве. Первым опытом его конституционного оформления стал Основной закон Веймарской республики (1919 г.)<sup>4</sup>. Всеобщая декларация прав человека (1948 г.), Европейская социальная хартия (1961 г.), Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах (1966 г.) закрепили «право каждого на достаточный жизненный уровень для него самого и его семьи, включающий достаточное питание, одежду, жилище, и на непрерывное улучшение условий жизни»<sup>5</sup>. В ст. 7 Конституции РФ (1993 г.) установлено, что социальная политика Российского государства «направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека».

Тем не менее в юридической науке до сих пор нет единого представления о статусе и значении «права на достойное существование».

С одной стороны, многие исследователи полагают, что оно приближено по значимости к основному неотъемлемому праву человека – праву на жизнь, предполагается последним и является гарантией его действительности<sup>6</sup>, тогда как необеспеченность достойного существования деформирует всю систему прав и свобод человека<sup>7</sup>.

С другой стороны, высказывается суждение о том, что «право на достойное существование» не представляет собой права «в строгом смысле слова», поскольку не наделяет субъекта правомочием требовать помощи от общества и государства. Это означает, что комплекс «прав», провозглашенных как мера гарантии достойного уровня жизни (права на минимум заработной платы, на охрану труда и защиту от безработицы, на отдых, на социальное обеспечение по возрасту или инвалидности, на бесплатное образование, здравоохранение и т.п.) – это, по сути, не права, а привилегии, льготы и преимущества социально слабым<sup>8</sup>.

Анализ правовой действительности позволяет оценить актуальность слов профессора И.А. Покровского о том, что «право на достойное существование» являет собой «совершенно особенную юридическую фигуру»: провозглашается долг государства, но отсутствует право требовать его исполнения. В сфере общественного призрения осуществляется «*принцип милости и милостыни*»<sup>9</sup>. Это обуславливает тот факт, что расходы на социальные нужды определяются не размером действительной потребности, а состоянием финансов или курсом политики.

По нашему мнению, философско-правовой науке еще только предстоит прояснить многие аспекты вопроса о том, какова же природа «права на достойное существование». Является ли забота о достойном уровне жизни правовой обязанностью или представляет собой лишь акт милосердия со стороны общества? Кому непосредственно принадлежит право на необходимые средства для достойного существования? И, наконец, на кого возлагается обязанность признавать и поддерживать достойные человека материальные условия жизни?

Характерно, что перечисленные проблемы повторяют, с известными оговорками, тематику обсуждений конца XIX – начала XX вв. И в этом смысле Вл. Соловьева и его последователей можно воспринимать как участников современных дискуссий.

\*\*\*

Концепция прав человека Вл. Соловьева опирается на три тесно связанные и взаимодополняющие друг друга идеи: нравственно-религиозное объяснение ценности человека; обоснование внутренней связи милосердия и справедливости (и вытекающий из нее тезис о праве как «минимуме Добра»), а также представление о солидарности как подлинном выражении принципа равенства. Их последовательное проведение в творчестве мыслителя увенчалось появлением формулы «права на достойное существование».

Понимание смысла прав человека, замечал Вл. Соловьев в работе «Россия и Вселенская Церковь» (1889 г.), требует установления истинной идеи самого человека. Возвращаясь к этой теме почти десятилетие спустя, в публичной лекции по случаю

столетней годовщины рождения О. Конта (7 марта 1898 г.), он добавляет, что «неотъемлемые права могут вытекать *единственно* только из неотъемлемого значения их носителя»<sup>10</sup>. В основание теории прав человека философ помещает один из самых главных интуитивных постулатов своего мирозерцания – концепцию Богочеловечества. Она повествует о бесконечности нравственных сил человека как существа богоподобного, утверждает личность как «крайнюю вершину мироздания», соприкасающуюся в сознании с Богом, «добровольного союзника и соучастника Его всемирного дела».

Именно высокое призвание человека, его «причастность Божеству» придают особенные черты его правовому статусу, обязанностям и правомочиям. В «Чтениях о Богочеловечестве» (1877-1881 гг.) признание «религиозного начала» в людях объявлено основным условием действительного осуществления свободы, равенства и братства<sup>11</sup>. В «России и Вселенской Церкви» говорится о «трех таинствах прав человека» – крещении, миропомазании и причащении, которые наделяют каждого «мессианским достоинством», «правом на святость» или «всеобщее священство».<sup>12</sup>

Во введении к «России и Вселенской Церкви» и «Идее человечества у Августа Конта» мы встречаем высказывание, которое, с нашей точки зрения, должно быть отмечено как *смысловое ядро философской концепции прав человека Вл. Соловьева*: «все человеческие права содержатся... в той власти людей стать чадами Божиими, которая возведена Евангелием (ев. Иоанна I, 12)»<sup>13</sup>. Подробное пояснение этой метафоры автор дает в «Оправдании добра» (1897 г.). «Двоякая бесконечность» – способность все понимать разумом и обнимать сердцем, называемая в Библии образом и подобием Божиим, являясь непременной принадлежностью каждого лица, сообщает «безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав»<sup>14</sup>.

В основании всех прав лежит *верховное право человека* сделать себя тем, кто он есть согласно нравственно-религиозной идее совершенствования. Ему соответствует обязанность уважать достоинство ближнего и способствовать его духовному развитию. В этом смысле права человека призваны создать сре-

ду для богочеловечества, т.е. условия, дающие возможность воплощения в людях того высочайшего предназначения, которое признается за ними христианством.

Человеческое достоинство – вот то, что уравнивает, по Вл. Соловьеву, всех людей, неодинаковых и неравноценных вне пределов этого общечеловеческого свойства, быть нравственным субъектом или *«особой формой бесконечного содержания»*, состоящего в способности восприятия благодати и неустанного совершенствования (или обожествления). Человек, независимо от своей полезности и от того, как он распорядился своей жизнью, талантом, собственностью, имеет *«безусловное достоинство»* и *«безусловное право»* на существование и свободное развитие своих сил. *«Подлинный смысл равенства, – резюмирует философ, – в том, что все равны как люди, как нравственные личности»*<sup>15</sup>.

Здесь нельзя не отметить связи идей Вл. Соловьева со взглядами Ф.М. Достоевского, который в *«Дневнике писателя»* так определял исходные мотивы равенства: *«По нравственному достоинству человеческому я не ниже тебя нисколько и, как человек, тебе равен»*<sup>16</sup>.

В концепции Вл. Соловьева выражение *«все равны как люди»* приобретает значение *«все равны как чада Божии»*. Согласно религиозно-нравственным заповедям человеколюбия и солидарности, всякий, каково бы ни было его положение, *«имеет полную цену в глазах Божиих и полное право на поддержку своих близких»*<sup>17</sup>. Видя в другом человеке образ и подобие Божие, мы признаем за ним достоинство, которое *«есть цель для Бога и, тем более, должно быть целью для нас»*, мы уважаем его, *«так как Бог его уважает, или, точнее: мы должны с ним считаться, так как Бог с ним считается»*<sup>18</sup>.

Поэтому *«христианский и общечеловеческий по существу»* принцип безусловного значения и достоинства личности, обозначенный во втором выпуске сборника статей *«Национальный вопрос в России»* (1889-1891 г.г.) как общий и верховный для этики и права,<sup>19</sup> получит в *«Оправдании добра»* название *единственной* абсолютной нравственной нормы. Он является руководящим правилом для всех областей общественных отношений: политики и права, экономики и культуры.

По свидетельству Жюля Гюре, корреспондента «Figaro», предложившего в 1892 г. анкету о том, как смотрят на социальный вопрос его выдающиеся современники, Вл. Соловьев отвечал: «Я смотрю на него так же, как Франциск Ассизский, который советовал богатым раздавать милостыню, а бедным мириться со своей бедностью»<sup>20</sup>. Достойное существование, продолжал русский философ в «Оправдании добра», возможно и при добровольной нищете, которую проповедовал св. Франциск, но оно делается невыносимым, когда роль человека низводится до уровня простого орудия для производства материальных благ. «Прямо противно человеческому достоинству и нравственной норме общества» положение, при котором люди не могут поддерживать своего существования или когда они должны тратить на это столько сил и времени, что их не остается для забот о духовном развитии. Нищета и чрезмерный механический труд имеют неизбежным следствием либо забвение человеком своего призвания, либо неспособность деятельного стремления к его реализации.

Гарантировать защиту от унижительной бедности и тем самым освободить человека от гнета таких условий, которые убивают его морально и физически, должно, по мнению Вл. Соловьева, «право на достойное существование». Его формула в произведениях мыслителя предстает как синонимическое многоединство («право на существование, соответствующее человеческому достоинству», «право на достойное человеческое существование», «право на необходимые средства для достойного человеческого существования», «право на минимум благосостояния», «право на достойный уровень жизни», «право на достаточный заработок и сбережения» и т.п.) и предполагает обязанность общества обеспечить каждому некоторый минимум благ, который составляют не только пища, одежда, жилище, но и достаточный физический отдых, и возможность пользоваться досугом для своего интеллектуального и нравственного совершенствования<sup>21</sup>.

Специфика метода Вл. Соловьева заключалась в рассмотрении «права на достойное существование» как частного проявления более общей очевидной для него закономерности соотно-

шения права и нравственности. Сопоставление двух принципов – справедливости, как существенной идеи права, и милосердия, являющегося нравственным законом человеческого общения, – приводит его к выводам, вступившим в противоречие с преобладавшими в современной ему правовой науке мнениями.

И сторонники, и противники «права на достойное существование» обычно исходили из противоположения справедливости и милосердия. Например, Г. Спенсер строго разделял два вида альтруизма: справедливость, дающую право на свободную деятельность и ее продукты, и благотворительность, заповедующую признавать право на получение помощи в виде этих продуктов для более успешной жизни<sup>22</sup>. Подобную точку зрения отстаивал в полемике с Вл. Соловьевым Б. Чичерин. В статье «О началах этики» (1897 г.) он утверждал, что поддержка нуждающихся – это не правовая мера, а лишь акт благотворительности, и настаивал на необходимости разграничивать принцип правовой справедливости, как формального равенства всех перед законом, и нравственные нормы милосердия, направленные только к той части общества, которой требуется помощь<sup>23</sup>.

Расхождение в воззрениях автора «Оправдания добра» и его оппонентов приобретут для нас особую важность, если мы вспомним, что в ранний период творчества Вл. Соловьев сам акцентировал различие справедливости (или правды) и милосердия (или Любви)<sup>24</sup>. В «Критике отвлеченных начал» (1880 г.) он, в духе А. Шопенгауэра<sup>25</sup>, относил к праву всю отрицательную часть нравственности, то есть все запреты, а к области собственно нравственной – все положительные заповеди и приходил к выводу о том, что «высшая и положительная степень» морали (Любовь) находится вне сферы права, а правовой порядок не дает места для практического осуществления милосердия.

В «Оправдании добра» философ придет к прямо противоположному выводу. Сопоставление текстов «Критики отвлеченных начал» и «Оправдания добра» позволяет убедиться в том, какая огромная пропасть, несмотря на преемственность многих идей, существует между философско-правовыми системами раннего и позднего Вл. Соловьева. И в первую очередь это проявляется в решении основного в его философии права вопроса – проблемы соотношения права и нравственности.

Прежде чем охарактеризовать причины и особенности эволюции взглядов Вл. Соловьева, поясним, в чем состояла близость подходов противников «права на достойное существование» и правоведов, чье творчество было проникнуто идеей его признания и оправдания в качестве субъективного публичного права личности. Усилия П.И. Новгородцева, И.А. Покровского и Б.А. Кистяковского сводились к тому, чтобы показать, что обеспечение материальных условий к достойному существованию – это не нравственный долг, а правовая обязанность общества и государства. Но и они, подобно Г. Спенсеру или Б. Чичерину, следовали противопоставлению принципов справедливости и милосердия.

Например, И.А. Покровский считал, что носителем нравственной обязанности, диктуемой состраданием, может быть только человек; обязанности общества имеют не нравственный, а правовой характер. Он стремился подчеркнуть, что гибель людей от голода возмущает в нас не столько чувство жалости, сколько чувство справедливости, обнаруживает порок не в нравах, а в организации общества, т.е. в правовом порядке. Право на достойное существование (в терминологии И.А. Покровского – «право на существование») – «это не апелляция к милости и благодати общества, а *подлинное право каждого*»<sup>26</sup>.

У Вл. Соловьева совершенно иная логика. В «Оправдании добра» он обращает наше внимание на «нераздельность» двух альтруистических правил: «справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии)»<sup>27</sup>.

Это положение стало результатом развития более раннего суждения о том, что нравственное начало должно определять практическую деятельность человека. Противник «теоретической веры», Вл. Соловьев был убежден в том, что действительное правоверие требует, чтобы мы «сообразовывали свою жизнь с тем, во что верим и что почитаем»<sup>28</sup>. Христианство не может оставаться отвлеченным принципом, просвещающим сознание, но не перерождающим жизнь людей. «Все дела и отношения общечеловеческие должны окончательно управляться



тем же самым нравственным началом, которому мы поклоняемся в храмах и которое признаем в своей домашней жизни, т. е. началом любви, свободного согласия и братского единения»<sup>29</sup>.

В русле этой философской позиции в «Оправдании добра» формулируются три тезиса.

Во-первых, связь, которая существует между идеальным нравственным сознанием и действительностью, устанавливает взаимозависимость морали и права. Право по своей сути есть отношение субъектов, обусловленное нравственно-практическими нормами<sup>30</sup>.

Во-вторых, в силу единства личной и общественной нравственности,<sup>31</sup> единичная (личная) моральная обязанность переходит в собирательную (общественную). Предваряя этот вывод, в более ранних работах Вл. Соловьев писал о том, что современному положению общества недостаточно личной филантропии; необходимо проведение социальных реформ, которые придали бы благотворительности характер всеобщности, обязательности и правовой защищенности. В «Оправдании добра» он подводит читателя к осознанию того, что нравственное чувство жалости, получившее свою высшую санкцию в Евангелии, требующее накормить голодного, напоить жаждущего и согреть зябнувшего, не утрачивает своей силы и тогда, когда эти голодные и зябнувшие считаются миллионами<sup>32</sup>.

В-третьих, как следствие из первых двух утверждений, нравственный мотив для справедливости и милосердия один и тот же – чувство жалости, выражающееся в признании чужого права на жизнь и благополучие.

Таким образом, из провозглашения личности высшей ценностью «с внутренней обязательностью формальной логики» следует право человека на достойное существование и соответствующая ему обязанность общества.

Отдавая себе отчет в том, что право не способно вместить всю полноту нравственного начала, Вл. Соловьев уточнял, что оно представляет собой лишь некоторый «минимум добра» (подобно тому, как справедливость выражает «только *меньшую степень*» общей альтруистической добродетели жалости). Внутренняя связь права и нравственности проявляется в двух аспектах: в субъективном – правовые требования, признаваемые об-

ществом, представляют собой «низший предел или некоторый минимум нравственности одинаково для всех обязательный»<sup>33</sup>, и в объективном – «право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»<sup>34</sup>.

Применительно к праву на достойное существование формула Вл. Соловьева имеет следующее значение. В субъективном смысле чувство сострадания воплощается в осознании правовой обязанности признания за другим «собственного (ему принадлежащего) значения – права на существование и возможное благополучие». Объективно нравственное требование участия в другом реализуется посредством усилий общества обеспечить каждому человеку минимальные условия для его достойной жизни и развития<sup>35</sup>.

Похожую конструкцию соотношения права и нравственности мы находим у немецкого философа и правоведа Г. Еллинека. В монографии «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» (1878 г.) он определил право как «этический минимум»: являясь в субъективном плане минимумом нравственного настроения общества, объективно право обеспечивает условия, необходимые для сохранения общества, т.е. «existenz-minimum этических норм»<sup>36</sup>.

Круг потребностей для достойного существования представляет собой, по Вл. Соловьеву, исторически-подвижную величину, которая меняется во времени и зависит от многих факторов. Но неизменными остаются «внутренняя обусловленность права нравственностью», а следовательно, и обязанность общества гарантировать своим членам «минимум материальных средств».

Третьим важным составляющим философской концепции прав человека у Вл. Соловьева является идея о солидарности как нравственном принципе равенства.

Только чувство сострадания, уравнивающее себя и другого, дает, по мысли философа, понимание подлинной идеи равенства: то самое ощущение солидарности между каждым и всеми, в силу которой мы должны соотносить свои действия с благом другого как со своим собственным. «Вселенская солидар-

ность покоится на предположении, что каждая составная часть великого целого» – «всякое отдельное существо (как коллективное, так и индивидуальное) имеет свое особое ему присущее место во вселенском организме человечества», «обладает внутренней ценностью, не позволяющей обращать ее в простое средство к достижению всеобщего благосостояния»<sup>37</sup>.

Правила справедливости и милосердия всеобъемлющи, универсальны, беспристрастны и обнимают равным участием всех людей без различия. Из этих соображений Вл. Соловьев отвергает все попытки обусловить обладание человека естественными правами, наличием политико-правовой связи между ним и государством<sup>38</sup>.

По этой же причине он обрушивается с критикой в адрес сторонников экономически детерминированных концепций равенства. Он одинаково не приемлет капиталистический и социалистический порядки отношений, которые, в его оценке, «протягивают друг другу руки в самом существенном» – общем для них культе материальных ценностей – и принципиально отделяют область хозяйственную от нравственной. Экономическая сфера, по его представлениям, – это тоже поприще для применения нравственного закона.

Хорошим примером для демонстрации воззрений Вл. Соловьева может служить его, уже упоминавшийся, спор с Б.Н. Чичериным, который заявлял, что требование нормальной продолжительности рабочего дня и достаточного уровня заработной платы может быть нарушено, если оно влечет за собой убытки производства<sup>39</sup>. В целом же Б.Н. Чичерин усматривал, что правовая гарантия «минимума благополучия», поощряя иждивенчество, извращает подлинный смысл равенства (воздаяния каждому того, что ему принадлежит), награждая благосостоянием трудящихся и ленивых, талантливых и глупых, достойных и недостойных. Доводя эту мысль до ее логического завершения, Г. Спенсер утверждал, что в таком случае выглядят вполне справедливыми «бедность, в которой находится неспособный; нищета, составляющая удел непредусмотрительного; голодное существование, на которое обречен ленивый, и затирание слабого сильным, причиняющее столько страдания и несчастья»<sup>40</sup>.

Можно добавить, что указанная точка зрения воспроизводится и некоторыми современными авторами. Так Р. Пайпс считает, что требование обеспечивать достойное существование тем, кто не в состоянии сделать это сам, несправедливо, потому что удовлетворяется «за чужой счет». Никто не вправе возлагать на других обязанность работать безвозмездно. Право на достойное существование не означает «материального наполнения этого права другими», а предполагает лишь свободу собственными усилиями добиваться реализации этого права<sup>41</sup>.

Раскрывая несостоятельность приведенных аргументов, Вл. Соловьев доказывал, что производство не должно осуществляться за счет человеческого достоинства производителей. Если смотреть на человека только с позиции выгоды (как на «homo economicus»), то в нем не останется ничего священного; и тогда могут быть поставлены под сомнение и принцип нравственной самооценки личности, и свобода человека, и право на жизнь. Сквозной в «Оправдании добра» стала идея о том, что каждый нуждается в восполнении со стороны другого: «отнимите у любого человека все то, чем он обязан другим... и ничего не останется»<sup>42</sup>. Никто не обязан никого обогащать, но сфера общих достижений, несомненно, больше той, которой в действительности может пользоваться некоторая часть населения. Во имя солидарности необходимо уравновесить слишком резкое различие в распределении экономического благосостояния, сделав доступными каждому те блага, которые могут быть самостоятельно достигнуты лишь немногими.

Очень точно и проникновенно высказал эту же мысль И.А. Покровский: не может быть адекватно оценена и выражена в денежном эквиваленте незримая услуга, оказываемая каждым в солидарной работе над созданием и поддержкой духовной атмосферы, которой дышит все общество и каждый человек<sup>43</sup>. Откликаясь ему, П.И. Новгородцев писал о том, что должен быть открытым для всех тот «общий фонд, в котором воплощаются вековые усилия культуры, результаты народного труда и богатства и который обращается затем на пользу общую»<sup>44</sup>.

В изложении Вл. Соловьева идея права на достойное существование значительно отличается от ее социалистических трактовок. По мнению философа, проекты уничтожения собст-

венности есть «жалкий идеал», «ужасный, если бы он осуществился»<sup>45</sup>. Социалистические теории справедливости «неосновательны до нелепости»: материальное уравнивание «так же невозможно и ненужно, как одинаковая окраска или густота волос»<sup>46</sup>. Социальное равенство отнюдь не имеет своим результатом равенство экономическое: из требования, чтобы все наши ближние были равно избавлены от унижающей бедности, вовсе не следует, чтобы они были одинаково богаты.

Согласно социалистической концепции «права на полный продукт труда» А. Менгера, «каждый член общества имеет право на вещи и услуги, необходимые для поддержания существования, раньше, чем удовлетворены менее важные потребности других»<sup>47</sup>. Вероятно именно таким и представлялся Вл. Соловьеву общественный порядок, в котором обеспечивается право на достойное существование, и в отношении него справедливо следующее высказывание Р. Арона: «Мы все стали марксистами в одном смысле: люди ответственны за обстоятельства и должны изменять обстоятельства в той мере, в которой эти последние лишают некоторых индивидов средств, считающихся необходимыми для достойной жизни»<sup>48</sup>. Но акцент в концепции русского мыслителя сделан не на «создании» равенства, т.е. перекраивании действительности согласно утопическим замыслам, а на «сознании» равенства и ответственности друг за друга, т.е. внутреннем обновлении общества. Еще в «Чтениях о Богочеловечестве» он говорил о том, что справедливость в ее истинном нравственном значении – это самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав<sup>49</sup>.

С этой точки зрения Вл. Соловьев вряд ли разделит бы воззрения И.А. Покровского и Б.А. Кистяковского в той части, в которой они, вслед за А. Менгером, утверждали, что право на достойное существование предполагает в конечном счете обобществление имущества и переход к социалистическому строю<sup>50</sup>. В то же время более близки Вл. Соловьеву, с учетом разногласий, о которых будет сказано ниже, взгляды П.И. Новгородцева, рассматривавшего порядок общественных отношений, в котором гарантирован минимальный уровень материальных условий, не как промежуточный этап на пути к социализму, но лишь как новую стадию развития правового государства<sup>51</sup>.

Идеи Вл. Соловьева были восприняты и продолжены плеядой выдающихся философов и правоведов русского зарубежья. Провозвестники «Нового града», С.И. Гессен, Н.О. Лосский, Б.П. Вышеславцев, Ф. Степун, Г. Федотов видели эталон справедливого социального порядка в идеале «хозяйственной демократии». Он предполагает оживление в поколении свободолюбия и веры в человека, что возможно только через одухотворение общественной жизни, любовь, сострадание и «готовность к жертве» с обеих сторон: как со стороны обладающих богатством, так и от имени бедствующих<sup>52</sup>. «Социальное возрождение, – писал иеромонах Л. Жиле, – совершилось только там, где проповедовали не социальное возрождение, а Христа»<sup>53</sup>.

Своеобразие этой позиции очень точно уловил Б.П. Вышеславцев: христианская идея справедливости «построена на парадоксе равенценности индивидуума и коллектива, личности и общины»<sup>54</sup>. Социализму и капитализму нравственно-религиозная философия права, постулаты которой нашли свое отражение в творчестве Вл. Соловьева и его духовных наследников, противопоставляет идеалы солидарности, соборности, братства. В традиции этого мировидения «право по самой идее своей есть равновесие частной свободы и общего блага»<sup>55</sup>.

В критике часто проводится параллель между философско-правовыми взглядами Вл. Соловьева и воззрениями представителей движения «Нового либерализма»<sup>56</sup>. Роднят концепции русского философа и защитников указанного направления две взаимосвязанные идеи.

Во-первых, новое понимание смысла свободы (свободаспособность, включающая свободу от нужды, как альтернатива свободе-незапрещенности), которое, следует согласиться с П.И. Новгородцевым, стало результатом расширения идеи равенства<sup>57</sup>. В работе «Право и нравственность» (1897 г.) Вл. Соловьев подчеркивал, что «в праве свобода каждого обусловлена не только равенством всех, но и действительными условиями самого равенства»<sup>58</sup>.

Во-вторых, объявление несостоятельности правила «laissez-faire»<sup>59</sup>, отстаиваемого сторонниками классического либерализма. Публикации Т. Х. Грина «Либеральное законодательство и свобода договоров» (1881 г.) и Этерлей-Джонса «Но-

вый либерализм» (1889 г.), с которыми принято связывать изменения в программе английского либерализма, пронизывает мысль о том, что от государства требуется обеспечение возможности для наилучшего проявления свободы и организация такого порядка, который бы мог гарантировать, что люди не будут чувствовать себя исключенными из общества из-за чрезмерной бедности.

Еще в работе «История и будущее теократии» (1885-1887 гг.), характеризуя положительные черты ветхозаветного законодательства, Вл. Соловьев выделял нормы, запрещающие эксплуатацию и «обеспечивающие для слабых и бедных членов общества свободу и достоинство человеческое»<sup>60</sup>. Тяготы русского народа в период голода 1891-1892 гг. окончательно утвердили его во мнении о том, что без государства – «организованной и сосредоточенной общественной силы» – невозможно осуществление действительной помощи ближним<sup>61</sup>.

Однако, на наш взгляд, нельзя согласиться с исследователями, усматривающими «либеральное содержание» как главный пункт философии права Вл. Соловьева. Глубокое противоречие между его философско-правовой системой и неолиберализмом заключается в особенностях их теоретико-методологических установок. Как справедливо отмечал еще П.Н. Милуков<sup>62</sup>, к утверждению общих для них идей Вл. Соловьев и защитники неолиберализма приходят разными путями, наполняя свои концептуальные построения, в данном случае это касается формулы «права на достойное существование», различным смыслом. Коротко суть их основных разногласий можно изложить в двух позициях.

Во-первых, если неолиберальная теория дистанцируется от какой-либо всеобъемлющей (религиозной, философской, этической) доктрины, дающей представления о смысле, ценности и цели человеческого бытия<sup>63</sup>, то философия права Вл. Соловьева, напротив (как мы это показали на примере концепции прав человека), являет собой лишь относительно обособленную часть его нравственного учения и не может быть рассмотрена отдельно от него.

Во-вторых, правило нейтрального отношения к различным представлениям о достойной жизни побуждает апологетов не-

олиберализма руководствоваться этическими нормами, продиктованными частичным совпадением взглядов членов общества. Говоря словами Майкла Дж. Сэндела, вселенная либерализма – это «мир без объективного нравственного порядка», где принципы справедливости становятся предметом человеческого конструирования<sup>64</sup>. Вл. Соловьев, наоборот, исходит из постулирования объективности нравственного начала. Его произведения передают авторское ощущение неполноты либерального идеала, его оторванности от того источника, который может сообщить ему характер подлинности и стать его единственным оправданием. Жизнеспособность либеральных ценностей, по мнению Вл. Соловьева, заключается в их призвании служить реальному воплощению святых христианской нравственности. Поэтому и обеспечение права на достойное существование в его концепции мыслится не как функция правового, но как «социальная миссия» христианского государства, «вносящего религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни»<sup>65</sup>.

В «Оправдании добра» Вл. Соловьев определяет государство как *«собираательно-организованную жалость»*<sup>66</sup> и намечает контуры теории, которая впоследствии будет названа «концепция социального государства»<sup>67</sup>. Гарантировать минимум материального достатка при сохранении частной собственности, полагает философ, возможно благодаря сосредоточению в руках государства наиболее важных средств производства и распределения. В середине XX века идея сочетания рыночной экономики и социальной безопасности получила новое осмысление в доктрине «Sozialmarktwirtschaft» – социальной рыночной экономики (Л. Эрхард, А. Мюллер-Армак, В. Репке и др.).

При этом ответственность государства за обеспечение достойного уровня жизни людей вторична. Ведущая роль принадлежит самому человеку. Субъективному праву лица на материальные средства к достойному существованию соответствует его обязанность трудиться для общего блага. Развивая это положение, И.А. Покровский писал, что право на существование включает в себе правомочие требовать от государства материальную помощь до тех пор, пока не будет найдена или предложена работа. Государство может освободиться от необходимости вы-



плачивать содержание, предоставив человеку возможность самому зарабатывать на жизнь<sup>68</sup>.

Социальная миссия государства имеет целью лишь содействие самостоятельному проявлению личной свободы и способностей. По удачному замечанию Г.Д. Гурвича, действительная помощь наименее обеспеченным состоит не в том, чтобы сделать их пассивными пользователями благотворительности государства, но в юридической гарантии самообеспечивающей активности субъектов, которым она адресована<sup>69</sup>.

Исходя из этого, наиболее адекватная представлениям Вл. Соловьева формулировка права на достойное существование содержится, по нашему мнению, в «Кодексе социальных законов ФРГ»: «каждый, кто не в силах самостоятельно добыть себе средства к существованию и не получает при этом никакой посторонней помощи, имеет право на материальную поддержку, которая соответствует его специфическим потребностям, побуждает к самопомощи, обеспечивает участие в общественной жизни и гарантирует достойное человека существование» (§ 9)<sup>70</sup>.

Остается уповать на то, чтобы и в правовой системе России нашел свое выражение и защиту принцип, сформулированный в конце позапрошлого века одним из самых незаурядных русских мыслителей.

Основные выводы настоящей статьи можно сформулировать следующим образом.

1. В творчестве Вл. Соловьева мы находим первое в русской философии права обоснование «права на достойное существование» в значении «общечеловеческого права» – «безусловной», «неотъемлемой» принадлежности личности.

2. Теория прав человека Вл. Соловьева стала последовательным проведением трех основных идей его этического учения: о богочеловеческом призвании человека, которое сообщает ему безусловное нравственное значение и достоинство; о внутренней связи милосердия и справедливости и о солидарности как нравственном принципе равенства.

3. Укорененная в христианской традиции понимания справедливого и должного концепция права на достойное существование Вл. Соловьева отличается от трактовок, представлен-

ных социалистами и сторонниками политической доктрины не-олиберализма. В истолковании философа право на достойное существование, как проявление «социальной миссии» христианской политики государства, призвано сгладить, насколько это возможно, резкое противоречие между высоким нравственно-религиозным предназначением людей и их социальной ролью.

4. Необходимым условием превращения формулы «права на достойное существование» в атрибут общественного порядка является ощущение справедливости притязаний другого на нашу поддержку и восприятие морального долга помогать ближним как правовой обязанности<sup>71</sup>. Предполагая определенную степень осознания людьми объективно существующей солидарности между каждым и всеми, право на достойное существование в то же время имеет целью восполнить дефицит ее действительного воплощения в обществе (духовное усвоение и практическое претворение солидарности устранило бы саму необходимость этого права).

В этом значении право на достойное существование есть свидетельство «прогресса правового состояния в нравственном смысле», когда требования права изменяются сообразно нравственному закону, смещается граница, обособляющая сферы морали и права, и нравственное сознание переходит в правовое<sup>72</sup>. По убеждению Вл. Соловьева, именно в этом «повышении бытия» состоит цель исторического развития, потому что «участие существ друг в друге соответствует явному смыслу вселенной».

---

<sup>1</sup> Центральная идея философской концепции прав человека Вл. Соловьева, которая была высказана им в таких произведениях, как «Россия и Вселенская Церковь», «Оправдание добра», «Идея человечества у Августа Конта» и др. В качестве эпиграфа использовано конгениальное изложение мысли Вл. Соловьева С.Л. Франком. См.: Франк С.Л. Духовное наследие Владимира Соловьева // Вестник Р.Х.Д. 1977. № 121 (2). С. 176.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Юре // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1989. Т. 2. С. 445.

<sup>3</sup> Новые реалии (лат.).

<sup>4</sup> В 151 ст. было зафиксировано положение о том, что «строй хозяйственной жизни должен соответствовать началам справедливости и цели обеспечения для всех достойного человека существования». Хрестоматия

тия по всеобщей истории государства и права. В 2 т. / Под ред. К.И. Батыра и Е.В. Поликарповой. М., 1996. Т. 2. С. 340.

<sup>5</sup> Ст. 11 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах от 16.12.1966 г.

<sup>6</sup> См.: Магузов Н.И. Право на жизнь в свете российских и международных стандартов // Правоведение. 1998. № 1: URL: <http://pravoved.jurfak.spb.ru/default.asp?cnt=1108.html> (2004. 23 мая).

<sup>7</sup> См.: Проблемы общей теории права и государства: Учеб. для вузов / Под общ. ред. академика РАН, д-ра юрид. наук., проф. В.С. Нерсесянца. С. 709. (автор – Е.А. Лукашова).

<sup>8</sup> См.: Мамут Л.С. Социальное государство с точки зрения права // Государство и право. 2001. № 7. С. 11; Проблемы общей теории права и государства: Учеб. для вузов / Под общ. ред. академика РАН, д-ра юрид. наук., проф. В.С. Нерсесянца. М., 2002. С. 639 (автор – В.А. Четвернин).

<sup>9</sup> Покровский И.А. Право на существование // Новгородцев П.И., Покровский И.А. О праве на существование. М., 1911. С. 25-26.

<sup>10</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Брюссель. 1966. Т. 9. С. 175.

<sup>11</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 14.

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Т. 11. С. 345.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта. С. 174. См. также: Соловьев В.С. 1) Россия и Вселенская Церковь. С. 143; 2) Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 276.

<sup>14</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 285.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Юре. С. 445.

<sup>16</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Собр. соч. В 9 т. Т. 9. В 2 кн. Кн. 2. М., 2004. С. 432.

<sup>17</sup> Соловьев В.С. История и будущность теократии // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Т. 4. С. 484.

<sup>18</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 262-263.

<sup>19</sup> Соловьев В.С. Национальный вопрос в России // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. С. 434.

<sup>20</sup> Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. В 3 кн. М., 1990. Кн. 3. Вып. II. С. 19.

<sup>21</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 423.

<sup>22</sup> Спенсер Г. Синтетическая философия: Пер. с англ. Киев, 1997. С. 495.

- <sup>23</sup> Чичерин Б.Н. О началах этики // Избранные труды / Под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб., 1998. С.452.
- <sup>24</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. В 15 т. М., 2001. Т. 3. С. 38.
- <sup>25</sup> См.: Шопенгауэр А. Об основе морали // Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: Сб.: Пер. с нем. Минск, 1997. С. 279.
- <sup>26</sup> Покровский И.А. Право на существование. С. 33.
- <sup>27</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 188.
- <sup>28</sup> Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соч. В 2 т. / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 563.
- <sup>29</sup> Соловьев В.С. Вторая речь в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост. Ю.И. Селиверстова. М., 1992. С.62.
- <sup>30</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 389.
- <sup>31</sup> «Общество есть не что иное, как объективно-осуществляемое содержание личности», или иначе *«общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»*. См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 284, 286.
- <sup>32</sup> Там же. С. 406-407.
- <sup>33</sup> Соловьев В.С. Право и нравственность. Минск, 2001. С. 33.
- <sup>34</sup> Там же. С. 35.
- <sup>35</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 166.
- <sup>36</sup> См.: Еллинек Г. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. М., 1910. С. 48.
- <sup>37</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 149.
- <sup>38</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта. С. 175-177.
- <sup>39</sup> Чичерин Б.Н. О началах этики. С. 479.
- <sup>40</sup> Цит. по: Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996. С. 216.
- <sup>41</sup> Пайпс Р. Собственность и свобода. М., 2000. С. 374.
- <sup>42</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 509.
- <sup>43</sup> Покровский И.А. Право на существование. С. 33.
- <sup>44</sup> Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. С. 220.
- <sup>45</sup> Соловьев В.С. Социальный вопрос в Европе. Ответ на анкету Ж. Юре. С. 446.
- <sup>46</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 355-356; 424.
- <sup>47</sup> Цит. по: Покровский И.А. Право на существование. С. 40.
- <sup>48</sup> Арон Р. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной свободы не существует» // Полис. 1996. № 1. С. 136.

<sup>49</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 10.

<sup>50</sup> Кистяковский Б.А. 1) Государство правовое и социалистическое // *Вопр. философии*. 1990. № 6. С. 154-155; 2) *Философия и социология права* / Сост., примеч., указ. В.В. Сапова. СПб., 1999. С. 543; Покровский И.А. *Право на существование*. С. 43.

<sup>51</sup> Новгородцев П.И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. С. 223.

<sup>52</sup> См.: Гессен С.И. *Современный кризис и перерождение капитализма* // *Новый град*. 1932. № 3-4; Лосский Н.О. *Свобода и хозяйственная демократия* // Там же. № 3. С. 54-59; Вышеславцев Б.П. *Социальный вопрос и ценность демократии* // Там же. № 2. С. 39-50; Степун Ф. *О человеке «Нового града»* // Там же. № 3. С. 6-20; Федотов Г. *Что такое социализм?* // Там же. С. 21-32.

<sup>53</sup> Жилле Л. *Религия и социальный вопрос в современной Франции* // *Новый град*. 1932. № 4. С. 83.

<sup>54</sup> Вышеславцев Б.П. *Кризис индустриальной культуры* // *Соч. М.*, 1995. С. 433-434.

<sup>55</sup> Соловьев В.С. *Значение государства* // *Соч. В 2 т.* / Под ред. В.Ф. Асмуса. Т. 2. С. 556.

<sup>56</sup> См.: Новгородцев П.И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. С. 209; Валицкий А. *Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение «Нового либерализма»* // *Символ*. 1998. № 39 (июль). Париж; Соловьев Э.Ю. *Философско-правовые идеи В.С. Соловьева и русский «Новый либерализм»* // *История философии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений*. М., 2001.

<sup>57</sup> См.: Новгородцев П.И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. С. 209.

<sup>58</sup> Соловьев В.С. *Право и нравственность*. С. 23.

<sup>59</sup> *Невмешательство* (франц.). Принцип невмешательства государства в дела частных лиц и в том числе в сферу экономики.

<sup>60</sup> Соловьев В.С. *История и будущность теократии*. С. 484.

<sup>61</sup> См. публикации Вл. Соловьева этого периода «*Народная беда и общественная помощь*» (1891 г.), «*Наш грех и наша обязанность*» (1891г.), «*Мнимые и действительные меры к подъему народного благосостояния*» (1892 г.).

<sup>62</sup> В период, когда подозрения в либерализме Вл. Соловьева были особо распространены (это связано с появлением с 1886 г. его работ на страницах «*Вестника Европы*», «*Недели*» – изданий программно-либерального и западнического направления), П. Милоков первым показал принципиальное отличие его философии от либеральных кон-

цепций. См.: Милуков П. Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев. М., 1893.

<sup>63</sup> См. об этом: Дворкин Р. Либерализм // Библиотека Либерального журнала Peter-club: URL: <http://www.peter-club.spb.ru/library/Dvorkin.html> (2004. 23 мая); Ролз Дж. Идея блага и приоритет права // Библиотека Либерального журнала Peter-club: URL: <http://www.peter-club.spb.ru/library/Rawls.html> (2004. 23 мая).

<sup>64</sup> Сэндел М. Либерализм и пределы справедливости // Библиотека Либерального журнала Peter-club: URL: <http://www.peter-club.spb.ru/library/Sandel.html> (2004. 23 мая).

<sup>65</sup> Соловьев В.С. Владимир Святой и Христианское Государство // Собр. соч. В.С. Соловьева. Фототипическое издание. Т. 11. С. 133.

<sup>66</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 522.

<sup>67</sup> История политических и правовых учений / Под ред. акад., д-ра юрид. наук, проф. В.С. Нерсесянца М., 1995. С. 589 (автор – В.Г. Графский); Влияние христианства на развитие современного социального государства обстоятельно рассмотрено в статье М. Спикера. См.: Спикер М. Христианство и свободное конституционное государство // Вопр. философии. 2001. № 4. С. 45.

<sup>68</sup> Покровский И.А. Право на существование. С. 41.

<sup>69</sup> Гурвич Г.Д. Декларация социальных прав // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. М., 1999. Т. 3. С. 658.

<sup>70</sup> Цахер Х.Ф. Социальное государство // Государственное право Германии. Т. 1. М., 1994. С. 65.

<sup>71</sup> Интересно, что у Г.Еллинека, современника Вл. Соловьева, право на «достойное человека существование» приводится в качестве примера, когда представления о наличии права служат источником самого права. См.: Еллинек Г. Общее учение о государстве. СПб., 2004. С. 332.

<sup>72</sup> См.: Соловьев В.С. Значение государства. С. 559; Новгородцев П.И. Право на достойное человеческое существование // Соч. М., 1995. С. 321.

## **ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ И ДАНИИЛ АНДРЕЕВ О РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ ИНДИИ**

Россия вновь повязала себя узами несчастного алхимического брака с Западом. С упорством, достойным лучшего применения, мы (если это местоимение еще может объединять русских, если мы еще существуем как народ, если еще существует под солнцем такое явление, как русская культура) пытаемся стать тем, чем стать не можем. С параноидальной навязчивостью мы пытаемся реализовать в самих себе шизофреническую идею перемены "я". Естественно и следствие – расщепление сознания с потерей идентичности, сопровождающееся утратой адекватности, увеличением количества сумеречных зон психики и имеющее перспективой полное разрушение личности или дебилизацию.

Можно констатировать следующее: на настоящий момент Россия не исполнила и даже почти не приступила к исполнению своего метаисторического предназначения – причем как с точки зрения "славянофилов", так и с точки зрения "западников". Бескомпромиссное отречение от собственных культурных основ – это не диагноз, не выписка из данных патологоанатомической экспертизы. Это – в чем автор согласен с Бердяевым – одно из базовых качеств русской души. Россия по самому своему психологическому складу готова последовать Христову завету – "оставь все и следуй за Мною". Но пока что Христа подменяют химеры разгоряченного воображения, дестабилизированного ложными системами идеалов и ценностей, инициирующими абберрационное целеполагание.

Распространение европейской системы образования, политических институтов и массовой культуры делают нас Европой в той же, а то и меньшей степени, что и Турцию, очень обижающуюся на свою слабую включенность в различные европейские структуры. На западный путь мы встали только в том смысле,

что отдали Западу все виды инициативы – культурную, экономическую, политическую, далее везде. "Кемская волость? Забирайте. Государство не обеднеет". Тогда можно считать вставшими на западный путь Аргентину и Индонезию, а само это вступление уподобить тяжелому военному поражению со всеми вытекающими последствиями.

Что же касается самобытности, то Россия ее реализовала (на сегодняшний момент советский опыт затрагивать не будем) только в одном аспекте: на российском пространстве в самых разных аспектах жизни выявилось доминирование уголовного мышления и уголовной же культуры – ярким подтверждением тому служит массовая любовь к так называемому "русскому шансону". Самобытность имеет два полюса – божественный и демонический. Божественная самобытность – или же, по Соловьеву, "русская идея", то, что Бог думает о России в вечности – по-прежнему присутствует в российской жизни лишь как фон, взывает из глубины, проявляясь зримо в деятельности лишь отдельных людей или групп. Разгул темных страстей, апатия или отчаяние – таков удел большинства в России.

В конкретном дискурсе самобытность становится ложным понятием. "Будь самим собой". Хорошо, но кто такой "я"? Где критерии, позволяющие отличить во мне "чужое" от "своего", отделить зерна от плевел? Самобытность – в будущем, а не в прошлом. Потому и ценно становление – в его ходе плевелы вырастают, распознаются, являют свои личины. Мало того, плевелы нужно преобразить, а не уничтожить. Только став богоподобными, мы обретем свое истинное лицо. Пока мы не составляем Богочеловечества, наши лица размыты, блиноподобны, наши черты недопроявлены – а если проявлены, то это проявление той или иной духовной болезни.

Но что остается, если псевдосамобытность – ложный путь? "Магистральный путь развития человечества"? Но он, очевидно, не для всех. "Не становитесь в очередь, все равно на всех не хватит". Стремление же встроиться хвостовым вагончиком в состав "золотого миллиарда" – путь, этически ущербный. Придется ногами отпихивать конкурентов и забыть о Богочеловечестве. Тем более что вероятность быть отпихнутым самому го-



раздо выше. Тем более что есть большие сомнения относительно пункта назначения вышеупомянутого состава. Сомнения, перерастающие в уверенность. Страшную уверенность.

Мой друг, по принципиальным мотивам нигде не печатающийся философ и литератор Денис Рылов, в экстремальной точке работы со свободно высвобождающимся психоматериалом высказался следующим образом: "Локомотив европейской цивилизации сто или сто пятьдесят лет назад на полном ходу врезался в некую стену. Мы полагали, что он везет драгоценности, но оказалось, что большинство вагонов нагружено нечистотами. Все разлетелось в разные стороны. Скрепки сломались – и отдельные части состава, как галактики в расширяющейся Вселенной, неумолимо разлетаются друг от друга, наполняя нечистотами пространство. В одну сторону летит этика, в другую – эстетика, в третью – наука, теряя собственное содержание, так, что за этими словами более не скрывается соответствующей им реальности. Отдельный человек – тоже обломок, потерявший в отрыве от целого свою сущность, труп, который необходимо выкинуть в космос, если, конечно, космос в этих условиях существует". Отметим, что стороны разлета различны лишь "пространственно". Метафизическая же сторона в этом случае одна. Куда бы мы ни летели, но если мы летим в тартарары, то, как пел Гребенщиков, "мы все идем в одну сторону, другой стороны просто нет".

Мир в лице отдельных своих частей – культур – теряет свое лицо. И в понятиях этот процесс, боюсь, не выразить. Бог – не понятие. Дьявол – не понятие. И их битва в понятиях тоже не выразима. Предъявив в XX веке взорам слепнущего человечества свои сокровенные мистические традиции, культуры словно отпустили на волю птиц – свои души. На покрывале же майи узор будто стирается мокрой тряпкой. На поверхности реальности больше нет западной, русской, исламской, индийской, китайской культур. Только битва безликих богооставленных чудовищ – демонических аспектов культур.

Остается третий путь – путь Владимира Соловьева и Даниила Андреева. Универсализм.

Каковы же цели и задачи универсализма на современном этапе? Прежде всего, речь не идет об абстракциях. Универсалистская модель мира относится к универсуму в гораздо меньшей степени, чем спичечная модель авианосца к самому авианосцу. Речь идет об очищении и интеграции нашего опыта. Один из путей очищения и интеграции – устранить препятствия, мешающие "процессу". Философия в этом случае призвана прояснить образ врага – блокирующих концепций, создающих завалы на путях естественного течения сознания. Также – прояснить образ друга, концепций, способствующих этому течению. Концепции не есть сама истина. Они могут только помочь нам погрузиться в ее самопроявляющееся сияние, не поддающееся концептуализации.

В мире нет ничего "своего" и нет ничего "чужого". Именно эта дихотомия создает ложное представление о "я", "эго", как одной из вещей мира, находящейся в круговороте своих и чужих страхов и желаний, борьбы за существование. Универсалистское учение прежде всего элиминирует эту дихотомию. Нет для Господа ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного. Внимательное и непредвзятое сознание – сознание совершенное, просветленное – видит во всем образ Божий.

Сверхзадача философского универсализма – сделать все концептуальные языки своими. Пока это не так, мы не в состоянии оценить качество концепции. Сначала нужно понять законы, по которым она строится, почувствовать само пространство стройки, научиться в нем дышать. Людям может нравиться, например, японская музыка – но хорошую от плохой они отличить не смогут, не смогут проникнуть в суть эмоций, состояний, которыми она порождена.

Универсальной истиной обладает только Бог. Мы же можем только раз за разом прорывать броню своего эгоизма, прорубать окна в монадах – в момент встречи, в акте узнавания, который всегда изменяет нас. Только любовь делает возможным подлинное познание. Суррогат же познания – холодный агрессивный акт классификации, оценка явления с помощью принятой классификационной схемы и помещение снабженного бирочкой экспоната на соответствующую полочку. Такое познание

– инструмент войн и навязывание своей власти. Мировые культуры сегодня оказались на этих полочках, каждая в своей ячейке, разделенные, враждебные друг другу – и эта враждебность поощряется служителями мирового каталога.

Запад ревнив и внутренне замкнут. Он требует от своих ухажеров полной ему самоотдачи и не прощает даже мимолетных измен. Европоцентризм в этом смысле необходим нам больше, чем самому Западу. Ориенталистика в рамках европоцентризма возможна только как изучение покоренных с целью сделать господство неколебимым. О смещении речи не идет – в духовно-культурном, в том числе и философском, плане должен торжествовать апартеид. Научное сообщество терпит только отдельных чудаков-ориентоманов – до тех пор, пока они не угрожают базовым устоям сообщества, не пытаются их трансформировать. Остальные же остаются за бортом научного сообщества. Попытка мыслить, пользуясь индийскими или китайскими концепциями как "своими", вызывает отторжение, часто презрительное – с причислением к "масскульту", "по делу которого проходят" Блаватская, Штайнер, Рерихи, Гурджиев, Успенский и так далее.

Владимир Соловьев имел очень много шансов попасть в эту "компанию", если бы он осуществил свое первоначальное намерение и попытался бы сделать свое произведение под названием "La Sophie" основой для докторской диссертации. Видимо, он считал, что дело его жизни пострадало бы, если бы он не сделал ряд реверансов в сторону философского "мэйнстрима". Однако, тем не менее, он создал емкую универалистскую концепцию, могущую служить основой для реализации подлинного, глубинного, сущностного универсализма.

"Религия должна быть всеобщей и единой. Но для этого недостаточно... отнять у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях. ... Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится..., а та, которая все в себе содержит и всеми обладает (полный рели-

гиозный синтез). ... Истинному понятию религии одинаково противны и темный фанатизм, держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму и отрицающий все другие, и отвлеченный рационализм, разрешающий всю суть религии в туман неопределенных понятий и сливающий все религиозные формы в одну пустую, бессильную и бесцветную общность. Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать все содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии"<sup>1</sup>.

Однако ни с Индией, ни с Китаем у Соловьева подлинной встречи не произошло. Его экзистенциальный универсализм заканчивался на мире ислама, да и его включал, так сказать, на известных условиях. Был некий намек на возможное развитие у Соловьева индийской темы. Он намекал вскоре после третьего видения Софии, что должно состояться и четвертое свидание, причем именно в Индии. Однако поездки в Индию Соловьев по известным ему одному причинам так и не предпринял.

Мы встречаем у Соловьева лишь поверхностное знакомство с индийской мыслью. В то время иначе не могло и быть, ибо знакомился он с ней при посредстве европейского востоковедения, которое делало во второй половине XIX века первые шаги. Оценивая индийскую мысль, он пошел по все тому же пути, пути ориенталистики. Говоря о положительной религии, он предложил схему ее развертывания в человечестве. Индии он отвел одну из ранних ступеней, которую, с его точки зрения, человечество давно преодолело (не все, конечно, а в лице лучших своих представителей).

"Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. ... Так как природа первоначально дана как все, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то то, что не есть природа, — есть ничто. ... Безусловное

начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение, оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как нирвана. ... Это отрицательное мировоззрение есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания. ... Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией, и эта отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход, подобно тому, как в древности ищущие посвящения должны были пройти через малые мистерии, чтобы дойти до великих"<sup>2</sup>.

Таким образом, индийская философия для Соловьева есть только этап, пройденный в свое время человеческой мыслью. Именно это, несмотря в целом на уважительный тон высказывания, оказывается в итоге уничтожительной характеристикой. А от ментального уничтожения до уничтожения физического – один шаг. Существование индийской мысли в современности – и тем более ее модернизированных модификаций (у Соловьева – "необуддизм") – является в лучшем случае реликтом, атавизмом, а в худшем – регрессом, шагом назад, а то и происками противобожеских сил.

"Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз выславшая опустошительные полчища своих кочевников на христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии. Но прежде чем такие опасения могут оправдаться... нам... приходится встречать... врага, более страшного, чем будущие индийские и тибетские просветители"<sup>3</sup>.

В предисловии к "Трем разговорам" Соловьев упоминает Будду и его учение как некий коррелят мировоззрения толстовцев, против которых направлен его пафос.

"Да и есть такой давно готовый – основатель широко распространенной буддийской религии. Он ведь действительно проповедовал то, что им нужно: непротивление, бесстрашие, неделание, трезвость и т.д., и ему удалось даже *без мученичества* "сделать блестящую карьеру" (выражение не мое) для своей ре-

лигии, священные книги буддистов действительно возводят *пустоту*, и для полного их согласования с новой проповедью того же предмета потребовалось бы только детальное упрощение"<sup>4</sup>.

Именно азиатские страны в первую очередь склонятся перед антихристом. Именно восточный мистицизм будет использован в своих целях магом Аполлоном.

Мавр сделал свое дело – мавр может уходить. Существование Индии как философско-религиозной культуры, по Соловьеву, потеряло свой позитивный смысл более двух тысяч лет назад. Последние две тысячи лет ее существование бессмысленно. Чем же в таком случае является путь, пройденный за это время индийской мыслью? Бессмысленным копошением? Трагическим блужданием на ложных путях?

Индийская мысль не столь одностороння, как это представлялось Соловьеву. В ней существовало множество полемизирующих друг с другом школ. Одни утверждали существование Бога и души, другие отрицали его. Одни говорили об иллюзорности, другие – о реальности мира. О нирване многие буддисты говорили, что она – не небытие. О ней просто нельзя сказать ничего конкретного. Включая "да" и "нет". Относительно высшей реальности встречаются высказывания, весьма похожие на утверждения апофатического богословия – к Богу неприменимы предикаты существования и не-существования.

Самое же главное – индийская философия есть по большей части не описание мира, а попытка с помощью концепций изменить человеческое сознание, чтобы вернуть его к его собственной изначальной природе – чистой истине. Постулаты индийской мысли неправомерно интерпретировать в рамках подхода, с помощью которого анализируются европейские философы. Другие кирпичи, другой раствор, другая планировка.

Даниил Андреев же "реабилитирует" Индию – да и вообще не-европейские культуры.

Европейский культурный эгоцентризм Андреев разрушает, излагая учение о метакультурах. "Своеобразие сверхнарода не ограничивается культурной сферой в Энрофе (мире, доступном нашим физическим органом чувств. – Примеч. авт.), но сказыва-

ется также во многих иноматериальных слоях как восходящего, так и нисходящего ряда, поскольку некоторые участки этих слоев охватываются воздействием лишь одного данного сверхнарода... Под сверхнародом понимается совокупность не тех только личностей, которые принадлежат к нему сейчас, не только наших современников, но и весьма многих из тех, которые принадлежали к нему раньше, хотя бы и на заре его истории, а позднее, в своем посмертии, действовали и действуют в трансфизических слоях, с этим сверхнародом связанных. Над человечеством поднимается лестница слоев, общих для всех сверхнародов, но над каждым из них эти слои меняют свою окраску, свою физиономию, свое содержание; есть даже такие слои, которые наличествуют только над одним сверхнародом. Точно так же обстоит дело и по отношению к демоническим мирам нисходящего ряда, существующим как бы под сверхнародами. Таким образом, значительная часть Шаданакара (планетарного космоса, состоящего из многих слоев-реальностей. – Примеч. авт.) состоит из отдельных многослойных сегментов... Эти многослойные сегменты Шаданакара носят название *метакультур*<sup>5</sup>. Разность культур обусловлена, прежде всего, разностью сопряженных с ними, ближайших к ним иноматериальных реальностей. Разные культуры – это разные миры, творимые народоводительствующими парами – демиургами сверхнародов и соборными душами – и содружеством призванных к совместному с ними творчеству душ. У каждой культуры – свои познавательные, этические, творческие задачи, локальные или планетарные миссии. Каждая культура – это особое пространство, особая среда обитания со своими "культурными кодами", архетипами, символами, языками выражения, способами "духовного передвижения" в них. Каждая культура – это некая локальная замкнутая полнота, космос. В ней, как в яйце, есть все, что нужно человеку для существования: способы мыслить, чувствовать, переживать, развиваться, творить, обращаться к высшему. Но каждая культура, будучи замкнута для обычного человека, "разомкнута", открыта наверх. Демиурги и небесные грады метакультур связаны между собой, дружественны по отношению друг к другу; они творят, вдохновленные более высокой энергией, энергией Высших Трансмифов

мировых религий и Самого Планетарного Логоса. Поэтому *связью с Богом, способностью воспринимать свет наделена любая культура, и тем более мировая религия.* "Но не только политеизм, но и анимизм, и праанимизм не исчерпываются мутными, случайными, субъективными образами, возникавшими в сознании первобытного человечества: трансфизическая реальность стоит и за ними. Провидение именно потому и есть Провидение, что оно никогда не оставляло народы и расы быть игрищем фантазмов и иллюзий, безо всякой возможности соприкоснуться с высшей реальностью. Не Бога, а темную, злобную силу пришлось бы признать за истинного вожатого человечества..."<sup>6</sup>. Хотя до Мировой Сальватерры – обители Планетарного Логоса – дотягивается непосредственно только христианский трансмиф (благодаря этому именно внутри христианских народов зародилось и осуществилось стремление к всечеловеческому), путь открыт для всех. Средства для продвижения по этому пути, ключи от небесных врат есть у каждой метакультуры. Освобождение возможно в любой из них. Восходящее движение в посмертии внутри любой метакультуры приводит рано или поздно человека к таким мирам, где сегментарное членение уже отсутствует, где нет ни иудея, ни эллина, но где не потеряно ничего из того, что заслуживает быть сохраненным.

Сам Андреев не то, чтобы вводит в свой философский оборот индийские концепции. В его творчестве осуществляется синтез, и, скажем, концепций кармы и перевоплощения из андреевской песни не выкинешь. Но сами эти концепции в общей картине трансформируются, приспособляясь к новому окружению. Так, например, идея перевоплощения присутствует в системе Николая Лосского.

Эти мыслители сделали первые шаги. Но эти шаги задают общий вектор движения – движения от декларативного, концептуального универсализма к универсализму подлинному, живому, синтетическому. К универсализму божественному – превыше любой ограниченной по самой своей природе концепции.

---

<sup>1</sup> Вл. Соловьев. Чтения о Богочеловечестве. СПб, 1994. С. 66-68.

<sup>2</sup> Там же. С. 70-75.

<sup>3</sup> Вл. Соловьев. Враг с Востока//Собр.соч. В 2 т. М., 1988. С. 480.



<sup>4</sup> Вл. Соловьев. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Там же. С. 639.

<sup>5</sup> Андреев А. Роза Мира. М., 1991. С. 51.

<sup>6</sup> Там же. С. 28.

**Д. СЕРРЕТТИ**

Istituto Tecnico Commerciale Cesare Battisti (Fano, Italia)

## **МОНАРХО-УНИВЕРСАЛИСТСКАЯ ИДЕЯ ДАНТЕ И ТЕОКРАТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ВЛ.СОЛОВЬЕВА\***

Об основных положениях дантовской «Монархии» Вл.Соловьеву приходилось размышлять после 1881 г. (в этом году, при папе Льве XIII, это спорное произведение, несколько веков находившееся под запретом, было изъято из «Индекса запрещенных книг» ). Об этом мы узнаем из письма Соловьева Аксакову, написанного в июне 1883 г. «Я в это время много езжу по остаткам Брянских лесов, а дома упражняюсь в языках, – писал Соловьев, – читаю униатскую полемику XVI века польски и Данте по-итальянски»<sup>1</sup>. С.М.Соловьев, племянник русского философа, замечает, что «не без влияния гибеллинских идей Данте возникает в его уме идея о теократическом призвании русского императора (...)» В письме к Аксакову от ноября Соловьев пишет, что идея всемирной монархии принадлежит не ему, а есть вековечное чаяние народов. И далее Соловьев сообщает, что намерен говорить о всемирной монархии словами Данте и Тютчева»<sup>2</sup>.

К восьмидесятым годам относится начало публицистической деятельности Соловьева и его работа над такими сочинениями историко-политического и церковного характера, как «О духовной власти в России» (1881), «О расколе в русском народе и обществе» (1882-1883), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886), «L'idée russe» (1888), «La Russie et l'Église universelle» (1889). В этом последнем произведении находим значительную дантовскую отсылку: «Если протестантские историки прославили великие дела Империи первосвященников, то ее внезапное падение было засвидетельствовано величайшим из католических писателей,

призвавшим в бессмертных стихах нового Карла Великого, чтобы положить конец пагубному смешению обеих властей в римской Церкви (Данте, *Inferno*, canto XIX, *Purgatorio*, canto VI, XVI)<sup>3</sup>. Тема соотношения духовной и политической власти – общая для историософии Данте и Соловьева. Но как она ими трактуется?

Дантовская позиция полагается внутри спора его времени, между куриалистами и «империалистами»: первые утверждали иерократическую теорию, «сформулированную в начале XII века некоторыми канонистами и более авторитетно заявленную и распространенную Иннокентием IV под влиянием великого конфликта между папством и империей»<sup>4</sup>; вторые провозглашали независимость политической власти от церковной. Для обеих сторон обе власти оказались различными: «в иерократической теории не было снято существенное различие двух властей, которое сохранялось *in actu* и *in executione*,<sup>5</sup> и не присваивалось духовной власти присущее светскому суверену использование материального меча»<sup>6</sup>. За папой сторонниками иерократической теории признавался «высший авторитет, которым оправдывались его светские предприятия *ratione peccati*»<sup>7, 8</sup>.

Данте в XVI песне Чистилища словами Марко Ломбардо выражает свою позицию, которая более подробно излагается в «Монархии»:

Ben puoi veder che la mala condotta  
è la cagion che l mondo ha fatto reo,  
e non la natura che n voi sia corrotta.  
Soleva Roma, che l buon mondo feo,  
due soli aver, che l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo.  
L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada  
col pasturale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada;  
però che, giunti, l'un l'altro non teme:  
se non mi credi, pon mente a la spiga,  
ch'ogn erba si conosce per lo seme.

Чистилище. XVI. 103-114<sup>9</sup>

Вслед за подчеркиванием ценности свободы человека в нравственном поле Данте противопоставляет иерократической теории, которая почитала две верховные власти как солнце (духовная власть) и луну (светская власть), только от него получающую силу, теорию двух солнц: власть духовная в руках императора, происходящая не от папской, а прямо от Бога, и папская – универсальная и «неопровержимая». Далее Данте обвиняет пастырей Церкви в притязании на соединение в своих руках двух властей и возлагает на них ответственность за разложение общества в период отсутствия императорской власти. Отсюда призыв, упомянутый Соловьевым, к необходимости пришествия императора в Италию (Чистилище. VI) для коронации и восстановления мира и справедливости (Рай. XXX. 137; Чистилище. XXXIII. 37-45). Действительно, нельзя забывать, что для Данте, который твердо придерживается аристотелевского понимания политики как части морали, реставрация императорского авторитета имела основательную ценность соединения человечества под единым руководством, которое положило бы конец раздорам и братоубийственным войнам.

В какой мере это дантовское понимание исторической действительности могло представлять какой-то интерес для русского философа пять веков спустя? Если стремление к универсализму рассматривается как то общее, что связывает Соловьева и Данте, то следует отметить, что и для русского философа историческая действительность предстает как сфера моральных отношений<sup>10</sup>. Для Данте человек является существом, занимающим «промежуточное положение между тленным и нетленным», имеет перед собой две цели, положенные Провидением: «блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании божественного лица» (Монархия. III. 15). Дантовская историко-политическая мысль направлена на практическую цель: «дабы на этом малом участке смертным можно было бы жить свободно и в мире друг с другом», поскольку в универсальной монархии реализовано единство людей (Монархия. III. 15). Для Соловьева, напротив, «идея теократии, владевшая философом до середины 90-х годов, не даром была очень дорога ему: в сущности она представляет

собой не что иное, как осуществление Царства Божия на земле»<sup>11</sup>. И если Данте утверждал присутствие в человеке двух начал – тленного и нетленного – как важнейшего положения своей историософии, ссылаясь при этом для подтверждения концепции двух целей, которым соответствуют два авторитета (папы и императора), на учение Фомы Аквинского<sup>12</sup>, то, по мнению русского философа, «двух одинаково самостоятельных и безусловных начал в жизни человека быть не может, он не может служить двум господам»<sup>13</sup>.

Итак, если основной тезис дантовской «Монархии» состоит в требовании разделения духовной и светской власти, исходя из его личного опыта вмешательства первой во вторую, то, по Соловьеву, необходимо «признать истину теократической идеи, т.е. признать, что духовной, а не светской власти принадлежит верховный авторитет в христианском мире»;<sup>14</sup> и «по апостольскому учению все человечество имеет общую задачу, одно общее дело – осуществление Царства Божия в мире»<sup>15</sup>. Если две власти и взаимодополнительны, они, тем не менее, соединены иерархически; кроме того, здесь нет резкого разграничения между видимой и невидимой Церковью, между природной и сверхприродной целью человека. И это приводит нас к отношению между природой и благодатью и вследствие – к отношению между *mysterium iniquitatis* и историософским пониманием. По Соловьеву, зло порождено не столько от лишения твари близкого общения с Богом, в первоначальном отношении с которым она имела образ и подобие своего Творца: «Источник зла, – замечает Зеньковский по поводу соловьевского дуализма между Богом и миром, – лежит в самом Абсолюте, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое «другое» как «реальный мир»<sup>16</sup>. У Данте, наоборот, подчеркивание греховности условий, в которых человек оказался после падения, лежит в основе историософии: «если мы припомним состояние людей и времена от падения прародителей, ставшего началом нашего уклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе» (Монархия. I. 15). Империя найдет свой фундамент в римском праве, так же как Церковь во Христе, и так как право не что иное, как образ божественной воли ( См.: Мо-

нархия. II. 2), задание человека после падения – восстановить в себе божественный образ.

«Сведя проблему двух властей к частному случаю общей проблемы соотношения природы и благодати, – отмечает Э.Жильсон, – Данте придал ей ее подлинный смысл»<sup>17</sup>. Природе и благодати соответствуют империя и папство, которые представляют две цели. Папа и император являются для человека двумя наставниками, ввиду его двоякой цели (См.: Монархия. III. 15). Но «власть империи вовсе не зависит от Церкви» (Монархия. III. 14), и папа не должен вторгаться в сферу светско-политической власти. И все-таки, отмечает Данте, «истину этого последнего вопроса не следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле сообразуется со счастьем бессмертных. Итак, пусть цезарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному» (Монархия. III. 15). Этот отрывок вызвал разноречивые критические толкования, позволяя некоторым считать «дантовскую доктрину теократией, но исключающей любой след пресвитерократии»<sup>18</sup>. По Э.Жильсону, «Данте понял, что нельзя целиком избавить светское от юрисдикции духовного, не избавляя целиком философию от юрисдикции теологии»<sup>19</sup>.

По Данте, философия не служанка теологии, как у Фомы Аквинского, так как она – форма естественной, а теология – сверхестественной мудрости. И все-таки «без помощи христианского откровения, спекулятивный ум не достигает своей полной цели, разве только очень несовершенно»<sup>20</sup>. Данте утверждает как раз, что «разум человеческий сам по себе неспособен усмотреть справедливость этого, однако с помощью веры может» (Монархия. II. 7).

В философской области Данте, признавая авторитет Аристотеля, утверждает примат морали над метафизикой, и, если он принимает Аквината и читает Аверроэса, «он ни аверроист, ни томист; он не исключительно аристотелик, и не только неоплатоник».<sup>21</sup> Признавая философский авторитет, он признает также императорский и религиозный, папский авторитет.

Между тем русский философ уже в «Кризис западной философии» (1874) подчеркивал, что «западная философия начинается раздвоением между личным мышлением как разумом и общенародною верою как авторитетом (ratio et auctoritas)»<sup>22</sup>. Отсюда и последовал антиномичный конфликт веры и разума, из которого победителем вышел разум. Соловьев, хотя и отстаивал принцип «recta ratio verae auctoritati non obsistit», был всегда верным приверженцем<sup>23</sup> его «решающей роли», так как был убежден, что именно он должен «положить конец историческому раздору между верой и разумом, религией и наукой»<sup>24</sup>. Соловьев пишет Е.В.Романовой: «Я не только надеюсь (...) но так же уверен, как в своем существовании, что истина, мною созннанная, рано или поздно будет признана другими, признана всеми и тогда своею внутреннею силою *преобразит* она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной»<sup>25</sup>. Это глубокое убеждение объясняет то назначение, которое придавал Соловьев своей философии, и особенно теократической историософии. Для Соловьева царство Божие – это задание исторически-нравственное, которое человечество призвано реализовать. Здесь историософская концепция Соловьева тесно примыкает к его метафизике, и особенно софиологии. В работе «La Russie et l'Eglise Universelle» читаем: «Χορμᾶ, Σοφία, Божественная премудрость не душа, но ангел-хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы малопомалу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои»<sup>26</sup>; и далее: «образ Человека-Мессии, отвергнутый первым Адамом, не уничтожился в природном человечестве, но только был сведен к состоянию скрытой возможности; он остался в человечестве, как живое зерно – семя жены (сия есть София), частично и постепенно осуществляясь, чтобы, наконец, воплотиться во втором Адаме. Этот теогонический процесс, создание троичного Человека, Человека-Мессии или Человека-Бога, путем коего Божественная Премудрость воплощается в совокупности вселенной – этот процесс представляет в порядке времени три главных ступени: во-первых, ряд мессанических предвосхищений в природном человечестве или в человеческом хаосе – до христианства; во-вторых, явление индивидуального Мессии в лице Иисуса Хри-

ста; и в-третьих, мессианическое преобразование всего человечества или развитие Христианского Мира»<sup>27</sup>. В «Чтениях о Богочеловечестве» читаем: «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»<sup>28</sup>. Итак в Боге, или скорее «в божественном существе» есть два типа единства: первое в Христе является «как действующая сила, или Логос»; второе, София, «есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек», т.е. исторический человек в его стремлении к совершенствованию и в его совершенстве – человек в христианской Церкви. Таким образом, история человечества понимается как «длинный ряд свободных актов на пути к восстановлению богочеловеческого единства, как диалог Софии и Логоса, получающий выражение в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества»<sup>29</sup>.

Граница между идеальным и нормальным человеком здесь стирается, царство Божие на Небе и на земле стремятся приблизиться чуть ли не до смешения<sup>30</sup>. Космизм и софиология – два существенных аспекта миропонимания Соловьева, которые оказывают значительное влияние на историософию и позволяют нам глубже понять расстояние, отдаляющее русского философа от Данте и его миропонимания. Если Данте – «универсальный наследник» еще единого, целостного мира, то в Соловьеве, сыне XIX века, мы ощущаем все наследие мира, который, пройдя через теоретическое и практическое отделение политики от нравственности, через разрыв религиозного единства Европы в протестантской Реформации, через драму французской революции, утверждает «немецкий идеализм с Фейербахом и Марксом, позитивизм Конта, эволюционизм Дарвина, сверхчеловека Ницше, пессимизм Шопенгауэра и его завершение в Эдуарде фон Гартмане»<sup>31</sup>. И, наверное, именно из-за этого расстояния созвучия между двумя мыслителями являются еще более значительными.

Мы можем определить историософскую концепцию Соловьева, подобно дантовской, как «провиденциалистскую»: у Божественного Провидения свои таинственные планы и оно вступает в историческую реальность. Идеализм Соловьева пере-

ливается в его провиденциалистское миропонимание. В итоге получается провиденциалистско-идеалистическая историософия, вопрошающая «о смысле существования России во всемирной истории»,<sup>32</sup> о том, «какова же та мысль», которую скрывают или открывают нам противоречивые отношения России к Европе, «каков идеальный принцип, одушевляющий это огромное тело (...)»?». И в том же провиденциалистском ключе Соловьев замечает, что на эти вопросы «мы поищем ответа в вечных истинах религии. Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>33</sup>. «Мысль Бога» об истории, Его «моральное воздействие» предстают для человека как «моральное обязательство»<sup>34</sup>. Человек свободен в отношении божественного плана, однако, отмечает Соловьев, «невозможно... допустить, чтобы эта свобода могла изменить провиденциальный план или лишить моральный закон его действительности»<sup>35</sup>. Обязанность индивида и наций (Соловьев допускает «существенное и реальное единство человеческого рода», в котором индивид так относится к нации, которой принадлежит, и эта к человечеству, как член организма к самому организму) состоит в осуществлении «призвания» и «смысла бытия» его народа. «Участвовать в жизни Вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих – вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа»<sup>36</sup>. Идея теократии, метафизически, как у Данте идея универсальной монархии, основана и осмыслена в контексте человеческого действия в истории.

История дохристианского человечества для Соловьева, как и для Данте, только предварительная стадия *societatis christianae* (у Соловьева – «христианского государства»). Если Данте, по примеру Вергилия, превозносит роль античного Рима, предназначенного стать императорским и папским престолом, то Соловьев, с его заботой об обнаружении русской миссии в мире, восстанавливает идею «Москвы – третьего Рима», сохраняя тем самым возможность обязательного признания Русской Православной Церковью первенства Петра. Высокая миссия Рима, предначертанная Провидением, воспета Данте в «Божественной комедии» как «*quella Roma onde Cristo è romano*»<sup>37</sup> (Чистилище.



XXXII, 102). История Рима совпадает с историей империи: при императоре Августе родился Христос и при Тиберии человечество было спасено Спасителем:

"che la viva giustizia che mi spira  
li concedette in mano a quel ch'i' dico,  
gloria di far vendetta a la sua ira".

Рай. VI. 88-90<sup>38</sup>

Моральный и поэтический авторитет Вергилия был многократно призван Данте в поддержку идеи предназначения Рима, основанного троянским героем Энеем. И Соловьев вновь обращается к вергилиеву образу непоколебимого энейского рода Рима: «Capitoli immobile saxum»<sup>39</sup>. Комментируя эти стихи «Энеиды», Соловьева пишет: «Этот камень, брошенный Промыслом Божиим в историю, ударил по глиняным ногам греко-варварского мира Востока, повалил и стер в прах бессильный истукан и стал великою горою»<sup>40</sup>. Даже образ колосса на глиняных ногах, используемый Соловьевым, взят у пророка Даниила (Дан. II, 31). Он же был использован Данте как образ Великого Старца из Крита (Ад. XIV. 103). Но если для Данте важно было подчеркнуть провиденциальную непрерывающуюся связь истории языческого и христианского Рима, то Соловьев пытается выяснить разрыв, скачок их разделяющий: у соловьевского теократического государства фундамент скорее идеален, чем историчен, где идеальное является парадигмой исторической реальности. У Данте же историческая реальность универсальной монархии является парадигмой универсалистского идеала. В то время как для Данте Рим есть (и остается) центростремительный символ единства *societatis christianae*, для Соловьева Рим стал центробежным символом, во-первых, из-за постепенного разделения этой власти, во-вторых, из-за ее последующей секуляризации. Утрата политического и религиозного единства универсальной империи (из-за неудавшегося признания христианства императором, которое привело сначала к преследованиям при Нероне, затем при Диоклетиане – к разделению территориального устройства) рассматривается как некая параллель разделения религиозного, утрата экуменического единства в лоне Церкви.

У Данте особенно выделяется необходимость восстановления политического единства христианского мира; у Соловьева – необходимость восстановления религиозного единства, так как Вселенская Церковь может быть осуществлена только в лоне универсального общества.

Идеал Соловьева – идеал Богочеловека, который может реализоваться только в общении между Востоком и Западом. Древний римский мир являет свой недостаток в том, что боготворил образ императора: «Запад в апофеозе Кесаря обоготворил произвол, т.е. собственную волю человека, но эта воля оказалась сама по себе пустою, лишенною всякого нравственного содержания»<sup>41</sup>. Восток, напротив, «пришел к потребности воплощения совершенного Бога именно *в самом* человеке, в его нравственной воле (...) И ложный человекобог Запада – Кесарь, и мифические богочеловеки Востока – одинаково призывали истинного Богочеловека»<sup>42</sup>. Тем самым Соловьев дает иное, отличное от Данте, толкование пришествия Христа в полноте времен.

Своим пришествием Христос, по Данте, одобряет законность римской империи, утверждая тем самым ту идею, что римский народ получил по праву имперский авторитет (Монархия. П. 10), и Он подчиняется ее юрисдикции, признавая, таким образом, правильность этой власти. По Соловьеву, напротив, рождение Христа, явление Богочеловека, выражая «внутреннее соединение обоих начал [божественного и человеческого. – D.S.], дало человечеству возможность этой истинной жизни. Человечество является теперь как живое богочеловеческое тело, или *Церковь*»<sup>43</sup>. А по поводу империи Соловьев пишет: «Иисус низверг Кесаря с его престола – не Кесаря динария и не христианского Кесаря будущего, но Кесаря апофеоза, Кесаря – единого, безусловного и самозаконного владыку мира, центр верховного единства человеческого рода. (...) В известном смысле это было лишь переменой династий; династию Юлия Цезария, верховного первосвященника и бога, сменила династия Симона Петра, верховного первосвященника и слуги слуг Божиих»<sup>44</sup>. Здесь как-то неожиданно Соловьев, так склонный к сведению многообразия огранок действительности к единому центру, совершает резкий прыжок с поля истории на поле философии истории, или, лучше сказать, исторической герменевтики, утвер-

ждая непримиримое разногласие между идеальным и реальным, между историческим Кесарем и тем им воображаемым, который представляется единым истинным, от Христа поставленным. Предполагается как раз, что уже после Христа может существовать «языческий Кесарь», который не может себя чувствовать законным, и «христианский Кесарь» – единственно законный. Это – то же самое непримиримое смешение, которое находим в соловьевской историософии, в смешении природного и сверхприродного, видимой и невидимой Церкви, природы и благодати. И это – один из моментов большего разногласия между позициями Данте и Соловьева. Для Данте, как уже отмечено, Христос своим пришествием не только не низверг Кесаря с его престола, «абсолютного и единственного монарха вселенной», а наоборот, еще больше подкрепляет его авторитет, и «династия Симона Петра» не только не устраняет кесарева, а выявляет ее необходимую автономию и независимость. Император, который являет себя исторически раньше папы, таковым есть по естественному праву, и «очевидно, что Бог желает существования цели природы» (Монархия. III. 2). Итак, если империя – знак порядка естественного, папство – знак порядка благодати. В то время, как Соловьев говорит о «христианском государстве» и о царстве Божием на земле, Данте приводит фразу, произнесенную Христом перед Пилатом: «Царство мое не от мира сего» (Монархия. III. 14), чтобы подчеркнуть, что государство не получает никакого авторитета от Церкви, так как «право давать власть царству земному противоречит природе Церкви» (Монархия. III. 14).

По этому поводу существуют значительные расхождения в суждениях о римской и христианской истории первых веков. Для Данте Юстиниан является символом правового управления империей, и он признает его великую заслугу собирания римских законов в *Corpus juris civilis*. Юстиниан помещен поэтом во втором небе Рая. Соловьев же упоминает спор, который «под влиянием монофизитских наклонностей своей супруги»<sup>45</sup> Юстиниан вел с папой Вигилием, и обвиняет его в преследовании неверующих и в противодействии религиозной свободе. Фигура императора Тиберия ассоциируется у русского философа со «злодеяниями и беззакониями» Нерона. По Соловьеву, ни осуществленное в эпоху Августа «внешнее единство» Римской им-

нерии, ни достигнутое осознание «отвлеченной идеи» единства человеческого рода «не удовлетворило человеческой души, требующей абсолютного всецелого совершенства»<sup>46</sup>. Единственным императором, чья позитивная роль признана Соловьевым, оказывается Константин, фигура которого ассоциируется с Александром Великим, Карлом Великим и Петром I. Причина этого признания состоит в том, что для Соловьева Константин был настоящим основателем теократии. И как для Данте Рим остается центром политического и религиозного единства *societatis christianae*, так для Соловьева, восстанавливающего русскую идею Москвы – третьего Рима, Россия, верная своей исторической миссии, призвана играть центральную роль в процессе единения православной и католической церковью. Но такое соединение, или, лучше сказать, единство церковью, все-таки «происходит за границами истории, в конце времени, в плане апокалиптического»<sup>47</sup>. Оптимизм произведений «теократического периода» действительно сменяется разочарованием, нашедшим выражение в «Трех разговорах» (1900). У Соловьева – видение трагичного завершения истории в окончательной эпохе антихриста, представляющей «диавольскую пародию на вселенскую теократию»,<sup>48</sup> между тем универсалистской дантовской утопии соответствует Рай и созерцание Данте блаженных душ «святого царства», «блаженного царства» и «истинного» Бога. Там, в свете розы блаженных, Данте видит пустое сидение, предназначенное императору Арриго VII – "державному Арриго", который смог бы примирить Италию и осуществить идеал всемирной монархии. В этом свете, и только в нем, за пределами суетной человеческой реальности, в сиянии *lumen gloriae*<sup>49</sup> свершается подлинное преображение:

luce intellettuale, piena d'amore;  
amor di vero ben, pien di letizia;  
letizia che trascende ogni dolzore.

Рай. XXX. 40-42<sup>50</sup>

\* «Монархия» Данте цитируется по изданию: Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В.П. Зубова; Комментарий И.Н. Голенищева-Кутузова. М.: Канон-пресс-Ц – «Кучково поле», 1999. 129 с.

<sup>1</sup> Соловев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С.215.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск: Харвест, 1999. С.270.

<sup>4</sup> Maccarrone M. La teoria ierocratica e il Canto XVI del Purgatorio//Rivista di Storia della Chiesa in Italia, IV, 3, Roma, 1950.

<sup>5</sup> В действии и в исполнении.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Из-за греха.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Ты видишь, что дурное управленье/Виною тому, что мир такой плохой,/А не природы вашей извращенье./Рим, давший миру наилучший строй./Имел два солнца, так что видно было,/Где божий путь лежит и где мирской./Потом одно другое погасило;/Меч слился с посохом, и вышло так./Что это их, конечно, развратило/И что взаимный страх у них иссяк./Взгляни на колос, чтоб не сомневаться;/По семени распознается знак(*Чист.* XVI. 103-114).

<sup>10</sup> Ср. М.Максимов: «Соловьев видел в историческом развитии осуществление нравственной категории – абсолютного добра» (Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. С.114.) Вл.Соловьев пишет в 1895: «Государство, как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т.е. осуществления добра в мире» (Соловьев В.С. Значение государства//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. С. 555).

<sup>11</sup> Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001.С. 64. В этом смысле философии Соловьева приписывают и отсылку к теории Иоахима Флорского: «Более или менее иоахимист, как и многие христиане прошлых веков, стремившиеся избежать пассивного ожидания церквей, Соловьев долго верил в возможности прогрессивной реализации царства Божия внутри самой истории. Так, он разрабатывал широкое и оптимистическое историософское построение» (См.: Clement O. I visionari. Milano: Jaca Book, 1987. P.189-190).

<sup>12</sup> Vinay G. говорит, что «субординация двух счастлих является буквально томистской», и цитирует отрывок из «Суммы теологии» Фомы Аквинского (Summa Theologiae I, q. 23, a. 1): «*Ad Providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra*

naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae». Ср.: Vinay G. Interpretazione della «Monarchia» di Dante. Le Monnier, Firenze, 1962. P. 20.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т.1. С.143.

<sup>14</sup> Там же. С.144.

<sup>15</sup> Там же. С.130.

<sup>16</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Paris: Ymca Press, 1989. Т. II. С. 42. Ср.: Гайденко П.: «Источник мирового зла не в грехопадении человека, осуществленном по свободе, как учит христианство, а в эзотерическом начале божественного всеединства», – полагает Соловьев за Шеллингом. (См.: Гайденко П.П. Указ.соч. С.56).

<sup>17</sup> Gilson E. Dante e la filosofia. Milano: Jaca Book, 1987. P. 173.

<sup>18</sup> Там же. Примеч. С. 58.

<sup>19</sup> Там же. С.194.

<sup>20</sup> Там же. С.130-131.

<sup>21</sup> Nardi B. Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. Spianate, 1912. P. 69.

<sup>22</sup> Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С.40.

<sup>23</sup> Соловьев признает, что рациональное мышление, образующее отвлеченную философию, само по себе имеет характер чисто формальный, не имеет никакого собственного безусловного содержания, живет и питается только тем материалом, который получает из опыта или из веры. См.: Соловьев В.С. Вера, разум и опыт//Вопр.философии. 1994. № 1. Здесь философ, кажется, повторяет утверждение Аристотеля, что нет ничего в уме, чего прежде не было бы в чувствах или в воображении.

<sup>24</sup> Мочульский К. Владимир Соловьев: жизнь и учение//Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 588.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 454.

<sup>27</sup> Там же. С. 474.

<sup>28</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве//Соч.; В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 108.

<sup>29</sup> Гайденко П.П. Соловьев//Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 458.

<sup>30</sup> Гайденко П. пишет: «В теократическом учении Соловьева мы вновь видим характерное для философа стирание границы между *временным* и *вечным*, земным и небесным, – черта, пронизывающая мирозерца-

ние Соловьева в целом». См.: Гайдеенко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. С. 64.

<sup>31</sup> Urs von Balthasar H. Gloria. Milano: Jaca Book, 1986. III. P. 263.

<sup>32</sup> Соловьев В.С. Русская идея//Соч. в 2 т. Т. 2. С. 219.

<sup>33</sup> Там же. С. 220.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же. С. 221.

<sup>36</sup> Там же. С. 228.

<sup>37</sup> «Тот Рим, где римлянин – Христос».

<sup>38</sup> «Живая Правда, в длани у того,/Ему внушила славный долг – сурово/Исполнить мщенье гнева своего».

<sup>39</sup> «Неподвижный камень Капитолия». См.: Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 376.

<sup>40</sup> Там же. С. 376-377.

<sup>41</sup> Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С.85.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 87.

<sup>44</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 381.

<sup>45</sup> Там же. С. 258.

<sup>46</sup> Соловьев В.С. Из философии истории//Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 334

<sup>47</sup> Бердяев Н. Основная идея Соловьева//Собр. соч. Paris: Ymca Press, 1989. Т. 3. С. 212.

<sup>48</sup> Мочульский К. Указ. соч. С. 819.

<sup>49</sup> Свет славы.

<sup>50</sup> «Умопостижный свет, где все - любовь,/ Любовь к добру, дарящая отраду,/ Отраду слаще всех, пьянящих кровь».

## ПУБЛИКАЦИИ

М. МИКОСИБА  
Университета города Чибя (Япония)

### О НЕОПУБЛИКОВАННЫХ ПИСЬМАХ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА.

#### ПИСЬМА К Н. М. СОЛЛОГУБ <sup>1</sup>

##### 1

Письма Владимира Сергеевича Соловьева были редактированы и изданы Эрнстом Львовичем Радловым сперва в трех томах (с 1908 года по 1911 год), а потом лет через двенадцать еще в дополненном томе (1923 год).

В этом собрании всего содержится 998 писем к 87 лицам\*. Но оно неполное, и оставлено много неопубликованных писем\*\*. В библиотеке Государственного литературного музея (Москва, Рождественский бул., д. 16), в которой я немного работал, а много переживал веселые дела (с марта до сентября в 1992 году), я узнал, что неопубликованные письма Вл. Соловьева (рукописи) хранятся в архиве этого музея (Москва, ул. Веснина, д. 9/5, кв. 1), и успел просмотреть их при помощи сотрудницы библиотеки (тогдашней) Нины Юрьевны Лазаревой.

Сейчас в архиве хранятся одно письмо к Александру Алексеевичу Кирееву, четыре письма к Наталье Михайловне Соллогуб, одно письмо к Константину Николаевичу Леонтьеву, два письма к Акиму Львовичу Волынскому и одно письмо к брату Михаилу Сергеевичу Соловьеву\*\*\*. (Кроме того, два письма и одно стихотворение, переписанные племянником Вл. Соловьева, Сергеем Михайловичем Соловьевым.)

Письма к А. А. Кирееву и К. Н. Леонтьеву были опубликованы \*\*\*\*, другие до сих пор не опубликованы.

В этих «Трудах» я впервые публикую письма к Н. М.



Соллогуб (ф. 175, оф. 2614/ 1-4).

Теперь я расскажу о них в нескольких словах.

---

<sup>1</sup> Печатается по: Russian ideas and culture in the end of 19<sup>th</sup> century. REPORT ON THE RESEARCH PROJECTS. 2002. №40.

\* Исключены телеграммы, включены письма к редакциям журналов.

\*\* Кроме того, в Собрании сочинений В. С. Соловьева (изд-во Жизнь с Богом, Брюссель: Т. XI, XII) содержится несколько писем.

\*\*\* В собрание под редакцией Э. Л. Радлова вошли другие письма к К. Н. Леонтьеву, М. С. Соловьеву и А. А. Кирееву, но писем к Н. М. Соллогуб и А. Л. Волынскому вообще нет.

\*\*\*\*Сотрудницы Архива ГЛИМ (извините за то, что я забыл их имена, но они все были со мной очень любезны) сообщили, что письмо к Кирееву опубликовано. Потом я узнал от аспирантки Белорусского университета(тогдашней) Риммы Пашко, изучающей творчество К. Н. Леонтьева, что письмо к Леонтьеву уже опубликовано.

## 2\*

Наталья Михайловна Соллогуб (урожд. Боле-Клычева, 1851 – ?\*\*) является женой графа Федора Львовича Соллогуба (1848 – 1890). Графы Соллогубы – знатная фамилия, ведущая свой род от древнего литовского дворянства.

Ф. Л. Соллогуб был образованным человеком с утонченным вкусом, писал акварели, рисунки, делал иллюстрации. Особенно большой интерес он проявлял к театру и оставил много эскизов театральных костюмов. Он руководил декорированием сцен московских театров и преподавал в московских драматических училищах. (См. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.)

В его салоне собирались не только многие художники и поэты (одним из них был Афанасий Афанасьевич Фет), но и мыслители, и общественные деятели, потому что его мать Мария Федоровна являлась сестрой Юрия Федоровича Самарина, а

его дядя Дмитрий Ф. Самарин – один из руководителей славянофильского движения 1870-80 - х годов – часто бывал в гостях у него. Благодаря Соллогу Вл. Соловьев познакомился с Ю. Ф. Самариным и Иваном Сергеевичем Аксаковым. (См. «Из воспоминаний. Аксаковы». Собр. соч. Вл. С. Соловьева. Т. XII.)

Можно полагать, что встреча Вл. Соловьева с Ф. Л. Соллогубом состоялась после того, как в 1874 году Соловьев защитил диссертацию «Кризис западной философии», принесшую ему славу. Позднее Вл. Соловьев, закончив обучение за границей (в 1876 году), рассказал друзьям о своих мистических переживаниях в пустыне Египта, о свидании с Вечной Женственностью. Ф. Л. Соллогуб, послушав их, написал юмористическую пьесу «Соловьев в Фиваиде». (Рукопись хранится в архиве Государственного литературного музея. Она была напечатана в 3-й книге «Вл. Соловьев в его молодые годы» С. М. Лукьянова. Петроград, 1921). Вл. Соловьев в воспоминаниях называет Ф. Л. Соллогуба «самым своеобразным и привлекательным изо всех людей, каких я только знал» (Из воспоминаний. Аксаковы). В конце восьмидесятых годов на вопрос «Ваше любимое изречение?» он шуточно отвечает: «Соллогуб у меня его похитил» (Письма Вл. С. Соловьева. Т. IV). В 1880 годах он хотя и пережил много ссор, расхождений, расставаний по идейным причинам, но поддерживал тесное общение с Соллогубами.

В самом деле период около 1887 года, когда были написаны письма к Н. М. Соллогуб, явился и поворотным моментом, и тяжелым временем жизни для Вл. Соловьева. Как он сам сказал в письме: «...мне все это время живет очень тяжело во многих отношениях.» ( см. Письмо I).

С того времени как он написал статью «Великий спор и христианская политика» (Русь, 1883), его воззрения – религиозные и национальные – постепенно изменялись. Вначале он стремился осуществить свою идею, утвержденную идеально в статьях «Критика отвлеченных начал» (1877 – 80), «Чтения о Богочеловечестве» (1877 – 81) и т. д. Одним словом, он старался восстановить соединение человечества с Богом. Но тогда он не мог не видеть, что «мир весь во зле лежит» (1 посл. ап. Иоанна, V, 19). Это зло сводится к разделению, разладу, расставанию.

И самым серьезным, глубоким и реальным злом является разделение Церквей. Церковь, которая как тело Христово, должна быть одна, разделяется на западную и восточную, т. е. римскую и православную. Именно это — самое существенное, глубокое разделение человечества. Прежде всего необходимо соединить разделенные Церкви. «Свободное единение человечества в Церкви Христовой есть цель христианской политики. Эта цель не может быть достигнута, пока самый первообраз вселенского единения на земле — видимая Церковь — пребывает разделенною. Поэтому первая задача христианской политики есть восстановление церковного единства» (Великий спор и христианская политика. VII). И для того чтобы выполнить эту задачу, надо оценивать справедливо католицизм.

В «Великом споре и христианской политике» Вл. Соловьев определяет христианство как соединение восточного начала (т. е. подчинения божественному началу) с западным началом (т. е. человеческой самодеятельностью). Следовательно, и восточная Церковь, старающаяся сохранить святость Церкви, и западная Церковь, стремящаяся организовать деятельность Церкви под руководством единой духовной власти, — обе необходимые, неотъемлемые части Вселенской Церкви. «...Восточная и западная Церковь не суть радикально отдельные, совершенно чуждые друг другу тела, а лишь часть единого истинного тела Христова — Вселенской Церкви» (Там же).

Если бы одна из них получила исключительное преобладание, самый характер христианства в его историческом признании был бы нарушен. «Единая святая соборная и апостольская Церковь существенно пребывает и на Востоке и на Западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение двух половин христианского мира. Ибо хотя каждая из них имеет свой принцип в истории, а именно Восток стоит на страдательном, а Запад на деятельном отношении к божеству, но в основе Церкви эти принципы не исключают, а восполняют друг друга» (Там же).

Такое воззрение особенно развито в книге «La Russie l'Eglise universelle» (Россия и Вселенская Церковь), которую он начал писать по-французски при помощи Н. М. Соллогуб в 1887 году и через два года издал в Париже.

Но перед тем как упоминать о ней, посмотрим большой труд «История и будущность теократии». Первая, вторая и пятая книги из него были опубликованы в «Православном обозрении» в 1885 году. В следующем году Вл. Соловьев закончил рукопись и нашел издательство в Загребе, готовил ее к печати. Но работа задерживалась, и в конце апреля 1887 года книга наконец была издана.

С 1884 года идея о Вселенской Церкви у Вл. Соловьева конкретизировалась как свободная теократия. Идея теократии развивалась в статьях «Славянский вопрос» (1884), «Еврейство и христианский вопрос» (1884) и пр. Она была систематизирована в труде «История и будущность теократии».

Теократия есть осуществление любви Божией. Ей нужно существо, способное быть и пребывать во взаимодействии с Богом ради полнейшего соединения с Ним. Такое существо, чтобы по собственной воле соединиться с Богом, должно быть свободным, разумным и стремящимся к совершенству. Конечно, это существо является человеком. И человек может соединиться с Богом через три степени. Во-первых, он добровольно покоряется действию Божью как верховной власти, затем он сознательно принимает это действие Божие как истинный авторитет, и, наконец, он самостоятельно участвует в действии Божиим. Иначе говоря, по каждой степени Божественное начало проявляется как высшая власть, как безусловный авторитет и как совершенный совет. Соответственно этому от человека теократия требует добровольного послушания, сознательной веры и ревности к делу Божью. Это, так сказать, принципы теократии.

Вл. Соловьев рассматривал виды осуществления теократии по этим принципам в истории человечества, начиная с Авраама и кончая Христом, но здесь я затрону только взгляды на конституцию теократии. В четвертой книге (вслед за книгой о теократии Моисея) он упоминает о строе теократии. Организация теократии определяется: 1) действием господствующего божественного начала, 2) действием свободного человеческого начала и 3) синтетическим (богочеловеческим) действием обоих этих начал. И в теократии первое действие представляется священниками, второе – государственной властью и третье – пророками.

В «России и Вселенской Церкви» тоже упомянуто, что Вселенская Церковь раскрывается как союз священства (Церковь), союз царства (христианское государство) и союз пророчества (христианское общество).

Собственно говоря, вначале Вл. Соловьев замыслил писать второй том «Истории и будущности теократии». Он предполагал изложить во втором томе историю теократии, начиная со времени Апостолов и кончая настоящим и будущим. Но в начале 1887 года, разрабатывая план, он осознал, что содержание книги отклоняется от «теократии» и ее трудно опубликовать в России. Поэтому он решил писать ее по-французски и издать за границей. Название книги часто изменялось. В январе, когда он приступил к работе, был задуман титул «Philosophie de l'histoire universelle (Философия всемирной истории)». Но в июле он исключил первую главу, написанную ранее, и переименовал название: «La theocratie dans l'histoire et la reunion des Eglises (Теократия в истории и воссоединение Церквей)». Потом эта книга имела заголовки «La reunion des Eglises et les devoirs de la Russie (Воссоединение Церквей и долги России)». И в конце августа название книги окончательно определилось: «La Russie et l'Eglise universelle».

В 1887 году Вл. Соловьев написал первую и вторую главу этой книги. В следующем году он поехал в Париж, чтобы издать ее. В августе он пребывал на даче старосты села Viroflay, Leroeu-Beaulieu Anatole в Bon Repos при Versailles (та дача сохранялась, когда я побывал там в 1982 году) и начал дописывать третью главу к прежним статьям. Вследствие этого он должен был переписать и другие главы. В конце октября он закончил работу и в начале ноября, передав рукопись в издательство, уехал из Парижа. Книга была издана весной 1889 года.

К сожалению, я не мог читать рукопись, написанную в 1887 году, а только книгу, изданную в 1889 году. Следовательно, я не могу представлять вариант, написанный при помощи Н.М.Соллогуб. Можно только догадываться о нем через опубликованную книгу (особенно первую и вторую главу).

Высокая оценка католицизма и строгая критика православия бросаются в глаза в этой книге. Конечно, в основе утверждения Вл. Соловьева лежит горячая любовь к отечеству.

Он писал: «Глубоко религиозный и монархический характер русского народа, некоторые пророческие факты в его прошлом, огромная и сплоченная масса его империи, великая скрытая сила национального духа ... – все это указывает, по-видимому, что исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира» (Введение).

Но чем больше он любил Россию, тем суровее обвинял православную Церковь. «Церковь (русская) отказалась от своей церковной свободы; а Государство взамен этого гарантировало ей существование и положение Церкви господствующей, упряднив религиозную свободу в России» (Кн. 1. Гл. VII). «...Наша национальная Церковь покинута духом Истины и Любви и посему не есть истинная Церковь Бога» (Там же).

Вл. Соловьев определяет западную и восточную Церковь следующим образом: «Западная Церковь, верная своему апостольскому призванию, не побоялась погрузиться в грязь исторической жизни. ...Восточная Церковь, с своей стороны, в своем пустыническом аскетизме и своем созерцательном мистицизме, в своем удалении от политики и всех общественных задач...желала прежде всего...достигнутьрая без единого пятна на своей хламиде» (Кн.1. Гл. I). «Восточный человек молится, западный молится и работает. Кто из двух прав?» (Там же).

Восточная Церковь или русская православная Церковь сама по себе не может дать Вселенской Церкви политическую власть. Мы должны соединиться с западной Церковью, чтобы сделать это. «Достаточно вернуть нашей религии ее католический или вселенский характер, признав себя солидарным с деятельной частью христианского мира, этим централизованным и организованным для вселенского дела Западом, обладающим всем, чего нам не достает. ...Необходимо только признать безоговорок следующую весьма простую истину: а именно что мы, Восток, представляем лишь часть Вселенской Церкви и часть, не имеющую своего центра в себе самой, и что нам надо, следовательно, связать наши частные периферические силы с великим вселенским центром, который Провидение поместило на Западе». (Там же).

Он высоко оценивает папство как центральный орган Вселенской Церкви и утверждает более радикально: «Явная невозможность найти или создать на Востоке центр единства для Вселенской Церкви обязывает нас искать его в другом месте. Прежде всего мы должны осознать себя тем, что мы есть на самом деле, а именно — органической частью великого христианского тела, признать нашу тесную солидарность с братьями на Западе, обладающими центральным органом, недостающим нам. Этот моральный акт, акт справедливости и любви, был бы уже сам по себе огромным шагом вперед для нас и необходимым условием всякого дальнейшего прогресса» (Кн. 1. Гл. X)\*\*\*.

Такие религиозные воззрения Вл. Соловьева неизбежно приводят к национальным вопросам. Он сознательно боролся с национализмом, который значительно усилился в связи с русско-турецкой войной и в восьмидесятых годах стал политическим курсом Российского государства. По его мнению, национализм препятствует соединению Церквей (или осуществлению Вселенской Церкви). Он утверждает в статье «Великий спор и христианская политика» (во вступлении) следующее: «Это (национализм) есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества...И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее, и, только полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово, народ сохранит ее». В книге «Россия и Вселенская Церковь» (во введении) он считает войны, внушенные национальным эгоизмом (вместе с гражданским экономическим рабством и смертной казнью), безусловно, недопустимыми для христианского государства.

Его взгляды на национальные вопросы ясно показаны в статьях, собранных в двух книгах «Национальный вопрос в России» (вып. 1, 1888; вып. 2, 1891). Но я не намерен касаться их, потому что моя главная цель заключается в уяснении тесной связи религиозных вопросов с национальными. В России оба неотделимы друг от друга. В особенности славянофилы считали

православие сердцевиной народности. И со времен молодости Вл. Соловьев был связан узами дружбы с многими славянофилами или сочувствующими славянофильству. Они любили и высоко оценивали талант и личность молодого философа. Но они уходили от него, по мере того как он откровенно выражает идею соединения Церквей. Для него восьмидесятые годы были временем споров и разлук.

По моему произвольному мнению, кажется, русские явно обнаруживают свое эгоистическое «я» при разлуке и расстаются скверно. Но Вл. Соловьев обладал силой, позволявшей ему смеяться над своим «я» и сочувствовать душевной боли другого. Поэтому с женщинами, которые были ему одно время близки, он сравнительно долго поддерживал общение (напр., с Софьей Петровной Хитрово, Екатериной Федоровной Романовой и др.). Но отношения, разрушенные по идейным причинам, никогда не восстанавливались.

В начале восьмидесятых годов Михаил Никифорович Катков уже насмехался над идеями Вл. Соловьева и называл статью «Великий спор и христианская политика» "детским лепетом". И Вл. Соловьев презирал его как льстеца государству и даже после его смерти не простил этого старому знакомому.

С Александром Михайловичем Иванцовым-Платоновым, который был одним из его покровителей в семидесятых годах, он долго спорил и в 1887 году навсегда расстался. Он писал тогда: «Бывший мой друг Иванцов издал маленькую книжку, в которой опровергает католичество, а кстати, уж и все протестантские секты. При теперешних условиях нашей печати полемизировать в России против католичества и протестантства – значит нападать на связанного противника, это просто нечестный поступок, после которого я больше не желаю видеться с Иванцовым. Я очень снисходителен к личным слабостям и порокам, и если б этот почтенный протоиерей украл или нарушил седьмую заповедь, то это нисколько бы не помешало нашей дружбе. Но в вопросах социальной нравственности я считаю нетерпимость обязательной» (Письмо к А.Ф. Аксаковой от 2-го марта. Из книги «Жизнь и творческая эволюция Вадимира Соловьева» С. М. Соловьева).



Но разлука с И. С. Аксаковым тяжело ранила душу Вл. Соловьеву. Он вступил в спор с И. С. Аксаковым по поводу сперва своей статьи «Великий спор и христианская политика», а потом «О народности и народных делах России» (1884). Я не намереваюсь излагать это подробно, только сошлюсь на слова И. С. Аксакова. «...Мы с искренним радостным сочувствием встретили первое выступление В. С. Соловьева на учено-литературном поприще и следили за его дальнейшею деятельностью. Одно уже то, что среди русского общества появился молодой человек, дерзающий открыто, безбоязненно исповедывать веру в Бога, Христа, Церковь и все христианские догматы согласно с православным учением, – одно уже это было своего рода «феноменом» и не могло не привлекать к нему участия. ...Его литературная речь становилась год от году яснее и проще, мысль, по-видимому, – зреее, и...мы охотно открыли ему столбы нашей газеты. ...Соглашаясь на помещение, с начала 1883 года, предположенного им исследования под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», мы имели в виду только первые две, уже написанные им главы или статьи, которые несколько не давали повода предполагать какой-либо резкой перемены в религиозно-церковных воззрениях г. Соловьева. ...Но когда дело дошло до IV статьи ...уже явно обнаружилось несчастное тяготение автора к папству, к противохристианской фикции о Римском Папе, ...мы отказали в помещении этой статьи. ...Искренно желалось нам, чтобы молодой еще мыслитель не спешил всенародным оглашением своих превратных фантазии... Но убедить г. Соловьева нам не удалось, и случилось то, чего мы ожидали. Измышления его вызвали сочувствие только в фанатических ненавистниках России, а в русской среде – печальное удивление, а местами – и негодование. Наши надежды на благотворное значение г. Соловьева для русской учащейся молодежи рушились разом». (Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В. С. Соловьева (Русь. 15-го марта 1884 г.).

Но Вл. Соловьев старался как-нибудь поддерживать общение с этим старым покровителем. В 1884 году он писал И. С. Аксакову: «Как в прошлом году я не желал, чтобы «Великий

спор» породил маленькую ссору между нами, так и теперь не желаю, чтобы народные дела России дурно повлияли на наши личные отношения. Я сердился на Вас несколько времени за чересчур сердитый тон Вашей первой статьи и за некоторые совершенно несправедливые замечания Ваши. Но, кажется, ни Вы, ни я вечно сердиться не можем» (Письма. Т. IV).

Но И. С. Аксаков умер 27-го января 1886 года, не мирясь с Вл. Соловьевым..

Кажется, эта разлука оставила камень на душе у Вл. Соловьева. В 1888 году он извещает вдову И. С. Аксакова, Анну Федоровну, что он увидел во сне покойного И. С. Аксакова. «... Он (И. С. Аксаков) обнял меня и сказал: я и мы, все помогаем тебе. Тут я спросил его: разве Вы не сердитесь на меня, И. С., за то, что я не согласен со славянофильством? Он сказал: Да, немного, но это не важно» (Из книги «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» С. М. Соловьева).

С 1887 года и отношения с другим старым покровителем, Николаем Николаевичем Страховым, постепенно становились холоднее, сперва из-за спора о спиритизме, а потом о национальной теории Н. Я. Данилевского. Спор продолжался два года и наконец закончился перебранкой. В конце 1888 года Вл. Соловьев сообщает брату: «Страхов, которого я люблю, но которого всегда считал свиньей порядочной, нисколько меня не озадачил своей последней мазуркой, и хотя я в печати изругал его как последнего мерзавца, но это нисколько не изменит наших интимно-дружеских и даже нежных отношений» ( Письма. Т. IV).

Но «интимно-дружеских отношений» не может быть в такой ситуации. В начале 1889 года Н. Н. Страхов писал, удерживая гнев: «Спор наш кончен. Думаю, что нужно остановиться и не отвечать больше на возражения, так далеко отходящие от предмета или вовсе его не касающиеся» (Последний ответ г. Вл. Соловьеву, Русский вестник, февр., 1889). И Вл. Соловьев извещает брата в 1893 году: «Примирение же со Страховым я видел только во сне. Когда увижу наяву, то подумаю, не наступил ли мой смертный час» ( Письма. Т. IV).

Воззрения Вл. Соловьева в восьмидесятых годах вызвали не только вечную разлуку со старыми друзьями, но и притеснение государственной властью. Как известно, в России считали

положительную оценку католицизма и нападки на православие клеветой на отечество.

После публичной лекции 28-го марта 1881 года, на которой Вл. Соловьев касался убийства Александра Второго и требовал пощады убийцам, власть посчитала его подозрительной личностью. Особенно обер-прокурор К. П. Победоносцев стал строго следить за ним.

Его знакомство со Штроссмайером также развивало подозрительность у власти. По приглашению Штроссмайера, католического епископа Боснии и деятеля хорватского движения за независимость, он пробыл в Кроации три месяца в 1886 году. Сочувствия к католицизму и движению славянства за самостоятельность вполне было достаточно, чтобы привлекать явную вражду правительства к себе.

Он пишет в конце 1886 года: «Вы, вероятно, знаете, что я теперь претерпеваю прямо гонение. Всякое мое сочинение, не только новое, но и перепечатка старого, безусловно, запрещается. Обер-прокурор синода П-в сказал одному моему приятелю, что всякая моя деятельность вредна для России и для православия и, следовательно, не может быть допущена. А для того, чтобы оправдать такое решение, выдумываются и распускаются про меня всякие небылицы. Сегодня я сделался иезуитом, а завтра, может быть, приму обрезание; нынче я служу папе и еп. Штроссмайеру, а завтра, наверно, буду служить Alliance Israelite и Ротшильдам. Наши государственные, церковные и литературные мошенники так нахальны, а публика так глупа, что всего можно ожидать» (Письмо к Ф. Б. Гецу. Письма. Т. II).

Конкретно говоря, осенью 1886 года книга «История и будущность теократии» была окончательно запрещена к печатанию цензурой Синода, несмотря на то, что Вл. Соловьев хлопотал до последней возможности, чтобы издать ее в России. В конце концов он решил печатать ее в Загребе. Цензура министерства внутренних дел не была расположена публиковать статью «Грехи России», написанную по просьбе редакции газеты «Новости». Затем второе издание «Догматического развития Церкви» (первое издание уже издалось в 1886 году) было запрещено к продаже цензурой Синода. Потом Вл. Соловьев сообщает: «Второе издание «Догматического развития» задержано

духовной цензурой, и даже оригинал оногo бесследно пропал на квартире цензора» (Письмо к А. А. Кирееву, Письма . Т. II).

В 1877 году книга «История и будущность теократии», изданная в Загребе, была запрещена в России. Он просил содействия у А. А. Киреева, чтобы распоряжение о запрещении было облегчено. «Известие Ваше о ввержении моей книги в ров львиный, конечно, меня огорчило. Вы пишете «многого сделать не могу, однако думаю – усюветить» etc. Так как дело идет не о предварительной цензуре, то мне кажется, что тут нельзя сделать много или мало, а можно только сделать или все, или ничего, т. е. или добиться разрешения книги, или нет. ...если не избавиться мою книгу от запрещення духовной цензуры (на что я не надеюсь), то по крайней мере облегчить получение ее для отдельных благонадежных лиц, как напр., для генерала А. А. Киреева...» (Письмо к А. А. Кирееву. Там же).

В другом письме он упоминает о предлоге запрещення цензурой: «Глава из ветхозаветной теократии, где даже не было ни одного слова о соединении церквей или о каком-нибудь ином подозрительном предмете, безусловно, запрещена под тем предлогом, что цитаты из Библии в ней переведены прямо с еврейского...» (Письмо к А. А. Кирееву. Там же). В конце концов Вл. Соловьев сам должен был преподнести книгу «История и будущность теократии» друзьям, с трудом доставая ее лично спустя много дней после издания.

Что касается ряда сочинений, написанных по-французски – «Россия и Вселенская Церковь» «Русская идея» и т. д. – даже Вл. Соловьеву самому было трудно достать их в России.

В заключение я упоминаю о частной жизни Вл. Соловьева 1887 года. С конца декабря 1886 года до начала января 1887 года (может быть, до 11-го) он был у Анны Федоровны Аксаковой в Сергиев-Посаде (адрес: Сергиев Посад, Вознесенская площадь, церковный дом)\*\*\*\*, где она жила после смерти мужа. В одном письме он сообщает, что он был три раза болен по возвращении от Троицы в Москву (Письмо к Ф. Б. Гецу. Письма. Т. II).

После этого он пробыл у Софьи Андреевны Толстой в местечке Семеновка (адрес: Черниговская губ., Новозыбковский уезд, местечко Семеновка). «Я здоров и страдаю от бездождия

вместе со всею природой. Здесь много песку и мало людей, а книг еще меньше» (Письмо к матери. Там же).

Встретив Пасху в Москве («Я проводил Святую как следует. Ночью был в Кремле, а днем посещал одних только покойников – других визитов не делал...»), он поехал к А. А. Фету в село Воробьевку 14-го апреля.

Проследим жизнь Вл. Соловьева в Воробьевке по письмам. Первое время «...страдаю маленькой лихорадкой, но не унываю. Жить у Фета приятно и очень спокойно. ... Завтра я с Фетом еду в другую их деревню, в Воронежскую губернию, на несколько дней» (Письмо к матери. Письма. Т. II). «Здесь почти так же, как в Москве, деревья стоят еще голые, да и трава только местами зеленеет. Грачи кричат неистово, но соловьи более кашляют, чем поют. Не подумайте, что это я кашляю, я совершенно здоров и чихаю на солнце. Фет борется с одышкой и немного дряхлеет. ...Мария Петровна, накормив меня до бесчувствия, замечает с грустью: «И чем только жив? Ведь ничего не кушает!» Я начал вести правильную жизнь: встаю в девятом часу и ложусь соответственно» (Письмо к матери. Там же). Спустя несколько дней: «Я не совсем здоров, страдаю гриппом, объядением растительных явств, необычайною жизнью (ложусь в первом ч., встаю в 8) » (Письмо к брату М. С. Соловьеву. Письма. Т. IV).

В июне: «Я жив и стараюсь быть здоровым. Уже более месяца как перестал совсем пить вино и водку. Думаю, что это на пользу. Количество еды постепенно уменьшаю к великому отчаянию Марии Петровны. Гуляю умеренно и только днем, вообще же пребываю в полнейшем однообразии. ...Упомяну и о природе. Сегодня здесь первый день без дождя (с начала мая); ночью был маленький мороз; ... Цвели в свое время и белые акации, равно как жасмин и сирены. Сам же я отцвел окончательно и даже удивляюсь, думая о Вас, что у такого старика такая еще недревняя мама». (Письмо к матери. Письма. Т. II).

В июле: «Здоровье мое также находится в одинаковом положении. Первый день без дождя, о котором я Вас извещал, был и последним. Разверзлись хляби небесные и повергли моего хозяина в пучину мрачного отчаяния. По этой же причине до сих пор не мог съездить с Марьей Петровной в монастырь Корен-

ную Пустынь, где есть чудотворная икона» (Письмо к матери. Там же). В конце июля или в начале августа: «По всем сим причинам я думаю, что наконец-то я помру. Афан. Афан. предложил даже на этот случай мне эпитафию: Здесь тихая могила /Прах юноши взяла, /Любовь его сразила, /А дружба погребла» (Письмо к брату М. С. Соловьеву. Письма. Т IV).

В конце августа или в начале сентября: «Так как теперь лето прошло, то я могу тебе сказать (по секрету от мама), что я все это лето, несмотря на всяческое ухаживание своих хозяев, хворал лихорадками, невралгиями и бессонницами. Поэтому редко и писал: нельзя же лжесвидетельствовать каждую неделю» (Письмо к сестре Надежде. Из книги «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» С. М. Соловьева).

Чем Вл. Соловьев занимался в Воробьевке? В апреле или в мае он написал статью о Петре Великом и Пушкине, но признавал, что ее трудно печатать в России и сказал: «Я не хочу торопиться, пока не будет обеспечена судьба статьи» (Письмо к брату М. С. Соловьеву. Там же). Кроме того, он переводил «Энеиду» Вергилия с А. А. Фетом. «Перевожу с Фетом Энеиду. Валяем по 80 стихов в день». (Письмо к брату С. М. Соловьеву. Там же. См. прим. 8). Но его главным трудом здесь было писание «La Russie et l'Eglise universelle ». Он продолжал писать статью, советуясь по письмам с русскими иезуитами, проживающими в Париже, П. Пирлигом и И. М. Мартыновым. Следуя их совету, он часто изменял содержание и заглавие статьи. В конце августа, когда название книги окончательно определилось и открылась перспектива ее издания, Вл. Соловьев замыслил, что он попросит отшлифовать стиль своей книги Н. М. Соллогуб, отличавшуюся исключительным знанием французского языка и литературы. Он извещает брата 18-го сентября: «Вот я и на отъезде, – пять месяцев как не бывало. Уезжаю во вторник, 22-го, но не прямо в Москву, а к Соллогубам под Серпухов. Соллогубиха нужна мне ради исправления моей французской рукописи, треть которой уже готова. Обещают издать в Париже без моих иждивений» (Письмо к брату С. М. Соловьеву. Там же).

22-го сентября Вл. Соловьев выехал из Воробьевки в Рождествино, имение Соллогубов. С. М. Соловьев пишет в своей книге «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева»

следующее: «Из Рождествина Соловьев извещает Аксакову, что доктор Трифоновский, исследовав его, нашел все органы в полной исправности, но нашел предрасположение к болезни печени и весьма одобрил воздержание от мяса и вина. В Рождествине стояло l'été de saint Martin – бабье лето, Соловьев много гулял и чувствовал себя «довольно хорошо»». Но, к сожалению, я не смог найти письма Вл. Соловьева к А. Ф. Аксаковой. Они вообще не входят в собрание писем под редакцией Э. Л. Радлова. (Где они сейчас хранятся?)

Кстати, С. М. Соловьев сообщает на основании письма Вл. Соловьева Аксаковой от 26 октября: «В Москву вернулся он 4-го ноября, загостившись у Соллогубов дольше, чем предполагал». Но мы знаем, что 7-го октября Вл. Соловьев послал письмо к Н. М. Соллогуб из дома в Москве (См. Письмо III). Как это понять? Я, хоть и не могу прийти к заключению, но делаю следующее предположение по письму от 7-го октября. В начале октября (может быть, 2-го) Вл. Соловьев выехал из Рождествина домой по причине нездоровья. 18-го октября он снова вернулся в имение Соллогубов, чтобы продолжить обработку языка своей французской книги и пробыл там до 4-го ноября.

В ноябре, вернувшись домой в Москву, Вл. Соловьев отправил рукопись книги «La Russie et l'Eglise universelle» в Париж (см. прим.26). Кроме того, в начале декабря он послал первую статью о России и Европе в «Вестник Европы» (она была помещена в этом журнале, 1888 г. № 2 и 4, потом была включена в книгу «Национальный вопрос в России», вып. 1).

Согласно книге «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева» С. М. Соловьева, в ноябре Вл. Соловьев посетил митрополита Михаила, чтобы обменяться мнениями по церковным вопросам, и в другой день католическая монахиня мать Екатерина (графиня Ефимовская) была в гостях у него\*\*\*\*\*.

На Рождество Вл. Соловьев был в Сергиев-Посаде у А. Ф. Аксаковой. Он сообщает брату: «Дорогой в вагоне выпался и приехал к Анне Федоровне бодрым и свежим. Здесь мне весьма удобно, но вследствие припадков любовной тоски сплю мало и плохо и с лица похож на привидение. Сегодня был у о. Варнавы, который объявил мне, что любит меня как сына, затем советовал непременно жениться, но в таких странных выражениях, что ни-

как нельзя было понять, говорит ли он о настоящей жене, или о Богородице, или о Церкви» (Письмо к М. С. Соловьеву, 30 дек. 87. Письма. Т. IV).

Таким образом прошел для него 1887 год. И следующие 4 письма к Н. М. Соллогуб были написаны в соответствии с вышеизложенным ходом мыслей и жизни Вл. Соловьева.

---

\* Ссылки и изложение в этой главе основаны на «Собрании сочинений в 12 т. с письмами в 4 т. » (Изд. Жизнь с Богом. Брюссель, 1966 — 1970).

\*\* Сохраняются письма, свидетельствующие, что она жила в начале десятых годов двадцатого века.

\*\*\* Здесь, конечно, не полностью изложены взгляды Вл. Соловьева на Церковь. Моя главная цель заключается в уяснении эволюции мышления и вызванных этим изменений среды у него.

\*\*\*\* Можно полагать, что тогда Вл. Соловьев остановился не у А. Ф. Аксаковой, а в гостинице. Но декабрь 1887 года, очевидно, он пробыл у нее.

\*\*\*\*\* С. М. Соловьев излагает на основании писем Вл. Соловьева к А. Ф. Аксаковой. Кажется, у него сохранялось полное собрание писем Вл. Соловьева А. Ф. Аксаковой.

### 3

#### I

5 августа 87 <sup>1)</sup>

Дорогая Графиня, милый старый друг лучше новых двух!  
<sup>2)</sup> Ничего мне посылать не нужно. Впрочем, вероятно, кн. Ел. Григ. уже известила Вас, что я решительно отказался от ее любезного предложения, и вам пришлось отсылать присланное обратно. Я был очень тронут предупредительною доброю княгини, которая в этом случае была еще менее вызвана с моей стороны, чем в прошлый раз. Надеюсь в скором времени отдать старый долг, а потом уже можно будет думать и о новых <sup>3)</sup>.



Получили ли Вы, мой друг, первый (том) моей "теократии", адресованный Вам в Москву? Он уже месяц как был послан.<sup>4)</sup>

Дмитрий<sup>5)</sup>, судя по пометке на его ужасном стихотворном упражнении в честь Каткова, находится или находился в самом последнее время в Москве. Может быть, Вы его видели или увидите на днях. В таком случае скажите ему, что я по дружбе прощаю ему его стихотворные грехи и сердечно желал бы с ним повидаться, для чего единственный способ – приехать ему к Фету в Воробьевку, как он и намеревался. Я пробуду здесь, вероятно, до конца сентября. Дорогая графиня, не могу вспоминать о Вас иначе как с тихою радостью в сердце, Вы – единственная женщина (из любимых мною, конечно), которая не доставила мне ни одного тяжелого или просто неприятного мгновения, а хороших очень много.<sup>6)</sup> Я теперь тем более склонен об этом вспоминать, что мне все это время живется очень тяжело во многих отношениях. Вы увидите, как я извелся за этот год <sup>7)</sup>.

Извели мы также с Фетом и Виргилия. Я еще буду Вас терзать своими гекзаметрами <sup>8)</sup>.

Если в свободную минуту напишите два слова, очень обрадуете. Фет *vous baise les mains et moi pour varies – les pieds ou si vous preferez l'occiput* <sup>9)</sup>.

В <есь> В <аш>  
Влад. Сол.

П

25 авг. 87.

Дорогая моя графиня,

во-первых несколько слов, чтоб поздравить Вас от себя и от моего, обожающего Вас, хозяина, который просит сказать Вам:

"Ты роза долины, я – ночи певец"<sup>10)</sup>.

А во-вторых я желал бы знать, будете и Вы в Рождестве между 20 и 25 сентября? В это время мне особенно удобно было

бы заехать к Вам на обратном пути отсюда в Москву. Имеете ли известия от нашей пламенной княгини, <sup>11)</sup> Я видел во сне, что она скоростижно умерла. Надеюсь, что это к благополучию.

Милый друг, это стыдно, что посланная Вам книга может быть задержана. Непременно постарайтесь высвободить ее. Это не потому, чтобы я считал ее особенно для Вас интересною, но нельзя потакать этой дурацкой цензуре, иначе с ней совсем житья не будет. <sup>12)</sup>

Неужели Федор Львович в самом деле может еще влюбляться? <sup>13)</sup> Не знаю, завидовать ли ему или сожалеть об нем, но только я никак не могу реализовать в своем уме этого состояния.

Любил и я в былые годы и т. д. <sup>14)</sup> Надеюсь найти в Рождестве как всегда и "ясную погоду" (нравственную) и "тихий разговор".

Кстати, у меня есть к Вам и одно особенное дело, гармонирующее с "тихими" и "ясными" отношениями <sup>15)</sup>.

Итак до свидания?

Искренне Вам преданный.

Влад. Сол.

Московско-Курской жел. дор.

ст. Коренная Пустынь

Е.Вбл. Афанасию Афанасиевичу Шеншину<sup>16)</sup>.

### III

7 окт. 87

Москва

Пречистенка, д.Лихутина<sup>17)</sup>

Дорогая Графиня,

Я совсем не виноват в ненужной телеграмме Кристи<sup>18)</sup>, ибо я нарочно уведомил его, что буду у вас только до 2 октября. Я не совсем здоров: страдаю некоторыми припадками, которые у меня бывают непременно каждый месяц в определенное время и продолжаются несколько дней. Не смейтесь: Это точная истина. <sup>19)</sup>

Собирался Вам писать и без известия от Вас. Представьте себе, что я нашел на своем столе письмо от Стасюлевича (редактора Вестника Европы), где он просил прислать другой список моих двух стихотворений, так как посланный пропал в типографии. Он называет это бедствием, а я был очень рад, что мог исправить стихи согласно Вашим указаниям. <sup>20)</sup> – Кончаю переписывать французскую рукопись и к Вашим драгоценным поправкам присоединяю я со своей стороны несколько сокращений довольно обширных, что также способствует красоте слога. <sup>21)</sup> Читал начало Дмитрию, Кристи и другим, которые одобряли повидимому искренно. Итак, надеюсь с Вашей помощью сделать книжку достодождную. Остаюсь при твердом намерении вернуться в Рождество 18 октября. – Пока кроме названных лиц и, разумеется, Фета не видал никого из общих знакомых. Впрочем, в воскресенье был у нас еще Бартенев, который был весьма польщен, когда на вопрос его: откуда я? я отвечал: из обители преисполненной интересами Русского Архива – затем мы стали состязаться в похвалах Вам. – От Кат. Ив. <sup>22)</sup> получил известие что она уезжает (уехала) в Кочета, и не успел ее видеть. Другую Вашу кузину также еще не видал, и сомневаюсь увидеть, ибо не желаю попасть в "кучу неприятностей".

Федора Ливовича не встречал на распутиях. Сергей Трубецкой женился на своей свояченице(?) кн. Оболенской. – Кн. Мещерский женился на Трубаче Семеновского полка. Я ни на ком не женился. <sup>23)</sup>

Будьте здоровы, благодетельница  
моя. Кланяюсь барышням.  
До свидания В <есь> /В <аш> .  
Вл. Сол.

IV

19 ноября 87. Москва

Дорогая Графиня, я только сегодня освободился от спешной работы, для ускорения которой не ложился эту ночь спать.

Поэтому: 1<sup>о</sup> не сердитесь, что я до сих пор не написал и 2<sup>о</sup> не удивляйтесь беспорядочности сего запоздалого послания.

Вспоминаю пребывание в Рождествине как приятный сон, что с моей точки зрения (всегдашней, а особенно сегодняшней) есть *Le comble de l'agreable*.<sup>24)</sup>

Насчет приятного: получил письмо от Leroy Beaulieu с мотивированным отзывом о "теократии", не столь гиперболическим как княгини, но в том же направлении.<sup>25)</sup> Он же подает хорошие надежды насчет наших с Вами листов. Я только сегодня отправил их в Париж.<sup>26)</sup> Букет из аксаковских филиппик против греко-российской церкви взял много времени и труда. Он писал так широковещательно, что выбрать отдельные места и перевести их на французский яз. было очень не легко. Тем не менее букет вышел и яркий и большой – целых шесть листов.<sup>27)</sup> Жаль только, что Вы не могли поправить моего слабофранцузия. –

Милая Графиня, я Вас люблю тем больше, чем ближе узнаю – это величайшая редкость, и я даже затруднился бы назвать другой пример в этом роде.

Покойник Баратынский<sup>28)</sup> женился – венчал пьяный священник в церкви без прихода, что за Девичьим монастырем в заливном лугу. Мальчиком с образом был какой-то старик, ехавший на козлах (хорошо, что не на козле). Эти грустные подробности я знаю от М. П. Шеншиной<sup>29)</sup>, которая слышала их от приятельницы новобрачной, княгини Оболенской, присутствовавшей при сем блудосвятстве.

От Катерины Ивановны получил (в ответ на свое) письмо исполненное резигнации. Между прочим она жалуется, что Вы ей сто лет не писали. –

В заключение веселый анекдот. Фет печатает третий выпуск своих "вечерних огней" – цензура задерживает, Фет едет объясняться в комитет. Ему показывают следующую фразу в предисловии: "за последние годы не печатал я своих стихов и в Русском Вестнике по несогласию с редакцией в эстетических взглядах ". Требуют исключить эту фразу как оскорбительную для памяти Каткова <sup>30)</sup>.

Будьте здоровы, дорогая графиня. Целую Федора Львовича (?) свидетельствую мое почтение барышням и Николаю Ивановичу

В <есь> В <аш> Вл.

Мы применяемся к привычкам друг друга: Вы мне послали заказным, я Вам посылаю простым.

### 3

Снабжая письма примечаниями, выделим аспекты, связанные с личной жизнью тогдашнего Вл. Соловьева.

1) Эта дата написана не рукой Вл. Соловьева. Но я думаю, что она достоверна по следующим причинам. i. Судя по содержанию, это письмо было написано в Воробьевке, имении Фета. ii. Судя по словам «Он уже месяц как был послан», оно было написано не ранее, чем в конце июля, потому что книга «История и будущность теократии» была напечатана в конце апреля в Загребе и оттуда была отправлена в конце июня (см. прим. 4). iii. Это письмо было написано раньше, чем письмо от 25 авг. (письмо II). Потому что судя по этому письму еще не было известно о причине задержки книги (во втором письме уже ясно, что книга задержана цензурой) и не упомянуто о плане пребывания в имении Соллогубов. Итак, я считал дату достоверной и ставил это письмо первым, несмотря на номер фонда (ф. 175, оф. 2614–4).

2) Конечно, возможно считать эту фразу простым изречением. Однако нельзя ли усмотреть в ней страдание или печаль Вл. Соловьева? Он сознавал, что его старые друзья расстанутся с ним.

Далее, я строю догадки, что Вл. Соловьев представляет себе конкретных лиц, говоря о «новых двух». Я думаю, что это были Пирлинг и Мартынов. В начале 1887 года Вл. Соловьев получил письмо от этих иезуитов и начал переписываться с ними. Он, пишущий свою французскую книгу «La Russie et l'Eglise universelle», советовался с ними по ней. Но они так беспощадно критиковали его сочинение, что он был вынужден часто писать его заново (В конце концов они отказались помогать ему в издании этой книги.) Но это только моя догадка.

3) Эта княгиня – Елизавета Григорьевна Волконская. Она славилась не только как хозяйка роскошного салона, но и как

энергичная знатная дама, относящаяся с пониманием к католицизму и одобряющая движение за единство Церквей. Она общалась и с Штроссмайером (В конечном счете она перешла в католичество.) Ее фамилия и эксцентричность победили и власть и общепринятые понятия.

Она предложила помощь деньгами в издании второго тома «Истории и будущности теократии» (из Петербурга. Обычно она жила в столице). Но Вл. Соловьев уже задолжал ей при издании первого тома книги (Неизвестно, сколько у него было долгов. Издание первого тома обошлось 2000 рублей, «...я употребил около 2000 на издание первого тома "Теократии" и теперь сижу без гроша...». (Письмо к о. Пирлингу, 20 июня 1887г. Письма. Т. III). Так как он еще не отдал долг, конечно, не мог больше пользоваться ее любезностью. Кроме того, судя по письмам, кажется, он немного испытывал беспокойство в связи с ее фанатичностью. Он сообщает брату: «Кн. В-кая предложила *propter motu* 1000 рб. на напечатание 2-го тома «теократии». Я отвечал, что со временем по возвращении старого долга, может быть, воспользуюсь предложением» (Письмо к брату М. С. Соловьеву. Без даты. Письма. Т. IV).

Но в то время он просил друга Д. Н. Цертелёва о денежной помощи. «А скажу тебе откровенно, что ты мне сделаешь большое одолжение, напечатавши это неотлагательно: ибо хотя я и отказался от предложенных мне кн. В. 1000 р., но тем не менее или, лучше сказать, поэтому самому я сижу на экваторе, или, по предсказанию одной дамы, *je sotoie la Misere*» (Письмо к Д. Н. Цертелёву, 4 сент. 1887 г. Письма. Т. II).

4) Вначале Вл. Соловьев сам не знал судьбы своей книги «История и будущность теократии». Он пишет Д. Н. Цертелёву: «книга моя, вышедшая еще в апреле, сиюпримирована самым радикальным образом, так что никто до сих пор ни одного экземпляра ее не видал, не исключая и меня самого. Объясни, пожалуйста, это обстоятельство княжне Волконской и внуши ей, что скорей я от нее могу узнать что-нибудь о своей книге, нежели она от меня». (Письмо к Д. Н. Цертелёву. Без даты. Там же).

Потом 25-го мая он узнал от А. А. Киреева, что книга попала в руки духовной цензуры. Но тогда, кажется, он думал, что если книга запрещена к продаже, то возможно преподнести ее

друзьям. И он послал список адресов людей, которым следует преподнести книги, в типографию (См. письмо к А. А. Кирееву 20. Письма. Т. II). 20-го июня он извещает Мартынова: «Книга моя (первый том «Истории теократии») подверглась полнейшему секвестру». Тогда, кажется, книги, предназначенные людям за границей, тоже еще не дошли. «Что же касается до экземпляров, назначенных Вам и другим лицам в Париже, то неполучение их, о чем извещает меня о. Пирлииг, зависит, конечно, лишь от неисправности типографии. Разузнаю и распоряжусь о высылке» (Письмо к Мартынову. Письма. Т. III). После этого, типография отправила книги к людям, назначенным автором.

В начале августа А. А. Киреев сообщил Вл. Соловьеву, что запрещение цензурой – решенное дело. Но почему-то некоторые книги были доставлены по назначению. 8-го августа он извещает Ф. Б. Геца: «Из посланных уже давно в Россию экземпляров моей книги некоторые дошли по назначению, другие – нет. Ваш экземпляр, очевидно, принадлежит к числу сих последних. А причина такого различия для меня остается загадочной, как и многое другое, что у нас делается. У меня здесь нет ни одного экземпляра, но будут в конце сентября в Москве. Оттуда пришлю Вам непременно. По известиям моим из Петербурга запрещение книги есть дело решенное» (Письмо к Ф. Б. Гецу. Письма. Т. II). Но число книг, привезенных в Россию, было незначительным. Вл. Соловьев вынужден был собирать их тайком через друзей, совершивших путешествие за границу. Он пишет брату 30-го декабря: «Кроме 5 экз. «Теократии», привезенных Цертелевым, еще 5 должен был доставить кн. Волконский. Когда будешь у нас, узнай и припрядь. Есть ли известие о получении книг и денег в Загребе?» (Письмо к брату М. С. Соловьеву. Письма. Т. IV).

5) Кн. Дмитрий Николаевич Цертелев (1852 – 1911). Как поэт, он оставил «Стихотворения» в двух томах (1883 – 92) и перевел первую часть «Фауста» Гёте, «Манфред» Байрона и др. Со времен молодости он интересовался Шопенгауэром и Э. Гартманом. Поэтому было естественно, что он был связан неразрывными узами дружбы с молодым Вл. Соловьевым, который высоко оценил философию Шопенгауэра и Э.

Гартмана в своей диссертации. Их дружба продолжалась всю жизнь.

Как редактор, Д. Н. Цертелев сотрудничал в журнале «Дело», «Русский вестник» и «Русское обозрение». Когда М. Н. Катков, который с 1856 года редактировал «Русский вестник», умер 20-го июля 1887 года, Цертелев стал редактором этого журнала и посвятил стихи покойному. Но, к сожалению, я не смог познакомиться с ними.

Кстати, Вл. Соловьев прямо приглашает своего друга в Воробьевку. «По случаю абсолютного безденежья я никуда двигаться до осени не уповаю и буду очень рад, если ты попадешь в конце июля в Воробьевку. Это единственный пока способ нам увидаться» (Письмо к Д. М. Цертелеву. Без даты. Письма. Т. II).

б) С. М. Соловьев излагает в своей книге «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева»: «Ни о каких романтических отношениях между Соловьевым и графиней Соллогуб не может быть речи, хотя в 70-х годах Наталья Михайловна относилась к нему не без легкого светского кокетства, называя его *bel ermite* и подарила ему свой фотографический портрет с надписью: «на память об одном годе». По крайней мере Вл. Соловьев в своей жизни ни разу не страдал от отношений с ней, несмотря на то, что не раз был ранен в сердце женщинами такими, как Т. Ф. Романова, С. П. Хитрово или С. М. Мартынова и др. Это спокойное и нежное общение проистекало не только из отношения Соловьева к ней, но характера Н. М. Соллогуб. Судя по разным материалам, она хотя и очаровывала мужчин своей красотой и изящностью (поэтому некоторые дамы завидовали ей), но, кажется, не обладала половой развратностью, связанной с эгоистическим, привередливым «я», которое часто замечается в русских женщинах и иногда проявляется как животная жесткость у них. У нее были выдающийся ум, замечательная красота и прежде всего восприимчивая нежность.

7) Вл. Соловьев сообщает и Д. М. Цертелеву: «...а именно мне теперь во всех отношениях так скверно, что уже хуже быть не может. Следовательно, будет лучше» (Письмо к Д. М. Цертелеву. Без даты. Там же).



8) «Мы с ним (Фетом) этим летом перевели «Энеиду» гекзаметрами подстрочно» (Письмо к о. Мартынову, 7 – 19 авг. 1887 г. Письма. Т. III). «Перевожу с Фетом Энеиду. Валяем по 80 стихов в день» (Письмо к брату С. М. Соловьеву. Без даты. «Письма». Т. IV). Вл. Соловьев рассказывает Н. Н. Страхову о своих впечатлениях от перевода: «...перевожу с Афанасием Афанасьевичем «Энеиду». Я считаю «отца Энея» вместе с «отцом верующих» Авраамом настоящими родоначальниками Христианства, которое (исторически говоря) явилось лишь синтезом этих двух parental'ий». (Письмо к Н. Н. Страхову, 20 мая 1887г. «Письма». Т. I ). Он придает своей работе значение: «...ни одного сколько-нибудь серьезного перевода «Энеиды» у нас не было. Жуковский перевел только 2-ю книгу (мои: 7-ая, 9-ая и 10-ая), так что мне кажется, что это для солидного литературного журнала не вредно». (Письмо к Д. М. Цертелеву, 4 сент. 1887г. Письма. Т. II).

Из «Энеиды» шестая книга была переведена общими силами Вл. Соловьева и А. А. Фета. Седьмая, девятая и десятая книги переведены одним Соловьевым. В начале сентября Вл. Соловьев предложил Д. М. Цертелеву поместить в «Русском вестнике» перевод трех книг «Энеиды». «А я, со своей стороны, имею пока предложить следующий распроцензурный вклад в «Русский вестник»: три книги «Энеиды» Virgiliya в подстрочном переводе гекзаметрами. ...Хотя при окончательной редакции мы работали сообща с Афанасием Афанасьевичем и, разумеется, я ему обязан более, чем он мне, тем не менее эти три книги я могу считать своей долей перевода и предлагаю ее тебе от себя, – конечно, с согласия главного переводчика. За верность перевода может поручиться специалист, профессор латинской словесности (Киевского университета), которому я читал эти книги и который остался чрезвычайно доволен переводом. ...Впрочем, *entre nous soit dit*, – мои гекзаметры вообще благозвучнее и яснее Фетовых» (Письмо к Д. М. Цертелеву, 4 сент. 1887г. Там же). Я не мог подтвердить помещение этого перевода в «Русском вестнике», но он был издан под именем Фета в 1888 году.

9) Фет поцелует ручку Вам, а я поцелую ножку или затылок Вам, если Вы подарите мне случай.

10) Конечно, «хозяин» – Афанасий Афанасьевич Фет. А. Фет, очарованный красотой молодой Н. М. Соллогуб, прославил ее в стихах в 1888г. : «Вам песнь моя. В степи мирской / Среди толпы бесцветно-бледной, / Лишь вы поэта за собой / Красой влечете всепобедной. // Прелестны матовым челом, / Могучи пышными кудрями, / Вы обаятельны умом,/Очаровательны очами.// Что смертных трогает сердца, / Внушите вы послушной лире, / И слово на устах певца / При вас цветет пышней и шире». (Вечерние огни. Вып.4, 49).

11) «Наша пламенная княгиня» – Елизавета Григорьевна Волконская.

12) Можно полагать, что Н. М. Соллогуб запросила соответствующие власти о книге «История и будущность теократии», посланной Вл. Соловьевым. Прочитав письмо от нее, Соловьев ясно понял, что его книга, будучи даже преподнесенной автором, задерживалась цензурой. В конце ноября он получил официальное извещение о запрещении «Истории и будущности теократии» (см. письмо к о. П. Пирлингу, 24 нояб. 1887 г. Письма. Т. III).

13) Подробности неизвестны. Ф. Л. Соллогуб ухаживал за другой женщиной? Тогда ему было 39 лет, Вл. Соловьеву 34 года. Ф. Л. Соллогуб умер через 4 года после этого.

14) До сих пор Вл. Соловьев испытывал две большие несчастные любви; первую любовь к Екатерине Владимировне Романовой и мучительную страстную любовь к Софье Петровне Хитрово. В особенности угольки любви к Хитрово тлели давно в душе у него, и к 1887 году Соловьев едва успел выгрести их из души.

Расскажем подробно. В конце 1866 года или в начале 1867 года Вл. Соловьев познакомился с С. А. Толстой и ее племянницей С. П. Хитрово через Д. Н. Цертелева –племянника А. К. Толстого. С тех пор каждый год он бывал в имении Толстых – в Пустыньке под Петербургом, в Красном Роге под Брянском и т. д. (в 1887 году он пробыл в местечке Семеновке Черниговской губернии). Неизвестно, с каких пор он полюбил С. П. Хитрово. В 1878 году он воспевал ее в стихах: «Газели пустыни ты стройнее и краше / И речи твои безконечно-бездонны – / Туранская Эва, степная Мадонна, / Ты будь у Аллаха заступницей нашей. //

И всяк, у кого нечто бьется налево, / Лежит пред тобой, не вставая из праха. / Заступницей нашей ты будь у Аллаха, / Степная Мадонна, Туранская Эва!»

Летом 1880 года, он часто видел во сне С. П. Хитрово. Напр.: «Видел, что гуляю с Пустыньскими барышнями около какой-то оранжереи в светлый день. С. П. в стороне одна недовольная (13 авг.)». «Видел, что приехал М. А. Х-во (Михаил Александрович Хитрово — муж Софьи Петровной) с какой-то довольно красивой женщиной, которая будто бы его жена. С. П. уходит сердитая, а приезжая дама отводит меня в сторону и начинает дурно говорить о С. П. Я ее защищаю. (17 авг.)». «Видел, что С. П. отделилась от полу и, наклонившись ко мне назад и закинув голову, легла мне на руки, которые я протянул. Сначала мне показалось тяжело, и я согнул колени, но потом выпрямился и держал ее свободно на руках. (30 авг.)» «Видел С. П. в ярко-красном платье, вальсирующую со мною (N. В. В следующий вечер с ней поссорился) (2 сент.)». «Видел, что на каком-то темном дворе даю нищему медные и серебряные деньги. Потом трижды видел С. П... (3 сент.)» и т. д. (С. М. Соловьев «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977, стр. 207-208).

Кажется, весной 1883 года Вл. Соловьев серьезно намеревался на С. П. Хитрово жениться. Сестра Вл. Соловьева, Мария Сергеевна, пишет в воспоминаниях: «Это случилось весной, если не ошибаюсь в апреле... он (Вл. Соловьев) всю зиму перед тем ждал и надеялся, что та (С. П. Хитрово), которую он называл своей невестой, решится на последний шаг, чтобы стать его женой... Помню, с каким таинственным и сияющим лицом брат иногда за обедом говорил: «пью за здоровье моей невесты!» Потом, обратясь к матери: «мама, она скоро к Вам придет, желает с Вами познакомиться, а также и с вами», он кивал головой всем нам. Последние дни, перед тем как заболеть, ждал писем, выходил из своей комнаты на каждый звонок, был то страшно мрачен, то безумно радостен. И вдруг заболел, и сразу плохо. Жар страшный и не спадает, но в полной памяти... Думали, что брат спит, и вышли от него, а я села у окна в зале у самой двери — в случае проснется и позовет. Вдруг слышу — брат явственно окликнул: «Кто тут?» «Я» «Поди ко мне — на столе Евангелие,

найди брак в Кане Галилейской и прочти мне вслух.» ...А покуда читала, брат все время, не переставая, крестился крупным, истовым крестом, нажимая пальцы на лоб, грудь и плечи. Я кончила читать, а он все продолжал так креститься... Наконец перестал креститься. «Подойди ко мне». Я подошла. «Не знаешь, телеграмму мою отправили? (к ней, к «невесте»). «Отправили, отправили». «Ну хорошо... А теперь, пожалуй, скажи, что могут меня обтирать, если хотят, или что там еще полагается». Я пошла, но в дверях обернулась на брата и увидела, что он опять крестится, как раньше, и явственно услышала страстный, горячий шепот: «Господи, спаси! Господи! помоги!». К вечеру брату стало лучше, и с следующего дня пошло выздоровление». (Воспоминания о брате Владимире Соловьеве. Минувшие годы. 1908. №5,6).

С. М. Соловьев пишет в своей книге следующее: «Владимир Сергеевич поправлялся от болезни и уже ходил по своему кабинету, когда раздался звонок. В передней появилась Софья Петровна, в первый раз в этом доме. Владимир Соловьев молча ей поклонился и, ни слова ей не говоря, провел ее в кабинет, где они долго беседовали».

Трудно рассуждать на тему о том, когда любовь Соловьева к С. П. Хитрово остыла. Но можно полагать, что его любовь переродилась в 1887 году. По крайней мере, она больше не была пылкой любовью. С. М. Соловьев утверждает на основе письма Соловьева к А. Ф. Аксаковой, что в этом году Вл. Соловьев окончательно оставил мысль о браке с С. П. Хитрово (И. А. Лосев следует ему). Хотя я сам думаю, что он расстался с надеждою раньше, но было бы правильно сказать, что в стихах, написанных им 17-го сентября, в день именин С. П. Хитрово (эти стихи — одни из моих самых любимых стихотворений), есть намек на преобразование его любви. «Бедный друг! истомил тебя путь, / Темен взор, и венки твой измят, / Ты войди же ко мне отдохнуть. / Потускнел, дорогая, закат. // Где была и откуда идешь, / Бедный друг, не спрошу я любя; / Только имя мое назовешь — / Молча к сердцу прижму я тебя. // Смерть и Время царят на земле, — / Ты владыками их не зови; / Все, кружась, исчезает во мгле, / Неподвижно лишь солнце любви».

15) «одно особенное дело», это значит обработку языка французской книги «La Russie et l'Eglise Universelle», которую Вл. Соловьев пишет с января (См. мои комментарии).

16) «В 8 вер. от ст. Коренной к в. на р. Тускори находится дер. Воробьевка... Ныне Воробьевка имеет более 800 ж. В 1877 имение при Воробьевке было куплено известным поэтом Аф. Аф. Шеншиным, который переселился сюда из Степановки и которому Воробьевка служила излюбленным летним пребыванием до самой его кончины (1892 г.) Самая дер. Воробьевка стоит на левом, луговом, с которого ясно видны отстоящие в 10 вер. отсюда храмы Коренной пустыни. Каменный дом с такими же службами окружен был обширным парком в 18 дес., в котором были еще вековые дубы, посадки прежних владельцев Ртищевых... Прекрасные цветники были разбиты по скату вниз к реку, а в самом низу против балкона был устроен фонтан. Поэт заботился о том, чтобы птицы — не только соловьи, но даже грачи и цапли, беспрепятственно гнездились в его парке, и здесь-то, предоставив самое хозяйство управляющему, Фет посвящал все свое время литературным трудам и в свой воробьевский период, продолжавшийся еще 15 лет, на закате дней написал все стихотворения, вышедшие в четырех выпусках под заглавием «Вечерние огни» (Россия — полное географическое описание нашего отечества. С. —Петербург, 1902. Т. 2. С. 461).

17) «Квартира в доме Лихутина, куда переехали Соловьевы после смерти Сергея Михайловича, помещалась во втором этаже. В ней царило холодное великолепие, и большие комнаты с пальмами были как-то пустынно. Прямо из передней дверь направо вела в кабинет Владимира Сергеевича, украшенный только двумя картинами: портретом Петра Великого во весь рост и Тициановским Христом с монетой. Зала и гостиная, где никто и никогда не сидел, производили впечатление храма, посвященного памяти Сергея Михайловича. По стенам залы были развешаны портреты великих князей с автографами, в гостиной из-за пальм белел бюст Сергея Михайловича, и на каком-то аналое красовался бювар с металлической крышкой, преподнесенный ему Университетом. За столовой, где уже было уютнее, пахло кухней и доносился голос кухарки Анны, находились апартаменты Поликсены Владимировны (мать Вл. Соловьева) с

громадной божницей и неугасимой лампадой, изнутри озарявшей белую и круглую Madonna della Sedia Рафаэля» (С. М. Соловьев. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. С. 212).

18) Г. И. Кристи. Одно время он был рязанским губернатором. Но подробности неизвестны. Соловьев упоминает о нем, жалуясь брату на запрещение книги «История и будущее теократии»: «Что касается настоящих друзей – например, Кутузова или Кристи, – то они поневоле ограничиваются горячими заявлениями своего прискорбия» (Письмо к брату С. М. Соловьёву. Без даты. Письма. Т. IV).

19) Кроме того, Вл. Соловьев страдал от бессонницы. 4-го октября он извещает о. Пирлинга: «Более озабочивает меня печальное состояние моего здоровья. Величайшее мое страдание состоит в невозможности спать при малейшем звуке. Несколько лет тому назад я слышал, что какой то англичанин изобрел против этого средство: две маленькие машинки вкладываются в уши и совершенно предохраняют от всякого звукового впечатления. Для меня это было бы благодеянием, и я при всей своей бедности готов заплатить хотя бы до 100 рублей за такую машину. Но в московских и петербургских магазинах ничего о таком изобретении не слышали. Не знаете ли Вы об этом или о каком бы то ни было способе оглохнуть? Не смейтесь надо мною: я и теперь пишу Вам после двух совершенно бессонных ночей» (Письмо к о. П. Пирлингу. Письма. Т. III).

20) 17-го сентября Вл. Соловьев сообщает М. М. Стасюлевичу: «Милостивый Государь, Михаил Матвеевич, посылаю Вам два стихотворения (для Ноябрьской кн. В. Евр.), а также еще четверостишие». (Письмо к М. М. Стасюлевичу. Письма. Т. IV). Эти два стихотворения – «Бедный друг! Истомил тебя путь» (см. прим. 14) и следующее (написано 3-го апреля): «друг мой! прежде, как и ныне, / Адониса отпевали. / Стон и вопль стоял в пустыне, / Жены скорбные рыдали. // друг мой! прежде, как и ныне, / Адонис вставал из гроба, / Нестрашна его святыне / Вражьих сил слепая злоба. // друг мой! ныне, как бывало, / Мы любовь свою отпели, / А вдали зарею алой / Вновь лучи ее зардели».

Хотя не можно читать потерянные стихотворения, сохраняются их варианты. Варианты стихотворений «Бедный друг! истомил тебя путь»: ст. 2-й; И усталые ноги болят, ст. 4-й; догорающая темнеет закат. 2-я строфа; Бедный друг! не спрошу у тебя / Где была и откуда идешь. / Только к сердцу прижму я любя, / В этом сердце покой ты найдешь / (ты покой в моем сердце найдешь) Варианты стихотворений «друг мой! прежде, как и ныне»: ст. 4-й; С плачем женщины плясали, ст. 8-й; Темных сил тупая злоба. 3-я строфа; друг мой, ныне как и прежде / Мы живем и умираем / И сказав; прости! надежде / Через три дня воскресаем. (Из «примечания» С. М. Соловьева) Эти два стихотворения были помещены в «Вестнике Европы». 1887. №.11.

21) «Эта Французская рукопись» – «La Russie et l'Eglise universelle».

22) Екатерина Ивановна Боратынская (урожд. Тимирязева). В письмах Вл. Соловьева есть несколько упоминаний о ней. (В них он зовет ее Катериной Ивановной). Напр, «несколько часов 25-го (накануне Вашего отъезда в Мих.), – а сентябрьский мой визит с Кат. Ив. и прч. был хотя долг, но кажется, безупречен». (Письмо к С. М. Мартыновой, 4 сентября 1891. «Письма». Т. IV). Следующее письмо интересно. Оно было написано летом 1892 года, когда Вл.Соловьев жил в избе в деревне Морщице, около станции Сходня. «Морщиху свою я принужден был оставить по многим причинам, как например: 1) вследствие близости хозяйской семьи ни спать, ни заниматься было невозможно; 2) у хозяйки оказался третичный сифилис; 3) кухарка, рекомендованная мне Катериной Ивановной, разрешилась от бремени, незаконнорожденным младенцем, которому я предоставил свою дачу» (Письмо к Д. Н. Цертелеву. Письма. Т. IV).

В воспоминаниях Е. И. Боратынская сурово пишет о Соловьеве: «Граф. Н. М. Соллогуб называла Соловьева хрустальной душой. Толстой – завистливый, злобно-насмешливый... Я была как-то дубликатом трех увлечений Соловьева – граф. Н. М. Соллогуб, княг. Е. К. Вяземской, С. М. Мартыновой; это могло бы располагать его к особой интимности, но с Толстым я была дружнее, чем с Соловьевым ...На мой взгляд, Соловьев – отчасти переразвитая, отчасти недоразвитая натура» (С. М. Лукьянов

О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии.»Кн.3. Вып. 2. Петроград, 1921).

23) С. Н. Трубецкой женился на Прасковье Владимировне Оболенской в 1887 году. Так как и у кн. Трубецких и у кн. Оболенских сложные родословные, я не мог исследовать их взаимоотношения.

Мне также неизвестно, какой Мещерский женился. О Владимире П. Мещерском Вл. Соловьев говорит колкости: «Единственный публицист, за смертью Каткова, есть, конечно, кн. Мещерский. Он хотя и безграмотен, но зато в качестве содомиста высоко держит знамя религии и морали. Прежде ему по его профессии приходилось более всего обращать внимание на задние статьи, но теперь он вдруг публикует, что в своей новой «большой газете он будет обращать особенное внимание на передовые статьи». Можно ли поверить такой резкой перемене направления? И не есть ли это маска для более удобного пропагандирования содомской идеи на основах православия, самодержавия и народности?» (Письмо к М. М. Стасюлевичу, 17 сент. 1887. Письма. Т. IV).

Во всяком случае можно представить себе, что интерес к слухам о браках знакомых связывался у Соловьева с его мучительной привязанностью к С. П. Хитрово. «Я ни на ком не женился»!

24) Величайшая радость

25) Anatole Leroy Beaulieu (1842–1912). Он был старостой села Viroflay и директором de l'Ecole des Sciences Politiques. В 1888 году Вл. Соловьев пробыл на даче у него в Bon Repos. (См. мои комментарии). Он известен как автор 3 томного сочинения «L'Empire des Tsars et les Russes». Он написал и замечательную статью о католицизме «О папстве и социализме».

24-го ноября Вл. Соловьев сообщает Пирлингу: «Получил письмо от Леруа-Болье, который хвалит мою «Географию». (Письмо к о. П. Пирлингу. Письма. Т. III). Соловьев несколько раз обменивался письмами с ним.

«Княгиня» – Елизавета Григорьевна Волконская.

26) Вл. Соловьев извещает Пирлинга 24-го ноября: «На прошлой неделе послал Вам 46 – 121 страницы французской ру-



кописи. Это с прежним около половины всего сочинения, так как две следующие части меньше первой» (Там же).

Он пишет в письме от 15-27-го января 1888 года Пирлингу: «Книга моя французская кончена и подвергнута первой переписке, затем последует исправление слога и вторая, окончательная переписка. Все это возьмет еще несколько недель».

27) Можно полагать, что эта статья, написанная Вл. Соловьевым, является главой седьмой «И. С. Аксаков об официальной русской Церкви» в кн. I «Положение религии в России и на христианском Востоке» книги «La Russie et l'Eglise universelle». В ней Соловьев беспощадно критикует русскую православную Церковь, ссылаясь на слова И. С. Аксакова.

«Букет» значит статьи, собранные под заглавием «Общественные вопросы по церковным делам» в 4-м томе Собрании сочинений И. С. Аксакова (1886, Москва).

28) Этот Баратынский – не муж Екатерины Ивановны (см. прим.22), Лев Андреевич (он умер в 1907 году), а известный поэт Евгений Абрамович Баратынский (Баратынский) (1800 – 1844). Он был двоюродный брат отца Л. А. Боратынского. Точность слухов о его браке не подтверждена. Однако мне думается, Вл. Соловьев иронизировал над лицемерным морализмом Е. И. Боратынской (он мелькает в ее «Воспоминаниях»), сообщая о «блудосвятстве» у родственника, которым она хвастается. Но это только моя догадка.

29) Жена А. А. Фета, Мария Петровна (урожд. Боткина, 1828 –1894).

30) В предисловии выпуска третьего «Вечерних огней», который я сейчас читаю, пишут о «Русском вестнике» следующее: «...Но когда в 1885 г. мы сочли дальнейшее наше сотрудничество в «Русском вестнике» невозможным, то единственным путем обнародования остались для нас выпуски небольших сборников».

## **НАСЛЕДИЕ ВЛ.СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

**С.Б.РОЦИНСКИЙ**

Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва)

### **ИДЕИ ВЛ.СОЛОВЬЕВА И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: РЕЗОНАНСЫ И СОЗВУЧИЯ**

Философское учение могут подстергать среди прочих две напасти: с одной стороны, оно может вызвать нападки на, за то, что появилось на свет с опозданием и повторяет уже давно известные истины, или же, с другой стороны, оно может появиться до срока и тогда, непонятое и недооцененное, будет оттеснено на обочину, как некое интеллектуальное недоразумение. Вот и Василий Львович Величко, поэт и публицист, с горечью писал: «Соловьев пришел не в свое время: либо слишком рано, либо слишком поздно!»<sup>1</sup>.

Если сравнивать философию Вл.Соловьева с тем уровнем развитием мысли, который был достигнут к концу XIX века на Западе, то действительно можно найти повод говорить о ее отставании от популярных в то время европейских теорий познания. По этой причине многие склонны отводить ей маргинальную нишу на обочине магистрального пути, по которому гордо шествует Философия с большой буквы, уничижительно взирая на все прочие «недофилософии», имеющие какие-то общие дела («порочащие связи») с теологией. Но если посмотреть с точки зрения дня сегодняшнего, то мы обнаружим множество совпадений и созвучий с современными идеями, сформулированными и высказанными, увы, уже после Соловьева.

Известно, что первое заявление Владимиром Соловьевым своей позиции при защите магистерской диссертации вызвало шквал критики, прежде всего со стороны радикальных приверженцев позитивизма, которые порицали молодого философа за неуважение к научному знанию. Весьма резкой была статья

В.В.Лесевича «Как иногда пишутся диссертации», тональность которой красноречиво передается уже самим названием. «Полупозитивист» Н.К.Михайловский поместил в «Биржевых ведомостях» хлесткий фельетон, или, по характеристике С.М.Лукьянова, «враждебную статью по адресу Соловьева»<sup>2</sup>. Упреки в измене принципу «чистого и отчетливого знания» и в чрезмерном уклоне в сторону мистицизма и религиозной веры Соловьеву делали, но уже более спокойно и взвешенно, К.Д.Кавелин и Б.Н.Чичерин. Последний посвятил данному вопросу книгу с характерным названием «Мистицизм в науке». Правда, по мнению Е.Н.Трубецкого, Чичерин высказал в адрес Соловьева «ряд замечаний более резких, чем основательных», так как нередко, «игнорируя мысль противника, он противопоставляет ему не действительный разбор его возражений, а совершенно произвольное утверждение способности нашего разума из самого себя познать абсолютную истину»<sup>3</sup>. Позже, в начале 20-х годов, И.И.Лапшин, признавая в Соловьеве *«крупный философский талант»*, в то же время отмечал, что *«общий замысел в них чужд по духу философии»*, поскольку, по его представлению, «философское изобретение» есть исключительно «вид *научного творчества*, и его надо отчетливо отличать, во-первых, от религиозного творчества и, во-вторых, от богословской изобретательности»<sup>4</sup>.

Впрочем, претензии предъявлялись Вл.Соловьеву не только «слева», но и «справа» уже за то, что в своей теории цельного знания он слишком много места отводил науке и рациональному познанию. В частности, Лев Шестов порицал его за чрезмерное преклонение перед возможностями человеческого разума в ущерб религиозной вере: «Все – человеческою душу, человеческую свободу, даже самого Бога – он сложил на алтарь разума»<sup>5</sup>. «Автономный разум и автономная мораль заслоняют пред ним Откровение, пророки и апостолы идут у него в школу Платона, Канта, Спинозы, Шеллинга и Гегеля»<sup>6</sup>. Обвинению Соловьева в подобных же прегрешениях посвящены многие страницы книга Е.Н.Трубецкого «Миросозерцание Вл.С.Соловьева», где, в частности, говорится, что в воззрениях Соловьева «сохранилась довольно сильная рационалистическая струя, которая звучит резким диссонансом в его системе»<sup>7</sup>.

Таким образом, философия Вл.Соловьева оказалась объектом критики с позиций диаметрально противоположных. Но все же чаще в ее адрес звучала, да и сейчас раздается, «левая» критика – обвинения в измене принципу «чистого и отчетливого знания», упреки в чрезмерном уклоне в сторону мистицизма и религиозной веры. Примерно с таких позиций и подходят современные критики философских воззрений как Вл.Соловьева, так и всех остальных представителей традиции, получившей название религиозно-философской.

Для примера можно обратиться к статьям Е.В.Барабанова, опубликованным в «Вопросах философии»<sup>8</sup> и посвященным в сущности одной и той же теме – отрицанию всяческой ценности отечественной «верующей» философии. Автор начисто отказывает учениям Соловьева и Бердяева в праве называться философией вообще. «Была ли это философия?» – задает он риторический вопрос и отвечает на него словами Макса Шелера: «Человек, стремящийся к мировоззрению, основанному на философии, должен иметь смелость полагаться на свой собственный разум». «Однако, – продолжает автор, – русская религиозная философия заняла противоположную позицию: она передоверила свой разум авторитету ею же самой сконструированного православия (либо – "Вселенской Церкви", как у Вл. Соловьева), в служанку которого она превратилась. В этом своем качестве она не только апологетически пересказывала догматы или вольно фантазировала на темы о том, что Бог задумал о России, но и дала блестящие толкования многих элементов церковного наследия – от "философии культа" до "философии имени"»<sup>9</sup>.

Е.В.Барабанов говорит не только о философии Соловьева или еще кого-то в отдельности, а в целом о традиции отечественной философской культуры: «...В один ряд с именем Вл.С.Соловьева, конечно же, должны быть поставлены имена Ф.М.Достоевского, К.Н.Леонтьева, Н.Я.Данилевского, Ф.И.Тютчева, Ю.Ф.Самарина, Ивана и Константина Аксаковых, И.В.Киреевского и, разумеется, П.Я.Чаадаева»<sup>10</sup>. Если назвать все имена, которые перечисляются в двух статьях данного автора, опубликованных в «Вопросах философии», то список окажется куда длиннее и за рамками этого перечня мало кто останется. Всю эту традицию автор считает архаизмом, возвращени-

ем в прошлое, повторением давно пройденного. «Русская религиозная философия, – говорит он, – никогда, даже в XX веке, не порывала со средневековым наследием... Даже в своих "еретических" или "романтических" уклонах русская религиозная философия настойчиво пыталась восстановить былое единство разрушающегося космоса средневековой культуры. Отсюда ее идеология "цельного знания" или "свободной теософии", способных счастливо объединить веру и разум, истины православной догматики и истины науки, "правду о небе" и "правду о земле"»<sup>11</sup>. Иными словами, русская философия представляется как некое историческое недоразумение, как славянофильски подкрашенная интерпретация того, что было проговорено много веков назад. «...То, что на первый взгляд мнится заново поставленными вопросами, в действительности нередко оказывается лишь другой версией все той же архаической темы»<sup>12</sup>, – пишет Е.В.Барабанов.

Конечно, и такое иногда бывает. Но гораздо чаще случается как раз наоборот: то, что на первый взгляд кажется перепевом старой темы, на самом деле оказывается заново поставленными вопросами. Убедительный тому пример – европейская мысль эпохи Возрождения, становление которой проходило под лозунгами возрождения античного наследия, а на деле все неожиданно обернулось постановкой новых вопросов, решение которых определило стиль не только мышления, но и самой жизни на последующие века.

И, как это ни парадоксально, критические упреки в архаичности, высказываемые в адрес Соловьева, претендуя на историческую адекватность, на поверку сами невольно оказываются в положении критикуемого объекта. Ибо строгий научный рационализм, с позиций которого они исходят, сам сегодня становится анахронизмом в своей абсолютизации, сам осознает свою познавательную недостаточность, или «отвлеченность», по словам Вл.Соловьева. Западная философская мысль, к авторитету которой апеллирует радикальная критика, все настойчивее призывает к преодолению презумпции самодостаточности «ясного и отчетливого знания», к использованию также других методов и способов познания, включая и религиозно-мистические. В последнее время уже со стороны представителей западной фило-

софии все чаще и отчетливее звучат сетования на то, что «разум умер», подобно тому, как в свое время Ницше объявил о том, что «Бог умер».

Однако идеи, в отличие от людей, не подвержены столь скорой смерти. И, может быть, не стоит торопиться хоронить как идею Разума, так и идею Бога. И та, и другая, возможно, лишь переходят в иное качество. По всей вероятности, эти слухи о смерти сильно преувеличены. Видимо, ни философский, ни научный разум не умрет никогда. Равно как никогда не прекратятся попытки «оправдать» разумом нравственное добро, а к всемогуществу разума приложить критерий верующей нравственности.

В этой связи любопытно привести весьма примечательную историю, или, скорее, притчу, которую как-то поведал читателям Марк Твен. Когда он был маленьким, ему казалось, что папа знает все, а сам он ничего не знает. В юношеском возрасте ему показалось, что он знает все, а папа ничего не знает. Когда же он стал зрелым мужчиной, то понял, что и папа кое-что знает.

Не происходит ли нечто подобное с европейским познающим разумом в целом? На заре Средневековья Тертуллиан утверждал, что лишь Богу ведома премудрость, что, согласно Писанию, мудрость человеческая есть безумие перед премудростью Божьей. В позднем Средневековье, затем в эпоху Возрождения и особенно в Новое время разум окончательно отделился от веры, начиная с Канта – и от логоса природы, возобладали ставка на могущество науки и всемогущество человеческого разума, и такая парадигма мировосприятия, конечно, принесла огромные плоды в самых разных сферах мышления, и бытия. Но в XX веке среди европейских мыслителей и, что особенно заслуживает внимания – ученых, стали все чаще и чаще высказываться мысли, что не все способен постичь разум человеческий, пусть даже вооруженный новейшим научным инструментарием. Конечно же, речь не об отказе от знаний, добытых пылким умом и познавательным инструментарием европейских исследователей, а о том, что «и отец кое-что знает», что тайны высшей премудрости бытия не все подвластны *ratio*, что, может быть, и в тертуллиановом *credo* есть какая-то частица истины.

Иными словами, при оценке возможностей и границ познания нельзя забывать о том, что развитие познания есть процесс диалектический. Из этого, собственно, и исходил Вл. Соловьев, когда доказывал необходимость и закономерность предстоящего синтеза различных направлений и способов постижения сущего. То, что он называл «цельным знанием», «свободной теософией», или «истинной философией», представлялось ему не как некое слитное, синкретичное состояние сознания, существовавшее в древние времена и претендующее на современное господство, а как результат диалектического развития. «Повинуясь общему закону исторического развития, философия проходит через три главные состояния, – разъяснял этот вопрос Соловьев. – ...Первый момент характеризуется исключительным господством мистицизма, удерживающего в скрытом состоянии или слитности рационалистический и эмпирический элементы (что совпадает с общим господством теологии); во втором фазисе эти элементы обособляются, философия распадается на три отдельные направления или типа, стремящиеся к абсолютному самоутверждению и, следовательно, взаимному отрицанию; здесь соответственно общему распадению теоретической сферы на враждебные между собой теологию, отвлеченную философию и положительную науку мы имеем односторонний мистицизм, односторонний рационализм и односторонний эмпиризм. В третьем моменте они приходят к внутреннему свободному синтезу, который ложится в основу общего синтеза трех степеней знания, а затем и вселенского синтеза общечеловеческой жизни»<sup>13</sup>.

Еще в своей магистерской диссертации Соловьев подчеркивал, что уже в самой западной философии, которая к тому времени дошла в своем развитии до идеи положительного знания, происходит понимание того, что делать ставку *только* на опытное и рациональное познание недостаточно, что для полноты философского познания необходим синтез различных его способов, выработанных человеческой культурой. «Таким образом, – заключает Соловьев, – эта новейшая философия с логическим совершенством *западной формы* стремится соединить *полноту содержания духовных созерцаний Востока*. Опираясь,

с одной стороны, на данные *положительной науки, эта философия*, с другой стороны, *подает руку религии*<sup>14</sup>.

Конечно, если исходить из европоцентристских позиций Нового времени, то можно признать концепцию «двойственной истины» за окончательное решение вопроса в пользу научного разума. Но ведь даже при том, что развитие новоевропейской философской мысли пошло по пути секуляризации, полного и абсолютного разрыва «чистого разума» с религией и теологией там все же не произошло. «Новейшая философия исходила из теологии, – она сама по себе не что иное, как теология, растворившаяся и превратившаяся в философию... Чтобы превратить Бога в разум, сам разум должен быть принять свойства абстрактной божественной сущности»<sup>15</sup>. Но и сам автор этих слов, Людвиг Фейербах, провозгласив себя атеистом, в своем проекте «философии будущего» оказался проповедником новой религии человечества. Равно как Карл Маркс, отрицая Бога трансцендентного, наделил божественными свойствами демиурга пролетариат как создателя коммунизма – в сущности Царства Божия на земле.

В XX веке бесспорные успехи естественных наук и научного познания привели к тому, что для многих людей веру в Бога заменила вера в науку, которая стала играть для них роль религии, способной дать окончательные ответы на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Побывав в услужении у религии, философия в конце концов превратилась в служанку науки. «Философия была растоптана, унижена империализмом физики и запугана интеллектуальным терроризмом лабораторий»<sup>16</sup>, – сетовал Х.Ортега-и-Гассет по поводу такой несправедливости.

По мнению испанского мыслителя, в философском постижении жизни участвуют как интеллект, так и вера. Она и является той «базисной твердью» жизни, на которую накладываются наши мысли или идеи, получаемые в ходе опытно-рационального познания. Разумеется, речь идет не только о религиозной вере, но и о верованиях как таком роде идей, которые не являются плодами логически выстроенных размышлений, а изначально присутствуют в нашей жизни, будучи конституирующим началом наших представлений о реальности. Среди ве-



рований современного человека одним из самых значимых является вера в разум, в интеллект, ставшая с конца XVII века тем же, что и вера в Бога. На самом же деле разум, или наука, – не более чем аппарат для конституирования условной субъективной картины мира, неправомерно отождествляющий собственные закономерности с законами бытия. В этом смысле научное знание, считает Ортега-и-Гассет, имеет не большую познавательную ценность, чем, скажем, поэзия. «Математическая точка, геометрический треугольник, физический атом не обладали бы теми достоверными качествами, которые их конституируют, если бы они не были чисто умственными конструкциями... То же самое происходит и с поэтическими персонажами. Несомненно, геометрический треугольник и Гамлет имеют одну и ту же *pedigrée*»<sup>17</sup>.

Возражения против абсолютизации «научного разума» и предостережения против нигилистического радикализма в отношении вненаучных методов познания, как это ни странно, все сильнее звучат именно со стороны ученых-естествоиспытателей и представителей философии науки. Пол Фейерабенд, например, обращает внимание на то, что в своей воинственности апологеты науки заимствовали опыт именно церковников: «Здесь ученые и теоретики науки выступают единым фронтом, как до них это делали представители единственно дарующей блаженство церкви: истинно только учение церкви, все остальное – языческая бессмыслица. В самом деле: определенные методы дискуссии или внушения, некогда служившие сиянию церковной мудрости, ныне нашли себе новое прибежище в науке». Настаивая на критическом исследовании возможностей науки, Фейерабенд высказывает сомнение по поводу ее абсолютной ценности, в ущерб всем остальным способам постижения мира. «...Разделение науки и не науки не только искусственно, но и вредно для развития познания, – пишет он. – Если мы действительно хотим понять природу, если мы хотим преобразовать окружающий нас физический мир, мы должны использовать *все* идеи, *все* методы, а не только небольшую избранную их часть. Утверждение же о том, что вне науки не существует познания (*extra scientiam nulla salus*), представляет собой не более чем еще одну очень удобную басню»<sup>18</sup>.

Макс Планк, основоположник квантовой физики, высказывает мысли, казалось бы, совершенно несвойственные классике естествознания: «и религия, и естествознание нуждаются в вере в Бога, при этом для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания – в конце»<sup>19</sup>. Подобных суждений и оценок можно было бы привести великое множество. Сходной точки зрения придерживались и придерживаются, в частности, физики, ученые-естествоиспытатели Ч.Таунс, П.Иордан, Г.Маргенау, П.Девис, Е.Фёр, А.Эддингтон и многие другие. А мнение «изнутри», высказанное именно теоретиками науки и самими учеными-естествоиспытателями, является особенно веским в рассуждениях на эту тему.

Доказательству того, что современная наука, в частности физика, в своем фундаментальном содержании удивительным образом соединяется с мистическим мировоззрением, посвятил свою известную книгу «Дао физики» философ и ученый-физик Фритьоф Капра. Мистическое мирозерцание, считает он, исходит из цельности мира, оно имеет богатейший опыт интуитивного созерцания и постижения высшего смысла такой цельности. Наука же больше шла по пути дифференциации предмета познания. У восточных мистиков имеются удивительные прозрения, очень емко и глубоко отражающие смысл открываемых наукой явлений с точки зрения единства вселенной и помогающие гораздо более успешно решать возникающие семантико-лингвистические трудности. «Наука и мистицизм являются для меня двумя дополняющими друг друга сторонами человеческого познания: рациональной и интуитивной, – пишет Ф.Капра. – ...Для них характерна, как принято говорить в физике, дополнительность. Один подход не может быть заменен другим, каждый из них имеет уникальную ценность, а их соединение рождает новое, более адекватное мировосприятие... Таким образом, лучше всего для нас было бы объединение мистической интуиции и научной рассудочности, а не динамическое чередование»<sup>20</sup>.

В сущности, те же взгляды на многие вопросы как познания, так и будущего мировой истории, которые отстаивал в свое время Вл.Соловьев, высказывает впоследствии и Питирим Сорокин. Сформировавшийся в своем мировоззрении под значи-

тельным влиянием идей Конта и Дюркгейма, он во многом пересмотрел свое отношение к позитивистской методологии социального познания и разработал теорию синтеза научных достижений и религиозных представлений, интеграции различных культур и типов ментальности. Со временем ученый все больше убеждался в том, что методы одной только науки не способны решать усложняющиеся задачи социального познания перед лицом катастрофического развития цивилизации. Очевидность недостаточности привычных способов познания и практического действия приводит П.Сорокина к признанию наличия некоей сверхчувственной силы, не учитываемой современной наукой, но которую необходимо изучать именно как научный феномен, а результаты этого изучения использовать в интересах человечества для прекращения агрессии и предотвращения мирового кризиса. Он выступает с проектом создания синтетической научной теории, которая, по его мнению, поможет предотвратить третью мировую войну и будет способствовать оздоровлению человечества. Это возможно лишь при условии общей социокультурной интеграции, движение к которой, по его убеждению, уже стало тенденцией нашей эпохи. В работе «Главные тенденции нашего времени», представляющей собой популяризацию важнейших положений его фундаментальной «Социальной и культурной динамики», П.Сорокин, в частности, писал: «...Новый нарождающийся социокультурный строй обещает обеспечить добровольное объединение религии, философии, науки, этики и изящных искусств в одну интегрированную систему высших ценностей Истины, Добра и Красоты. Такое объединение означает конец разделения и конфликта науки, религии, изящных искусств и этики друг с другом... это объединение означает новую «органическую» эру в истории человечества»<sup>21</sup>.

Подобно Соловьеву, П.Сорокин синтезировал в своей теории партикуляристский и универсалистский подходы к исследованию человеческой истории. Он соглашается с Данилевским и Шпенглером в отношении того, что отдельные культурно-исторические типы, или цивилизации, играли определяющую роль в социокультурной динамике человечества на протяжении предшествующих веков. Особенностью современного этапа мировой истории Сорокин считал осмысление человечеством себя

не только как планетарной целостности, но и как части абсолютного универсума, или, говоря словами Вл.Соловьева, «всеединого сущего», что требует от человечества согласованных действий и нравственного совершенствования.

П.Сорокин рассматривает развитие исторического процесса вплоть до XX века как совместное существование двух социокультурных типов: чувственного (западного) и идеационального, или религиозного (восточного), при доминировании одного из них. Если на заре человеческой истории главенствующую культурную роль играло идеациональное мировоззрение Востока, то в последующие века центром такого лидерства стала Европа, со временем расширившая свое влияние на остальные континенты. Наступившая эпоха, считает Сорокин, означает постепенное завершение европейского монополистического лидерства, основанного на чувственном восприятии реальности, что, однако, не означает перемещения инициативы опять на сторону восточной, идеациональной ментальности. Уже обозримое будущее мировой цивилизации он связывает с утверждением *интегрального* типа культуры, который, по его мысли, объединит все лучшие черты предшествующих типов. «Интегральная точка зрения, – по мнению Сорокина, – позволяет нам познавать не только чувственные или сверхрациональные-сверхчувственные формы бытия истинной реальности-ценности, но и все ее три главных аспекта: чувственный – посредством наших чувств; рациональный – посредством нашего логико-математического мышления – и сверхчувственный-сверхрациональный – посредством интуиции гения... В настоящее время и на Западе, и на Востоке имеется необходимый материальный и социокультурный фундамент для создания нового интегрального порядка»<sup>22</sup>.

Именно такие синтезы и изменения в развитии мировой истории примерно за три четверти века до Сорокина обосновывал его соотечественник Вл.Соловьев. Можно спорить о том, заимствовал ли Сорокин эти мысли у своего предшественника, или мы имеем дело со спонтанной *конвергенцией* идей, – вопрос, конечно, не в этом. Гораздо существеннее то, что к подобным выводам сегодня приходит все большее число мыслителей, не находящих альтернативы как синтезу методов познания, так и диалогу культур и примирению народов.

Рассуждения по поводу того, насколько теория философского знания и познания Вл.Соловьева созвучна более поздним воззрениям на специфику философии, завершим цитатой авторитетного представителя западной философии и методологии научного знания Бертрانا Рассела: «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой... Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия. Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми силами? Имеет ли Вселенная какое-либо единство или цель?.. Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бесильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно?.. Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если Вселенная неотвратимо движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, – просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории... Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, – дело философии»<sup>23</sup>. Удивительно, но в таком разъяснении сути философии виднейшим представителем философии науки присутствуют, в сущности, все те главные признаки, которые содержатся в философии Вл.Соловьева.

Таким образом, идеи, высказанные Вл.Соловьевым более века назад, независимо ни от мыслителя, ни от его ценителей или критиков, пусть в другой интерпретации и в ином теоретическом ракурсе, свежо и актуально звучат в наше время. В XX веке 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 этой проблематики плодотворно работали и работают О.Шпанн (универсализм), Дж.Голбрейт (теория конвергенции),

Л.Габриэль (интегральная логика), К.Гюнцль («новое мышление»), К.Апель (этика дискурса), Г.Франц (экологическое направление) и многие, 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 разработку которой внес наш соотечественник М.М.Бахтин. В своем учении Вл.Соловьев во многом предвосхитил современную постановку, а отчасти и философское решение этих проблем.

В философии всеединства Вл.Соловьева нашли отражение и получили своеобразную интерпретацию идеи практически всех значительных течений мировой философской мысли. В его учении видны «следы» платонизма и индуизма, идей гностических мистиков и Псевдо-Дионисия Ареопагита, Спинозы и Лейбница, Канта и Гегеля, Шеллинга и Конта, Шопенгауэра и Гартмана... Можно сказать, что в системе всеединства Соловьева состоялась серьезная и плодотворная встреча отечественной философской традиции с мировой философской мыслью. Как отмечал по этому поводу В.В.Зеньковский, «система Соловьева есть действительно опыт органического синтеза *разнородных* его идей... Соловьев впитал в себя влияние очень многих, притом различных мыслителей, – и у него это не помешало созданию подлинной системы»<sup>24</sup>. Соловьев был убежден, что философия должна быть интегрирована в общечеловеческую культуру, а для этого она сама должна стать общечеловеческой, синтезировав в себе все положительные достижения своей богатой истории как на Западе, так и на Востоке. Истина, считал мыслитель, кроме всех прочих предъявляемых к ней требований, должна быть всеединой, она должна быть истиной всех и для всех. Истина отвлеченная – еще не истина, а только часть истины, одна из ее сторон. «...Понять смысл или разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве»<sup>25</sup>, – говорил философ по этому поводу в «Критике отвлеченных начал».

Истинная философия, по убеждению Соловьева, должна включать в себя достижения рационального, опытного и мистического познания. Несмотря на огромные исторические заслуги, названные течения, считал философ, не могут претендовать

на то, чтобы считаться самодостаточными в постижении истины. Да, они достигли известных результатов в реализации этой задачи, но эти результаты односторонни, частичны, отвлечены от целостной и живой действительности. Что же касается «истинной философии», то она призвана подняться выше своих отвлеченных составных частей, объединив в органическом синтезе логический рационализм, материалистический эмпиризм, а также мистицизм веры. Именно такая философия, по мнению Соловьева, выступая в тесном союзе с наукой и религией, способна рассматривать Вселенную в живом единстве Бога, мира и человека и служить путеводной нитью в историческом совершенствовании человека и человечества.

<sup>1</sup> Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 56.

<sup>2</sup> Лукьянов С.М. О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн.1. М., 1990 (репринт: Пг., 1916). С. 421–422.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. Т.1. М., 1995. С. 221, 222.

<sup>4</sup> Лапшин И.И. Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999. С. 8.

<sup>5</sup> Шестов Лев. Сочинения. М., 1995. С. 384.

<sup>6</sup> Там же. С. 343.

<sup>7</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С.Соловьева. Т.1. С. 314.

<sup>8</sup> См.: Барабанов Е.В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопр. философии. 1990. № 8; Его же: Русская философия и кризис идентичности // Там же, 1991. № 8.

<sup>9</sup> Вопр. философии, 1991. № 8. С. 113.

<sup>10</sup> Там же. 1990. № 8. С. 63.

<sup>11</sup> Там же. С. 64.

<sup>12</sup> Там же. С. 63.

<sup>13</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С. 194.

<sup>14</sup> Там же. С. 122.

<sup>15</sup> Фейербах Л. Соч. В 2 т. Т.1. М., 1995. С.111.

<sup>16</sup> Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 70.

<sup>17</sup> Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Избр. труды. М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. С.429. *Pedigrée* – родословную (франц.)

<sup>18</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 127, 463.

<sup>19</sup> Вопросы философии. 1990. № 8. С.35.

<sup>20</sup> Капра Ф. Дао физики: Исследования параллелей между современной физикой и метафизикой Востока. СПб., 1994. С. 109.

<sup>21</sup> Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 86.

<sup>22</sup> Там же. С. 109–110.

<sup>23</sup> Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Т.1. Новосибирск, 1994. С. 11–12.

<sup>24</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 22.

<sup>25</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 695.

**М. МИКОСИБА**

Университет города Чиба (Япония)

## **О ВОСПРИЯТИИ ИДЕЙ Вл. СОЛОВЬЕВА В ЯПОНИИ**

В глазах современных японцев, к сожалению, Россия представляется далекой страной. Но в первой половине двадцатого века в культурном отношении Россия была очень близка Японии.

С периода Мэйдзи, то есть с 1880-х годов, русские писатели – Тургенев, Толстой, Достоевский и другие – были популярны в Японии. Кроме того, русские мыслители также получили широкую известность в Японии.

Японские интеллигенты испытали влияние не только революционной идеологии, но и идей таких мыслителей, как Лев Шестов, Сергей Булгаков, Николай Бердяев. Философия Вл.Соловьева в особенности оказала сильное воздействие на умы еще в 1920-е годы.

Рассмотрим вопрос о том, как происходило усвоение идей Соловьева в Японии.

Конечно, любая мысль или философская мысль воспринимается разными нациями по-разному и видоизменяется согласно духу народу, усвоившего ее. Между тем она подвержена влиянию мировоззрения, господствующего в данную эпоху. Идея никогда не является ни постоянной, ни вечной. Она изменяет вид соответственно пространству и времени.



Итак, в идеях Соловьева получают отражение интересы и дух японцев.

Из сочинений Соловьева «Оправдание добра» было самым популярным в Японии. Оно было переведено с английского в 1931 году Иосида Сэйти, профессором этики Токийского императорского университета. Но еще до него, в 1928 году, Окава Сюзумэ высоко оценил эту книгу, прочитав ее в немецком переводе, и опубликовал главу восемнадцатую «Смысл войны» в сокращении. Окава был идеологом крайнего национализма и после второй мировой войны был осужден международным дальневосточным трибуналом. Через 20 лет, в 1948 году, знаменитый юрист Танака Котаро, занимавший пост председателя Верховного суда, министра юстиции, члена международного суда в Гааге и т.д., увлекся идеями Соловьева (он прочитал его в немецком и французском переводах) и написал научную статью о правовых идеях Соловьева в «Оправдании добра».

Рассмотрим статьи этих трех авторов в контексте жизни японского общества периода их появления и проследим по ним специфику понимания японцами взглядов Соловьева.

Но сначала следует остановиться на первом переводе Соловьева на японский язык.

В 1916 году Сэки Такесабура перевел и опубликовал книгу «Чтения о Богочеловечестве». Хотя он был видным деятелем японской православной церкви и перевел ее прямо с русского, все же его перевод не получил отклика среди читателей. Только один известный католический теолог и общественный деятель (он посвятил себя помощи прокаженным), патер Ивасита Соити отозвался на перевод, подвергнув его беспощадной критике. Его рецензия была опубликована в июле 1917 года.

Во вступительной части Ивасита пишет:

«Для нас Россия – вчерашний враг и сегодняшний друг. Теперь внимание всего мира приковано к революции и отходу России от армии союзников. Каким идеалом обладает народ России? Какой верой живет он? Это интересный вопрос... Как относятся к революционности и безверию крестьяне, составляющие 80 процентов всего населения и едва живущие надеждами на любовь божью, посреди обширной истощенной земли, борясь с насилиями природы, поднимая глаза к небу, точно

так, как описал Л.Толстой. Европейские идеи, радикально введенные в России, и разрушительная идеология, вызванная самодержавием, вовсе не представляют Святую Россию. Мы должны искать представителя чистого славянского духа в другой области»<sup>1</sup>.

Ивасита критикует перевод Сэки. Прочитав японский перевод и сравнив его с французским, Ивасита испытал серьезное недовольство и понял, почему этот перевод не нашел отклика среди японцев. По мнению Ивасита, это был плохой и неточный перевод. В нем термины и понятия, имеющие глубокий и особый смысл, переведены неясно и неопределенно, без комментариев.

Кроме того, переводчик недостаточно ознакомился с идеями Соловьева и считал первоначальную исходную идею у него неизменяемой и непоколебимой.

Ивасита не соглашается с мнением Сэки о том, что учение Соловьева является мистицизмом в смысле непосредственной связи субъекта с Богом. По мнению Ивасита, такая связь субъекта с Богом, или, иными словами, экстаз, является не мистицизмом, а мистикой, потому что мистицизм может представлять собою лишь духовную связь, основанную на вере в Христа. Но Соловьев, по мнению Ивасита, был не причастен к мистике. По Ивасита, Соловьева никогда не занимала мысль о собственном, личном спасении. «Человек, спасающий других, спасет себя» — это было девизом Соловьева.

Не намериваясь подробно анализировать взгляды Ивасита, следует отметить, что они характерны для восприятия Соловьева японским читателем. По его мнению, Соловьев является не мистиком, а идеалистическим практиком или религиозным, христианским моралистом. Следовательно, в Японии «Оправдание добра» считалось важнейшим произведением Соловьева.

Вообще, по крайней мере до второй мировой войны, японцы смотрели на европейские идеи (включая русские) с точки зрения морали и практики.

Кстати, работа известного японского философа Нисида Китаро «Исследование добра» опубликованная в 1911 году, является основным трудом японской философии до сих пор. Мож-

но предположить, что в Японии читали «Оправдание добра» Соловьева с тем же чувством, что и «Исследование добра» Нисида.

Во всяком случае японцы познакомились с Соловьевым как автором книги «Оправдание добра».

Окава Сюмэй прочитал ее в немецком переводе в 1920 годах и высоко оценил мнение Соловьева о войне. Резюмировав его, он отмечает:

«Я уверен, что полезно представить идеи Соловьева ныне, когда распространяется сентиментальный и отвлеченный пацифизм, в особенности появляются молодые офицеры, сомневающиеся в значении войны»<sup>2</sup>.

В частности, Окава Сюмэй поддержал многие идеи Соловьева. В мировом историческом процессе война играет роль средства политического объединения человечества и распространения мира.

«В историческом процессе внешнего, политического объединения человечества война, как мы видели, была главным средством. Война родов и кланов приводила к образованию государства... Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел...» «Организация войны в государстве есть первый великий шаг к осуществлению мира». «Несомненное, хотя и полусознательное стремление «всемирных монархий» было – дать мир земле, покорив все народы одной общей власти». «Война сильнее всего объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств или союзов и вместе с тем служит условием для последующего сближения и взаимного проникновения между самими противниками»<sup>3</sup>.

Такие суждения Соловьева встретили одобрение японского националиста Окава. Но еще в большей степени он сочувствовал идее Соловьева о том, что наступит последняя роковая война между Европой и Азией, которая произведет переворот во всемирной истории.

По мнению Соловьева, с троянской войны продолжается «борьба все та же между враждебными началами Востока и Запада». Недостаточно ни внешнего объединения Римской империи, ни экономического единства современного человечества для того, чтобы предотвратить последнюю и величайшую рас-

прю европейского и азиатского мира. Оба они являются «во всем своем действительном объеме, как две великие половины, на которые враждебно делится все человечество. Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру. Борьбы государств больше не будет». «Война была везде, но постепенно вытесняемая все далее и далее, она ныне грозит почти неминуемою опасностью лишь на границе двух главных рас (т.е. Европы и Азии), на которые делится историческое человечество»<sup>4</sup>.

Кратко охарактеризуем положение Японии того времени, т.е. конца 20-х и начала 30-х годов.

Либеральное движение, так называемое «демократия Тайсе», уже отошло в прошлое, и социалистические, коммунистические идеи, распространявшиеся под влиянием русской революции, подвергались гонениям. Военщина усилилась, и Япония вступила на путь агрессивной войны. В 1928 году в Маньчжурии китайский маршал Чжан Цзолини погиб в результате интриги японской армии, и через 3 года, в 1931 году, вспыхнула война, в ходе которой Япония начала захват китайской территории.

Между тем национализм охватил все японское общество, вытеснив и демократизм, и социализм. Он, с одной стороны, проистекал из критического анализа европеизации Японии с периода Мэйдзи, а, с другой стороны, соединялся с особенным универсализмом, перекликающимся с панмонголизмом у Соловьева. Впоследствии этот национализм эксплуатировался властью в политических целях под лозунгами создания «Великой Восточно-Азиатской сферы процветания», соединения «Восьми углов под одной крышей».

Страны и нации восточной Азии – от Кореи до Индонезии (конечно, включая Китай) – могут процветать только сообща, составляя братство под руководством Японии, как старшего брата, и борясь с европейскими агрессорами.

Таким образом, японский национализм стал в известном смысле слова мессианизмом.

Идеи, выраженные этими призывами, несложны и наивны. Вообще говоря, национализм – простая и наивная идея. Таков был и японский национализм.

Окава Сюмэй являлся идеологом такого национализма. Может быть, поэтому естественно, что ему импонировала идея Соловьева о панмонголизме.

Во всяком случае этот японский паназиатист считал реальными и достоверными идеи Соловьева, над которыми иногда насмехались как над абсурдным идеалом. Он восхваляет идеи Соловьева, используя такие выражения, как «выдающийся размах аргументации, неопровержимая логика и глубокие рассуждения, которые редко встречаются в европейских философиях»<sup>5</sup>.

Иосида Сэйти понимал этику Соловьева с другой точки зрения, хотя позднее и он присоединился к тому же националистическому пониманию.

Он выдвинул тезис «единичное равняется всеобщему». Иначе говоря, истинное всеобщее обязательно является единичным, истинное единичное – воплощением всеобщего. Но это тезис скорее буддийский, чем христианский. В этой связи, проф. Иосида, считая Бога всеобщей великой Жизнью, утверждает следующее: «Это великая Жизнь воплощается в «я», в «другом», в «нации», в «государстве», в «семейной жизни»»<sup>6</sup>.

По его мнению, идея о всеобщей Жизни сводится к «Риньэн-Тэнсэй» по буддийскому термину, т.е. перевоплощению в перемене жизни и смерти. Он утверждает: «По-моему, сущность буддизма заключается в идее «единичное равняется всеобщему», что является моим давнишним убеждением». К тому же он говорит: «Если бы Соловьев не считал буддизм простым нигилизмом, он нашел бы истинное значение духовной жизни в буддизме»<sup>7</sup>.

Во всяком случае этот японский теоретик трактовал учение Соловьева по своему желанию и утверждал следующее:

«Соловьев провозгласил цельный и всеединственный принцип, отрицая исключительный, замкнутый принцип, и утвердил идею «единичное равняется всеобщему», ликвидировав и индивидуализм, и пустой универсализм, иначе говоря, космополитизм. Он настаивал на идеальной национальной жизни, основанной на моральном принципе, порицая насильническую политику государства, и призывал к тому, чтобы просвещение морали затронуло все стороны жизни. В особенности, осуждая поклонение мамону, упрекая капиталистов за забывание тезиса

«единичное равняется всеобщему» и пролетариев за действия социалистической реакции, Соловьев показал, каково на самом деле должно быть улучшение общества»<sup>8</sup>.

Иосида Сэйти признал эффективность этики Соловьева для тогдашней Японии в смысле, отличном от взглядов Окава Сюмэй.

Во взглядах Иосида мы замечаем сопротивление тенденциям времени. Но его идеи, начиная с тезиса «единичное равняется всеобщему», слишком статичны и пассивны, чтобы использовать их для борьбы с тогдашней политикой. Поэтому в конце концов его идеи, основанные на буддизме и замкнутые во внутреннем мире, были использованы властью.

После второй мировой войны, в смутные дни, юрист Танака Котаро вновь представил философию Соловьева японцам, потерпевшим поражение, своими четырьмя статьями, написанными в 1948 году. Из них мы выделим статью «Философия права Соловьева».

Танака Котаро характеризует систему идей Соловьева как цельную (всеединственную) и историческую. По мнению Танака, с точки зрения истории Соловьев признал промежуточное положение между добром и злом, совершенством и несовершенством, как имеющее относительную ценность само по себе.

«Так, несравненный, возвышенный христианский идеал у Соловьева, с одной стороны, кажется не реальным, а с другой стороны, содержит конкретную реальность и указывает подходящее место для инстинкта разума и воли каждого человека, и соединяет их в едином, гармоничном, великом мировоззрении»<sup>9</sup>.

Танака сравнивает взгляд на государство Соловьева с мнением Гегеля и Толстого. Гегель считает государство совершенством морали и конечной ступенью истории, т.е. он абсолютизирует государство, и не признает субстанциональность личности. По его мнению, личность является только эфемерным явлением. Наоборот, Соловьев признает безусловность личности и утверждает, что деятельность государства обуславливается личностью.

Толстой отрицает государство и правовой строй с принуждением, считая их вредом и злом. А Соловьев, решительно отказываясь, от этого морального анархизма Толстого, утверждал,

что государственный правовой порядок необходим для совершенства личности.

Процитируем слова Танака. «Соловьев, с одной стороны, устранил коллективизм по Гегелю, признающий безусловное значение государства и права, утверждая абсолютность личности. С другой стороны, он преодолел моральный субъективизм протестантов, Канта или Толстого, считая государство и право средством осуществления морали в человеческом обществе и признавая относительное значение за ними...Его идеи не являются ни крайне-коллективистскими, ни крайне-индивидуалистскими, а отстаивают «золотое беспристрастие». Соловьев как раз замыслил оправдать «право» вместе с «добром»»<sup>10</sup>.

Танака Котаро, с одной стороны, упоминая об абсолютизации государства и коллективизме, по Гегелю, имеет в виду Японскую империю, шедшую по тоталитарному пути и принесшую в жертву все личное для государства, а с другой стороны, касаясь анархизма Толстого, ищет новый порядок в хаотической послевоенной Японии, в которой потерялись все данные ценности и все существующие авторитеты, хотя и осознает относительность искомого порядка.

Танака Котаро, как юрист, понимал, что только право, хотя оно и относительное, может перестроить беспорядочную Японию после войны.

Абсолютизированное право угнетает личность. Но право без принуждения, не право, иначе говоря, право без абсолютного характера не воздействует на общество. По мнению Танака, Соловьев разрешил эту антиномию посредством формулы «нравственность и право». Танака выражает ее юридическим языком как «естественное право и установленное право».

Этот юрист резюмирует предпосылку позиций Соловьева следующим образом: «Право является необходимой предпосылкой нравственного совершенствования человека. Следовательно, нравственное начало само требует права. Между царством Добра и действительностью зла находится область права, как относительной, моральной ценности. Она наименьший моральный мир»<sup>11</sup>.

Танака определяет право относительно нравственности в соответствии с мнением Соловьева: «Право является принудительным требованием, осуществляющим минимум добра или порядка и не допускающим проявления зла». Сказав так, он ставит вопрос: «Почему чисто нравственному порядку возможно примириться с принудительным порядком? Ведь нравственность по своей сущности исключает всякое принуждение». И дает ответ: «Без общественной жизни человечества право не более чем отвлеченное понятие. Бытие общества зависит не от совершенства личности, а от безопасности всех. Эта безопасность обеспечивается не нравственностью, а принудительными юридическими правилами»<sup>12</sup>.

Японский юрист, как и русский философ, утверждает, что справедливость – не идея, а действительный факт. Он определяет право так же, как Соловьев: «закон представляет собой исторически изменчивые правила, являющиеся необходимым равновесием между свободой личности и благосостоянием всех и осуществленные путем принуждения». «Долг установленного права не обязывает нас сменить злой мир на царство Божье. Он обязывает остерегаться, чтобы наш мир не стал адом перед днем Суда. Теперь ад угрожает человечеству с двух сторон...Одна – анархизм, т.е. превосходство своеволия частного лица, разрушающего всеобщую солидарность, а другая – деспотизм, т.е. действие власти, угнетающей личность»<sup>13</sup>.

Мы видим во мнении Танака терзание юриста, стремящегося построить порядок на послевоенных развалинах. Но порядок, установленный принудительно государством, напоминает нам о тяжелых страницах истории. Какой закон полезен в такие времена для установления нового порядка?

Танака поддерживает правовой, утвержденный Соловьевым порядок, основанный на нравственности человека. По Танака, этот порядок, с одной стороны, не угнетает личность, а, с другой стороны, предотвращает беспорядок личного произвола. Ныне, когда все разрушено, мы должны опираться на нравственность каждой личности. Только доверие к личности позволит перестроить Японию после войны. Танака искал этот путь в учении Соловьева о естественном праве и установленном праве.



Мы рассмотрели, как происходило восприятие идей Соловьева лишь несколькими японскими деятелями в 1910 – 1940 годах. Они не обязательно правильно понимали систему воззрений Соловьева. Однако воспринимали проблемы, поставленные Соловьевым, как свои собственные. И находили среди кажущихся нереалистичными идей ответы на животрепещущие вопросы, потому что идеализм Соловьева был очень близок их морализму. Они разделяли его мысль о том, что личность, взятая отдельно, сама по себе бессильна и относительна, но личность, связанная с всеобщим, абсолютна и всеильна. По нашему мнению, именно такой взгляд был в основе традиционных представлений о морали японских мыслителей, воспитанных на идеях буддизма и конфуцианства.

---

<sup>1</sup> Ивасита Соити. Соловьев и католическая церковь // Ивасита С. Полн. собр.соч. В 9 т. Т.9. Токио: Изд-во Тюо, 1962. С.180–181.

<sup>2</sup> Окава Сюмэй. Мнение Соловьева о войне // Окава С. Полн. собр.соч. В 7 т. Т.4. Токио: Изд-во Об-во издания сочинений Окава Сюмэй, 1962. С.543.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр.соч. В 15 т. Фототипическое изд. Т.8. Брюссель, 1966. С.440, 428, 429, 430.

<sup>4</sup> Там же. С.438 – 440.

<sup>5</sup> Окава Сюмэй. Мнение Соловьева о войне // Окава С. Полн. собр.соч. В 7 т. Т.4. С.543.

<sup>6</sup> Иосида Сэйти. Жизнь Соловьева // Иосида С. Нравственная философия. Токио: Изд-во Тюбункан-сиотэн, 1931. С. 8– 9.

<sup>7</sup> Иосида Сэйти. Предисловие // Там же. С.3.

<sup>8</sup> Там же. С.3–4.

<sup>9</sup> Танака Котаро. Философия права Соловьева // Танака К. Собр.соч. В10 т. Т.6. Токио: Изд-во Сюдзю-ся, 1966. С.383.

<sup>10</sup> Там же. С.390.

<sup>11</sup> Там же. С.406.

<sup>12</sup> Там же. С.410.

<sup>13</sup> Там же. С.411–412.

**О.Н. НОВОСЕЛОВ**

Московский гуманитарно-экономический институт,  
Кировский филиал

## **ВЛ. СОЛОВЬЕВ СЕГОДНЯ: ОТ РЕКОНСТРУКЦИИ – К ПОНИМАНИЮ И ТЕУРГИЧЕСКОМУ ТВОРЧЕСТВУ**

Философия Владимира Соловьева необычайно масштабна, универсальна, многозначна и потому всегда привлекательна для аналитиков. Это – признак гениальности. Каждый найдет здесь свой предмет исследования. Не случайно в ряде западных стран, особенно Германии, Соловьев – единственный русский философ, изучаемый систематически. Присоединимся к блистательной соловьевьяне немецких исследователей в оценке русского философа: "Соловьев был не только религиозным человеком, но вместе с тем и свободным мыслителем, и могучим художником"<sup>1</sup>.

Однако прежде чем анализировать его работы, необходимо ответить на *вопрос*: возможно ли в принципе исследование творчества глубоко религиозного мыслителя с позиции секуляризованного сознания? Проблему неадекватности мировоззрения исследователей по отношению к предмету изучения следует признать самой острой и даже официально признанной. Главный редактор журнала "Вопросы философии" В.А. Лекторский отмечает: "Особенно значимым для европейской культуры оказалось движение секулярного ("профанного") гуманизма, который исторически вырос из христианского гуманизма и христианских ценностей, но затем стал развиваться на нерелигиозной основе"<sup>2</sup>. Ответ на поставленный вопрос может быть только один: *подобное познается подобным*.

Мы стремимся понять Соловьева, когда наше действительное философское мышление переживает кризис. Это – кризис позитивистского или секуляризованного сознания, интенсивно и ежедневно "обогащающегося" идеями постмодернизма. Современное философское мышление при внешней терпимости ко всем типам мировоззрений, проще сказать, духовной индиф-

ферентности, все более удаляется от христианской философии, от духа Соловьева и русской философии в целом. Сегодня мы живем в период обезбоживания мира, глубокого безверия и не знаем, кому служить. Однако не нами сказано: безверие – это остановка истории, ибо история творится верой. Известно, что вера соединяет людей, безбожие – разъединяет.

Несмотря на большое число публикуемых монографий, критических и аналитических статей о Соловьеве, можно утверждать, что его философия, тем более его *личность*, до сих пор остаются до конца не понятыми. Пишут о нем и критические статьи. О критиках с тонким юмором сказал Гегель: "Их критика стоит выше критикуемого, потому что она – критика".

Истинное понимание требует одновременно интеллектуального упорства и духовного смирения. Когда с нами говорит гений, мы переживаем собственное духовное озарение, словно слышим внутренний голос, когда смутно и неясно бродила в нас *эта* же мысль, но у нас не было ни таланта, ни умения облачить ее в ясное высказывание. Великие люди говорят с нами до тех пор, пока мы имеем слух, чтобы услышать, и душу, чтобы понимать, т. е. пока в нас присутствуют те же духовные основания, из которых вырастают их философские учения. Мы тоже имеем духовный опыт, который имеют гении, но мы не усвоили из этого опыта глубокого смысла, который открылся им. Как говорится в евангельской притче о сеятеле, когда посеянные зерна падают в терние (эгоистическое самоутверждение), вырастает терние и заглушает добрые всходы.

Мы пытаемся анализировать творчество мыслителя исключительно рационально-логическим способом. Эффективность такого способа несомненна, но не всегда. В нашем случае главное, *духовное* содержание обращенной к нам речи остается как бы за пределами нашего восприятия. Имеющие уши, не слышат. Не дано секуляризованному сознанию воспринимать музыку небесных сфер.

Очевидно, что *интеллектуальное* и *духовное* – две самостоятельные области человеческого сознания, определяющие наше мышление, однако имеющие принципиально разные *внутренние* основания и *внешние* источники. Внутренние интеллектуальные основания – это потребность в максимальной информации

рованности, непротиворечивости и системности знания, т. е. *разум*. Внутренние *духовные* основания – это неудовлетворенность естественным миром и всей действительностью, уверенность в существовании мира сверхъестественного, потребность в чуде, т.е. *вера*. Соловьев уже в возрасте 22 лет сформулировал определяющую идею своего творчества:

*Все, что на волю высшую согласно,  
Своею волей – чуждую творит,  
И под личиной вещества бесстрастной  
Везде огонь божественный горит.*

С другой стороны, *внешние* источники для разума – это фактические данные, поставляемые действительностью, и внешний источник для веры – духовный мир, т. е. мир, не принадлежащий человеку, но со всех сторон его пронизывающий. Загадка Священного Писания заключается в том, что "не духовной жизни учат нас апостолы, но сама духовная жизнь течет живым потоком" (П.А. Флоренский).

Соловьев был непонятым при жизни (в эпоху официального православия), он остается непонятым и сегодня (в эпоху официального секуляризма, другими словами, уже не воинствующего, но мирного атеизма). Чего же именно не поняли и не приняли читатели и критики тогда и сейчас? – Его глубокой христианской веры, просветленной дисциплинированным и просветленным умозрением. Его философия была его образом мысли и образом жизни, сливалась с жизнью. Соловьев не отделял своего умозрения от своего поведения. Поэтому повторим тот же вопрос: можно ли нам сегодня *понять* философию человека, опирающегося на *единство* сознания и бытия, воспринимающего сознание как единство веры, разума и опытного познания? Человека, понимающего бытие как "истинно-сущее, имеющее собственную абсолютную действительность, независимую от реальности внешнего вещественного мира и от нашего мышления, но сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание"<sup>3</sup>. Можно ли понять религиозную философию Соловьева в эпоху тотальной *секуляризации* общественной жизни? Можно ли *понять* (подчеркиваем слово "понять" в отличие от "пересказать") мышление такого философа с позиции логического анализа выборочных фрагментов его трудов?

Здесь уместно привести скептические слова доктора Фауста (из Гете):

*Во что не мог проникнуть духом я,  
То можно ли постичь винтом и рычагами?*

Итак, можно ли? Попробуем набраться соловьевского мужества и ответить: "Да, можно". Наша задача – *понять* философию Соловьева методом самого Соловьева. Нужны не только новые методологические ориентиры в понимании философа, может быть, еще нужнее – старые, в том числе способы постижения, *адекватные* его уникальному мировоззрению. И не секрет, что этот метод (несмотря на многочисленные повторения слова "всеединство"), этот недоступный многим из нас метод, так и называется: *всеединство*.

Реальность мира утверждается его единством. Однако необходимость теоретического объяснения мира как в естественных науках (как внешнего объекта) приучила нас по преимуществу к *причинно-следственному* объяснению явлений. Этот метод пригоден при изучении физических явлений и построении объясняющих теорий. Однако отвлеченные теории разрывают связь познающего с познаваемым. Отсюда мир как *целое* становится недоступным для понимания. Человек может понять только то, что есть в нем самом. Повторим: подобное познается подобным. Между тем *всеединство* – это связь, порождаемая целостностью более общего порядка, чем причинно-следственная связь.

Непознанное у Соловьева – это непознанное в истинной реальности, а "подлинная реальность принадлежит другому миру, миру идеальному, искаженной тенью которого является этот мир"<sup>4</sup>.

Герменевтика Соловьева требует адекватной интерпретации. Соловьев – не только философ, но уникальный экзегет, толкователь Священного Писания и сложных богословских терминов. Здесь опасны профанация и дилетантизм. Слишком поверхностным было бы восприятие его мыслей на основе простого созвучия или подобия написанных слов с общепринятыми понятиями. И даже простое объяснение (дань позитивизму и *практической* направленности современных исследований) нельзя смешивать с пониманием. В герменевтике Соловьева, наряду с объ-

ективным значением терминов, особенно велика доля субъективного намерения автора по отношению к этому термину.

*Пример.* Общеизвестны обвинения Соловьева в его симпатиях к католицизму. В нашей литературе это стало уже общепотребимым штампом. Между тем здесь не замечают подмены понятий: истинно христианское, православное отношение Соловьева к другим народам и их культурам, с одной стороны, и симпатия к их вере, с другой, – это совершенно разные состояния сознания. Вспомним парадоксальные притчи из Евангелия: о самарянке у колодца<sup>5</sup>, о милосердном самарянине<sup>6</sup>. Истинно христианская доброжелательность одинаково распространяется на всех людей, в том числе по отношению к иноверцам. Но по отношению к истинной вере Соловьев всегда крепок и непримирим. У философа можно найти высказывания о католицизме как господстве внешнего восприятия христианства, подмену идеала Царства Божия идеалом теократии, подчиняющей себе человека. Или высказывания подобные такому: "Католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей Церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми"<sup>7</sup>.

Итальянский исследователь Пьер Бори считает: "Герменевтика Вл. Соловьева – это орудие *метафизики богочеловеческого единства*, составляющей ядро, из коего можно дедуцировать никейский и халкедонский догмат, софиологию, экуменическую экклезиологию. Вся история церковей и религий может быть оценена на основе теоретического и временно-эволюционного дистанцирования от этого ядра. В герменевтике Соловьева доминирует идея полноты, всеобщности, включенности, унификации сложности: она направлена на "уничтожение исключительного самоутверждения" как в области метафизики, так и в области логики и этики"<sup>8</sup>.

Еще больше, чем в философских произведениях, непонятого и непознанного в самой его *личности*, органически сочетавшей в себе пророка, философа и поэта. Здесь философ сам пояснял: "Чтобы познать существо в нем самом, чтобы познать его непосредственно и абсолютно, нужно было бы, чтобы познающий субъект реально отождествился с этим существом... Быть познанным – значит *существовать для другого* существа, обнаруживаться ему"<sup>9</sup>. Сам Соловьев существовал не для этого мира,

но для мира *идеального*. Его внутренний, интимный мир был воистину сокровенным. И его любовь к Софии – Премудрости Божией – никогда не проявлялась публично. В поэме "Три свидания", посвященной предмету его интимного благоговения, ни разу не упоминается имя София. И только в автоматических записях в минуты медиумического состояния он записывает, причем не от себя лично, а как сообщаемые ему послания с подписью "София"<sup>10</sup>.

Итак, одно из определяющих условий понимания – предоставить гениальному философу возможность *непосредственного* общения с исследователем. Преграда на этом пути – воля исследователя, имеющая два основания: интеллектуальный критерий формальной непротиворечивости и нравственный барьер – честолюбивая потребность правоты самого исследователя. Momentами истинного познания являются только те мгновения, когда молчит всякое суждение, всякое мнение, исходящее от нас.

Соловьев решал три главные задачи в своей философии, которые он сам определил как теософию, теократию, теургию. Его исследователи этими же словами обозначили три периода его творчества. Третий период творчества Соловьева (1890-1900) – *теургия* – означает не просто получение нового знания, но великую духовную *работу*. Если теософия – это достижение *цельного знания* как органического единства теологии, философии и науки, то теургия – это одухотворение самого бытия. Теургия – это, прежде всего, положительная духовная работа, причем *тройная работа*: работа по воле Бога, вместе с Богом, во имя Бога. Соловьев дает такое определение теургии: "Если всякий действительный *предмет* представляет некоторую организацию фактических элементов, обусловленную частным актом естественного творчества, то организация *всей* нашей действительности есть задача универсального творчества, реализации человеком божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком божественных сил в самом реальном бытии природы – *свободная теургия*"<sup>11</sup>.

В "Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории" в споре г-на Z с Князем высказывается мысль о том, что для совершения *должных* поступков недостаточно сократовской морали, голоса совести и ума. Совесть предостерегает

от того, что не должно делать, но не указывает, что именно надо делать. Ум одинаково готов служить двум господам – добру и злу. "Для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия нужно еще третье... – *вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас"<sup>12</sup>.

Цель философского и поэтического вдохновения Соловьева – вдохновение добра. Это не отрешение от земли, а примирение с ней через *преображение* земного – в божественном. Об этом его стихи:

*Синие горы кругом надвигаются,  
Синее море вдали,  
Крылья души над землей поднимаются,  
Но не покинут земли.*

У Соловьева есть незавершенная, но гениальная по замыслу работа "Вера, разум и опыт" (1877 г.), которую, если не знать о годе ее создания (Соловьеву 24 года), можно бы отнести к началу теургического периода. Здесь он вплотную подошел к осуществлению теургии и пророчески наметил предстоящую задачу реализации всеединства как согласованного сочетания трех самостоятельных областей знания – веры, разума и опыта.

Попытаемся реконструировать эту работу Соловьева, т. е. воспроизвести его идеи на языке, соответствующем современному типу мышления. Современный язык в сравнении с языком XIX века стал более энергичным, кратким, строгим. Отметим, что реконструкция вообще – это перестройка мыслей по новым принципам, расстановка их в другой последовательности, преобразование в новые логические структуры, на новом языке, при этом сохраняющая нетронутым идейное содержание.

Вера, разум, опыт, хотя находятся в тесном взаимоотношении, однако, подчеркивает Соловьев, говоря языком математики, являются величинами несоизмеримыми, следовательно, они не могут заменить друг друга. Соловьев говорит: "Несоизмеримость веры и разума основывается на том, что деятельность разума имеет характер чисто формальный или *отрицательный*. Задача разума – не производить новые, положительные данные, а только понимать то, что *дано* помимо разума"<sup>13</sup>.

Действительно, что происходит в разуме на основании полученного опыта? Разум анализирует данные опыта и при этом



отбрасывает случайные признаки изучаемого явления. В результате такого отрицания мыслитель получает лишь понятие общего, лишенное всего богатства исходного опыта. Разум не вносит ничего нового, положительного, а только путем отрицания выводит общее из частного. Следовательно, деятельность разума есть *отрицание* всего случайного, преходящего. Через это отрицание разум придает явлениям необходимый порядок и стройность.

Вера в отличие от разума не отрицает, но *утверждает*, при этом утверждает начала, которые придают жизни и знанию положительное содержание. Вера говорит о существовании вещей, лежащих за пределами опыта. "Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом"<sup>14</sup>. Уже философская вера, говорит Н.А. Бердяев, "...переходит за грань мировой данности. Философия не верит, что мир таков, каким навязан нам по необходимости"<sup>15</sup>. Вера сообщает сознанию *положительные* данные. Задача разума по отношению к вере, говорит Соловьев, состоит в том, чтобы освободить эти данные от случайности, сообщить им форму всеобщности и необходимости. Следовательно, задача разума в отношении веры – та же, что и относительно опыта – придавать полученным знаниям характер всеобщности и необходимости.

Вера – исходная точка и начало мышления. Опираясь на веру, мы мыслим то, чего нет ни в опыте, ни в разуме, но в существовании чего мы *не сомневаемся*. Например, не дано в опыте, не объяснимо разумом понятие "начало". Но оно – *есть*. Оно само – начало. Уже, исходя из простого здравого смысла, спросим себя: "Каким может быть ответ на вопрос Козьмы Пруткова: "Где начало того конца, которым оканчивается начало?" Ответ прост: такого начала нет, не существует! Согласно Гегелю, любое *начало* невозможно мыслить уже потому, что любое мышление требует предпосылки, следовательно, это уже не начало"<sup>16</sup>. Таким образом, элементарная логика требует признать *начало* как субстанциональное свойство мира, имеющее основание в иной, сверхрациональной, непостижимой реальности. Премудро сказано: "В начале было Слово", именно Слово, а не хаос, не "тьма над бездною". Начало невозможно начать, его можно только сотворить. Сотворить бытие может только *Творец*.

Таким же образом можно анализировать понятия "безначальность", "конец" и "бесконечность".

Наконец, опыт – это непосредственное познание того, что *есть*, что бывает. Опыт не может выйти за пределы бывающего. Опыт констатирует то, что совершается в данную минуту. ("Знаю не понаслышке, сам видел"). Опыт в соловьевском смысле надо отличать от опыта в современном понимании: от опыта как эксперимента (поставить опыт), от опыта как первой пробы (первый опыт у писателя), от опыта как опытности ("опытный вор задами ходит") и т. д. У Соловьева в опыте действительность нам *дана* в целостном, безоценочном виде. В целостном, т.е. в нерасчлененном виде, даны три принципиально различных вида фактов: 1) то, что *есть* только сейчас (случайное), 2) что *бывает* всегда (закономерное), 3) что должно *быть* по истине (идеальное). В безоценочном виде опыт не различает, что банально, что удивительно, а что – чудо; что гениальное и что бредовое; что добро и что зло. Может быть опыт богопознания и опыт пьянства. Опыт – это первое прикосновение сознания к существующему, вмещающий три стороны: "есть", "всегда есть", "должно быть". Но опыт не знает об этих различиях. Опыт не может выйти за пределы бывающего. И только ложное не относится к опыту. В опыте все – *есть*, а *есть* – означает истину (по Флоренскому, "истина" происходит от "*естина*"). Ложное – ничто, т. к. его не бывает (не бывает, например, восхода солнца на западе).

Но опыта в чистом виде практически не бывает, к нему сразу же подключается разум (у животных – условные рефлексы). Без разума все существующее в опыте покрылось бы одинаковой краской безразличия, жизнь потеряла бы всякую цену. Разум структурирует в опыте различные виды фактов – случайные, закономерные, чудесные – и дает им оценку, в том числе нравственную.

С помощью разума мы познаем бывающее как всеобщее и необходимое – то, что всегда и необходимо бывает. Но и это не может удовлетворить потребность человеческого *духа*. Дух хочет *знать* не только то, что бывает (опыт), и даже не только то, что всегда бывает (разум), но то, что истинно есть само по себе, независимо от обнаружения, – то, что должно быть. Об этом "*должно быть*" ни опыт, ни разум не только не дают, но прин-

ципиально не могут дать никакого знания. Именно вера и религия говорят нам о том, что не только бывает или является, но истинно есть само по себе.

*Колелется воля людей, что волна,  
Но есть неизменная воля святая,  
Превыше времен и пространства – одна  
Красою сияет идея живая,  
И в вечной тревоге один недвижим,  
Дух мощный все движет покоем своим.*

(1877 г.)

Эти стихи написаны Соловьевым в тот же год, что "Вера, разум и опыт".

Каждая из трех областей знания обращает внимание на определенную сторону всего существующего. При этом существующее совмещает в себе все три стороны, т. е. является предметом и веры, и разума, и опыта. Все три области сознания одинаково необходимы для полноты нашего знания. Формальная несоизмеримость и разнородность трех областей не только не препятствует, говорит Соловьев, но, наоборот, обуславливает их *единство* в целостном духовном организме. Следовательно, религия, философия и наука внутренне связаны между собой, хотя и не могут заменить одна другую.

Соловьев анализирует историческое развитие познания как органического целого и находит, что оно имеет три логически необходимых периода:

1) период стихии первоначального, нерасчлененного, неосознаваемого единства трех областей – веры, разума и опыта. Каждая из них обладает собственной силой пока только в потенциальной возможности;

2) период осознания каждой стороной собственного "я" и борьбы между ними за утверждение собственного господства. Каждая область стремится утвердить себя не как "я" относительное, а как "я" абсолютное. Соловьев обосновывает причины господства и последующего падения сначала церковной власти и папского авторитета, далее – торжества и падения отвлеченного разума в немецкой философии, затем – эмпирической науки, показавшей свою несостоятельность в философии позитивизма;

3) период логики и истории, которые подвели познание к самоутверждению каждого элемента, но только в пределах его идеи, его функции. У каждого – свое дело. Через это – к необходимости осуществления гармонически нераздельного и неслиянного организма, т. е. состоянию *всеединства*. Через это открывается полнота знания как целого<sup>17</sup>.

Этим трем логически и исторически необходимым периодам развития соответствует наше прошлое, настоящее, будущее.

Именно на третьем этапе развития познания – *всеединства* – вера, разум и опыт вступают в нормальное взаимоотношение. Таким образом, отдельное исследование одного из них (например, умственного или опытного) без отношения к религиозному становится принципиально невозможным.

Реконструкция и интерпретация творчества Соловьева, безусловно, необходимы. Но не сами по себе, а во имя понимания философа. Далее совместными усилиями современных философов необходимо реальное продвижение его замыслов, гениально сформулированных, но до конца не осуществленных. Это можно осуществлять на основе его масштабного мировоззрения, его уникального метода, его вдохновения добра (теургической направленности).

Таким образом, обширная философская проблематика, которую принес в этот мир Владимир Сергеевич, призывает нас к реконструкции его текстов, *пониманию* его идей, осуществлению его теургических устремлений.

---

<sup>1</sup> Даам Хельмут. Свет естественного разума в мышлении Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1992. №8. С. 133.

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопр. философии. 2001. №4.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 191.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. София // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 13.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. София // Полн. собр. соч. и писем В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 7–15.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. В 2т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 30–37.

- <sup>7</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Приложение к журналу "Вопросы философии". Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 17.
- <sup>8</sup> Бори Пьер Чезаре. Новое прочтение "Трех разговоров" и повести об антихристе Вл. Соловьева, конфликт двух универсализмов // Вопр. философии. 1990. №9. С. 33.
- <sup>9</sup> Соловьев В.С. София // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 159.
- <sup>10</sup> Чулков Г.И. Автоматические записи Вл. Соловьева // Вопр. философии. 1992. №8. С. 126.
- <sup>11</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 743.
- <sup>12</sup> Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 729 – 731.
- <sup>13</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 367.
- <sup>14</sup> Там же. С.1.
- <sup>15</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 275.
- <sup>16</sup> Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 217.
- <sup>17</sup> Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 379–390.

**Т.Б. КУДРЯШОВА**  
Ивановская государственная  
архитектурно-строительная академия

### **ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА В КОНТЕКСТЕ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

Обычно, рассуждая о развитии трансцендентальной феноменологии, упоминают ее декартовский, кантовский варианты, не говоря уже об основополагающем гуссерлевском и последующих. Но можно указать и на ее соловьевский вариант, если мы будем принимать феноменологию, ссылаясь на высказывание Мерло-Понти, «как способ или стиль» и считать, что она «существует как движение еще до того, как достигает полного философского осознания»<sup>1</sup>. Поэтому в данном случае для нас

важен не столько разговор о «спонтанной параллельности» философии Соловьева по отношению к другим философским направлениям, сколько то, чтобы определить и объективировать эту феноменологию, так как чтение соловьевских текстов дает возможность увидеть еще один вариант феноменологического стиля.

В целом, конечно же, феноменологическая составляющая философии русского мыслителя носит импрессионистический характер, впрочем, как и большая часть других упоминаемых ниже тем. Но в то же время способ актуализации этой составляющей указывает на ее значительный потенциал или возможности виртуального единства, в качестве которого выступает сам способ мировосприятия Соловьева. В первую очередь это его способность обращаться на самого себя, не только мыслить о предмете, но и делать самого себя своим предметом. И хотя данная идея выражена у Соловьева в полном соответствии с традициями феноменологии в словах «Иследуя природу мышления, мы тем самым уже бросаемся в *поток мысли*»<sup>2</sup> (курсив автора – Т.К.), в то же время можно отметить своеобразие понимания интенциональности сознания у русского мыслителя, подчеркивающего, что мышление есть реакция на то, что дано в *других психических состояниях*<sup>3</sup>. То есть «ощущения и душевные волнения, стремления и хотения» являются, по Соловьеву, первичными феноменами или той почвой, «на которой вырастает или к ним прививается логическое мышление»<sup>4</sup>. Таким образом, первоначальный поток феноменов почти допредикативного уровня (если воспользоваться хайдеггеровскими образами) организуется и упорядочивается за счет возникновения мышления. Но для этого необходимы дополнительные условия, а именно *память, слово и замысел*, которые также относятся к основным феноменам мышления и условиям их существования.

Память позволяет подняться над временем, а слово является собственной стихией логического мышления, как пишет Соловьев, его надвременное, надпространственное в сознании и придающее ему форму всеобщности. Таким образом подчеркивается почти хайдеггеровское значение языка, однако не это оказывается главным у русского мыслителя. А самым главным становится *замысел*, «создающий мысль, как необходимый путь

к задуманной цели»<sup>5</sup>. И нам представляется, что именно введение феномена замысла в указанном контексте и является наиболее своеобразным качеством соловьевской феноменологии, позволяющей ему почти сразу преодолеть проблемы, связанные с солипсизмом, которые Гуссерль, например, решал за счет введения понятия «горизонта», «жизненного мира», интерсубъективности.

Введение категории замысла, как «предпосланного назначения» сознания «служить некоторой положительной цели» и имеющего непосредственную связь с идеей общемировой организации – Логоса, придает всем составляющим потока сознания оттенки того смысла, который имеет в традиционной феноменологии интенциональный объект, вокруг которого и организуются слои феноменов или психических состояний. По Соловьеву, замысел, создавая «мысль как необходимый путь к задуманной цели», есть та точка притяжения, тот «интенциональный объект», который не только инициирует высказывание, но и придает ему смысл. По сути, он объединяет в себе качества интенционального объекта, идеирующей абстракции и категориальной интуиции, если говорить в терминах Гуссерля, как будто сам интенциональный объект способствует организации мысли, обращенной к нему. Это в очередной раз подчеркивает неоднократно отмечаемую специфику телеологии русского мыслителя, актуализирующего вопрос о существовании смысла, а не о смысле существования. Впрочем, это полностью согласуется с интенцией самой философии всеединства, придающей мысли, предметом которой является мысль, не просто качества трансцендентальности, но космичности, и утверждающей, что мышление имеет объективную, всеобщую, универсальную или вселенскую природу и смысл.

В результате «жизненный мир» со всеми его проявлениями расширяется до масштабов вселенной и предстает перед нами как истина, как сущее в его безусловной действительности, и, конечно же, как всеединое, или смысл (разум) всего существующего, «ибо этот разум или смысл (*ratio*, *λογος*) есть не что иное, как взаимоотношение всего в едином». В таком мире истина превращается не в объект познания, а в его безусловное основание, фундируя собою не только понимание и действие,

но и саму жизнь. А жизнь, рассматриваемая в качестве не биологической, а философской категории, предстает как действительность полноты мира. В этом мире «многое» не существует в своей отдельности как только многое; здесь каждый связан со всем, и, следовательно, многое существует только в едином. Соответственно и разум не существует в своей отдельности как пустая форма, а, будучи началом единства, всегда есть *единство чего-нибудь*, единство того многого, из которого он делает все. В таком жизненном мире, объединенном вселенским логосом, субъект предстает в своей истинности, в своей достоверности, и как совокупность реальных моментов «многого», выражающихся в субъективной жизни множественностью различных психических проявлений, и как элемент «рациональный, единство мыслящего разума», в своем всеединстве связанный со всем. Поэтому он «в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органической частью всеобщей реальности и его разум лишь выражением всеобщего смысла вещей»<sup>6</sup> – вселенского логоса.

Такое экзистенциально-феноменологическое понимание жизни позволяет не выстраивать систему иерархического подчинения жизни всеединству или наоборот, в которой одно выводится из другого, а, скорее, предполагает наличие особой связи между каждым конкретным проявлением жизни, самой жизнью и всеединством, не столько разъединяющей, сколько объединяющей, но объединяющей в различии. Поток сознания, вовлеченный в подобный жизненный мир, объединяет собою и красоту, и веру, и любовь, и игру жизненных сил, и ведущий к совершенству замысел. Подобный вариант феноменологии полностью, по определению, свободен от многих крайностей (солипсизма, позитивизма, психологизма и пр.), ведь интенциональность в нем, помимо своей предметно-направленной составляющей, имеет еще всеединую, логосную компоненту; рациональность защищена от произвольной редукции – любовью; а жизнь, наполненная и внутренним, и трансцендентным смыслом, обретает подлинную трансцендентальность.



И в этом контексте один из важнейших тезисов феноменологии, тезис «возврата к самим вещам», приобретает у Соловьева, почти по - хайдеггеровски, мотив возврата к этому миру *до знания*, указывающий на ограниченность всякого абстрактного, научного определения, ограниченность отвлеченной теории познания. Поэтому его концепция цельного знания, восстанавливающая связь познающего со всем, со всеединым, является естественной составляющей феноменологии. Здесь нет предпосылок к обычному разделению эпистемологии (учения о знаниях), гносеологии (учения о взаимодействии субъекта и объекта), онтологии (учения о бытии) и даже грядущей когнитологии (исследующей функционирование знания в интеллектуальных системах и устройство когнитивных структур). Ведь субъект здесь не отрывается от многообразия его истинных отношений, не противопоставляется миру как чуждый, внешний элемент. Поэтому его «чувствительность» к восприятию мира имманентна для мира и настолько высока, что не позволяет действительности представлять перед ним «миром неведомых “вещей о себе”». Таким образом, истинное познание, по Соловьеву, предполагает внутреннюю органическую связь субъекта со всем остальным, предполагает единство сокрытого и несокрытого, единство истины-алетейи. Такая феноменология, при ее дальнейшем раскрытии, действительно была бы способна показать, как писал уже в свое время Ж.-П. Сартр, «реального человека в реальном мире», была бы способна преодолеть растворение единичного во всеобщих определениях человеческой природы. Благодаря принципу всеединства, субъективность как по Соловьеву, так и по Сартру, «представляет момент объективного процесса (интериоризации внешнего) и в качестве такового непрерывно устранивает себя, чтобы непрерывно возродиться вновь»<sup>7</sup>. Таким образом, сама методологическая установка русского мыслителя позволяет упреждающим образом преодолевать многие трудности феноменологического рассмотрения вещей, которые в традиционной феноменологии часто решались «задним числом».

В то же время у Соловьева не менее сильно, чем у Киркегора, Гуссерля или Бергсона, акцентируется внимание на вопросе о неизгладимых различиях между идеальным и реальным законом, между нормирующим и причинным регулированием,

между логической и реальной необходимостью, между логическим и реальным основанием<sup>8</sup>. Более того, та форма, в которой Соловьев проводит эту мысль в «Трех разговорах», конечно же, производит значительное впечатление и очень убедительна в своем указании на недопустимость смешения разнородных вещей в предмете анализа, смешения законов как «содержания суждений» с самими суждениями, то есть реальными процессами, имеющими свои причины и следствия: это приводит лишь к результатам, сравнимым с последствиями действий камергера Деларю. Реальное и идеальное имеют разные онтологии, и необходимость Логоса вовсе не ведет к действительному мышлению. Ни один логический закон не является законом для фактов психической жизни, ни для каких видов переживаний. Все в психической жизни, по-видимому, зависит от конкретного хода актуализации той или иной способности, того или иного закона. Однако подобная вовлеченность человека в условия своего существования вовсе не отрицает возможность истинного познания и способов поведения с его стороны: ведь только таким путем он и приобщается к истине. Однако не следует абсолютизировать отдельные открывающиеся человеку возможности, иначе мы вновь возвращаемся к отвлеченным началам. И помогает в этом соловьевское понимание жизни, противостоящее разрывам и противопоставлениям отвлеченных начал, как самое общее и объединяющее название для полноты действительности.

Но даже в этом случае не может не подниматься вопрос о достоверности познания, которую в свое время поставил в центр внимания Декарт и, заметим, не менее остро, чем Гуссерль, сформулировал Соловьев, очень чутко реагирующий на происходящие и грядущие перемены, связанные с ломкой устоявшихся принципов и зарождением новых.

Как известно, в феноменологической школе критерием достоверности, по Гуссерлю, считается *очевидность* – «архимедова точка опоры» для всякого разума и познания, о которой он пишет: «Я никого не могу заставить с очевидностью усмотреть то, что усматриваю я. Но я сам не могу сомневаться, я ведь опять-таки с самоочевидностью сознаю, что всякое сомнение там, где у меня есть очевидность, то есть где я непосредственно воспринимаю истину, было бы нелепо»<sup>9</sup>. Соловьев, уделяя зна-

чительное внимание категории очевидности, так же как Гуссерль, связывает ее с понятием истины как согласием между тем, что имеется в виду, и данным как таковым. Таким образом, совпадение интенционального акта сознания с положением вещей, при котором «настоящая чистая мысль совпадает... с чистым фактом, т.е. с наличным»<sup>10</sup>, выражается в непосредственном переживании истины, и такое переживание есть основной признак очевидности, или сама очевидность как таковая. Именно это признавал Соловьев «несомненно существующим требованием философского мышления как такого»<sup>11</sup>, но основным модусом сознания в данной ситуации является достоверное феноменологическое восприятие, которое следует отличать от неадекватного, психологического. *Соловьев различает чистого субъекта мышления и эмпирического субъекта мышления.* Чистый субъект мышления есть феноменологический факт, то есть он, безусловно, достоверен только в составе наличного содержания сознания – как явление. В адекватном феноменологическом восприятии воспринимаемое содержание не является репрезентацией внешнего, а позволяет открыть бытие предмета непосредственно таковым, каковым оно является со стороны субъекта. Почти сближаясь с интуитивизмом, феноменология в данном случае утверждает, что интенциональный акт чистого сознания, феномен, идеальный объект мысли, согласие последнего с данным как таковым, может быть пережит с непосредственной очевидностью, или, как писал Соловьев, «мерило достоверности для мысли заключается не в чем-нибудь внешнем, а присуще ей самой, ее собственной природе»<sup>12</sup>. Если в существовании какого-то предмета мы еще можем усомниться, то в существовании его в восприятии в качестве трансцендентального интенционального объекта усомниться невозможно. Трансцендентальное сознание находится «по ту сторону» всех возможных форм природного сознания (бодрствующего, спящего, находящегося в мире иллюзий), оно предшествует им и является аподиктической основой их проблематичного существования.

Однако Соловьев считает, что необходимо найти разумные основания для такой уверенности. Ведь в чистом сознании нет никакого различия между кажущимся и реальным<sup>13</sup>. Только на первый взгляд кажется: испытывая во сне или наяву внутренние

состояния или действия, мы всегда знаем, что испытываем их и это знание, безусловно, достоверно. Но это указывает лишь на то, что достоверно чистое сознание, тождественное знанию о психической наличности. Однако при распространении его за пределы внутренней наличности его безусловная достоверность теряется. Поэтому Соловьев, как и Гуссерль, выделяет абсолютную и относительную достоверности, причем наука, по их замечанию, довольствуется последней, а для философии важна лишь абсолютная достоверность<sup>14</sup>. «Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии)». В этом наука, замечает Соловьев, сходится с религией, которая также дорожит безусловной достоверностью утверждаемой ею истины, но «религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры»<sup>15</sup>. Таким образом, Соловьев также ставит вопрос о существовании достоверных, аподиктических оснований.

Однако русский мыслитель просто не мог остановиться на указанной градации видов достоверности, и, конечно же, развивает ее, связывая с *нравственным критерием добросовестности*: «в мериле истины заключается понятие *добросовестности*: настоящее философское исследование должно быть *добросовестным исканием достоверной истины до конца*»<sup>16</sup>. Ведь прежде чем стать предметом чужой оценки снаружи, мышление подлечит непосредственно внутренней самооценке. «В самом мыслящем уме есть знание о существенной доброкачественности или недоброкачественности своего мышления в каждом действительном случае»<sup>17</sup>. В то же время, видя образец такой приверженности основам нравственности прежде всего в религии: в десяти заповедях, в идеале христианской соборности, любви к ближнему, в отвержении соблазнов и бескорыстном служении добру, – Соловьев не считает *нравственные ценности* тождественными внутреннему моральному закону, как у Канта; они, по Соловьеву, всегда существуют до того, как их усвоит понимающий субъект, и являются, по сути, *составляющей замысла* в случае стремления к истинному познанию, во многом помогая реализовать это стремление и достичь цели.

По существу, вопрос о достоверности предмета есть вопрос о *достоверности знания* о нем. Достоверным знанием Соловьев называет то знание, или знание того, что происходит в различных душевных состояниях, поскольку они берутся в своей простой наличности как психические факты. Достоверны сами данности сознания как таковые (это Соловьев вводит вместо декартовского *cogito ergo sum* – что по его мнению не может служить твердой опорой для отчетливого философского мышления).

Соловьев, во многом соглашаясь с Гуссерлем, разделяет феномены по особому основанию: 1) непосредственное сознание испытываемых психических фактов (сознается текущая психическая наличность); 2) непосредственное разумение логического значения некоторых из этих фактов (понимается формальная всеобщность предполагаемой истины). Необходимо, указывает он, отличать наличность данной мысли как единичного психического факта от мыслимой истины, содержащейся в факте этой же мысли, но относящейся не к нему одному, а имеющей всеобщее значение. Таким образом, в потоке одинаково достоверных в факте своей наличности психических состояний (по сути, феноменов), безразличных в этом отношении к истине и лжи, он выделяет факты сознания, не выходящие за его собственные пределы (например ощущение холода), и психические факты сознания, содержание которых выходит за пределы всякой наличности, означающие нечто большее всякого факта.

Значит, если существуют различные ощущения, чувства, желания, представления, то не менее достоверно существуют «мысли всеобщего значения, существуют понятия, суждения, умозаключения, то есть что существует разум». Таким образом, Соловьев по-своему утверждает существование феномена «усмотрения сущности». Ведь тот род достоверности, который присущ всякому психическому факту, присущ и факту логического мышления. Следовательно, достоверно и то, что некоторые мысли сверх своего (субъективного) существования в качестве данных психических состояний существуют вместе с тем и в формально-объективном значении всеобщих положений, «так что самая их психическая наличность заключает в себе переход за пределы этой наличности». То есть существуют такие психи-

ческие состояния, которые говорят в сознании не только за себя, за факт своего наличного существования, но и за все возможные другие факты, в наличности не существующие, а лишь обозначаемые в своем общем свойстве, хотя формальная всеобщность мысли не ручается за материальную истинность ее содержания. Логическая природа мышления, как формально всеобщего, есть как бы некоторый *character indelebilis* (неизгладимая черта), дающий себя знать при самом нелепом и вздорном содержании данной мысли<sup>18</sup>.

Таким образом, у Соловьева, приобретает свою легитимность то, что Гуссерлем было постулировано и названо «усмотрением сущности» (категориальная интуиция и идеирующая абстракция). «Психическое состояние сознается непосредственно, но достоверность этого сознания, как такого, не сознается только, а признается, и это признание, обнимая вместе с данным и все другие состояния, относится не к их единичности, как такой, а к тому, что у них есть общего, то есть выводит их на степень логической мысли»<sup>19</sup>. Психическая наличность – материя размышления, логический процесс – как самый акт размышления. Мышление, переходя за психическую наличность, переходит в область трансцендентального, но совсем не обязательно становится при этом настоящей истиной. То есть логическая всеобщность мышления еще не является самой истиной, а есть только путь к истине. При этом важно не только прийти к истине, но видеть и помнить, как приходят к ней.

В результате Соловьев, начав с двоякой достоверности: одинаково неоспоримой субъективной достоверности непосредственного сознания в данных его наличных состояниях и объективной достоверности разумного мышления в его всеобщей форме, – не останавливается на этом, указывая, что это лишь пустая форма, для которой нужно найти ее наполнение – истину. Ведь различают знание истины как *понятия* и знание *самой* истины<sup>20</sup>. Поэтому необходимо безразличное понятие истины превратить в ее *живой замысел* – замысел, как «начало живого движения, оплодотворяющее всякую мысленную материю. Замысел есть то творческое *да будет*, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры»<sup>21</sup>. Таким образом, Соловьев приходит к *триединой достоверно-*

*сти*: достоверности *субъективных состояний* сознания (душа); достоверности *общей логической формы* мышления (ум); достоверности философского *замысла* – как решимости познать истину (дух), как живого начала философского делания, как определенной формы, заключающей в себе зародыш своего безусловного содержания.

Итак, налицо феноменология, основной составляющей которой является онтологизированная гносеология, основанная на неразрывности субъекта и объекта, субъективности и объективности, их одинаковой укорененности в бытии, со всеми проявлениями творческой и познавательной активности субъекта, что дает возможность доверять субъекту, как существу, кроме всего прочего, и нравственному, осознающему ответственность за свою деятельность, за свои решения, за свои идеи, за свои выводы. Именно человеческое начало, человеческие эмоции, чувства (любви, сопричастности, ответственности, меры, такта, вкуса и др.) позволяют избегать тенденциозности в осознании гносеологических сторон бытия, их ущербности, редукции к лишь одной из сторон познания.

К сожалению, такое органическое понимание взаимодействия субъективности и объективности еще долго не выходило за пределы собственно философии, и спустя несколько десятилетий Э. Гуссерль, в последний период своей жизни, вынужден был констатировать, что именно в изгнании субъективности из науки заключена причина кризиса наук как выражения «радикального жизненного кризиса европейского человечества». Философия еще не раз будет вынуждена возвращаться к этой проблеме, утверждая, что субъективность, говоря словами Хайдеггера, есть наиболее верное проявление объективности, являющееся очередным и необходимым подтверждением последней, условием ее существования и развития. И свобода субъективности является основой «внутренней возможности правильности» и допуском «к раскрытию сущего как такового»<sup>22</sup>. Поэтому истина и есть алетейя – несокрытость, которая тем открытее, чем полнее, целостнее субъект познания, чем шире и глубже используются его возможности самых разных отношений внутри этого мира, бытия. Субъект является таким же основанием истины, как и предмет его внимания, он является условием понимания

предмета и выявления истины о нем, сообразным социальному и индивидуальному культурно-историческому опыту и опыту практической деятельности. Именно поэтому «цельное знание должно отвечать всем потребностям человеческого духа, всем высшим стремлениям человека, как совокупность познавательного, нравственного, практического, художественного, эстетического элементов», достигаемых мыслью, волей и чувством<sup>23</sup>.

Однако знания сами по себе в отдельности не составляют истины. Вопрос об истине относится не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему и безусловному смыслу (Логосу) или разуму всего существующего, поэтому частные науки и познания имеют значение истины не сами по себе, а лишь в своем отношении к Логосу, то есть как органические части единой цельной истины. Как невозможно чистое независимое теоретическое знание, так невозможна без познавательного элемента нравственность или эстетика: «теоретическая сфера мысли и познания, практическая сфера воли и деятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всех них одни и те же, а только сравнительной степенью преобладания того или другого элемента в той или другой сфере; исключительное же самоутверждение этих элементов в их отдельности всегда оставалось только стремлением без всякого действительного осуществления»<sup>24</sup>.

И здесь у Соловьева мы вновь видим черты упреждающего проекта, основательно развитого в интуитивизме и феноменологии и обращающегося к принципам полионтичности в рассмотрении реальности. По крайней мере им утверждается виртуальный статус источника феноменов сознания (см. его сравнение с желудем, из которого вырастает дуб, заключенный в желуде потенциально). Многие состояния сознания, пишет Соловьев, заключены в нашем сознании не в их актуальном, а в их потенциальном состоянии. Именно в этой виртуальности или потенциальности заключены все возможности актуализаций, в ней истина существует в потенциальном состоянии по отношению к ее актуализации, но имеет свой специфический и прочный онтологический статус, подобный статусу платоновских идей: «Истина может быть не данной, скрытой, требующей исследования и от-



крытия, но не данная, скрытая, открываемая *наличность* есть... бессмыслица»<sup>25</sup>. Соловьев разграничивает данное и заданное, наличность и предположение. Только элементарные умы, пишет он, живут одной наличностью. Истина может открыться, актуализироваться для нас в наличности, но отсутствие такой актуализации еще не указывает на отсутствие истины. Ведь кроме частных замыслов эмпирического и логического познания «есть единый, единственный по своему предмету *замысел* – *знать саму истину*», замысел познания истины по существу или как безусловно-сущего. Этот замысел направлен к исполнению первоначально замышленного, поэтому его предмет уже сам по себе имеет безусловную ценность. Сомнение относится лишь к возможности исполнения, но не к достоинству самой задачи по предмету ее<sup>26</sup>.

Именно этот замысел расширяет наше мышление. «Разумность – так безразличная форма всякого содержания переходит в требование определенного содержания, именно безусловного или всецелого – определяет себя как утверждение самой истины, стремящееся стать разумом истины. В непосредственно достоверном самоочевидном факте *неудовлетворения* формальной разумностью субъект философии являет себя как *становящийся разум истины*». В то же время основное отличие феноменологии Соловьева состоит в том, что «наше я, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходной точкой истинного познания». «Кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает тут о своем я»<sup>27</sup>. Я – становится лишь формой истины, причем формой в зародыше, и при этом в зародыше должны быть заложены не частичность, ограниченность и обособленность истины, а ее *всецельность*, и рост зародыша должен представлять собой рост данной всецельности. Это развитие не должно быть процессом безличным, ведь думает всегда конкретный человек, но философствование все же предполагает, считает Соловьев, что человек приподнимается над своим эмпирическим бытием, «поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины»<sup>28</sup>.

Таким образом, субъект, руководствуясь замыслом познания самой истины, выходит за пределы всякой субъективности. Так, отметим в заключение, Соловьев упреждающим образом

преодолевают солипсизм, не противопоставляя частные принципы (отдельные феномены сознания), а объединяя их, путем выхода за пределы их совокупности, – через замысел и всеединство. В результате принципы перестают конкурировать, а приобретают качества достоверности в своем согласованном стремлении к истине, то есть в процессе, или дискурсе (ср. «воля к истине» у М. Фуко), или сущем. Благодаря методологически и онтологически обоснованной идее всеединства, соловьевская феноменология, по определению, изначально была полноценной трансцендентальной феноменологией, способной избежать многих крайностей и редукции. В ней органически, в соответствии с необходимостью, присутствуют элементы интуитивизма, экзистенциализма, постструктурализма и пр. Все это указывает на возможность обогащения феноменологии новыми мотивами и способами раскрытия традиционных тем. И в этом смысле, заключительная фраза задуманного труда по теоретической философии у Соловьева «Познай самого себя – значит познай истину»<sup>29</sup> – звучит своеобразным напутствием, но в контексте упоминаемых выше условий.

---

<sup>1</sup>Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 6.

<sup>2</sup>Соловьев В.С. Теоретическая философия// Соловьев В.С. Соч. В 2т. Т. 1. М., 1990. С. 806-807.

<sup>3</sup>См. Там же. С. 807-808.

<sup>4</sup>Там же. С. 807.

<sup>5</sup>См. Там же. С. 808-813.

<sup>6</sup>См. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал// Соловьев В.С. Соч. В 2т. Т.1. М., 1990. С.693-694.

<sup>7</sup>См. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994. С. 38, 40-41.

<sup>8</sup>Гуссерль Э. Логические исследования. Т.1 // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск; М., 2000. С. 83.

<sup>9</sup>Там же. С. 164-165.

<sup>10</sup>Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 765.

<sup>11</sup>Там же. С. 765.

<sup>12</sup>Там же. С. 765.

<sup>13</sup>См. Там же. С. 770-773.

<sup>14</sup>См. Там же. С. 761-762.

<sup>15</sup>Там же. С. 763.

<sup>16</sup>См. Там же. С. 766.

<sup>17</sup>Там же. С. 767.

<sup>18</sup>См. Там же. С. 800-808.

<sup>19</sup>Там же. С. 805.

<sup>20</sup>См. Там же. С. 817-818.

<sup>21</sup>Там же. С. 818-819.

<sup>22</sup>Хайдеггер М. О сущности истины// Филос. науки. 1989. №4. С. 96-97.

<sup>23</sup>см. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания// Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 229.

<sup>24</sup>Там же. С. 230.

<sup>25</sup>Там же. С. 796.

<sup>26</sup>Там же. С. 819.

<sup>27</sup>См. Там же. С. 820-822.

<sup>28</sup>Там же. С. 822.

<sup>29</sup>Там же. С. 831.

## **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ВЛ.СОЛОВЬЕВА**

**М.И. ДРОБЖЕВ**

Тамбовский государственный университет  
имени Г.Р.Державина

## **РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

В конце XIX – первой половине XX века в России сложилась религиозная философская школа, основателем которой был Вл. Соловьев. В состав этой школы по разным оценкам – Н.М. Зернова, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского, М.А. Маслина, П.П. Гайдено и других исследователей истории русской философии – входило примерно два десятка философов, писателей и поэтов. Ядром школы религиозных философов по праву можно считать Вл. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка и некоторых других. Одной из главных заслуг этой школы явилась разработка проблем человека и человечества, религиозной философской антропологии, социальной философии на основе метафизики всеединства.

Идея всеединства у Вл. Соловьева носит онтологический характер. Сущность этого понятия включает в себя многообразный природный, чувственный мир, бытие человека и бытие Бога. Кроме того, Вл. Соловьев в идею всеединства включает еще и гносеологические, этические, социологические и антропологические аспекты. Главным составляющим всеединства является Бог, Абсолютно – Сущее и Сверхсущее. Одновременно существует реальная множественность вещей и их разделенность, разобщенность. Объединяющим началом такой разобщенности у Вл. Соловьева выступает мировая душа, София. По его учению, в человеке происходит соединение мировой души с божественным логосом. Этот процесс становления человека имеет своей целью формирование подлинно духовной и нравственной личности, тесно связанной с Богом. Действительность Бога открывается человеку через чувство, непосредственно, его действительность не требует поэтому рациональных доказательств. Наличие Бога – это аксиома для верующего. Но божественное сущее, его содержание дается человеку и рациональным мышлением, и эмпирическим путем. Божественное начало лежит в основе всего и вся, это «вечное всеединое», «сущее всеединое» и «единое и все». Таким образом, получается, что все сущее мира лежит в Боге, а всеединство есть единство во множественности.

Вл. Соловьев отходит от христианской идеи сотворения мира Богом. Он рассматривает первую материю, т.е. природу, как становящееся всеединое и отличает от него сущее всеединое, как Абсолют, осуществленный в материи. Первая же материя выступает как сила, влечение и стремление. Сущее всеединое и становящееся всеединое есть две стороны, вечно и неразрывно связанные друг с другом, порождающее и порождение всего другого. Абсолютное существует в своем другом, становящемся всеедином, душе мира, как основание всего мирового процесса. Эта душа мира «в человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя... В мире внечеловеческом, собственно природном, абсолютный, божественный элемент мировой души – всеединство – существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постоянно реализуемую»<sup>1</sup>.

Примерно в это же время – 1878 – 1881 гг. – Вл. Соловьев работал и над «Чтениями о Богочеловечестве». И он высказывает в этом произведении далекую от религиозной трактовки появления человека мысль о том, что «наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре»<sup>2</sup>. И все же, Вл. Соловьев подгоняет естественный процесс развития человека, социализации личности под библейское толкование их происхождения. У него Бог проявляется как живая творческая сила в творении всего и вся, в том числе и человека. В конечном счете такая двойственная позиция Вл. Соловьева по проблеме человека приводит его к пантеизму, ибо Вл. Соловьев демонстрирует своим учением практически отсутствие четкой грани между Богом и его творением, а это ведет к подмене христианского теизма пантеизмом, сближению понятия Бога и природы почти до их отождествления. Ведь реально существующий, эмпирический человек получается результатом необходимым, связанным со временем проявления вечного человека как божественной идеи. Это значит, что человек есть явление, тогда он не обладает свободой, бытийной самостоятельностью. Вл. Соловьев сам же и признает это, когда пишет: «...представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным... человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы»<sup>3</sup>.

Вл. Соловьев во взглядах на человека, личность и человечество исходит из идеи всеединства, универсализма, «всецелой жизни» как главной потребности и цели человека и человечества. Для него цель истории – соединение божественного и человеческого и на этой основе формирование Богочеловека и Богочеловечества. Совершенным нравственным идеалом для человека, личности и всего человечества является у него Богочеловек – Христос. Становящееся всеединое выступает как основание всего мирового процесса и в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя.

Часто говорят о «чертах имперсонализма» в онтологии Вл. Соловьева (Е.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский). Характеристика

антропологии Вл. Соловьева как имперсонализма одновременно верна и не верна. Верна, потому что он в ряде работ отрицает существование физического, конкретного человека как индивида. Для него сущность человека есть безусловное единичное существо, есть некоторая безусловная идея. Говоря о вечном человеке, философ не подразумевает под ним природного человека как явление, он всего-навсего умопостигаемая сущность. Вл. Соловьев в статье «Идея человечества у Августина Конта» рассматривает человечество как единое существо – субъект исторического развития, а индивида, личность называет абстракцией. И это все верно. Но верно и то, что Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве», «Смысле любви», «Критике отвлеченных начал», «Духовных основах жизни» и др. подчеркивает прямо противоположное мнение. Он не без основания утверждает, что человек, личность есть действительное индивидуальное существо, наделенное разумом и свободной волей, способной различать добро и зло, нести ответственность за свои поступки и свой выбор. Это не препятствует признанию человечества настоящим органическим субъектом исторического процесса. И человек, и человечество в одинаковой степени выступают как самостоятельные субъекты истории.

Характерной особенностью религиозно-философской антропологии Н.А. Бердяева является его христианский экзистенциализм, акцентирование на проблеме свободы и дерзновенном творчестве человека, психологии и духовности. Своеобразие взглядов Н.А.Бердяева привело к тому, что многие философы, анализирующие и интерпретирующие его учение (В.А. Кувакин, А.А. Ермичев, П.П. Гайденко и др.), подчеркивают какую-либо одну особенность его взглядов: проблему свободы, творчества и сущности личности. Так П.П.Гайденко, отличный знаток русской религиозной и западной, особенно классической немецкой, философии, в своих работах «Прорыв к трансцендентному», «Вл. Соловьев и философия Серебряного века» уделяет много внимания его философской антропологии и справедливо подчеркивает стремление Н.Бердяева к самовыражению через образно-художественные, а не философские средства; желание передать внутренний опыт, настроение через непосредственное эмоциональное переживание; подчеркивание своей субъектив-

ности, соотношения всего, что он пишет с собой и через себя; исповедальный характер учения. Это и дает ей, наверное, основание характеризовать антропологию философа как «мистический революционаризм», «анархический персонализм», «люциферический характер свободы». Однако не совсем здесь можно согласиться.

Так, например, в анархизме главенствующее место занимает критика государства и его политико-правовых институтов как основной причины социальной несправедливости; отрицание любой организации общества, ее центральных органов и ветвей власти; резкое противопоставление государства и права гражданскому обществу, признание государства явлением негативным, ненужным, отчужденным. Анархизм вскрывает свое отношение к свободе как требование ликвидации любых форм власти, всякого принуждения. Н.А.Бердяев же приемлет необходимость и государства, и права, он только хочет, чтобы они служили человеку, личности, признавая за ним и неограниченную свободу, и стремление к творчеству. Именно гипертрофированный персонализм – вот сущность его антропологии. У него, как и у В.Л.Соловьева, человек, личность стоят в центре внимания философской антропологии. Отсюда его кредо: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью. Личность наделяется безграничными возможностями, она творит мир и придает ему смысл, сама из себя, из своего глубинного внутреннего духовного опыта открывает существующий мир и разгадывает его загадки. Для него личность есть микрокосм, универсум, а весь мир есть ее собственность.

Для того чтобы связать факт подчинения человека обществу, государству, общему, Н.А.Бердяев вносит различие в понятия индивид и личность. Индивид у него не только натуралистическая, биологическая, но и социальная категория. Индивид выступает как неделимое, часть рода, общества, государства, Космоса. Без целого нет индивида. Человек как индивид у Бердяева и несет на себе печать подчинения целому, он выступает как его эгоистически самоутверждающаяся часть. В отличие от индивида личность есть категория духовная и не является частью ни рода, ни общества, ни любой другой социальной, натуралистической, политической организации. Бердяев наделяет личность

свободой и независимостью от природы, общества, государства. Это и есть гипертрофированная, независимая ни от чего и ни от кого личность. В то же время человек-индивид и человек-личность – это не два человека, а один. Человек-индивид обеспечивает свое выживание и существование через приспособление к окружающей его среде – природной, социальной, духовной, а человек-личность решает другие задачи: преодоление своей замкнутости, раскрытие в себе универсальных способностей, отстаивание своего человеческого достоинства. Человек-личность связана с существованием сверхличных ценностей, горнего мира.

Позиция М.А.Маслина сосредоточена на теоретических источниках философской антропологии Н.А.Бердяева. По его мнению, понятия «персоналистический экзистенциализм» и «спиритуалистический плюрализм» наиболее адекватно отражают сущность антропологии Н.А.Бердяева<sup>4</sup>. Однако представляется, что сущность антропологии Н. А. Бердяева вернее выражает понятие гипертрофированного, гиперболистического персонализма, связанного в первую очередь с гипертрофированной, гиперболистической личностью, частью которой, по мнению Н.А.Бердяева, являются космос, человечество, общество. Даже Бог у него не выступает как объективная реальность для личности, а рассматривается как экзистенциальная встреча для личности, как трансцендирование, как другая личность. Личность в человеке стремится к постоянному трансцендированию, к выходящему за пределы опыта, к сверхъестественному, потустороннему, где осуществляется человеческая свобода и создаются условия спонтанного «самосознания» человека.

В антропологии Н.А.Бердяева наблюдается морализм, романтизм, персонализм. Его религиозно-мистические мысли, неприязнь объективации и примат свободы над бытием, творчество, гипертрофирование значения роли и сущности личности выступают как краеугольные камни экзистенциального персонализма. У него бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм. Человек и личность с их духовностью сознают себя абсолютным центром не только планеты Земля, но и всего бытия, всех миров, т.е. Вселенной, Космоса. Н.А.Бердяев выступает за культ святости, дополняя его



творческой деятельностью человека, как творческой силы и культа гениальности, которые не признают над собой внешнего суда. У него личность первичнее бытия – это и есть гипертрофирование, гиперболизация этого понятия, в какой-то мере возвышение ее до Бога, а потом и выше Бога.

В.В.Зеньковский, анализируя антропологические взгляды Н.А.Бердяева, замечает, что идеи объективации и творчества человека приходят у него в противоречие между собой. Он пишет: «Его персонализм, отчуждая личность от мира, создает не простую трагичность творчества..., но и обесмысливает его: если творчество лишь закрепляет нас в «падшем» мире, то не стоит стремиться к творчеству в мире»<sup>5</sup>. Отмечая моральный идеализм Н. А. Бердяева, он в то же время подчеркивает, что нравственный закон, хотя не «от мира» сего, но все же «для мира». Тогда проповедь ухода от мира невыполнима. Презрение ко всякой «объективации», безразличие к реальности обесценивает саму идею творчества.

В какой-то мере отсюда следует у Бердяева, что человекобожество, богоборчество и демонизм есть результат Божественного начала. Признавая, что человек нуждается в Боге, он в то же время утверждает, что и Бог нуждается в человеке, а это ведет к возвышению человека и к ослаблению реальности Бога. Бог у него влияет на бытие, а свобода человека ему не подвластна. Он считает, что только новая духовность освобождает человека от объективации. Но творчество связано с миром, с объективацией его. Такая неизбежность объективации лишает творчество своего смысла. Объективация, по Н. Бердяеву, подлежит разрушению. Тогда и творческая активность человека должна способствовать этому. На деле это означает приближение «конца света». Итак, творчество неизбежно ведет к объективации, но оно же и призвано ее разрушить.

С.Н.Булгаков в рассмотрении сущности личности придерживается позиции духовной полифоничности. Она включает в себя духовность, душевность, веру, ум и волю. Сущность личности составляют ее единичность, субъективность, неповторимость и особенность. Через все это вместе взятое личность обретает полноту, широту, глубину души, доблесть, самостоятельность и ответственность. Тройственность души – воля, ум и чув-

ства – проявляется через Добро, Истину и Красоту. Эта триипостасность выступает в человеке и личности не только как их основа, но и как внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Каждая из сторон сознания – познание, искусство, подвиг воли – имеет свои границы, а нормой для всех ее составляющих выступает их единство.

Личность, по мнению С.Н.Булгакова, неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, над всеми своими состояниями и определениями, она есть каждому присущая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина. Ее потенции абсолютны, не знают границ, они в то же время относительны и ограничены в своей актуальности. С.Н.Булгаков представляет мир как арену софийной теургии мистического творчества, через хозяйство и искусство ему придается софийный первообраз. В ходе этого хозяйствования растет и совершенствуется человек как телесное и духовное существо. Хозяйствование составляет основу его всеединства и становления личности. Философ выступает за духовную телесность, преображенность тела. По его мнению, должна существовать норма телесности и норма духовности. Поэтому С.Н.Булгаков пишет: «Христианство есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела»<sup>6</sup>. Таким образом, полифоничность духовности человека распространяется через хозяйствование не только на душу, дух, но и на тело.

Н.А.Бердяев был прав, когда писал о позиции С.Н.Булгакова и сущности его работы «Философия хозяйства» в своей статье «Возрождение православия (о С. Булгакове): «Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом... Булгаков чувствует мир как хозяйство...»<sup>7</sup>. Обращаясь к миру со своим хозяйственным и разумным подходом, он на этой основе строит всю свою антропологию. Экономист в богословии и богослов в экономике, как его назвал Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков определил роль человека в мире как управляющего, хозяином же и мира, и человека выступает Бог. У Булгакова человек управляет, возделывает землю, хозяйничает на ней, возводит культуру по поручению Бога. Он пишет: «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать

вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»<sup>8</sup>.

Рассматривая хозяйственную природу культуры, С.Н.Булгаков переносит этот подход и на отношение хозяйства с человеком. Сущность оправдания мирской жизни у него основывается на послушании, терпеливом несении бремени и тягот, страдании и изживании последствий греха, на хозяйственной работе, в труде и подчинении хозяйственной необходимости. Он само хозяйственное превращает в своеобразно божественное. Человек у него как «мировой хозяин», «демиург» есть часть природы творящей и природы сотворенной. В этом своем качестве выступает единое человечество, как подлинный субъект творческой деятельности. Связь природы с человеком выявляется в том, что природа только в человеке сознает себя, очеловечивается. Булгаков говорит о положительном и отрицательном значении самости человека. Негативное влияние самости преодолевается трудом и религиозным подвигом. Самость есть и в природе, и ее отрицательное влияние побеждается хозяйственным трудом в историческом процессе.

С.Н.Булгаков, как и другие религиозные философы, рассматривает проблему свободы и необходимости. Он говорит, что человек беспределен в своем сознании и свободе, он божественен в них. Но свобода человека наталкивается на его чуждое инобытие. Он видит разницу между реальностью свободы и ее мощью. По его мнению, Бог представляет людям участие в творении самих себя. Они, оказывается, свободны уже в акте рождения, но не в хронологическом, а онтологическом порядке. Но с этим трудно согласиться: как это при сотворении «Я» оно само должно быть спрошено? Здесь можно согласиться с этой мыслью философа, если бы он признавал предсуществование души, но он это отвергает. Творение как само творение противоречит христианскому учению и его догматам. В.В.Зеньковский в связи с этим законно ставит вопрос: если каждое «Я» входит в мир, дав на это согласие, то не ведет ли это к метафизическому индивидуализму? Булгаков этой проблемы не видит, он считает, что каждый индивид одновременно «и личен и всечеловечен», что является для Булгакова «антропологической аксиомой».

С.Н.Булгаков пытается решить проблему свободы и внешней необходимости. Здесь он стоит за автономию человека и его свободы. Что же касается метафизической необходимости, то философ признает, что свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. Каков же он будет? От чего зависит? С.Н.Булгаков отвечает, что человека ведет по жизни божий промысел путем необходимости. В этом и заключается «высшая закономерность истории». В «Свете невечернем» С.Н.Булгаков считает, что у Бога мир не может совсем не удасться, но может случиться задержка в его развитии. И все же философ и богослов хочет, чтобы божественное могущество и тварная свобода слились в одно целое и окончательно согласовали между собой божеское и человеческое.

Однако уверенности в будущем С.Н.Булгаков не испытывает и предполагает, что необходимо считаться с человеческой свободой – это, во-первых, а во-вторых, он мыслит возможность полного обессиления и прекращения зла и необязательность противопоставления рая и ада, как предельной цели мироздания. С.Булгаков видит раздробленность и разобщенность мира и тот факт, что человечество не обеспечивает гармонического свершения. Удел такого человечества – раздирающая трагедия последней борьбы. Сатанизм может быть преодолен, но как, каким образом пока неизвестно, это тайна для нас неведомая, считает философ.

У П.Флоренского философия тесно сливается с богословием, более того философия выступает как и в средние века прислужницей религии. Для него истина есть реальная разумность и разумная реальность; единая сущность в трех ипостасях, триединство. К Абсолюту ведет вера. Существует единство всей твари, в том числе и человека, в Боге. Философ отказывается от дедукции тварного бытия. Он говорит, что из природы Бога нельзя прийти к заключению о существовании мира. Дело здесь в том, что П.Флоренский, с его приверженностью к лингвистической теории, исходит из того, что само понятие «тварь» не есть безусловно необходимое существо, оно не может быть выведено ни из идеи истины, ни из факта существования истины в Боге. Это понятие формируется в ходе анализа тварного бытия на пути восхождения к Абсолюту. Такое понимание возможно лишь

на почве христианства. Только на этой почве стало возможным понимание твари «как само-стоятельное, само-законное и само-ответственное творение Божие».<sup>9</sup>

П.Флоренский идею всеединства вынужден выводить и из достижений науки. Отдавая дань науке, он подчеркивает роль природы, которая выступает у него как подлинное, реальное бытие с бесконечной мощностью сил, действующих внутренне, в ней же, а не извне. В тварном бытии философ находит существенное его единство. Природа есть не феноменальное бытие, не тень какого-то бытия, а самая настоящая, живая реальность. Он считает, что вся природа жива и одушевлена как в целом, так и в каждой ее части. Все в ней связано тайными связями между собой, всюду проявляется действующее изнутри ее родство. Эта связь для П.Флоренского есть энергия вещей, которая втекает в другие вещи, каждая вещь живет во всех вещах, а все вместе взятое живет в каждой вещи. «Всецелостная тварь (а не просто «вся» тварь) имеет «великий корень своей целокупности», – этим корнем (который и именуется Софией) тварь уходит в внутри – Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни».<sup>10</sup> Концепцию всеединства П.Флоренский рассматривает не как «систему идей», а как «богозданное единство идеальных определений твари»<sup>11</sup>, как духовное переживание полноты бытия, как исконную концепцию Церкви, сближая ее с понятием Софии. По сути он сливает Космос и Абсолют во всеединство.

В.В.Зеньковский, высоко оценивая философские построения П. Флоренского, писал: «он с большой силой подчеркнул живое единство космоса, тайну природного бытия, – идеальную сферу в мире, связанную и с видимым и невидимым бытием, с изменчивым и неизменным началом в мире, он особенно раскрыл как «целокупный корень твари»<sup>12</sup>. Вместе с тем В.В.Зеньковский обвиняет П.Флоренского в том, что он, решая проблему всеединства, освободил себя от философских затруднений и не разрешил их.

Своеобразие философской антропологии П.А.Флоренского вытекает из метафизики всеединства, исходящего из данных религиозного порядка, религиозного сознания при особой верности традициям Церкви. Для него характерно сочетание церков-

ного и оккультного, умозрения и фольклора. Однако в большей части П. Флоренский демонстрирует церковность формы, а содержание его философских построений базируется на подчеркивании антиномизма в мышлении, диалектики. Философ, по сути, сливает границы между верой и знанием, стремится к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем». Его философские построения возводятся на прочном фундаменте церковности. Саму идею всеединства он представляет как исконную концепцию Церкви.

Все это сказывается на религиозной антропологии П. А. Флоренского, основным содержанием которой выступает тео- и антроподицея. Философ эти два понятия рассматривал вместе, в их взаимосвязи. Для него теодицея есть восхождение личности к Богу, а антроподицея – нисхождение Бога и благодати к человеку. Центральным вопросом антроподицеи П. Флоренский считал христологию – учение о Христе. Путь антроподицеи он также считал путем практическим.

Философская антропология С. Л. Франка выступает как историческое и логическое завершение метафизики всеединства в XX столетии (М.А.Маслин). Она базируется на метафизике всеединства и богочеловечестве, идее реальности и ее первоисточника и высшей абсолютной ценности – Боге. Одновременно реальность выступает как средоточие духовной энергии и свободных и хаотических, разрушительных сил. Человек связан с реальностью – Богом, и объективной действительностью – природой.

С.Л.Франк является последователем учения Вл. Соловьева о всеединстве, но его всеединство базируется не на онтологии, а на гносеологии, вытекает из природы знания. С.Франк различает два типа знания и соответственно два типа бытия. Первый тип знания – отвлеченное, логическое знание, содержащееся в понятиях и суждениях. Ему соответствует предметная действительность, внешний мир в его многообразии. Второй тип – живое интуитивное знание, постигающее сущность реальности, глубокий слой бытия, Бога. Отвлеченное, логическое знание постигает объективную действительность; интуитивное живое знание постигает реальность, которая пронизывает внутреннее содержание предмета, человека и выступает как божество, основопо-

ложное бытие и первоисточник реальности, начало абсолютной святости.

На этой основе С.Л.Франк приходит к утверждению неразрывной связи с идеей Бога и идеей человека идеи Богочеловечности, в которой преодолевается разрыв между двумя верами – верой в Бога и верой в человека, и в этом заключается сам смысл христианской веры. «Из основной идеи «Богочеловечности», – пишет С.Л. Франк, – ...вытекает сочетание трезвого сознания несовершенства эмпирического бытия и потому трагизма положения человеческой личности в мире с метафизическим восприятием бытия как гармонического всеединства, имеющего свою первооснову в абсолютном Духе и абсолютной Святине»<sup>13</sup>. Поэтому получается, что человек у С.Л.Франка выступает как «носитель бытия» и его «живой центр». Его антропология строится через триаду «реальность – человек – свобода», в отличие от триады Н.А.Бердяева «свобода – человек – реальность». У С.Франка на первом плане стоит проблема теодицеи, а у Н. Бердяева – проблема антроподицеи.

Если у Вл. Соловьева Бог создает всеединство, но сам в него не входит, то у С.Л.Франка Абсолютное, Бог, включено во всеединство, ибо, по его мнению, нет ничего на свете, что могло бы быть само по себе, без связи с другим. Бог не мыслим без его отношения к своему творению. В «Непостижимом» С.Л.Франк пишет, что мир не есть нечто однородное Богу, но он одновременно и не может быть чем-то иным, чужеродным Богу. Через богочеловечество, как «нераздельно неслиянное» единство людям открывается богомерность и теокосмизм мира. Всеединство дается и становится доступным в металогической форме.

Для С.Л.Франка «... на свете нет и не мыслимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим – в конечном счете со всем иным»<sup>14</sup>. Сам Бог у С.Л. Франка не есть от себя бытие, сущее благодаря себе; он не мыслим без отношения к результату и сущности его творения. Единство бытия, включая в себя Бога, Абсолют, тем самым превращается во всеединство. В его основе лежит металогическое единство как од-

новременно и конкретное, и безусловно нераздельное единство рационального и иррационального.

С.Л.Франк говорит о трех видах познания – эмпирическом, рациональном и интуитивном. Им соответствуют и три вида бытия. Эмпирическому познанию соответствует пластически гибкая действительность, материал знания. Рациональному познанию присуща обработка этого материала и его кодификация в понятиях, что вводит во вневременное бытие, идеальное, идеи. Интуитивное познание есть открытая для нас идеальная сфера во внутреннем ее единстве. Здесь единство в системе идей – это необходимое предположение, что возможно при металогическом подходе. Мир предметный и мир самосознания возникают из одного первоисточника. Первоосновой бытия выступает «первожизнь», в которой все сходится и все исходит. Первооснова у С. Франка не есть бытие, а первореальность, из которой все происходит, она есть всеединство, всеединое.

Следует заметить, что превращение реальности, божества в предмет философского познания на деле подчиняет и эту божественную реальность и бога гносеологии закономерностям познания и познавательным способностям человека и человечества; ставит ее в зависимость от правил, категорий и методов логического, исторического и диалектического познания, философского анализа.

Русская религиозная философия носит не только антропоцентрический, но антропологический характер. Это объединяющее начало для всех, по сути, религиозных философов. Но это единство проявляется в многообразии точек зрения, взглядов, аспектов учения о человеке, теодицеи и антроподицеи, богочеловека и человекобога. Вместе с тем русская религиозная философия антропологична скорее не потому, что она антропоцентрична, а, по всей видимости, она антропоцентрична ввиду своей антропологичности.

Философская антропология русских религиозных мыслителей не могла избежать противоречий между философией, наукой и религией. Так уже характеристика человека ими носит отпечаток колебаний: с одной стороны, человек есть результат геологического процесса и биологической эволюции, с другой – он сотворен Богом. Русская антропологическая мысль колеблет-



ся между двумя этими положениями, все время склоняясь то в одну, то в другую сторону.

Рассмотрим учение о человеке Вл.С.Соловьева. В «Чтениях о Богочеловечестве» он пишет, что космогонический процесс закончился рождением сознательного человеческого существа. Кажется, ясно, что человек есть результат естественного процесса. Но тут же философ добавляет, что результатом теогонического процесса является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного развития человека, способного воспринимать Божественное начало в себе самом. Значит, «без Бога не до порога», ибо «это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие Божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»<sup>15</sup>.

Если Вл.Соловьев рассматривал человека как единство природного, божественного и человеческого, то другие религиозные мыслители в самом понятии человека различали природное и божественное начала. Уже здесь обнаруживается противоречие в определении понятия. Ведь если что-то состоит из двух или трех элементов, то эти элементы носят автономный, самостоятельный характер. Библейское сказание о сотворении человека Богом не содержит признания природного начала в нем. Правда, Н.Бердяев считает, что Бог создал человека из «ничто», Ungrund. Но не все с этим согласны. Так С.Л.Франк, по мнению многих исследователей, построивший философскую антропологию русских религиозных мыслителей и сделавший ее более стройной и цельной, не согласен с Н.А.Бердяевым. Признавая философию во все времена и независимой, и религиозной, он считает, что она в такой классической форме всегда была нужной всем мыслящим людям и носила плодотворный характер. С.Л.Франк и демонстрирует свое лавирование между религией и философией как наукой и этим привлекает и отталкивает как верующих, так и неверующих. Франк полагает, что ответ на вопрос, что такое человек, равносителен ответу на вопрос, что такое Бог. На этом фоне Франк говорит и о человеке как образе и подобию Бога. В этом плане человек выступает как соучастник Бога.

Вместе со многими своими предшественниками С.Л. Франк утверждает, что человек есть природное существо, разновидность животного мира. Он входит в мир природы через свое тело и душевную жизнь, определяемые телесными процессами и естественными закономерностями, объективной действительностью. Но для него процесс возникновения человека, как и для других религиозных мыслителей, состоит в том, что человек сотворен Богом и только после этого он становится разумным во взаимодействии с природой. Двойственность бытия человека Франк определил как наличие в человеке эмпирической данной части объективной действительности и наличия в нем самосущей внутренней реальности. Эта реальность является потенциально бесконечной, способной к расширению и носящей стихийный, хаотический, безосновный характер и нуждается в основе. Такая основа есть Бог. Таким образом, Бог поселяется С. Франком в самого человека, в личность, в глубину их. Поэтому «существо человека, – констатирует С.Л. Франк, – состоит в том, что во всякий момент своего сознательного бытия он *трансцендирует* за пределы своего фактически данного, включая и свое собственное бытие в его фактической данности»<sup>16</sup>.

Франк рассматривает сам факт трансцендирования как способность выходить за пределы возможного опыта, что, в свою очередь, способствует порождению тайны человека как личности. Человек одновременно выступает в роли и познающего и познаваемого субъекта и объекта познания. И все же определяющим признаком человека Франк считает его отношение к Богу, связь с ним. Он прямо заявляет, что только Бог делает человека человеком, способствует его человечности как богочеловечности. «Бог, будучи первоисточником и центром реальности, одновременно пронизывает всю реальность, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте»<sup>17</sup>.

Человек тоже находится в сфере реальности, и потому Бог пронизывает его, присутствует в нем, имманентен ему и определяет саму сущность и существо человека. Здесь Франк особенно наглядно «поселяет» Бога внутрь человека, делает его не внешним для личности явлением, а внутренним, его собственным, по сути личным, живущим в глубинах моего «Я». И в то же время Франк не порывает с характеристикой Бога как находящегося

вне человека. Он делает его присутствующим и вне и внутри личности. Он пишет, что «Бог не только одновременно и «вне» и «внутри» меня *именно в качестве* внешней, трансцендентной мне инстанции; я сознаю его *внутренней* основой моего бытия именно в Его качестве существа, *иного, чем я сам*»<sup>18</sup>.

Франк «природу», «мир», где живет человек, называет объективной действительностью, а Бога – реальностью, в которой Бог проявляет себя как абсолютное средоточие, первооснову и первоисточник. Поэтому Франк различает в человеке две стороны его взаимоотношений: с объективной действительностью и с реальностью. Человек стоит между ними, т.е. между природой и Богом. И сам человек и мир его окружающий рассматривается как творение божье. Но он не согласен с Н.А.Бердяевым, утверждавшим, что «Бог сотворил мир из «ничего». Он считает, что такая концепция возникновения мира делает Бога волшебником и кудесником, а возникновение из «ничего» невысказано даже как чудо и является бессмысленным. Здесь, по его мнению, Бога делают самодержавным деспотом и самодуром. Франк отвергает идею мгновенного сотворения мира как рождение сущего из бытия. Он пишет, что Бог при сотворении не имеет дело с каким-то материалом, чуждым ему самому и независимо от него существующим. Бог творит из материала, который сам и порождает, выделяет из самого себя. Этот материал есть живой бесформенный динамизм, требующий для своего оформления приложения творческого начала.

Не менее парадоксальная ситуация складывается в религиозной философии с понятием личности. Современная философия определяет личность, исходя из ее социальности, тесной связи с обществом, ее развитием. Поэтому в первую очередь в личности видят систему социально-значимых черт, характеризующих человека, прежде всего, как члена той или иной общности. Во вторую очередь подчеркивается, что личность есть индивидуальный носитель таких черт, свободный и ответственный субъект сознательной деятельности, с присущей ему волей и свободой действия. Правда, следует отметить, что уже в античности личность отличали от индивида, поскольку человек обладал не только природным организмом, но и имел свои особые человеческие качества. Но в связи с тем, что по настоящему сво-

бодной личности тогда не было, то и разработке этого понятия не уделялось должного внимания.

С изменением социально-экономических и политических условий жизни общества, накоплением знаний вообще и о человеке в частности изменяется и понимание личности. Начиная с Нового времени, в определении личности главным является дуализм души и тела, провозглашенный Р.Декартом. По сути это была философская интерпретация религиозного понимания сущности личности. Эта методология определения личности берется и русской религиозной философией, только с большим подчеркиванием роли Бога в ее характеристике. Если западноевропейская философская антропология декартовский дуализм применяет с рационалистической, эмпирической и монистической точки зрения, которая может быть и материалистической и идеалистической, то русские религиозные мыслители свой дуализм души и тела окрашивают в идеалистический и христианский аспект. Так Фихте интерпретирует личность через дуализм Я и не Я, у Гегеля – это дуализм природы и духа, у Шопенгауэра – жизни и духа, у Фрейда и Гартмана – сознательного и бессознательного, у экзистенциалистов – наличного бытия и существования. Для русской религиозной философской антропологии характерен дуализм Бога и человека, вылившийся в учение о богочеловеке и богочеловечестве.

Вл.Соловьев утверждает, что вечный человек есть универсальная индивидуальность, воплотившая в себе материальную природу и божество. Личность для него – это средство для Бога, позволяющее через свою особость проявить все свои потенции. Базируясь на учениях своих предшественников, Вл.Соловьев разрабатывает свои, оригинальные представления о человеке, личности, их отношении к Богу и миру. Особое место в характеристике личности принадлежит этике, пониманию Истины, Добра и Красоты.

Русская религиозная философская антропология пронизана идеей соборности, всеединства, духовности, справедливости, ненасилия, метафизики сердца. Все это воплотилось в учении о богочеловеке и богочеловечестве с утверждением бесконечности в развитии личности, становящейся равной Богу. Вл.Соловьев прямо заявляет, что человеческая личность бесконечна, каждый

индивид содержит в себе возможность для осуществления неограниченной действительности, он есть особая форма бесконечного содержания. Н.А.Бердяев в характеристике личности обращает внимание на диалектику божественного и человеческого. Он подчеркивает, что личность не является результатом ни биологического процесса, ни развития общества. Личность для него духовна и относится к категории религиозного, а не социального сознания и развития. П.А.Флоренский утверждает, что человек создан по образу и подобию божьему совершенным и разумным и вместе с тем является несовершенным и греховным.

Русская религиозная философская антропология почти отрицает влияние общества на становление личности. Так Н.А.Бердяев в работе «Опыт эсхатологической метафизики» рассматривает социализацию человека как способ уничтожения его оригинальности. Это, по его мнению, происходит потому, что общество есть объективизация, господство коллектива, в котором главенствуют безличные нормы и законы, исключающие «свободную интимность». Философ вообще не признает отношение человека к человеку через его отношение к коллективу. Признаками объективизации и возникновения объективных отношений в мире Бердяев считает: отчужденность объекта от субъекта; поглощенность неповторимо – индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность. Таким образом, Бердяев не только игнорирует влияние целого ряда социальных явлений на возникновение и развитие личности, но и прямо заявляет об их губительном значении для нее. Правда, он вынужден признать влияние социализации на становление личности, когда говорит о таких факторах, как симпатия и любовь, преодоление отчужденности, выражение лично-индивидуального характера самого существования человека, переход в царство свободы и преодоление рабства необходимости, преобладание творчества над приспособлением и др.

С.Л.Франк в своих работах «Душа человека» и особенно «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» представил наиболее завершенную концепцию религиозной фило-

софской антропологии. В основе ее лежит философия всеединства. Особенность взглядов С.Л.Франка на человека и личность связана с тем, что они тесно слиты со сверхиндивидуальным началом, корнящимся в глубине индивида. С.Франк согласен с А.Августином, который открыл личность в человеке через его понимание Бога в глубинах своего собственного бытия как всемирную реальность. По мнению С.Франка, именно Августин увидел двойственность и разнородность между внутренней жизнью личности и остальным миром, открыл трагичность личности человека, существующую между миром и Богом. Во-первых, трагизм личности выражается в ее принадлежности к двум мирам и существовании разногласия и дисгармонии между личным, духовным, началом, с одной стороны, и безлично-природным началом бытия, с другой. Человек страдает от своей неизбежной привязанности к бездушному, слепому морально-индефферентному ходу мировой жизни. Во-вторых, «само моральное зло, грех и его последствия есть не только *вина* человека, но и одновременно и его *несчастье*»<sup>19</sup>.

Эти страдания человека, трагизм человеческого бытия определяются столкновением не только с внечеловеческой природой, но и со слепыми силами человеческого мира. Франк указывает в связи с этим на такие исторические события, как нашествие Чингисхана, Тамерлана, существование диктаторских режимов Гитлера и Сталина. Он называет такие явления бедствиями с неизмеримо более разрушительной силой, чем землетрясения, наводнения, ураганы.

В определении сущности личности С.Л.Франк вынужден учитывать роль и влияние социальных факторов на ее становление. Он утверждает, что человек проявляет двустороннюю активность – внешнюю и внутреннюю. С одной стороны, идет организация и внешнее формирование жизни, с другой – индивидуальное и коллективное воспитание и просветление. Он считает, что одновременно идет божественно-космическое творчество Бога в двух формах. Первая – обогащение и усложнение мирового устройства, которые все-таки не могут «спасти» мир, достигнуть внутренней гармонии его бытия. Вторая форма – совершенствование творческого процесса одухотворения, преображения, обожения мира, достижение Царства Божия, когда Бог будет

во всем, а мир сольется с Богом и станет внешней сферой божьего бытия. Косвенным признанием влияния социальных факторов на формирование и становление личности является мысль С.Франка о трагичности бытия человека, когда он утверждает, что трагедия дана для ее преодоления и каждая человеческая душа «в каждый момент своей жизни имеет свой апокалипсис, свое последнее завершение в абсолютной гармонии последней полноты и блаженства»<sup>20</sup>. По Франку, получается, что сам трагизм человека является путем к совершенству. В этом трагизме и пути к совершенству дух человеческий открывает свое истинное существо, но только определенное связью с Богом. В этом понимании личность обретает покой. Еще одно понятие социального порядка влияет на характер личности у С.Франка – это страдание, ибо оно, будучи показателем несовершенства мира, есть одновременно необходимый спутник и орудие преодоления этого несовершенства. С.Франк пишет, что «Только через него совершается победа вселенского Смысла и Добра над мировым Хаосом»<sup>21</sup>.

Для характеристики личности С.Франк вводит еще понятие самости. Самость философ определяет через связь душевного и духовного в человеке. Он пишет: «Духовная реальность действует именно на средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия – на «самость» – и открывается как сила, привлекающая к себе нашу «самость» и действующая в ней и через нее»<sup>22</sup>. Самость – это способность человека, позволяющая проникновению «духа» в «душу» и их слиянию между собой, что и составляет сущность личности. В какой-то степени самость у Франка выполняет функцию совести, но она и шире и глубже совести. Самость выступает как «высшее», «духовное» Я, она позволяет как бы наблюдать за моим Я, соблюдать определенную инстанцию в отношении самого себя и своей самости, оценивать и судить все ее цели и поступки. С.Франк подчеркивает, давая определение личности: *«Эта высшая духовная «самость» и конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного и сверхъесте-*

ственного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственным самобытии»<sup>23</sup>.

Сквозь эти мистические мысли о сверхприродном и сверхъестественном бытии человека все же просматривается признание роли социальных факторов на формирование личности и ее сущность. Такая линия у Франка исходит из соловьевского определения личности. Вл.Соловьев признает, что бесконечное содержание, потенциально заключающееся в личности, действительно осуществляется в обществе. Само общество философ называл расширенной или восполненной личностью, а личность – сосредоточенным или сжатым обществом.

Показателем признания социальных факторов на становление личности является рассуждение С.Л.Франка об особенностях и общезначимости в личности. В особенности личности, обозначающей ее сущность, всегда отражается общезначимое, т.е. общее всем людям. Он прямо пишет: «...*Особость и особенность* индивидуальности есть форма, которую насквозь пронизывает общее всем людям трансцендентное, как и наоборот, объективно-значимое обнаруживает сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии. ...*Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального, подлинная общая правда совпадает с жизнью*»<sup>24</sup>. Как раз такое социальное толкование личности со стороны религиозных мыслителей представляло шаг вперед в философской антропологии.

Однако Н.А.Бердяев придерживался совершенно противоположной позиции. В «Самопознании» он писал: «Нация, государство, семья, внешняя церковность, общественность, социальный коллектив, Космос – все представляется мне вторичным, второстепенным, даже призрачным и злым по сравнению с неповторимой судьбой человеческой личности»<sup>25</sup>. Для Бердяева судьба неповторимой индивидуальности не вмещается ни в какое мировое целое. Объясняя такую позицию, философ писал, что он не чувствовал никогда себя по-настоящему и глубоко гражданином мира, членом общества, государства, семьи, профессии. Он признавал себя лишь гражданином свободы. Вместе с тем он, по его словам, никогда не был индивидуалистом и все-



гда критиковал индивидуализм. Но все это слова, не подкрепленные практикой, ибо не будучи членом общества, он в своем учении показал свою связь с ним, выражая его интересы, сущность объективной реальности.

Заслугой русских религиозных философов следует признать их приверженность к индивидуальным аспектам личности. Например, та же самость С.Л.Франком трактуется как высшая инстанция личности, которую имеет каждый человек, носящий духовный характер. Но С.Франк тесно связывает эту самость и с Богом, находящимся внутри нас: «Высшая, духовная «самость» есть именно представитель, уполномоченной в нас духовной реальности (т.е. Бога. – М.Д.), к которой, как к реальности вне нас, мы стоим в отношении; этот представитель, будучи в нас высшей инстанцией, сам ответственен перед трансцендентной реальностью»<sup>26</sup>.

Религиозные философы постоянно подчеркивают тайну личности. С.Франк трактует тайну личности в ее способности возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя, своего фактического состояния и своей фактической общей природы. Как и Ф.М.Достоевский, считавший человека тайной, С.Л.Франк говорит о непостижимости человека. С.Л.Франк писал в «Непостижимом» по этому поводу: «Всякая личность, всякое духовное существо есть исконная тайна не только в том смысле, что мы не можем здесь исчерпать конкретный состав личности никаким логическим анализом, никаким комплексом отвлеченных признаков, но и в том случае, что самый род ее реальности в его общем существе есть некое чудо, превосходящее все наши понятия»<sup>27</sup>. Это чудо и тайна связаны с тем благоговением перед личностью, которая открывается нам, как явление божественное, образ и подобие Бога. Как нельзя рационально понять Бога, так рационально невозможно понять и личность. Примерно с этих же позиций подходит к тайне человека Н.А.Бердяев. Он видит в человеке наличие темной стихии, иррациональной и не поддающейся просветлению, осадок, с которым ничего нельзя поделывать. Это одна сторона тайны, загадочности и непредсказуемости личности. Вторую сторону тайны личности Н.А.Бердяев видит в неиссякаемых потенциях и возможностях ее творческой деятельности.

И все же, рассматривая взгляды русских религиозных мыслителей на человека и личность, следует подчеркнуть, что они все время утверждают: человек и личность есть творение Божие, есть высшая стадия сотворения мира. Вл.Соловьев, Н.А.Бердяев подчеркивали, что Древняя Греция и Рим не знали личности. Но как же она появилась? По их мнению, личностью человек становится под влиянием Бога. Но вот вопрос: почему Бог стал творить личность, только начиная с эпохи Возрождения и средних веков и особенно в Новое время, когда социализация человека достигла определенного уровня? Ответа на этот вопрос религиозные мыслители не дают, да и дать не могут. Личность детерминирована социальной структурой общества, более того, каждая личность есть не только продукт существующих при ее жизни общественных отношений, но и всей истории общества, народа, нации, государства, семьи. В то же время устойчивая система социально-значимых черт, требующаяся тем или иным обществом от своего члена, во многом определяется самим индивидом, как обладателем черт, в определенной мере зависимых от его свободной, сознательно-волевой деятельности и степени ответственности.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.1. С.713.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. Т.2. С.115.

<sup>3</sup> Там же. С.120.

<sup>4</sup> Маслин М.А. Русская философская антропология // Философская и социальная антропология. Программы курсов и спецкурсов. М., 1997. С.41.

<sup>5</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков; М., 2001. С.744.

<sup>6</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.217.

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Возрождение православия (о С. Булгакове) // Бердяев о русской философии. В 2 ч. Свердловск, 1991. Ч.2. С.174.

<sup>8</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С.240.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Кн.1. М., 1990. С.288.

<sup>10</sup> Там же. С.326.

<sup>11</sup> Там же. С.344.

- <sup>12</sup> Маслин М.А. Русская философская антропология // Философская и социальная антропология. Программы курсов и спецкурсов. М., 1997. С.856.
- <sup>13</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С.208.
- <sup>14</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С.234.
- <sup>15</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве//Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989. С.145.
- <sup>16</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Кн.1. М., 1990. С.320.
- <sup>17</sup> Там же. С.321.
- <sup>18</sup> Там же. С.322.
- <sup>19</sup> Там же. С.409.
- <sup>20</sup> Там же. С.428-429.
- <sup>21</sup> Там же. С.429.
- <sup>22</sup> Там же. С.407.
- <sup>23</sup> Там же. С.409.
- <sup>24</sup> Там же. С.413-414.
- <sup>25</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С.281.
- <sup>26</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С.410.
- <sup>27</sup> Там же. С.411-412.

**Д.Н. ЛАРИН**

Тамбовский государственный университет  
имени Г.Р. Державина

## **ХРИСТИАНСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА**

В основе христианской философии Вл. Соловьева лежит учение о человеке не только как субъекте исторического развития<sup>1</sup>, но и как субъекте сосредоточения божественных и нравственно-моральных сил и начал. Христианским идеалом человека в философии Вл. Соловьева является Богочеловек, сущность и внутренний мир которого определяются по его отношению к жизни и смерти. В своей исторической ступени развития Богочеловек должен пройти как минимум две стадии. Первая стадия развития – это становление природно-материальной сущности человек: а именно сотворение (построение) и развитие человека

как природного существа, целью которого является строительство и благоустройство человеческого природно-материального царства. Духовная жизнь и деятельность человека (искусство, культура, наука) должны способствовать развитию и улучшению человеческой природы (царства) и соприкосновению человека с высшим Абсолютом, т.е. с Богом. Вторая стадия – это становление и появление истинно духовного царства, в рамках которого происходит проявление Богочеловека. Т.е. превращение человека из природно-материального существа в существо духовное, которое становится истинным Богочеловеком в том случае, если он соединился и слился разумом и помыслами с Богом<sup>2</sup>.

Для Вл. Соловьева Богочеловек не только несет в себе евангелистско-христианскую направленность, но и показывает, что Богочеловек является прямым продолжением морально-нравственной свободы и нравственных ценностей. Богочеловек – это совокупность всех тех качеств нравственной морали и ценностей, которая имеет исключительно духовно-воспитательную идею. Именно в нем происходит соединение Бога и человеческой природно-материальной сущности. Причем данный соединительный процесс протекает не в объективной реальности, а в сознании самого человека. Т.е. Богочеловеком не рождаются, а духовно становятся. Происходит качественное духовно-нравственное перерождение человека. Данный процесс перерождения, если он сознателен, долгов и труден. Вл. Соловьев пишет, что «в человеке природа перерастает саму себя»<sup>3</sup>, а потому процесс «перерастания» протекает медленно и болезненно. Поэтому, что человек связан сетями природно-материальной сущности, которая влечет за собой определенную стагнацию в его духовном развитии. В этой сущности постоянно идет борьба за существование, и поэтому возникает неравенство в любых проявлениях. Истинная жизнь Богочеловека зарождается тогда, когда происходит переход (причем качественный) от природно-материального состояния к духовному.

Процесс перерождения – «перерастания» происходит и потому еще, что «человеческая личность бесконечна», т.е. в ней всегда есть место для нравственного воспитания моралью и философией<sup>4</sup>. Это есть аксиома всей человеческой жизни и развития. Но так как человек не совершенен и содержит в себе

как «божество, так и ничтожество» и в зависимости от этого происходит модулирование внутренней природы и сущности человека, Богочеловек, опираясь на этот императив, вынужден долгое время пребывать в подчинении материально-природной сущности человека<sup>5</sup>.

Истинным Богочеловеком считается лишь тот, кто преодолевает смерть, но исключительно через соединение с Богом. Вл. Соловьев считал, что человеческая (научная и философская) мысль конца XIX века воспела и поставила проблемы не Бога и человека, не Бога в человеке, а проблемы существования низших, падших и морально деградирующих сил<sup>6</sup>. Воспевая сверхчеловека в ницшеанско-макиавеллистском понимании, общество воспевает и развивает в себе отрицательные тенденции своего будущего духовно-нравственного состояния. Первая половина XIX века является этому подтверждением. Возможно и то, что Вл. Соловьев предвидел исход данного развития и попытался с помощью морали и нравственности прекратить духовное разложение человеческого общества. Христианский идеал Богочеловека должен был способствовать этому. Царство человеческой природы (сверхчеловек ницшеанско-макиавеллистского типа) должно подчиниться царству и силе духовной природы, т.е. Иисусу Христу<sup>7</sup>. Ницшеанско-макиавеллистского сверхчеловека Вл. Соловьев называет антихристом, для которого не существует ни какого Абсолюта – Абсолюта добра, истины, красоты<sup>8</sup>.

Иисус Христос является идеально совершенным человеком, который выступает единением Логоса (Знания) и Софии (Веры). Иисус Христос есть истинный и пока единственный Богочеловек. Сочетание Логоса (Знания) и Софии (Веры) для Вл. Соловьева является необходимым условием для проявления сущности Христа<sup>9</sup>. Иисус Христос, как истинный Богочеловек, есть центр всемирной истории, деятельность которого полностью направлена на духовное перерождение человечества. Иисус Христос для Вл. Соловьева не только центр мироздания, но и источник перерождения, который раскрывает в себе все известные и неизвестные знания для приближения человека к Богу, т.е. к себе<sup>10</sup>. Цель и поставленные задачи являются такими, что человечество не просто должно, а обязано приобщиться к Богу, в противном случае его ожидает бесславный финал, который бу-

дет основан на полной духовно- нравственной деградации человечества. Иисус Христос – вот пока единственный Богочеловек, который, по мнению Вл. Соловьева, сумел воплотить в себе все замыслы и начинания божественной природы<sup>11</sup>. Страдания и боль Иисуса Христа – это грехи страдания самого человечества, которое осмысленно усиливает и без того свое тяжелое положение.

Другим вектором понимания сочетания Логоса и Софии является совокупность божественных и нравственных сил и начал в Богочеловеке. Причем Логос и София в философии Вл. Соловьева имеют диаметрально противоположные значения. Логос есть как божественное начало, так и Знание. София же воспринимается как начало человеческое или Вера. Однако данное сочетание необходимо, так как именно на нем базируется внутреннее положение Богочеловека. «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 собственно божественное существо, то второе производное единство, которому мы дали мистическое имя София, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос в этом единстве, причастный и человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного Писания, второй Адам»<sup>12</sup>. Таким образом мы видим, что Вл. Соловьев в своей философии соединяет два диаметрально противоположных начала. Но это соединение необходимо, так как именно в нем человек раскрывает свою подлинную сущность в единении с Богом, а Бог в свою очередь проявляется в человеке.

Богочеловек – это не человекобог. Богочеловек несет в себе сугубо гуманистическую функцию, утверждая победу и превосходство сил добра над злом, светлого над темным и Бога над дьяволом. В своей природе Богочеловек проявляется как божественная благодать, которая сошла на человека и стала определяющей в дальнейшем. Именно сошедшая божественная благодать сделала человека Богочеловеком, а не наоборот. Человек у Вл. Соловьева не может сам стать Богочеловеком. Он может стать лишь человекобогом, который приобретает этот статус, полученный от сил зла, т.е. от дьявола<sup>13</sup>. Поэтому Богочеловек

является посредником между божественным и природно-человеческим мирами. Смысл его жизни – это служению добру и справедливости, которые являются его исторической задачей и оправданием его деятельности. Но в оправдании добра Богочеловек должен учитывать всех людей, т.е. проявлять «уважение нравственного достоинства личности»<sup>14</sup>. Человекобог, как представитель темных (дьявольских) сил, уже по определению не может служить силам добра и справедливости, так как в основе его деятельности стоит превосходство человека не только над самим собой и над другими людьми, но и над самим Богом. «Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения – во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т.е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских» натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих»<sup>15</sup>.

Божественная природа Богочеловека определяет его будущее отношение к проблеме любви. Богочеловек призывает к самоотречению, к соединению с Богом во имя установления совершенного знания и добра не только для отдельно взятой личности, но и для всего человечества. Стремление одновременно к добру и любви для Богочеловека есть воля и определение Бога, направленная на улучшение нравственности и морали в человеческом обществе. Общественный идеал Богочеловека – это общество, основанное на принципах гуманизма, добра, любви и покорности. Но покорности исключительно божественной. Поэтому еще одной целью Богочеловека в философии Вл. Соловьева является создание именно такого общественного идеала.

Общественное устройство, созданное на данных принципах, отражает внутренний мир Богочеловека. Причем в нем (обществе нового типа) личная нравственность и совершенство человека определяются при отеческой любви и наставлении Богочеловека. В этом отношении человек нового типа при данных общественных условиях и формах является уже источником и двигателем прогресса и начала движения<sup>16</sup>. Но Богочеловек должен постоянно контролировать этот процесс, так как, совершенствуя свою природу, человек проходит путь Иисуса Христа

и становится духовно обновленным и бессмертным. Вл. Соловьев пишет, что «человеку естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он взаправду хочет, то может, а если может, то и должен»<sup>17</sup>.

Итог всего поиска христианского идеала человека в философии Вл. Соловьева находится не в каких-либо отвлеченных понятиях, а в самом человеке, в его духовной эволюции. Путь поиска будет всегда запутанным, поэтому Вл. Соловьев предлагает человечеству единственный выход – духовное и морально-нравственное единение с Богом. Человек сам определяет путь данного единения. Но духовные поиски и изыскания всегда открыты. Совершенству нет предела.

---

<sup>1</sup> Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопр. литературы. 1994. Вып. II. С.95.

<sup>2</sup> История философии в СССР. М.: Наука, 1968. С.381.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве /Ред., вступ. ст. и коммент. С.П. Зайкина. СПб.: Азбука, 2000. С.187.

<sup>4</sup> О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С.327.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. В 8 т. Т.8. СПб.: Общественная польза. Б. г. С.121.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соч. В 2 т. Т.2 /Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. Примеч.С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С.632.

<sup>7</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве /Ред., вступ. ст. и коммент. С.П. Зайкина. СПб.: Азбука, 2000. С.19.

<sup>8</sup> Блинные Л.В. Великие философы: Учебный словарь – справочник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Логос, 1998. С.326.

<sup>9</sup> Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. С.116.

<sup>10</sup> Философия: Учеб. для вузов. /Под ред. проф. В.Н. Лавриненко, проф. В.П. Ратникова. 2-е изд. перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. С.316.

<sup>11</sup> Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопр. философии. 1994. №б. С. 47-55. С.49.

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве /Ред., вступ. ст. и коммент. С.П. Зайкина. СПб.: Азбука, 2000. С.115.



<sup>13</sup> Философия: Учеб. для вузов /Под ред. проф. В.Н. Лавриненко, проф. В.П. Ратникова. 2-е изд. перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. С.620.

<sup>14</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. Т.1 /Сост., общ. ред. и вступит. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. Примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С.296.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека//Соч. В 2 т. Т.2 /Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. Примеч.С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С.632.

<sup>16</sup> Дробжев М.И. Проблема человека в русской религиозной философии XIX – первой половины XX века. Тамбов: Изд-во ТГУ им. Г.Р. Державина, 2000. С.102-103.

<sup>17</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека//Соч. В 2 т. Т.2 /Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. Примеч.С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С.628.

## **ВЛ.СОЛОВЬЕВ И РУССКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА**

**Н.В. ДЗУЕВА, С.А. СЕРЕГИНА**  
Ивановский государственный университет

### **ПОЭТИЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ СОЛОВЬЕВСТВА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ С. ЕСЕНИНА: СОФИЙНЫЕ АСПЕКТЫ МИФОПОЭТИКИ**

Философско-эстетические трансформации учения Вл. Соловьева в русской культуре начала XX века – факт столь же известный, сколь и далеко не проясненный во многих значительных для изучения этого периода аспектах. Современная наука убедительно показывает, что соловьевские идеи во многом определили характер религиозно-философских и собственно художественных исканий, что сказалось прежде всего на новом содержании поэтического процесса 1900-1910-х годов. Основопологающие понятия метафизики Вл. Соловьева – «вечная женственность» и «теургия» – в эстетико-философском самосознании русского символизма стали предметом теоретической

рефлексии и объектом художественного осмысления, благодаря чему их творческое восприятие и усвоение обрело универсально-синтетический характер, дающий представление о природе поэтического творчества и его законах, как их понимали «младшие» представители символистского движения.

Насколько мощно софийно-теургическая проблематика определила творчество ведущих представителей русского символизма «второй волны», рассматривается в работах Д.Е.Максимова, З.Г. Минц, А.В.Лаврова, Л.К. Долгополова, П. Гайденко и ряда других отечественных и зарубежных исследователей. Совсем иначе обстоит дело с поэтами, представляющими постсимволистскую эпоху. Как во взглядах философов начала века, так и в современном филологическом сознании укрепилось мнение, что антисимволистская установка художественных программ поэтических течений, сменивших символизм, как бы снимает вопрос о присутствии соловьевского «текста» в постсимволистском художественном пространстве.

Так ли это? На наш взгляд, одной из актуальных задач изучения поэтической ситуации первой четверти XX века является исследование проблемы рецепции и трансформации соловьевского учения, его проникновения в глубинные пласты художественного сознания новой поэтической эпохи. И дело не только в том, что соловьевство в начале XX века являло собой наиболее востребованный духовный опыт, который служил своеобразным материалом для оформления как общеромантических, так и индивидуально-поэтических стилевых установок. Софийно-теургические волны, истоком своим имеющие, как полагал С. Булгаков, не столько философию, сколько поэзию Вл. Соловьева<sup>1</sup>, проникали – осознанно или нет – в художественное сознание поэтов-современников, обретая характер притяжений-отталкиваний, тем самым иницируя создание новых семантико-стилистических образований, в свою очередь влиявших на характер лирического высказывания.

Наиболее неожиданным в этом ряду выглядит имя Сергея Есенина, поэта, заслужившего в широких читательских кругах репутацию наиболее лиричного из русских стихотворцев, творчество которого стало достоянием широчайшей массовой аудитории. Тем не менее сама попытка выявить соловьевский

«след» в сознании певца «голубой Руси» – задание, на наш взгляд, далеко не праздное, обладающее значительным эвристическим потенциалом, и его важно осуществить по крайней мере по двум причинам. С одной стороны, это дает возможность глубже и сложнее представить пути художественных трансформаций соловьевского учения в сфере, где философский дискурс стимулирует процесс внутреннего самоопределения творческой личности, вступая в контакт как с традиционно-риторической, так и индивидуальной поэтикой и тем самым формируя новый поэтический язык. С другой – решение этой задачи позволяет воссоздать истинный облик и масштаб литературной личности Сергея Есенина<sup>2</sup>, ставшей достоянием литературного мифа и в силу этого профанированной клишированными формами массовой культуры.

Все это предполагает необходимость пересмотреть расхожие представления о Есенине как о поэте, лишенном интеллектуальной рефлексии, что позволяет оценить поэзию Есенина в свете его собственного самосознания – как искусство «сурового мастера», т.е. как опыт художественно-философского самоопределения литературной личности, начинавшей свой творческий путь в ситуации напряженных духовных исканий серебряного века.

Тенденция, разрушающая одностороннее понимание Есенина только как певца «страны берёзового ситца» и создателя романсово-ностальгической лирики, просматривается в есениноведении последних лет достаточно определенно. Понимание того, что есенинская поэзия «вовсе не так легко доступна, как это подчас рисуется неискушенному читателю», что «поэт по самому высокому счету философичен и экзистенциален»<sup>3</sup>, открывает новые перспективы осмысления пути поэта, перешагнувшего из серебряного века в совсем иную поэтическую эпоху<sup>4</sup>.

Одним из аспектов, актуализирующих художественно-философскую доминанту есенинского мира, является прояснение вопроса о символистском «тексте», в сопряжении с которым шло становление Есенина-поэта. Вообще влияние на поэзию 1910-х годов символизма, как поэтической культуры «большого стиля», не «силой звука, а мощью отзвука» (Вяч. Иванов),

вовлекавшего в свое поле наиболее яркие художественные явления начала XX века, вряд ли можно считать закрытой проблемой: ее насущность очевидна. Так, один из ведущих исследователей постсимволистской эпохи русской поэзии О.А. Клинг отмечает, что «все поэтическое поколение, пришедшее в искусство в 10-е годы, оставалось в поле магнетического влияния, принципиального обновления, осуществленного в литературе символистами»<sup>5</sup>. Исследователь убедительно показывает использование Есениным в период своего становления поэтики Блока, как и символистского опыта вообще.

Если это так, то осмысление Есенина как наследника символистов-соловьевцев не может не включать в себя вопроса о соотношении его поэтического сознания с философским учением Вл. Соловьева. Влияние последнего на поэзию «русского ренессанса» и на становление в ней «нового религиозного сознания», как известно, невероятно велико<sup>6</sup>.

Действительно, соловьевским учением дышала эпоха. Софиология была в центре внимания и крупнейших философов, и талантливейших поэтов, в орбиту влияния которых Есенин не мог не попасть, о чем сохранились свидетельства самого поэта<sup>7</sup>. Небезынтересно и то, что до нас дошел слабый след «встречи» Есенина с поэзией Вл. Соловьева: в 1913 году в письме Г. Панфилову он цитирует стихотворение философа «Своевременное воспоминание» («Израиля ведя стезей чудесной...») (VI, 42)<sup>8</sup>.

Соловьевское начало станет заметным компонентом творческого сознания Есенина далеко не сразу, войдя в него с помощью еще не близких начинающему поэту в это время трансляторов соловьевских идей – Блока и Белого. Тем не менее, этот процесс назревал, дал свои результаты, и отсутствие внимания к пласту «соловьевства» в есенинской поэзии вряд ли оправданно. Однако приходится констатировать, что С.А. Есенин не рассматривался как художник, которого так или иначе коснулось соловьевское учение, это, вероятно, не случайно. Между тем он мог бы вполне вписаться в общий ряд поэтов, «впустивших» в свой мир соловьевские идеи, несмотря на достаточно категоричное заявление самого поэта о неприятии им идеала Вечной Женственности, т.к. «русскому народу идеал такой женственности чужд»<sup>9</sup>.

Было бы упрощением проблемы считать это высказывание серьезным доказательством того, что «идея идей» Соловьева осталась за пределами художественного мира Есенина. В этом заявлении поэта явно ощутимо стремление утвердить независимость и самобытность своего поэтического генезиса, отстоять свое противостояние широкому потоку символистского влияния на формирование самостоятельной мифопоэтики, имеющей в есенинском поэтическом сознании свои философско-эстетические истоки. Это не исключало, однако, явных и скрытых параллелей с поэтикой и эстетикой символизма, следовательно, опосредованного восприятия соловьевского мифа, а значит, формирования спроецированной на собственную поэтику основной соловьевской философии – идеи Вечной Женственности.

Как уже отмечалось, Есенин активно обращается к поэтическому опыту символистов в начале творческого пути, однако достаточно быстро приходит к выработке собственного художественного языка. При внимательном чтении дореволюционных есенинских сборников очевидно, что идея Вечной Женственности, без какого-либо внутреннего задания, не будучи отрефлексированной в сознании поэта, тем не менее, проникает в есенинский мир, становится его имплицитной константной величиной, получив, однако, новое, неповторимое звучание в процессе перекодировки соловьевско-символистского мифа.

В ряде современных исследований убедительно показано, как в интеллектуальном пространстве серебряного века культ Вечной Женственности получает различные поэтические модификации. София, «вобрав в себя и «шеллингову мировую душу», и «божественную подругу Данте», и «вечную женственность Гете», давала символистам своего рода мифологический код, сквозь волшебную призму божественной Софии они видели иной, высший, неземной мир, противостоящий прозаически скучному, пошлому и безобразному земному миру»<sup>10</sup>.

Есенин в поисках своего пути в насыщенном и плотном поэтическом пространстве серебряного века не мог обойти эти уроки символистской школы. Тема любви как мистического служения входит в есенинскую лирику наряду с хорошо знакомым поэту песенно-фольклорным вариантом любовного мотива.

Однако романтически возвышенный строй лирического высказывания, усвоенный непосредственно через поэтику Блока, по словам самого Есенина, «научившего его лиричности» (V,230), становится ведущим.

Присутствие соловьевского пласта в контексте «Стихов о Прекрасной Даме» доказано и описано тщательнейшим образом: пожалуй, «нет ни одного пишущего о Блоке, кто не касался прямо или косвенно вопроса о значении для его поэзии идеи «вечной Женственности», «Мировой Души», «Софии», воспринятой через философию и поэзию Вл. Соловьева»<sup>11</sup>.

Можно проследить, как, идя по блоковскому следу, Есенин включает в свою поэтическую систему женские образы, проникнутые софийными началами, делая это, однако, пока на уровне внешней атрибутики. Достаточно показательным в этом отношении является стихотворение «Моей царевне» (1916). Символистский генезис образов и метафор, равно как и названия стихотворения, очевиден. Все оно пронизано женско-лунарным началом<sup>12</sup>, которое, по Соловьеву, является одним из видов «небесной красоты»: «мировое всеединство со стороны воспринимающей его материальной природы, свет отраженный – пассивная женственная красота лунной ночи» (...) Лирический герой оказывается погруженным в женственную стихию мира, объединенного вертикальной корреляцией «луны» и «воды» («волны»):

...Сказала мне волна: «Напрасно мы тоскуем», –  
И, сбросив свой покров, зарылась в берега,  
А бледный серп луны холодным поцелуем  
С улыбкой застудил мне слезы в жемчуга...

Вода в символизме часто выступает как женственный природный элемент, для которого типична ассоциация с ночью и с женской сферой вообще. Казалось бы, до предела стертый поэтизм «жемчуг слез» в этом контексте также является знаковой метафорой: в свернутом виде она содержит гностический вариант мифа о жемчуге: «Жемчужины (...) входят в символистскую сферу (...) Софии, хранящей – подобно жемчужине (...) – божью искру.... Таяние софиологической жемчужины, превращающейся в слезы (...) – женское соответствие семени»<sup>13</sup>.

Разумеется, Есенин-поэт был далек от подобных расшифровок, но сам текст стихотворения провоцирует эту мифопоэтическую семантику, закрепленную в символизме «соловьевского» извода. Центральный образ стихотворения, организующий весь этот вечно-женственный космос, – «ясноокая царевна» – ипостась все той же Небесной возлюбленной – Софии, который программно присутствует у Блока: «...А к Царевне с вышки голубиной // Прилетали белые птицы, // Рассыпала Царевна зерна, // И плескались белые перья)... «Рыданья», плач «на заре» («заря» – один из символов небесной Софии-Марии), «слезы» лирического героя, вплетаясь в художественную ткань текста, рисуют душевное состояние, по своему эмоциональному строю близкое ранним блоковским стихам.

И вообще нетрудно заметить, что весь текст этого есенинского стихотворения отмечен стилистической вторичностью, явным стремлением писать по прописям поэтического соловьевства. Не удивительно поэтому, что привнесенность символистских концептов и образов не создает в данном случае достаточно яркой и впечатляющей поэтической картины. Тем не менее подобные поэтические опыты Есенина, на наш взгляд, не следует игнорировать: они демонстрируют не только освоение поэтом «заветов символизма», но и то, что преодолеть поэтическое «соловьевство» ему было трудно и символика «вечно-женственного» властно вошла в есенинское сознание, пусть пока на уровне атрибутики и очевидного заимствования.

Достаточно показательным в этом отношении является и стихотворение «Мечта» (1916), имеющее уже закрепленные следы усвоения блоковского поэтического стиля. К этому времени поэтическая личность Есенина получает свое оформление – он уже известен как самобытный и свежий талант, привнесший в современную поэзию новый взгляд на мир. Блоковско-соловьевский миф, однако, не только не уходит из есенинского мира, но находит в нем свое место: в отличие от ученической подражательности ранних стихов он обретает коннотации специфически-есенинской мифопоэтики, сквозь которую просвечивает узнаваемая символика будущего певца «голубой Руси»:

...Тихий отрок, чувствующий кротко,  
Голубей целующий в уста, –

Тонкий стан с медлительной походкой  
Я любил в тебе, моя мечта.  
(...)  
С паперти под колокол гудящий  
Ты сходила в благовонье свеч.  
И не мог я ласково дрожащий  
Не коснуться рук твоих и плеч....  
(IV, 127-128)

Поэтическая лексика и устойчивые формулы, как правило, создающие облик Прекрасной Дамы – «тонкий стан», «черное покрывало», «медлительная походка», «туманные руки» – здесь очевидны. Сходна и приподнято-торжественная, отмеченная мистическим восторгом атмосфера, в которой происходит встреча с подругой. Однако нетрудно заметить, что блоковские концептуальные символы, сопутствующие образу Прекрасной Дамы, в поэтической системе Есенина не «работают» настолько, чтобы нести новые смыслы. Тем не менее в стихотворении «Мечта» уже звучит чисто есенинская нота: в отличие от блоковского сдержанно-аскетического ритма, рисующего лирического героя своеобразным «рыцарем-монахом» («Я, отрок, зажигаю свечи,/ Огонь кадильный берегу./ Она без мысли и без речи / На том смеется берегу...»), есенинская мелодика стиха «утепляет» портрет «тихого отрока», а последующая его характеристика – чувствующий кротко, / Голубей целующий в уста» – выдает отход в свой стиль, закрепляющий ведущую идею есенинской поэтической философии о живом единстве природы и человека.

Примечательно, что Есенин и далее не расстается с «вечной женственностью» как поэтическим атрибутом своего поэтического стиля. Более того, он ищет и находит, казалось бы, в чисто условной поэтической метафорике общесимволистского порядка свои акценты и коннотации. Исследователи, как правило, единодушно отмечают общеизвестное и легко зримое: «...все женские образы есенинской лирики (...) при всей их общённости к «земной персти» светят тайной»; «неповторимую и тленную красоту поэт пытается продлить хотя бы метафорически в бытии природы. Отсюда слияние женского облика с пей-



зажем»...<sup>14</sup>. Казалось бы, имя Вл. Соловьева имплицировано в подобных суждениях, но оно так и остается неназванным.

И все-таки поэтический строй есенинской лирики, вобравший в себя новые токи художественного мировосприятия, отличается более сложным переплетением стилевых пластов, чем это кажется на первый взгляд. Своеобразным показателем сложившейся есенинской поэтики становится лирика любви, в которой традиционная элегическая медитация обретает мифо-семантический код, передающий и усвоение «уроков» соловьевства, и «особую мету» есенинского письма. Так, в стихотворении «Не бродить, не мять в кустах багряных...» (1916) в неразложимой мелодической гармонии звучит соловьевско-блоковский мотив, слитый с есенинской мифопоэтикой природного мира. Это обуславливает своеобразное взаимопроникновение двух «языков», двух кодовых установок стиля, с явным преобладанием есенинской «религии природы» над поэтической культурой традиционно-символистского любовного комплекса. И в то же время сквозь метафоры, отзывающиеся есенинской концепцией «узловой завязи природы с сущностью человека» (V, 181), сквозит соловьевский миф:

Не бродить, не мять в кустах багряных  
Лебеды и не искать следа.  
Со снопом волос твоих овсяных  
Отоснилась ты мне навсегда (...)

Зерна глаз твоих осыпались, завяли,  
Имя тонкое растаяло, как звук,  
Но остался в складках смятой шали  
Запах мёда от невинных рук...

(I, 108)

Тонкая, но тем не менее ощутимая трансформация соловьевского мифа определяет новизну и свежесть общемирового лирического сюжета «любви-прощания», лежащего в основе этого стихотворения. За счет чего это происходит? Прежде всего здесь сквозит скрытая полемика с тем «идеалом вечной Женственности», который, по мнению поэта, «чужд русскому народу». В первую очередь это касается центрального женского образа

стихотворения: условно-поэтический адресат («ты») лишен мистико-возвышенной идеальности соловьевско-символистского канона и не нуждается в заглавной букве; он написан красками родной природы в системе метафорических обертонов, что составляет отличительную черту есенинской поэтики. Есенин, в отличие от символистско-космических абстракций женской сущности, особым образом «одухотворяет и просветляет» плоть. Каким образом?

В соловьевском каноне символизма материя «женственности» оказывается, говоря словами философа, «преображенной через воплощение в ней другого, сверхматериального начала». Собственно, именно этому завету следовали «младшие» символисты, но есенинская «женщина» добавляет нечто иное в этот поэтический идеал. С одной стороны, «ты» «со снопом волос овсяных», «с алым соком ягоды на коже», с «запахом меда от невинных рук» – воплощение совершенной «плоти мира», метафорически отзывающейся есенинской мифологемой «узловой завязи». С другой стороны, растворяясь в природе, теряя конкретные очертания, «растаявшая» и «отоснившаяся» возлюбленная обретает надмирный облик («...На закат ты розовый похожа // И, как снег, лучиста и светла»...). Весь этот странно-неуловимый и в то же время конкретно осязаемый женский образ корреспондирует с соловьевской мифологемой, в которой одно и то же лицо существует в двух разных сферах бытия – идеальной и реальной. Мифизация, таким образом, по соловьевски явлена восприятием женской сущности как метафизической субстанции:

...Пусть порой мне шепчет синий вечер,  
Что была ты песня и мечта,  
Все ж, кто выдумал твой стан и плечи,  
К светлой тайне приложил уста...

...«Тот, кто выдумал...» – явный отсыл за пределы земного мира, к сакральным началам творения, отмеченным Божественным благословением таинственного рождения Красоты в природе, чему, собственно, и посвящена одна из работ Вл. Соловьева («Красота в природе»). Этот сюжет является мифопоэтическим атрибутом и его «софийной» лирики, в которой женский лик растворен в светлом и гармоничном бытии природы,

просвечивает природной «сизигией». Есенинская женщина также является неотделимой частью окружающего совершенного мирообраза, и этот совершенный мирообраз воплощается через нее.

В этом видении сизигийного единства женской сущности и идеально преображенного бытия Есенин, конечно, идет по символистскому следу, но через это посредничество – к Соловьеву, утверждавшему, что «идеализация предмета любви ... есть только индивидуализация всеединства, воплощение целокупности мира»... «задача любви – «реализовать и воплотить ... этот высший предмет» в земной женщине»<sup>15</sup>.

Как уже отмечалось, скрытая пульсация соловьевского мифа ощутима в самом характере лирической медитации. Но обратим внимание, что в основном это происходит уже без «посредничества» блоковской поэтики: ни «черного покрывала», ни «медлительной походки», ни «царевны», ни атрибутов церковного богослужения здесь уже нет. Еще более важно то, что трансформация соловьевского мифа обнаруживает свое звучание в собственно есенинском ключе. Образ конкретной женщины, постоянного поэтического объекта и адресата любовной лирики, создаётся за счёт «погружения» его в мир природных начал бытия и растворения в его всепоглощающей благодати. Есенинская философия «узловой завязи природы с сущностью человека» просвечивает сквозь весь метафорический ряд. Вместе с тем поэтическая живопись и звукопись рождают ауру присутствия некой Тайны, связанной с чем-то неизмеримо большим, чем земная возлюбленная. Однако этот прекрасный лик не спрятан «под грубою корою вещества», как в интимно-философской лирике Соловьева, в которой лирический герой сосредоточен на том, чтобы увидеть его, узреть – т. е. мистически прозреть: « Не веруя обманчивому миру, // Под грубою корою вещества // Я осязал нетленную порфиру // И узнавал сиянье божества...». Как всегда, у Соловьева акцентирована поэтика сакрального «верха», «вечных начал»: «...Что есть, что было, что грядет вовеки – // Все обнял тут один недвижный взор. // Синют подо мной (курсив наш. – Н.Д., С.С.) моря и реки, // И дальний лес, и выси снежных гор...»<sup>16</sup>.

Есенинское же воплощение женского начала человечески «заземлено»: явившийся «образ женской красоты» хрупок и неустойчив – он растворяется, рассыпается, но все-таки конкретная девическая свежесть и невинность внешнего облика человечески ощутимы. Это и создает возможность читать есенинский текст и в интимно-лирическом, и в «софийном» ключе. Воплощенное женское начало мира у Есенина осязаемо и зримо, оно – не «над», а здесь, оно вы- / про- растет, – произрастает из самой природной субстанции, точнее – ею собственно и является: «...Я же вся, как воздух и вода...» (IV, 129), как говорит есенинская женщина в одном из ранних стихотворений. И в то же время здесь явно обозначена причастность к некоей метафизической сущности, придающая женскому облику черты и приметы мистической близости к идеальной Красоте, декларируемой соловьевским учением. Это «ощущение мистической причастности единству мира, любви как бытийственной реальности» – ведь, по Соловьеву, «любовь в человеке, как и красота в природе, не есть в собственном смысле лишь красота природы или любовь человека. Это нечто привходящее, онтологически сущее, в полной мере от человека и природы не зависящее, объемлющее его»<sup>17</sup>.

Обратим внимание: в чистоте соловьевского канона то же задание выполняет Вяч. Иванов, поэтический язык которого, уводящий в спиритуалистическую запредельность философско-эстетических смыслов, напрямую выходит к Вл. Соловьеву: ему посвящено программное стихотворение «Красота», открывающее дебютный сборник Иванова «Кормчие звезды». В нем описана встреча поэта с явлением Красоты, Души мира, которая, обращаясь к поэту, говорит:

Тайна мне самой и тайна миру,  
Я, в моей обители земной,  
Се, грядущая по светлому эфиру:  
Путник, зреть отныне будешь мной!  
Кто мой лик узрел,  
Тот навек прозрел –  
Дольний мир навек пред ним иной...<sup>18</sup>

Н.В.Котрелев, комментируя ивановский миф, «нуклеарно предстающий здесь во всей полноте», отмечает: «Человек усваивает – или открывает в себе Красоту как особый модус и инструмент зрения, он смотрит на мир ею...»<sup>19</sup>.

Мы имели возможность убедиться, что и Есенин в духе соловьевско-символистского канона воссоздает идею воплощения в женском начале «преображенной телесности», и это выводит «смысл любви» в данном стихотворении к соловьевской идее Красоты как идеального всеединства, целокупности мира, воссоздание которой происходит через «религию любви». Но если Вяч. Иванов напрямую развивает соловьевскую идею, как бы поэтически ее иллюстрируя и перенося на свою поэтическую биографию, то Есенин удален от заданного источника, что не мешает ему следовать тому же «завету» без прямого отсыла к его автору. Более того, как это ни парадоксально, в этом есенинском тексте установка на приобщение к Красоте как к метафизической сущности оказывается ближе к соловьевскому истоку, чем в приведенном стихотворении Иванова, ибо у Есенина, как и у Соловьева, Красота не обитает в сфере отвлеченной идеальности или спиритуальности. Она есть материя, до конца просветленная «вечно-женственным» началом мира и введенная в порядок вечности как неустранимое свойство природного бытия.

И все-таки именно здесь, в разработке Есениным канонической символистской мифологемы, замечен, условно говоря, отход от философии в поэзию, что станет характерной приметой установившегося есенинского поэтического стиля. «Соловьевский след» в есенинском поэтическом сознании, конечно же, только подчеркивает новизну собственно есенинских поэтических открытий, очевидных и в данном тексте. Тончайшая лирическая рефлексия, отмеченная едва ли не всеми, кто писал о Есенине и при жизни поэта, и много позже, перекрывает когнитивный пласт, выводимый из данного текста. При его повторном, более пристальном прочтении становится очевидно, что есенинское лирическое «задание» реализуется больше в самой художественной ткани стихотворения – непосредственно в поэтическом языке, в лирической дикции и интонационной мелодике, в характере метафорики, – чем непосредственно в лирическом сюжете.

Действительно, данный текст по своей общей структуре, в сущности, представляет собой лирическую медитацию на тему конца любви. Однако поэтическая семантика «конца-прощания» передана в «затухающей» модальности и как бы отходит на второй план. Эмоциональная лирическая волна перекрывает конечное «навсегда» и углубляет план Красоты и Любви, по-соловьевски поднятых на онтологический уровень: «Тот, кто выдумал твой стан и плечи», сопричастен тайне Красоты, разлитой в природе.

Впрочем, «Тот» может читаться как с прописной, так и со строчной буквы: здесь проявлена и Божественная воля творения, и не в меньшей мере – эстетическое претворение, «пресуществование» природной субстанции магией поэтического слова. Лирический субъект стихотворения – не только и, может быть, не столько размышляющий об угасшей любви человек, сколько Поэт, творящий «литургию Красоты», воссоздающий нетленность союза Любви и Природы. Ведь, в сущности, Есениным дан, говоря соловьевскими словами, «один лишь образ женской красоты», которым дышит лирическая аура стихотворения, и этот образ навеки утвержден в поэтическом пространстве. Лирический субъект как бы продолжает Божественное творение в слове, чтя «светлую тайну» земной красоты, имеющую неземное происхождение. Перед нами проигранный Есениным на свой мотив инвариант соловьевского мифа: «...иными словами, влюбленный – тот же художник, перешедший, однако, границы искусства (к чему, впрочем, у Соловьева художник-теург как раз призван) и уже непосредственно претворяющий жизненный «материал», (...) то есть личность своей возлюбленной»<sup>20</sup>.

Конечно, было бы грубой натяжкой напрямую выводить есенинскую поэтическую версию женского начала из философских умозаключений Вл. Соловьева. Правильнее было бы заметить, что лирика Есенина в этом отношении не только находится в эпохальном контексте соловьевского мифа, но вписана в онтологию женской природы, составляющую значительную и едва ли не главную часть религиозно-философской и эстетической парадигмы всего серебряного века<sup>21</sup>: о женщине как «бессознательной хранительнице какой-то сверхличной природной тайны» пишет Вяч. Иванов<sup>22</sup>; о том же говорит В. Розанов:

«она не жестка, не тверда, не очерчена резко и ясно, а, напротив, ширится, как туман, захватывает собой неопределённо далекое; и собственно не знаешь, где её пределы»<sup>23</sup>. Влияние соловьевского учения на эти и другие такого рода концепции неоспоримо, и это лишний раз показывает, что Есенин благодаря врожденной поэтической интуиции находится в русле эпохальных художественно-философских настроений. Во многом он говорит о том же, что стало содержанием напряженных религиозно-философских и эстетических исканий начала XX века. И все-таки, как мы убедились, говорит иначе, на своем языке. Но стоит только повернуть «зеркало» текста в другую, «соловьевскую», ипостась, как открывается возможность сам «ход» лирической медитации увидеть и в другом ключе, под знаком «интуиции Платона о рождающем в красоте Эресе»<sup>24</sup>.

Если продолжить линию осмысления есенинской поэзии под знаком соловьевских начал, то открывается интересная перспектива, в свете которой многие хрестоматийные смыслы общеизвестных, зачитанных есенинских стихотворений обретают характер религиозно-философских концептов. Это, конечно же, укрупняет характер поэтических открытий Есенина, делает его искателем тайны преображения, пророком и творцом нового бытия, что во многом объясняет как взлеты, так и срывы его духовной работы.

Средоточием поэтической миссии Есенина, ключевым фактором самосознания поэта стала мысль о духовном преображении национального бытия, определившая центральную лирическую коллизию есенинского художественного мира – голубая Русь и ее Поэт. Надо ли говорить, что есенинский образ России стал главным предметом внимания есениноведов, благодаря чему он считается едва ли не всесторонне изученным. Не раз был отмечен и блоковский «способ» лирического воплощения образа родины у Есенина. Ещё А. Волков отмечал, что, «подобно А. Блоку, сказавшему проникновенно о России: «О, Русь моя, жена моя!», Есенин тоже непосредственно обращается к России со словами любви», «отождествляет Родину с возлюбленной без имени и адреса», а чувства к Родине и неведомой любимой сливаются воедино». По мнению исследователя, таким же настроением подсказано и стихотворение «Не бродить, не мять в кустах

багряных»: здесь «любовь к родине оборачивается любовной мечтой, а мечта о счастье облекается то ли в плоть и кровь неназванного и прекрасного существа, то ли в символ прекрасного, созданный из черт человеческих и явлений природы»<sup>25</sup>. Как видим, любовный мотив без особого нажима автоматически переносится на Россию-родину, несмотря на то, что текст стихотворения таких указаний не дает. Тем не менее такой «ход» не случаен: он подсказан общим пафосом есенинской поэзии и подтвержден словами самого Есенина, как-то сказавшего, что у него стихов «про любовь» нет, что все его любовные стихи обращены к родине<sup>26</sup>.

Этому заявлению поэта следует большинство литературоведов, в сущности, единых в мысли о том, что стихотворения Есенина 1915-1916 гг. проникнуты некой «мягкой «светлой тайной» романтических грез»<sup>27</sup>. Но при этом возникает вопрос о самой природе этой «тайны»: являются ли ее истоком», как утверждает А. Михайлов, только «национальные поэтические переживания»<sup>28</sup>?

Как мы старались показать, Есенин, обращаясь к поэтическому опыту символистов в начале творческого пути, достаточно быстро приходит к выработке собственного художественного языка. Однако идея вечной женственности, спроецированная на образ России – «голубой Руси», получает новое, неповторимое звучание, становясь, на наш взгляд, имплицитной, но от этого едва ли не самой сокровенной величиной есенинского художественного мира.

Поэтическое самосознание Есенина, формировавшееся в ситуации полигенетической религиозно-философской парадигмы<sup>29</sup>, непосредственно, как известно, от нее не зависело, но и не могло не испытать в своем становлении отзвуков религиозно-философских исканий начала века. Опозитивированный образ «родной Руси», русской национальной стихии образует в поэзии Есенина бытие, исполненное жизненной полноты, истины и гармонии, обеспеченной «узловой завязью природы с сущностью человека». В сущности, этот поэтический мир являет собой по-есенински эмоционально-лиричный эстетический аналог соловьевского «всеединства», центром в отдельно взятой «шестой части земли с названием кратким «Русь». В каждой малой под-



робности этого мира отзывается мысль о его целокупном, соборном универсуме, и «лиро-гимническая» тональность его воспевания гармонически сливается с элегической мелодикой сокровенных мотивов лирического пейзажа.

Мировое древо – центральный философско-эстетический символ есенинского мироединения, ветвящийся на множество лейтмотивных параллелей, выводимых, как правило, из языческо-фольклорной праосновы, имеет, как это ни покажется неожиданным, соответствие в философии Соловьева и многое проясняет в мифопоэтике Есенина. «В растении свет и материя вступают в прочное неразрывное сочетание, впервые проникают друг в друга, становятся одною неделимою жизнью, и эта жизнь поднимает кверху земную стихию, заставляет ее тянуться к небу и солнцу, – пишет Соловьев. – ... Растение первое действительное и живое воплощение небесного начала на земле, первое действительное преображение земной стихии» (2, 374).

Из этих слов становится яснее особая роль «философии света» в есенинском мире – от стускленной, млечной тональности до звонкой, беспримесной чистоты и яркости. Перенесение же соловьевского понимания духовной основы растительного мира на лирического героя Есенина – «головой моей куст», «эти волосы взял я у ржи», «был я весь как запущенный сад», «вот этот клен головой на меня похож» и т.д. – наделяет и сам этот образ теми же интенциями, которые обозначены в метафизике природы у Соловьева.

В исследованиях последних лет, «поднимающих» Есенина на уровень искателя и носителя сакральных основ национально-го бытия, особо подчеркивается, что именно русская стихия, природно-национальный мир в его разнообразных воплощениях являют собой в есенинском мире духовную субстанцию, отмеченную Божественным присутствием<sup>30</sup>. Однако почему-то факт соотносительности есенинской мифопоэтики с основами соловьевства, вошедшими не только в философский, но и общекультурный код начала XX века, и прежде всего с сакрализацией женской сущности природно-национальной основы, остается не только не осознанным, но и не замеченным. А ведь именно Вл. Соловьёв декларировал и развивал новый взгляд на соотношение природы и человека: «...в нашем действительном бытии на-

чало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных», но при этом «...природа, все эмпирические элементы нашего бытия (...) должны быть внутренне подчинены нашему духу...» (1, 743). При этом необходимо, правда, сознавать, что в есенинском мире эта программа полностью не осуществима: о «подчиненности» природы духу вряд ли можно здесь говорить. Лирическое «я» идентифицирует себя с природным началом, обретая в нем трагически просветленное осознание себя, собственной сущности, своей вписанности в природный круговорот жизни и смерти.

Разумеется, этот поворот проблемы нуждается в специальном рассмотрении, но, не впадая в преувеличение, можно утверждать, что поэтический слух Есенина в символистско-соловьевских медитациях уловил основной принцип мифизации природного мира, тогда как его непосредственно эстетическая реализация осуществлялась им с «крестьянским уклоном». По сути это была установка на поэтизацию и сакрализацию исконно-национальных начал бытия посредством обращения к истокам языческо-православных верований, с одной стороны, и усвоения эстетико-философской основы поэтического соловьевства, с другой.

«Голубая Русь», стержневой и смыслообразующий символ есенинского мира, является не только художественным воплощением этого процесса: в известной мере в своей идеальной сущности эта центральная есенинская мифологема мерцает глубинным софийным светом. В стихотворениях, в которых вырабатывается индивидуальная есенинская поэтика, создание образа родины-Руси отмечено особым духовным посылом, за которым можно рассмотреть напряженное эмоциональное переживание с софийным проникновением в сакральную суть России как национального феномена. Метафизика «русских» начал, их поэтизация и сакрализация вели к приданию Руси примет некой духовной субстанции, знакомой по символистским инвариантам, но восходящей своим истоком к соловьевскому учению о женственной сущности мира.

Несмотря на явную новизну поэтического языка есенинской лирики, питавшегося яркой и многоцветной стихией национальной образности, соловьевско-символистская парадигма

ощущается в ней не на уровне приема или простого заимствования, – она определяет сам характер художественного мышления Есенина. Сильное воздействие мифотворческого и жизнотворческого импульса символизма с его соловьевским духовным заданием определяет в мире Есенина вектор духовных исканий, средоточием которых стала лирическая интуиция России как своеобразного воплощения вселенской гармонии в национальном развороте. Это дает возможность говорить о есенинском варианте «русской идеи», выведенной в духе соловьевства к идеалу всеединства, а, как известно, софийные начала этого идеала в философии Соловьева составляют неотъемлемые свойства его сущности.

Своеобразная поэтическая контаминация с взаимопроникновением «вечно-женственного», софийного элемента и национально-природной «телесности» отзывается у Есенина в интонационной мелодике пейзажного мотива и особенно в цветопоэтике с ее главным цветообразом. Не раз отмечалось, что голубой – лейтмотивный, повышенно заряженный кодовой семантикой цвет есенинской поэтической живописи отсылает к русской иконописи с ее условно-символическим пониманием цвета, при котором явление изымалось из своей бытовой и «предметной» данности и переносилось в такой же условно-символический план. Традиционно он является символом «духовной чистоты и целомудрия», «присутствия Божества в мире», такую семантику развивали выдающиеся русские философы, последователи Вл. Соловьева, и прежде всего П. Флоренский, который прямо утверждал, что голубой – естественный символ Софии<sup>31</sup>.

Создание, «со-творение» мифа о «голубой Руси», являющейся залогом чаемого всеединства, с оглядкой на соловьевскую идею о женственной сущности мира, – не цель, а лишь условие исполнения мессианской программы, разработанной Есениным в «Ключах Марии», теургически проигранной в «маленьких» поэмах и лирически-страстно заявленной в стихах о «голубой Руси». В этих текстах природная «соматика» России обретает духовное наполнение, антропологически тяготея к мерцанию софийного лика. Есенинский пейзаж обретает ту характерную «двупространственность», которая, не без влияния поэтического соловьевства, была открыта в лирике новокрестьянских поэтов,

создававших «дуалистическое пространство, совместившее сакральный мир и органический»<sup>32</sup>. Мифопоэтический язык есенинской лирики реализует этот неразложимый сплав «органических» и «сакральных» начал: фольклорно-языческая праоснова как бы освящена религиозным экстазом поклонения святыне и на уровне метафорически-усложненного образа, и в контексте целого стихотворения. Обратимся к одному из них:

Тебе одной плету венки,  
Цветами сыплю стежку серую.  
О Русь, покойный уголок,  
Тебя люблю, тебе и верую (...)

И хоть сгоняет твой туман  
Поток ветров, крылато дующих,  
Но вся ты – смирна и ливан  
Волхвов, потайственно волхвующих  
(IV, 94).

Как показывают специальные исследования древних культур, мотив «плетения венков» восходит к эротическим пластам многих восточно-славянских культов<sup>33</sup>. С другой стороны, здесь этот мотив актуализирован в контексте символистской мифопоэтики. «Плетение цветочных венков связано именно в мистико-эротической аллегории Блока – с неким природным откровением, происходящим из земной и ночной сферы и противодействующим диаволическому смещению событий; здесь же возникает аналогия между звездным венцом – короной небесной возлюбленной – и цветочным венком...»<sup>34</sup>. Как видим, поэтическая метафорика, связанная с мотивом «плетения венка», подключает к поэтизации России мистико-эротическую настроенность, присущую соловьевскому культу Софии-вечной Женственности и усвоенную «младшими» символистами, которые, вслед за Соловьевым, придали этому мотиву мистико-философский смысл.

О том же свидетельствует сгущение антиномичной образности в контексте есенинских стихов о родине-России: слияние «любви» и «веры», «радости» и «боли», «далекого» и «близкого». Особенно характерен концепт «туманности»: он относительно часто присутствует в созданном Есениным поэтическом

облике Руси («И хоть сгоняет твой туман...»; «Ты на туманном берегу...», «Даль подернулась туманом...»). Однако примечательно, что, как и в процитированном выше стихотворении «Мечта», этот знаковый символ Руси отзывается образом возлюбленной из лирики Блока: «...Но всегда хранил в себе я строго // Нежный сгиб твоих туманных рук...». В то же время у Есенина ощущение мистической, софийной сути родины проявляется более всего в молитвенно-благоговейном поклонении ей, с явной аллюзией на евангельский сюжет «поклонения волхвов». Благодаря такому лирическому «жесту» образ Руси обретает богородичные коннотации, что характерно для развития соловьевского культа Софии в русской религиозной философии серебряного века<sup>35</sup>.

В свое время А. Волков писал о том, что в лирике Есенина «любовь к родине и к той единственной, которая была создана мечтой лирического героя многочисленных стихов, сложилась постепенно в единое целое»<sup>36</sup>. Действительно, женский лик, образ возлюбленной у Есенина чаще всего эксплицирует национальный облик родной страны, но, на наш взгляд, важнее обратить внимание на обратную связь: родина, Россия в качестве антропологической субстанции включается Есениным в лирическую фабулу своей поэзии, занимая в ней место любимой женщины. Таким образом лирический герой переживает «роман с Россией», что практически определяет все его жизненные коллизии вплоть до трагического конца.

Ключевым в этом плане, как, впрочем, вообще в плане усвоения уроков поэтического соловьевства, может служить стихотворение «Запели тесаные дроги» (1916). Сложным сплавом противоречивых переживаний напоено вдохновенное чувство лирического героя к родине: текст построен на оппозиции «радости» и «боли»; «тихая грусть» и «холодная скорбь» слиты с «любовью» и «верой». Есенин-поэт видит «Русь» как бы двойным зрением: ее богомольный лик нарисован в первых четверостишиях («поминальные кресты», «часовни на дорогах», «колокольни»), но смена ритмической тональности акцентирует взволнованность лирического признания, обращенного к целостному мирообразу родины-России:

... О, Русь! Малиновое поле  
И синь, упавшая в реку,  
Люблю до радости и боли  
Твою озерную тоску...  
(I, 117)

Этот удивительный по своей выразительной емкости живой портрет родной земли, словно застывшей в полноте своей природной красоты, увиден с некой дистанцированной позиции, где открывается та ипостась земного пространства, которая отсвечивает пространством небесно вознесенным. Чтобы лучше это почувствовать, приведем здесь возникающую при чтении «Красоты в природе» параллель, с помощью которой можно прокомментировать есенинские строки столь же проникновенными словами Вл.Соловьева: «... это есть безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся к небу земля. Материальное начало, возведенное на новую степень бытия, на степень живого существа (курсив наш. – Н.Д., С.С.) (...), как бы замерло в общем чувстве своего просветления...» (2, 375)

Право же, о есенинской «голубой Руси» трудно сказать лучше и точнее... Тем не менее, только что зримая, вполне конкретная «Русь» растворяется в тумане, становясь для лирического героя «долгим сном»; она как будто теряет связь с миром дольным и переходит в метафизический план мира горнего:

...Холодной скорби не измерить,  
Ты на туманном берегу,  
Но не любить тебя не верить -  
Я научиться не могу.  
И не отдам я эти цепи,  
И не расстанусь с долгим сном,  
Когда звенят родные степи  
Молитвословным ковылем.

Русь обладает здесь, говоря «соловьевским» языком, «...полной действительностью в другой, высшей сфере бытия», и Есенин-поэт словно присягает на верность этой земле как «живому существу», хранящему софийно – неизреченную тайну «воплощенной в прекрасных формах всеединой идеи». Характерно, что оживающая в этом тексте тютчевская максима – «В Россию можно только верить...» – пропущена Есениным через

соловьевское ощущение природной основы России как сакральной телесности<sup>37</sup>. Панорама распахнутого окоема, очерчивающего «верх» и «низ» лирического пространства («синь, упавшая в реку»), окутана религией «любви и веры», о которой писал Вл. Соловьев: «Верить в природу – значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее телом Божьим» (2,388).

Этот смысловой ход потенциально присутствует и в есенинском тексте, но, конечно же, вербально не проявлен, вследствие чего было бы просто покушением на поэзию воспринимать есенинские строки как прямой аналог соловьевских слов. Более того, символистские, и прежде всего блоковские, поэтические коннотации любви к России в есенинском контексте «сдвигают» софийные смыслы соловьевской метафизики природы, переводя их в план глубоко личной заинтересованности и придавая тем самым отношениям с «голубой Русью» модальность напряженной эмоциональной пристрастности, характерной для любовного союза.

Таким образом, в творчестве Есенина, наследника символистов-соловьевцев, прослеживается интересная трансформация соловьевской концепции, выводящая есенинскую лирику в новый художественно-философский контекст. Его содержание определяет, как и у Вл. Соловьева, столь же «всеединая», «объективная», но другая, сформулированная самим поэтом философия – идея «узловой завязи природы с сущностью человека». В контексте художественной эволюции поэта она обретает статус центральной мифосемантической модели, концептуальным воплощением которой является «голубая Русь». Как мы старались показать, мифологема «голубой Руси» по-соловьевски связана с женским началом мира, и это обстоятельство инициировало особый, пронизанный лирической интимностью характер отношения лирического героя Есенина с родиной. Не надо доказывать, что страстная влюбленность Есенина-поэта в Россию далека от простого проявления патриотических чувств. Антропологический подтекст «голубой Руси» и ее «софийная» ипостась придают особый характер лирическому сюжету есенинской поэзии, в результате чего сюжетообразующая коллизия «романа с Россией» как бы вытесняет собственно любовную тематику в творче-

стве Есенина: «Русь», «Россия», «Расея» занимает место традиционного атрибута и адресата поэтических признаний. Являясь стержневым, структурирующим началом в поэтическом мире Есенина, эта коллизия включает в себе все составляющие любовного романа, определяя в есенинской лирике мотивы пути-бездорожья, ухода-возвращения, жизненного истока и конца-прощания. В смене женских «ликов» и имен на разных этапах есенинской лирической биографии всегда просматривается состояние отношений с «голубой Русью»: светлая влюбленность и молитвенное поклонение сменяются болью измены и подмены, отчаянием, срывающимся в бунт и скандал «Москвы кабацкой», а попытка возрождения и очищения («Любовь хулигана») связывается с образом женщины, в котором соединились исконно-русские и богородичные черты, благодаря чему она перестает быть просто возлюбленной: софийный, небесный лик угадывается в чертах дорогого лица: «...Твой исконный и строгий лик // По часовням висел в рязах»...( 1, 215)

Это дальнейшее эхо соловьевской интимно-религиозной метафизики в поэтическом мире Есенина имеет и более близкий к Соловьеву аналог, где софийно-богородичный мотив явлен до дерзости открыто и в то же время исполнен глубины и света интимного чувства соловьевских поэтических и философских страниц:

Не стану никакую  
Я девушку ласкать.  
Ах, лишь одну люблю я,  
Забыв любовь земную,  
На небе Божью мать.

В себе я мыслить волен,  
В душе поет весна.  
Ах, часто в келье темной  
Я звал ее с иконы  
К себе на ложе сна (...)

И сев со мною рядом,  
Она шептала мне:  
«Смирись, моя услада,



Мы встретимся у сада  
В небесной стороне».

(IV, 153)

Пожалуй, это единственная прямая рецепция соловьевства в творчестве Есенина, но, как и проблемы имплицитного слоя соловьевской метафизики в есенинском поэтическом сознании, она подтверждает актуальность общей темы, поднятой в нашей работе. Сделанные в ней наблюдения нуждаются в дальнейшем рассмотрении, но все сказанное выше позволяет подвести вполне определенный итог.

Идея «Вечной Женственности», во многом определившая содержание русской поэзии 10-х годов XX века, обнаруживает, как мы старались показать, свое не прямое, но тем не менее достаточно осязаемое присутствие и в творчестве Есенина. Оформляясь в первоначальных поэтических опытах, она постепенно наполняется углубленным художественным смыслом есенинских поэтических исканий. Явное подражание символистам постепенно заменяется выработкой собственной мифопоэтики, основой которой является концепция «узловой завязи природы с сущностью человека». Тем не менее трансформированный соловьевский миф о Софии, как мы убедились, достаточно органично в нее вплетается, образуя неповторимый язык есенинской мифопоэтики.

Несомненно, намеченные здесь параллели потребуют глубокого и всестороннего анализа не только дореволюционной лирики Есенина, но и всей его художественной эволюции. Нам было важно показать обращенность есенинского мифомышления к соловьевскому истоку, что не только придает поэзии Есенина дополнительный художественно-философский акцент, но и выводит ее на высокий уровень духовных исканий эпохи. Соловьевская мифологема трудно вычленима из индивидуальной мифопоэтики Есенина, но её изначальный импульс, софийное дыхание придает есенинскому лиризму глубину художественных смыслов и проникновенное обаяние неизреченной тайны.

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 321: «...поэтическое влияние Владимира Соловьева . неуловимее и тоньше, но зато глубже и прочнее, нежели чисто философское».

<sup>2</sup> «Литературная личность» в отличие от лирического героя – категория более универсальная, преимущественно межтекстовая, относящаяся ко многим или ко всем текстам писателя» – Тоддес Е. А., Чудаков А. П., Чудакова М. О. Комментарии // Тынъянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М. 1977. С. 512.

<sup>3</sup> Хазан В.И. Проблемы поэтики С.А. Есенина. М.; Грозный, 1988. С.168.

<sup>4</sup> В большинстве случаев многогранность и сложность поэтического мира Есенина рассматривалась в контексте фольклорной мифопоэтики и национальных стилевых традиций. Вместе с тем ощущалась необходимость введения поэтической личности Есенина в контекст «большой» литературы XX века. Об этом справедливо писал Ю. Прокушев (Прокушев Ю.Л. Сергей Есенин: поэт, человек. М., 1973. С. 118). Заметным, во многом поворотным явлением на этом пути стало исследование А. Марченко «Поэтический мир Есенина» (М., 1972), в котором впервые поэтический мир Есенина повернут в сторону объемной художественной философии, в центре этой философии – разработанная самим поэтом концепция «узловой завязи природы с сущностью человека». Следствием осмысления есенинского наследия в аспекте сложных духовных исканий XX века стало появление монографического труда В.Г. Базанова «Есенин и крестьянская Россия» (Л. 1982). В нем творчество Есенина рассматривается в свете фундаментальной традиции русской национальной культуры. Попытки установления преемственной связи есенинской поэзии и символизма (Маликова Л.Н. Есенин и поэты-символисты // Проблемы советской поэзии. Челябинск, 1973; Швецова Л. Андрей Белый и Сергей Есенин // Проблемы творчества. М., 1988 и др.) продолжены в одной из глав диссертационного исследования О.А.Клинга «Влияние символизма на постсимволистскую поэзию в России 1910-х годов (проблемы поэтики)» (Дис. ... д - ра филол. наук. М., 1996).

<sup>5</sup> Клинг О.А. Поэтическое самоопределение Есенина и символизм // Филол. науки. 1985. № 6. С.16.

<sup>6</sup> Напомним признания ведущих представителей символистского течения «второй волны». По словам Андрея Белого, поэты-последователи философа «стремились осуществить соловьевство как жизненный путь и освятить женственное начало Божественного». А. Блок в статье, обращенной к личности Вл. Соловьева, – «Рыцарь-монах» так же рассматривает себя и своих единомышленников в искусстве, как продолжателей и участников великой миссии художника, инициированной соловьевскими идеями: «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении плененной хаосом Царевны – мировой и

своей души». Наиболее масштабно значение соловьевских идей видит Вяч. Иванов, оценивая влияние Вл. Соловьева как решающее в становлении «целого направления, быть может, эпохи отечественной поэзии».

<sup>7</sup> Среди знаковых и определяющих его поэтическое сознание поэтов Есенин называет А.Блока и А. Белого // Есенин С. Собр. соч. В VI т. М., 1979. Т. V. С. 230. Далее все ссылки на тексты С.А. Есенина даются в скобках с указанием тома и страницы.

<sup>8</sup> Вряд ли этот факт может свидетельствовать о близости соловьевской поэзии начинающему стихотворцу: как доказывают комментаторы, Есенин, наравне с широкой читательской аудиторией, прочел это стихотворение в газете «Биржевые ведомости», в статье критика А. Измайлова, который привел текст соловьевского стихотворения целиком (VI, 246).

<sup>9</sup> Розанов И. Мое знакомство с Есениным // Памяти Есенина. М., 1926. С.41.

<sup>10</sup> Гайдено П.П. Соблазн «святой плоти» (С. Соловьев и русский Серебряный век) // Вопр. лит. 1996. Июль – август. С/ 83.

<sup>11</sup> Магомедова Д.М. Александр Блок // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 2. М., 2001. С. 96.

<sup>12</sup> Образ луны как космической царицы, богини, воплощенного женского начала (в том числе лунарного аспекта Софии) являлся, как показывает А. Ханзен-Леве, одним из основополагающих для мифопоэтики символизма // Ханзен-Леве А. Мифопоэтический символизм. СПб, 2003. С. 136-149.

<sup>13</sup> Там же. С.316.

<sup>14</sup> Михайлов А. О поэтическом образе Есенина // Сергей Есенин. Проблемы творчества. М.,1978. С.183-184.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Соч.. В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 533. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

<sup>16</sup> Соловьев В. Смысл любви. М., 1991. С. 449.

<sup>17</sup> Козырев А.П. Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопр. философии. 1995. № 7. С.61.

<sup>18</sup> Иванов Вяч. Стихотворения и поэмы (Вступ. ст. С.С. Аверинцева. Сост., подготовка текста и примеч. Р.Е. Помирного). Л., 1976 (Б-ка поэта: малая серия). С. 98.

<sup>19</sup> Котрелев Н.В. «Видеть» и «ведать» у Вячеслава Иванова (Из материалов к комментарию на корпус лирики) // Вячеслав Иванов - Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С.9.

<sup>20</sup> Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество) // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.17.

<sup>21</sup> См. об этом: Рябов О. В. Русская философия женственности (XI-XX века). Иваново, 1999; Дзуцева Н.В. «Истина о женщине» в поэтическом контексте Серебряного века // Вестник Ивановского гос. ун-та. 2001. Вып. 1. С. 17-31.

<sup>22</sup> Иванов Вяч. О достоинстве женщины// Иванов Вяч. По звёздам. СПб, 1909. С. 382.

<sup>23</sup> Розанов В.В. Люди лунного света // Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С.34.

<sup>24</sup> В работе «Эрос у Платона» А.Ф. Лосев, называя Вл.Соловьева «гениальным истолкователем Платона», сближает направления их метафизического поиска. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура М., 1991. С. 486.

<sup>25</sup> Волков А. Художественные искания Есенина. М., 1976. С.82, 111, 123.

<sup>26</sup> Из воспоминаний Анатолия Мариенгофа //Русская литература. 1964. №4. С. 163.

<sup>27</sup> Карпов Е. Из наблюдений над поэтикой Есенина // Сергей Есенин. Проблемы творчества. М., 1978. С.214.

<sup>28</sup> Михайлов А. Указ. соч. С183.

<sup>29</sup> Гачева А.Г., Казина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920 – 1930-х годов. М., 2003. С.101.

<sup>30</sup> В русле этой проблематики ведет свой исследовательский анализ С. Семенова («Русская поэзия и проза 1920-1930-х годов: Поэтика – Видение мира – Философия» М., 2001. С. 104-144), выводя есенинский мир в контекст русской религиозной философии начала XX века, не касаясь, однако, символистско-соловьевских рецепций в есенинском мире. В фундаментальном научном труде О. Вороновой «Сергей Есенин и русская духовная культура» (Рязань, 2002. С. 17- 43) рассматривается «софийно-пантеистическое» мироощущение Есенина, но оно никак не связывается с «софийностью» соловьевского истока.

<sup>31</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины (II). М., 1990. С.557.

<sup>32</sup> Солнцева Н.М. Новокрестьянские поэты и прозаики: Николай Клюев, Сергей Есенин и др. // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 2. М., 2001. С.709.

<sup>33</sup> «Ярило, славянский мифологический и ритуальный персонаж, связанный с идеей плодородия, прежде всего весеннего, изображала женщина, наряженная молодым красивым босоногим мужчиной...на

голове < у нее > был венок из полевых цветов. (...) Вокруг нее девицы в венках водили хоровод...» // БЭС: Мифология. М., 1998. С. 651.

<sup>34</sup> Ханзен-Лёве А. Указ. соч. С. 652.

<sup>35</sup> Об идее женственности России в русской историософской мысли см.: Рябов О. Идея Женственности России в сочинениях В.С. Соловьева // Владимир Соловьев и философско-культурологическая мысль 20 века: Материалы Междунар. науч. конф. Иваново. 17-19 мая 2000. Об этом подробнее: Рябов О. В. Русская философия женственности (XI-XX века). Иваново, 1999. С. 206, 231-233.

<sup>36</sup> Волков А. Указ. соч. С. 371. В подобной корректировке, как нам представляется, нуждается и утверждение М. Пьяных о том, что «женственность в лирике Есенина приобретает свойства духовно-нравственного и эстетического идеала, способствующего обретению гармонии как внутри себя, так и с окружающим миром». – Пьяных М. Узловая завязь природы с сущностью человека // В мире Есенина. М., 1986. С. 222. Исследователь, конечно, далек от упоминания в этой связи соловьевского учения, кроме того, он считает, что формирование этого идеала начинается в есенинской лирике в цикле 1923 года «Любовь хулигана». Как мы старались показать, начало этого процесса заметно уже в раннем творчестве поэта: одновременно с первыми попытками оформления собственной поэтики Есенин идет по пути усвоения символистских уроков «соловьевства».

<sup>37</sup> Как правило, «соловьевское» звучание известных тютчевских строк у Есенина остается незамеченным. См., например: Шапурина А.В. Ф.И.Тютчев и С.А.Есенин. К вопросу о специфике религиозности пейзажной лирики // Новое о Есенине. Исследования, открытия, находки. Статьи и материалы научной конференции, посвященной 106-летию со дня рождения С.А. Есенина, 2 октября 2001 г. Рязань - Константиново, 2002. С. 129.

**Н.О. ОСИПОВА**

Вятский государственный гуманитарный университет

**НАСЛЕДИЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА В СИСТЕМЕ  
ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ  
РУССКОГО ТЕАТРА НАЧАЛА XX ВЕКА**

Обозначенная проблема остается пока еще малоизученной в отечественной литературе. Можно сослаться на статью

Ю.Д.Кузина, посвященную анализу влияния Вл.Соловьева на творчество актера, режиссера и директора Московского Малого театра А.И.Сумбатова-Южина<sup>1</sup>. Научное осмысление влияния соловьевских идей на художественно-эстетические искания русского театра начала XX века позволяет преодолеть сложившиеся стереотипы в восприятии личности и наследия Соловьева. Одним из таких стереотипов является представление о нем как о человеке нетеатральном, чуждом театру. Сохранились воспоминания его сестры М. Безобразовой, в которых она пишет о том, что брат никогда не ездил ни в театр, ни в концерты, и объясняет это своеобразием характера, а не равнодушием к театру как к искусству<sup>2</sup>. Весьма иронически отзываясь об игре С. Бернар (заметим, что столь же ироничной была и оценка ее исполнительской манеры А.П. Чеховым), в то же время он заразительно хохотал над шуточными пьесами, разыгрываемыми в любительских театрах кружка «шекспиристов», глубоко почитал Метерлинка, называя его «великим», глубоко трактовал Шекспира. Кроме того, существует и драматургическое наследие Соловьева, которое и представляет интерес не только (и не столько) в своем первичном, фактологическом смысле (оно достаточно скудно), но и как проявление характерной и, заметим, рациональной модификации его творческой индивидуальности. Во-первых, отношение Соловьева к театру обусловлено восприятием этого вида искусства через его архетип религиозно-творческой модели искусства, во-вторых, – обусловлено пониманием Соловьевым перспективы театра в воплощении главной идеи о преобразении человека и, в третьих, драматургическая форма являлась вполне адекватной для выражения его риторического художественного темперамента, в котором он демонстрировал яркое «аристофановско-гоголевское слияние фантастики и юмора»<sup>3</sup>. Очевидно, этим объясняется выбор диалогической формы в ряде произведений отнюдь не художественного плана («Три разговора»), а также включение яркого театрального компонента в пародии на символистов. Между тем уже сама идея религиозного синтеза вводила театр, находящийся в общем-то на периферии интересов Соловьева, в контекстное поле его теории. Свидетельством этого являются глубокие философско-эстетические суждения о Гамлете в связи со спецификой под-

линной трагедии в статье «Жизненная драма Платона»(1898), в которой он даже не в русле классической модели трагедии, а в категориях мироощущения XX века характеризует тип Гамлета как трагического персонажа.

Несмотря на то, что «роман с театром» у Вл. Соловьева так и не состоялся и он так и не стал «человеком театра», его философско-эстетические интуиции предопределили вектор театральных исканий серебряного века. От них исходило понимание общего смысла искусства как превращения физической жизни в духовную – процесс, который на глазах у зрителей демонстрировало искусство театра. Театр наиболее адекватно отвечал и основным задачам искусства, постулируемым Вл. Соловьевым: «Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства... Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества»<sup>4</sup>. Собственно сама сущность эстетической концепции Соловьева опосредованно определяет место в ней театра как искусства, «в котором упраздняется противоречие между идеальным и чувственным, между духом и вещью» и которое «есть земное подобие творчества божественного»<sup>5</sup>. Не случайно театр начала XX века, явившийся своеобразным концентратом ницшеанско-соловьевских идей, стал экспериментальной площадкой для многих теоретических и практических новаций, вызывая ожесточенные споры вокруг каждой неординарной концепции, пьесы или премьеры и рождая множество режиссерских и актерских систем – от традиционных до авангардных. В этот период выйдут многочисленные книги о театре, среди которых особенно выделяются два сборника – «Театр. Книга о новом театре» (1908) и «В спорах о театре» (1913) Первый был посвящен разработке эстетических программ нового театра. Сборник «В спорах о театре» был открыто полемичен, о чем свидетельствовали открывавшие его две полемизирующие друг с другом статьи – «Отрицание театра» Ю. Айхенвальда и «Да здравствует театр!» С. Глаголя. Во многих суждениях на эту тему апелляция к на-

следию Соловьева выражалась если не прямо, то опосредованно, в особенности в связи с природой театрального искусства. В полемике приняли участие Луначарский, Е. Аничков, Бенуа, Мейерхольд, Сологуб, Чулков, Брюсов, Белый и др. Сологуб призывал видеть в театре мистерию и соборное действо, для чего предлагал «уничтожить рампу, снять... занавес и сделать зрителя участником или даже и творцом представления...»<sup>6</sup>.

Можно попытаться выделить наиболее значительные концепции, восходящие к теоретическим концепциям Вл. Соловьева либо развивающие их. Прежде всего, это ветвь, представленная Д. Мережковским и Вяч. Ивановым.

Обращение Д. Мережковского к театру обусловлено восприятием этого искусства через религиозно-творческую модель. Театр наиболее адекватно соответствует религиозной идее синтеза-«одухотворения», «освящения» плоти (по Соловьеву), под которой понимается человеческий мир. В представлении Мережковского театр есть искусство, религиозное по сути, христианское, не противоречащее евангельскому пониманию «жизненной полноты», а потому способное благотворно влиять на человека и, в свою очередь, испытывать и воздействие христианских идей, что укрепляет мысль о необходимости движения церкви навстречу театру.

Следуя традиции Вл. Соловьева, Мережковский пытался оправдать религиозный смысл театра в специальном выступлении на Религиозно-философских собраниях. При этом оправдание театра он видел не только в следовании евангельскому завету «Радуйтесь и веселитесь», но и в стремлении выразить вечное и непреходящее средствами театральной символики.

У Мережковского совмещаются эстетическая и религиозная идеи театра. Главное для него – это мистический дух театра, ибо только он способен передать «реальное ощущение двух миров, реальное касание к мирам иным»<sup>7</sup>. Эта идея, основанная на соловьевском синтезе двух миров, отражала художественную концепцию символа как формы, соединяющей «преходящее» с «непреходящим». Актер при этом воспринимался на сцене как «проводник», толкователь значения символов и одновременно как «живой образ-символ» (позже актерское искусство станет звеном в теургической концепции «нового» символизма).



Другую линию рефлексии учения Соловьева применительно к театру разрабатывает Вяч. Иванов. Глубокое знание античной культуры, апологетика Ницше, интерес к философии всеединства В. Соловьева обусловили главную идею, ставшую краеугольным камнем его философского и художественного творчества, – Дионисово соборное действо, центром которого является главная и высшая ценность – человеческая индивидуальность и где каждый открывает себя в другом и во всех. В статьях 1900-х гг. – («Две стихии в русском символизме» (1908), «Мысли о символизме» (1912) – Вяч. Иванов выделял в рассуждениях о «реалистическом» символизме свою любимую мысль, подхваченную им у Вл. Соловьева: «теургический» переход – «трансценс», который определяется «как непосредственная помощь духа потенциально живой природе для достижения ею актуального бытия»<sup>8</sup>. В духе своей эстетической концепции «от реального к реальнейшему» «реалистическим» символическим искусством Вяч. Иванов считал театр. Он мыслил его как Дионисово действо, в котором объединялись бы греческая архаика и мистическая идея всеединства, что в свое время вдохновило Мейерхольда на поиск приемов создаваемого им «условного» театра. Выдвигая концепцию создания мистериального «Соборного действия» и отказываясь от идеи театра исключительно как зрелища, Вяч. Иванов разрабатывает модель театра «всеединства», предоставляя актерам роль предвестников и воплощений желанной «органической эпохи». В этой своей представленности театр, по Иванову, превращается в храм, где возможно духовное единение, синтез искусств и всеобщее просветление через уход от реального мира в «иное бытие». Театральное искусство, таким образом, должно было способствовать духовному обновлению человечества. Это обусловило интерес к мистерии и трагедии («Литургия мне» Сологуба, «Пасть ночи» Белого, «Святая кровь» Гиппиус), которые, впрочем, так и не были поставлены. Не были осуществлены и эксперименты Скрыбина, которые наиболее последовательно отражали эти идеи через синтез музыки, света, поэзии в Мистерии, исполненной в течение семи дней на берегах Ганга, где должна была реализоваться идея преображения человечества в едином духовном экстазе.

Осенью 1905 г. бывший актер МХТа Н. Вашкевич объявил о создании «нового театра» под названием «Театр Диониса», который призван был на практике осуществить идеи Вяч. Иванова. 4 января 1906 была здесь показана пьеса К. Бальмонта «Три расцвета» (симптоматично, что название пьесы аллегорично восходит к соловьевской триаде). Соловьевская идея превращения физической жизни в духовную, получившая буквальное воплощение, была с иронией встречена критикой. Провозглашенное удаление зрителя от бытовой сферы в мистическую путем растворения в звуках, запахах, назойливый звуковой фон вызывали ощущение фальши и эклектики. В начале 1906 года на ивановской «Башне» возник проект нового театра – «Факелы». Активное участие в его создании принял Мейерхольд, который попытался восстановить не удавшуюся в Москве постановку Метерлинка «Смерть Тентажиля», но спектакль так и не увидел лампы. Идеи Иванова о синтезе искусств и о хоровом начале трагедии воспринимались в буквальном смысле (по-видимому, на практике мало кто понимал, что представляет собой само существо идеи Дионисова Действа). Между тем и в современном Вяч. Иванову театре существовало «соборное действо» в более глубоком его понимании – мхатовская эстетика, реализовавшая единство внутреннего мира спектакля за счет ослабления внешнего действия. Вяч. Иванов, следуя за Соловьевым, отметил это в статье «Эстетическая норма театра» (1912): «Соборность осуществляется в театре не тогда, когда зритель срастается в своем сочувствии с героем и как бы начинает жить под его личиной, но когда он затеривается в единомыслии-множестве, и все множество – единым целостным сознанием переживает подвиг героя, как себе имманентный акт в его трансцендентном выявлении»<sup>9</sup>. Иванов говорит о хоровой энергетике как об общем внутреннем законе театрального произведения в статьях «О кризисе театра», «О существе трагедии», «Множество и личность в действе». Близкой к ивановской была концепция театра Сологуба, колеблющаяся между идеей «соборного действия» Вяч. Иванова и желанием утвердить театр собственной пессимистической души, между «коллективизмом» и отчаянным бунтарством декадента.

Резким диссонансом идее Иванова прозвучал в 1908 г. голос А. Белого, подведшего неутешительные итоги театральных утопий и экспериментов символистского театра последних лет. Он выступил против уподобления театра храмовому священнодействию: синтез искусства и религии, с его точки зрения, обернется эклектизмом. Однако театр не отказался от экспериментов, балансируя на грани реального и ирреального – от мифологических трагедий и мистерий до сказок и русалий.

В русле соловьевской художественно-эстетической концепции, «приправленной» фрейдизмом, разворачивалась театральная концепция М. Волошина («Театр и сновидение». 1912-1913). С его точки зрения, как зритель, так и актер «переживают» сновидение, близкое дионисийской оргиастичности, так как в самой игре заложено сновидческое начало. Мысль о том, что «логика сна тождественна с логикой сцены», своеобразно развивает соловьевскую идею тождества двух миров, их бесконечной взаимобратимости и вариативности. Сон как принцип восприятия и преображения мира, по Волошину, – это область трансцендентального, в котором видятся и оживают предметы реального мира, а потому именно в нем следует искать закон сценической иллюзии; при этом «театр создается из трех порядков сновидений, взаимно сочетающихся: из творческого преображения мира в душе драматурга, из дионисической игры актера и пассивного сновидения зрителя»<sup>10</sup>.

Попытка применить к искусству театра принцип «сонного видения» была на практике осуществлена Вс. Мейерхольдом в спектаклях «Жизнь человека» (по Л. Андрееву), «Смерть Тентажиля» (по М. Метерлинку), но наиболее последовательно реализовалась в художественной реформе М. Фокина, почти полностью основанной на мистико-софиологической и мистико-эротической концепции Вл. Соловьева («Видение Розы», «Послеполуденный отдых фавна», «Павильон Армиды», «Дафнис и Хлоя» и др.).

Парадоксально, но самым прилежным последователем Соловьева был, как ни странно, Вс. Мейерхольд, привнесший в стилистику условного театра иронию, игру, лицедейство, гротеск. Таков его «Балаганчик», в котором прослеживается тенденция соединить символистский психологизм с гротеском –

то, что Вл. Соловьев особенно ценил в творческом методе Гофмана, называя его «двойной свободой и двойной игрой поэтического сознания с реальным и фантастическим миром»<sup>11</sup>. Помимо всего, Мейерхольда притягивала театральная теория Иванова, ему была близка идея о возвращении сцены к религиозно-общинному началу и превращении зрителя в активного участника сценического действия. В книге «О театре» он останавливается на отдельных положениях концепции Вяч. Иванова и дополняет ее собственным толкованием<sup>12</sup>.

Постановка «Балаганчика» на Поварской свидетельствует о том, что идея соборности, Театра-Храма перерастает у Вс. Мейерхольда в идею Театра-Зрелища и Балагана. Гротеск на сцене – это сдвиг, ломающий границы правдоподобия и придающий театральной образности фантастический характер, это причудливая игра внешних форм, движения – не случайно в известном «альбоме признания» Т.Л. Сухотиной Соловьев назвал своим любимым писателем Гофмана. Иронически-игровая природа свойственна поэзии самого Соловьева, стихотворной пьесе «Белая лилия», которую С. Булгаков, по воспоминаниям С. Маковского, назвал фарсом, «граничащим с мистической порнографией» («Тихие думы»). Природу подобной антиномичности Соловьева С. Маковский видит в его характере: «...Он готов был самое святое вышутить, обратить в курьез, в карикатуру, в буффонаду»<sup>13</sup>. «Иногда... – вспоминает В.Величко, – когда юмор и шутка смешивались с мистицизмом, то получалось нечто весьма малопонятное, как, например, комедия «Белая лилия»...»<sup>14</sup>. И далее: «Он неоднократно говорил мне, что видел во сне *арлекина*, высказывавшего из самых разнообразных мест. Идея арлекинады и всяческих вообще превращений преследовала его...»<sup>15</sup>. В «Белой лилии» Соловьев в интонации парадоксов воспроизводит жанр мистерии-буфф, традиции которой воплотятся в авангардных решениях русского театра, в частности, в синтезе трагического балагана и гротеска в режиссуре Мейерхольда.

С концепциями театра была связана и идея нового человека, которую следует рассматривать в трех ее ипостасях, в том числе и в соловьевской (ницшеанская идея сверхчеловека, превратившегося в учении Соловьева в идею Богочеловека и Бого-

человечества). Учение о Богочеловеке, с одной стороны, раскрывает тайну Боговоплощения, искупительной жертвы, с другой – трактует проблему отношения божественного и человеческого в земной истории, уподобления человеческой личности Богу. Таким образом, идея Богочеловека вплетается в софиологическую доктрину Соловьева, где человек рассматривается как соединение божества с материальной природой. И только в борьбе со злым началом человек, по Соловьеву, может «свободно достигнуть совершенства». Так уточняется в системе идей Соловьева идея творения как борьбы космического ума и хаоса: «Смысл человека есть он сам, но только не как раб и орудие злой жизни, а как ее победитель и владыка»<sup>16</sup>.

Идея «нового человека», включающая в себя идею Богочеловека, находила свое выражение не только в литературе и философии, но и в театре. Не случайным в данном контексте представляется обращение МХТа к Достоевскому. Инсценируя отрывки из «Братьев Карамазовых» (1910) и «Бесов» («Николай Ставрогин», 1913), Вл. Немирович-Данченко более всего думал об идее народа-богоносца. Отсюда встает проблема Актера, который должен стать реализацией этой идеи и перед которым ставится задача духовного преображения и обновления собственного внутреннего мира. Не случайно Мережковский в эти годы вступает в переписку с Еромоловой, подчеркивая необходимость единства мироощущения на сцене и в зале, ведя речь об актере, которому должны открыться мистические глубины; З. Гиппиус мечтает о том, что в театр должны прийти люди с новыми душами, для этих людей пьеса станет поводом для открытого разговора о мире.

Почти одновременно Брюсов и Вяч. Иванов высказываются по существу роли современного актера и сходятся в вопросе, касающемся актерского предназначения. Актер – человек, получивший творческие возможности божества, демиург и пророк, – вот цель современных сценических исканий. В их ряду – «биомеханика» Мейерхольда, ставшая своеобразным воплощением идеи «нового человека», пересоздания его поведения на сцене, готовившая комедианта нового типа, который «все может» – всемогущего «сверх-актера». Очевидно, в этих концепциях следует искать объяснение тому факту, что эпоха начала века была

чрезвычайно богата актерскими индивидуальностями и новациями в сфере актерской техники, режиссерскими школами (Станиславский, Вахтангов, Мейерхольд, Таиров и др.), поисками в области сценографии...

Подводя итог сказанному, следует подчеркнуть, что философско-эстетические взгляды Вл. Соловьева, в которых практически не нашлось места театральному искусству, тем не менее (возможно, как раз благодаря своей эклектичности), стали своего рода импульсом, «катализатором», определившим сразу множество направлений, в русле которых до сих пор продолжает развиваться театральная эстетика.

<sup>1</sup> Кузин Ю.Д. В.С.Соловьев и А.И.Сумбатов-Южин: грани духовно-творческого взаимодействия//Соловьевские исследования. Вып. 5. Иваново, 2002. С. 258-271.

<sup>2</sup> Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Владимир Соловьев. Pro et contra. СПб., 2000. С.302-340.

<sup>3</sup> Лосев А. Владимир Соловьев. М.,2002. С.75.

<sup>4</sup> Соловьев Вл. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991.С.83.

<sup>5</sup> Соловьев В. Поэзия гр. А.К. Толстого //Собр. соч. В 10 т. СПб., 1903. Т.6. С. 490.

<sup>6</sup> Театр. Книга о новом театре. СПб., 1908. С.183.

<sup>7</sup> Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. В 18 т. Б.м., 1914. Т.18. С.220

<sup>8</sup> Иванов Вяч. Легион и соборность //Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.,1994.. С.216.

<sup>9</sup> Иванов. Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.,1916, С.273.

<sup>10</sup> Волошин М. Театр и сновидение // Волошин М. Лики творчества. М.,1995. С.355.

<sup>11</sup> Соловьев Вл. Предисловие к сказке Э.-Т.-А. Гофмана «Золотой горшок» //Соловьев Вл. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.574.

<sup>12</sup> См. об этом: Вислова А.В. «Серебряный век» как театр. Феномен театральности в культуре рубежа XIX-XX вв. М., 2000. С. 111.

<sup>13</sup> Соловьев Вл. Собр. соч. В 10 т. Т.6. СПб., 1912. Т. 6. С.476.

<sup>14</sup> Владимир Соловьев. Pro et contra... С.531.

<sup>15</sup> Величко В. Л. Вл. Соловьев. Жизнь и творения // Pro et contra...С.277.

<sup>16</sup> Там же. С.272.

**В.С. СОЛОВЬЕВ И А.Н. СКРЯБИН: ИДЕИ  
СОБОРНОСТИ, ТЕУРГИИ, СИНТЕЗА ИСКУССТВ**

Переход от века XIX к веку XX оказался во всех отношениях рубежным для отечественной культуры. Грань столетий воспринималась как «время сдвига всех осей» (Иванов) и как некий «перевал», за которым – усиленное тяготение к вопросам религиозным. Как никогда распространены были апокалиптические чаяния, пророчества о приближающемся конце света и новом пришествии, ожидания некоего исторического катарсиса. События современности, рассматриваемые через призму общего «мистического настроения чувствований», приобретали выраженную эсхатологическую окраску. Так А. Белый видит в начавшейся русско-японской войне не что иное, как символ апокалиптической борьбы двух мистических существ – Зверя и Жены. А.Н. Скрябин расценивает столкновения народов как видимое выражение неких духовных сдвигов, совершаемых в иной сфере бытия. Среди особенностей той эпохи о. Г. Флоровский назовет также начало философского подъема, пробуждение богословской сознательности и чуткости, возврат метафизики к религиозным истокам, возникновение религиозной философии как «особого типа философского исповедания и делания»<sup>1</sup>.

Наиболее полнозвучным аккордом в религиозных исканиях богатого потрясениями и самыми противоречивыми идеями времени «между двух столетий» стало творчество В.С. Соловьева, осуществившего синтез богословского учения с философским и мистическим знанием. Движимый идеей Вселенской Церкви, философ-поэт обозначил путь от веры к символическому мироощущению, по которому пошла отечественная интеллигенция, образовав течение «нового религиозного сознания», неоднородное по отношению к православию, но единое в поисках религиозного идеала. Став для целого поколения «легендарной фигурой», почти символом, Соловьев сумел объединить своим влиянием столь

разных мыслителей и художников, как Н. Бердяев, С. Франк, о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, В. Розанов, А. Белый, Вяч. Иванов, А. Блок. Благодаря тому же авторитетному влиянию, они – каждый по-своему – вызвали к жизни «опасное» для богословия явление – «религиозный эстетизм или эстетическую религию»<sup>2</sup>.

Воздействием идей Соловьева отмечено и творчество близкого символистским кругам композитора А.Н. Скрябина. Несмотря на имевшее в начале 1900-х годов увлечение Скрябина учением другого духовного «вождя» отечественной интеллигенции – Фридриха Ницше, о котором композитор неоднократно высказывается как о «лучшем из философов», – ряд тем в его творчестве, несомненно, обязан своим происхождением философско-эстетическому и поэтическому наследию В.С. Соловьева.

Подобно символистам второй волны («соловьевцам») – Вяч. Иванову, А. Белому, – А.Н. Скрябин интимно воспринял соловьевскую идею теургичности искусства. Жизнь и творчество у него максимально сближаются – символистское слово «жизнетворчество» весьма точно определяет личную и творческую биографию великого музыканта. Скрябин прямо говорит, что «он только то, что он создает». К самой жизни композитор относится как к Творческому Акту (точнее, к ряду Актов художника-творца, в ходе которых он производит, творит вселенную). Он убежден в своей «посвященности», в своем мессианском предназначении, в призванности ускорить «разрушительную и возродительную катастрофу мира», приблизить «Смерть и Новую Жизнь». Согласно воспоминаниям современников-друзей А.Н. Скрябина, «сильнейшим в нем чувством было сознание, что он призван нечто осуществить среди нас»<sup>3</sup>.

Пожалуй, одной из наиболее общих и самоочевидных характеристик скрябинского творчества является своеобразная «моноидейность» наследия композитора – черта, отличающая творения «великих посвященных художественного плана» (Л. Сабанев). Исследователи связывают ее с тем, что уже в ранний период творчества Скрябин «носил в себе, как завязь плода, зародыш той мирообъемлющей идеи – идеи-чувства, идеи-хотения, – которую за последние два года жизни он полагал в себе созревшей и которую хотел выразить в своей великой Мистерии»<sup>4</sup>. Б.Ф. Шлецер подчеркивает, что искусству А.Н. Скрябина была присуща мистериаль-



ность и действенность мысли еще до возникновения осознанной идеи Мистерии. В 90-е годы композитор думал, что к воплощению мечты об объединении человечества в одном чувстве блаженного экстаза ведет все его искусство, совокупность всех произведений. Тогда Скрябин еще не возлагал осуществление этой задачи на одно исключительное, выходящее из всего остального ряда, творение. Следуя известной формуле В.С. Соловьева, согласно которой «совершенное искусство в своей окончательной задаче должно ...одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»<sup>5</sup>, Скрябин утверждал, что его искусство произведет в мире настоящий переворот, возвысит человеческое сознание до иного, принципиально нового уровня. Подобно русскому философу, который хотел сделать философию «действенной мудростью» и видел настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире в том, «насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека»<sup>6</sup>, композитор считал главной задачей своего искусства и искусства вообще радикальное преобразование мира и человека. Последней целью своей деятельности он видел *абсолютное бытие*, понимаемое им как высший подъем творческой деятельности, общий расцвет, пик жизни, чаемое восстановление мировой гармонии, экстаз. В этой точке совершенно сходятся духовно-творческие задачи А.Н. Скрябина и Вячеслава Иванова – оба они жаждали через мистический экстаз достичь преобразования, и не только *лично* (отдельных индивидов), но и *всеобщего*: человечество в целом должно взойти на новую ступень своей эволюции (стать «сверхчеловечеством», или – «богочеловечеством») что обеспечит новое качество жизни<sup>7</sup>.

Характерно, что в обосновании символистской идеи теургии (преобразования и просветления жизни с помощью божественной энергии Символа), идеала абсолютного всеединства, антиномий «индивидуальное – соборное», «плотское – духовное», «рациональное – иррациональное» важное значение, наряду с соловьевскими, имели положения Ницше. Воспринятые нередко «через Соловьева» идеи немецкого мыслителя – об искусстве, преобразующем жизнь (дающем ей величественные и прекрасные идеалы, формирующем «*образы*, по которым можно было бы *жить*»<sup>8</sup>), о сверхчеловеке<sup>9</sup>, о «выходении из себя» и пре-

одолении «проклятия индивидуации» в акте приобщения к самой стихии жизни (стихии Дионисовой), которая одновременно является источником искусства, – приобретают среди символистов огромную популярность. Соловьев и Ницше были, пожалуй, центральными фигурами для русской религиозно-ориентированной культуры серебряного века, «два спутника, зовущие в разные стороны, два вождя, говорящие на разных наречиях», «две перекладыны одного креста» (Эллис). Провозглашенная ими вера во всемогущую преобразующую и объединяющую силу искусства стала основополагающей для поэтов-символистов и для А.Н. Скрябина, чья Мистерия как раз и должна была воплотить мечту о синтетическом соборном теургическом искусстве.

Первый слабый абрис будущей идеи Мистерии содержится уже в хоровом финале Первой симфонии, в которой утверждается религиозная роль искусства как силы, ведущей человека к вершинам радостного бытия. Но в «эстетической религии» Скрябина Бог отсутствует<sup>10</sup> – человечество одиноко, над ним нет никого; оно само творит собственную радость через искусство, свою свободную деятельность. Уже тогда, на раннем этапе, Скрябин отождествляет себя со своим делом, и, по собственному признанию композитора, хор этот – «гимн не искусству вовсе, но художнику, то есть самому себе»<sup>11</sup>.

Следующий шаг на пути к «Акту последнего свершения» – опера. Герой ее, «философ-музыкант-поэт», хочет возжечь в людях солнце радости; он стремится овладеть миром, чтобы одарить людей богатствами своей души, чтобы сделать человечество лучше и счастливее. «Возьмите все, не требую признанья!», – повторяет он. Счастье и радость, учит Скрябин, а вслед за ним и его герой, – в гармонии и единстве; в единении людей, слиянии их в единое тело и единый дух жизнь достигает высшего расцвета<sup>12</sup>. В этом едином, чистом, всепоглощающем и всеобъемлющем чувстве – радости – скрябинский герой стремится соединиться, слиться с человечеством. Ради этого он идет на жертвы, страдания. Люди – не только материал, из которого герой желает построить новый мир по своей воле, мудро создавая «для стада стадные законы»; они младшие братья его, призванные вместе с ним к экстазу, который будет осуществлен на земле

силой искусства: «Я силой чар гармонии небесной / Навею на людей ласкающие сны, / А силою любви безмерной и чудесной / Я сделаю их жизнь подобием весны»<sup>13</sup>, – обещает он. Лишь ради достижения этой цели философ-музыкант-поэт ищет власти. По мысли автора, произведение должно было закончиться смертью главного героя среди освобожденного, охваченного восторгом, слившегося с ним в одном чувстве экстаза, человечества.

Однако подобные «соборные» тенденции у Скрябина всегда сплетаются с иными, им противоречащими. Так, согласно скрябинскому замыслу, воля героя превыше всего, она ничем и никем не нормируется. В объединении людей философ-музыкант-поэт не видит ни нравственного, ни религиозного долга – это его свободно поставленная цель, его каприз, игра, от которой он волен отказаться. Этический момент в опере отсутствует – такого вопроса для Скрябина не существует. Его герой, подобно ницшевскому Сверхчеловеку, возвышается над противоположностью добра и зла. Вполне в духе ницшеанства категория «жизни» заменяет Скрябину все остальные. Среди прочих присутствующих в замысле оперы ницшеанских мотивов можно указать на мотив борьбы одного против всех, мотив страданий непонятого, непризнанного героя, терзаемого и гонимого ничтожными людьми. Отдельные сцены несостоявшегося скрябинского творения построены на противопоставлении героя и толпы, над которой философ-музыкант-поэт зло издевается, к которой ничего не испытывает, кроме отвращения и презрения. Одиноким, по Скрябину, всегда прекраснее, духовно сильнее масс, и герой прав, когда заставляет эти массы служить своим собственным целям, – такова одна из определяющих идей оперы. И по Ницше, и по Скрябину, «в стадах нет ничего хорошего, даже когда они бегут за тобой»<sup>14</sup>. Индивидуалистическое мироощущение композитора, возраставшее с годами, проявлявшееся в темах «воли», «самоутверждения», «преодоления», наиболее полно реализовалось в его последнем симфоническом произведении – «Прометей».

Соборное начало, стремление преодолеть ограниченность человеческого сознания и «отграниченность отдельных сознаний» по-своему осуществляется и в симфонических произведениях композитора. Оно проявляет себя в грандиозности масшта-

бов, внушительности оркестрового состава, во введении, начинающая с «Поэмы экстаза», органа и колоколов (как символа единения множества), в использовании слова хора, который и сам по себе уже символ – «чувственное ознаменование соборного единомыслия и единодушия, очевидное свидетельство реальной связи, сомкнувшей разрозненные сознания в живое единство»<sup>15</sup>. Причем для усиления литургического эффекта в «Прометее» хор должен был быть облачен в белые одежды. Духом соборности проникнута, наконец, сама идея грядущего синтеза искусств – конечного воссоединения их, как он мыслится на первых ступенях человеческого бытия («Прометей»), смыкающаяся у Скрябина с идеей объединения человечества в грандиозном Акте последнего Сверхсвершения.

Двойственное влияние идей В.С. Соловьева и Ф. Ницше ощущается и в общесимволистской концепции синтеза искусств. Как для поэтов-символистов, так и для Скрябина не существовало традиционных границ искусства и религии. Они жаждали воплощения соловьевского пророчества о «великом синтезе»: «это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия»<sup>16</sup>. С одной стороны, реальной основой «сверхрелигиозного» творчества русских символистов, несомненно, стало христианское учение о Боге-Творце, Его триипостасной сущности, о божественной природе человека, о Софии-Премудрости Божьей, идеи соборности, богосотворчества, христианской любви, получившие развитие в творчестве В.С. Соловьева. При этом мысль Соловьева о неразрывной связи, которая некогда существовала между искусством и религией, взгляд на нынешнее раздельное существование искусства и религии как на временное их отчуждение, как на необходимый переходный этап, ведущий «от их древней слитности к будущему свободному синтезу», мечта мыслителя о «религиозном действии через искусство»<sup>17</sup> причудливо соединяются с идеями Ницше. Сама идея синтеза искусств – их грядущего объединения под эгидой мистерии, – как и идея мистерии, столь популярная на рубеже XIX-XX столетий, во многом обусловлены увлечением деятелей отечественного модерна ницшевским «Рождением трагедии». Не без влияния Ницше, выводящего родословную практически всех искусств современности из элевсинских мистерий древности, А. Белый прихо-

дит к осознанию религиозного происхождения искусства. Традиционное искусство, считает один из главных теоретиков русского символизма, обладает религиозным смыслом, оно зовет к преображенной жизни, совпадая, таким образом, с религией не только в истоках и источниках, но и в высшей своей цели<sup>18</sup>. Обращением к праистокам объясняется и символистское представление о театре будущего, в котором осуществится «от века жданный» синтез различных форм искусства, сольются декламация (слово), хор, пляска, музыка, оркестра и оркестр, а зрители примут участие в соборном действе. По мнению Белого, уже символизм современной драмы указывает на тенденцию неуклонного превращения ее в мистерию. В первую очередь, этому способствует музыка, пронизывающая своим духом драмы Ибсена, бесконечно углубляя их смысл через изображение в обыденном необыденного, через соединение «временного с безвременным», что делает их символическими. Драма неминуемо покинет сцену и пронизет собою жизнь, которая сама по себе станет «некоей всесветной мистерией», прогнозирует русский символист. Вяч. Иванов также призывает по примеру древних, врачевавших исступление экстатической музыкой и возбуждающими ритмами пляски, искать «музыкального усиления аффекта, как средства, могущего произвести целительное разрешение». Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних «оргий» и «мистерий», театральный «зритель» должен стать «деятелем», соучастником действия, – таким видится Иванову дальнейший путь развития драматического искусства<sup>19</sup>. Причем подобно Белому Вяч. Иванов осмысливает альтернативу «Дионис или Христос» как задачу соединения несоединимого на путях религиозного делания: «Дионис и Христос». По-видимому, слишком сильно было тогда «тяготение к вопросам религиозным», слишком велико желание изменить лик мира («пройти сквозь формы мира сего, уйти туда, где все безумны во Христе»<sup>20</sup>), чтобы не искать и не находить созвучных мотивов в творчестве Ницше, чтобы не объединить под знаменем жизнетворчества, казалось бы, необъединимое – Ницше и Соловьева, чтобы в попытке создания нового универсального мифа не поставить «нечто вроде знака равенства между Христом

и Дионисом»<sup>21</sup>, чтобы, наконец, не причислить Ницше к лику «творцов новых религий» (Белый)<sup>22</sup>.

Насыщение скрябинского поэтического языка специфически музыкальной выразительностью, а музыки – философской, поэтической символикой напрямую связано с общесимволистской тенденцией к синтезу искусств и союзу последних с науками. Выработанное Скрябиным учение о синтетическом искусстве, основанном на принципе тесного сплетения искусств, их «контрапунктирования» вполне соотносится с представлениями о театральном действии древних, где искусства интимно проникнуты друг другом, где нет, в сущности, отдельных искусств как таковых (музыки, поэзии, живописи), а есть единосущее («все-единое», по Скрябину) Искусство, отдельные стороны которого можно вычленить лишь посредством анализа Целого. Поскольку современное искусство, будучи расчленено на различные виды искусств (живопись, поэзия, музыка, танец и другие), не способно осуществить «озаряющее единство всего сущего», то Мистерия, как высочайший акт, должна прибегнуть к помощи совершенно нового искусства – Всеискусства. Новая форма искусства, как полагал Скрябин, должна была в корне отличаться от существующих ныне. В современном балете, театре, опере представлены данные различных эстетических дисциплин, объединены различные искусства (одновременно могут использоваться декорация, слово, музыка, жест, танец и т.д.), но, объединенные для данного случая в один регистр, они сохраняют свою относительную автономность. В Мистерии формальная структура могла бы быть сравнима с полифонией, отдельные голоса которой принимали бы вид не автономного средства искусства (музыкальный голос, хореографический голос и т.д.), а материала, апеллирующего ко всем органам чувств, охватывающего все сенсорные регистры. Начавшись как световая проекция, голос мог бы продолжиться жестом, затем – словом, а слово – музыкальным звуком и т.д. Причем формирующие «голоса» в Мистерии образовывали бы настолько плотную ткань, что нельзя было бы изъять один, чтобы не нарушилось единство целого.

Представления Скрябина о Мистерии как однократном акте, который осуществится объединенными силами человечества с помощью искусства как мощной магической силы, могущей

вызвать «катаклизм физического плана» (Скрябин), совершенно преобразить мир и человеческую природу, – близки взглядам В.С. Соловьева на высшую задачу искусства. В качестве таковой философу видится осуществление в действительности абсолютной красоты или «создание вселенского духовного организма», которое должно привести к «реальному преобразению действительности». «Ясно, что исполнение этой задачи должно совпасть с концом всего мирового процесса»<sup>23</sup>, – пишет Соловьев. Мистерия Скрябина (совпадающая, по мысли композитора, с Апокалипсисом мировой истории) была задумана как универсальная литургия. Принять участие в священном освобождающем акте – «мировом перевороте», предполагающем «смерть и новую жизнь», преобразование человека, просветление его, – и достичь заключительного экстаза должно было, по замыслу автора, все человечество. В восприятии этого грандиозного праздника планировалось задействовать все возможные чувства – не только слух и зрение, но также обоняние, вкус, осязание. Б.Ф. Шлецер свидетельствует о планах Скрябина включить запахи, касания и вкусовые впечатления наряду с музыкальными, пластическими, живописными, поэтическими в самую ткань Мистерии: «раз было восстановлено единство всех искусств, или, точнее – всех элементов цельного Всеискусства, то вновь должны были быть оживлены, воскрешены и те элементы, которые, не будучи в состоянии развиваться самостоятельно, в отрыве от остальных, погибли как будто бесследно»<sup>24</sup>.

Учение Скрябина о Всеискусстве представляется Б.Ф. Шлецеру психологически обусловленным своеобразным характером скрябинского творчества, в основе которого всегда был целостный, мистически (интуитивно) прозреваемый образ. Повидимому, именно синкретизмом узренного начального образа объясняется тесная связь слова (программы) и музыкального воплощения в симфонических произведениях композитора<sup>25</sup>, символизация музыкальной ткани, наличие в музыке Скрябина скрепляющей «идеи», имманентная стихам «музыкальность» в тексте «Предварительного Действия», над которым Скрябин работал в последние годы жизни, осознав необходимость подготовки человечества к заключительному «очищению». К сожалению, сохранившиеся авторские наброски не позволяют создать

полной картины того, что должно было представлять собой «Предварительное Действие». Имеется лишь почти законченный поэтический текст, по которому можно судить о содержании скрябинского великого творения. Речь в нем идет об истории вселенной от возникновения, вплоть до последнего слияния с «Единым». По свидетельствам биографов композитора, при развертывании «Действия» предполагалась отмена любых разделений на исполнителей и публику – все в разной степени должны были принимать участие в происходящем<sup>26</sup>. Известно также, что именно здесь Скрябин должен был впервые в полной мере реализовать идеал Всеискусства, план которого вызревал много лет.

О характере предстоящего синтеза искусств отчасти можно судить по некоторым приемам, применяемым композитором при работе над текстом «Предварительного Действия». В частности, Скрябин использует принципы музыкального формообразования, технику quasi музыкальной звукописи (сопоставляет, например, контрастные в темповом отношении пласты текста по аналогии с расположением частей музыкального произведения крупной формы, резко и часто меняет ритмический рисунок в отдельных его эпизодах и т.д.). В записке, предваряющей публикацию текста «Предварительного Действия», Шлецер прямо говорит о «музыке скрябинских стихов», о примененном композитором «принципе оркестровки», как его называл сам Скрябин. Легко заметить, что некоторые фрагменты текста целиком построены на преобладании того или иного сочетания гласных и согласных («Волны / Нежные / Волны / Всбежные / Нежные / Сменности / Всбежные / Вспенности / Нежные / Вскрыльности / Всбежные / Вспыльности») – этот принцип автор хотел сначала провести очень строго, с его помощью отграничивая друг от друга важнейшие периоды. «Как музыкант, он наслаждался самой звучностью этих стихов, – вспоминает Шлецер, – которые он повторял постоянно, останавливаясь на особенно певучих словах, подчеркивая отдельные сочетания»<sup>27</sup>. Впоследствии Скрябин отказался от этой идеи, признав, что полное осуществление «принципа оркестровки» может создать впечатление монотонности, а потому ограничил его использование отдельными сценами Действа. Между тем именно эти разделы, в которых наиболее явно проявляет себя скрябинская идея «всеединого ис-



куства», являются, пожалуй, наиболее удачными («Семь ангелов в эфирном облачении», диалог мужского и женского хоров, хор волн, песня пробуждающихся чувств и др.).

В заключение еще раз необходимо подчеркнуть воздействие идей В.С. Соловьева на творчество А.Н. Скрябина. Следует отметить, что их преломление в сочинениях композитора, в самой по себе оригинальной системе его философских и эстетических взглядов, отличается необычайным своеобразием. Следует говорить скорее о свободном использовании Скрябиным соловьевских принципов и образности, чем о непосредственном заимствовании им идей мыслителя. По всей видимости, влиянием В.С. Соловьева – пусть опосредованным символистским *medium*’ом, – объясняется символическая насыщенность скрябинских текстов, понимание им символа как «наиболее короткого пути в глубину», претворение идей «Вечно-женственного»<sup>28</sup>, софийного начала в искусстве<sup>29</sup>, идей соборности, теургии в его творчестве, а также повышенная религиозная акцентация скрябинского искусства в целом, скрябинской философии. И даже когда мы, в силу отсутствия доказательств оказанного на Скрябина духовно-умственного воздействия, не можем утверждать, что то или иное положение скрябинской теории является заимствованным из Соловьева, с уверенностью отрицать этого мы также не можем. Общеизвестен интерес Скрябина к философии, как и тот факт, что он в течение долгого времени был действительным членом философского общества. И вряд ли вызвавшие столь большой резонанс в русском обществе работы В.С. Соловьева (в том числе «Общий смысл искусства», «Красота в природе», «Смысл любви») могли оказаться вне поля зрения композитора-философа. Как справедливо заметил один из биографов композитора, А.Н. Скрябин вполне мог бессознательно впитать в себя великое влияние; столь крупная «фигура культуры», как В.С. Соловьев, являвшийся в течение продолжительного времени, наряду с Ницше, «одним из самых дорогих учителей» (Эллис) А. Белого, Вяч. Иванова, А. Блока, не могла не оказать воздействия на близкого младосимволистским кругам, но бесконечно далекого от самого мыслителя по мировоззрению Скрябина – хотя бы «путем общих умственных течений» (Коптяев), охвативших скрябинскую эпоху.

---

<sup>1</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, YMCA-PRESS, 1988. С. 474, 484.

<sup>2</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 469.

<sup>3</sup> Шлецер Б.Ф. А.Н. Скрябин. Берлин: Грани, 1923. С. 4.

<sup>4</sup> Гершензон М. Предисловие к запискам Скрябина // Русские пропилеи. М., 1919. Т.6. С.97.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С.404.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С.634.

<sup>7</sup> А. Белый также усматривает основную задачу символизма в духовном совершенствовании человека и в конечном счете – в совершенствовании самой жизни. Согласно Белому, «символизм... является воистину единственным методом практического осуществления человеческого идеала». Назначение «образов искусства», считает он, – не «вызвать чувство красоты», а развить способность самому видеть в явлениях жизни их преобразовательный смысл. Искусство должно стать неким средством для пробуждения в обществе религиозной жизни, его обязанность – «творить жизнь», то есть преобразовывать ее в соответствии с высшими идеалами.

<sup>8</sup> Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1996. Т.1. С. 747.

<sup>9</sup> «Сверхчеловек» Ницше нередко трактуется в духе «всечеловека» В.С. Соловьева как некая соборная личность, стремящаяся к бесконечному совершенству.

<sup>10</sup> Позднее Скрябин абсолютизирует творческое начало в человеке-художнике, осознает собственную безграничную силу и свободу, собственную богоподобность и заявляет о себе как о Боге. См.: Скрябин А.Н. Записи // Русские пропилеи. М., 1919. Т.6. С.139, 142, 153 и др.

<sup>11</sup> Шлецер Б.Ф. А.Н. Скрябин. Берлин: Грани, 1923. С.153.

<sup>12</sup> Философские «Записи» Скрябина, к сожалению, не содержат полного текста ее либретто, поэтому приходится судить о замысле сочинения в целом по соответствующей главе («Опера») из монографии Б.Ф. Шлецера, а также по материалам статьи А. Альшванга «О философской системе Скрябина», отражающей в том числе период работы композитора над так и не завершенным произведением.

<sup>13</sup> Русские пропилеи. Т.6. С.129.

<sup>14</sup> Ницше Ф. Злая мудрость // Ницше Ф. Собр. соч. В 2т. Т. 1. § 49. С. 728.

<sup>15</sup> Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме // По звездам. СПб.: Оры. С.285.

- <sup>16</sup> Цит. по: Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Мысль, 1990. С. 242.
- <sup>17</sup> Об этом: Флоровский Г. Пути русского богословия. С.469.
- <sup>18</sup> Кстати, и В.С. Соловьев в обосновании теургической, quasi-религиозной природы искусства ссылается на греков: на Аристотеля, упоминающего в «Поэтике» о древней трагедии, которая должна была производить действительное улучшение души человеческой через ее очищение (катарсис), на Платона, приписывавшего подобное же «реально-нравственное действие» некоторым родам музыки и лирики. См.: Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С.31.
- <sup>19</sup> Иванов Вяч. Предчувствия и предвестья // По звездам. С. 205.
- <sup>20</sup> Белый А. Фридрих Ницше // Арабески. С. 65.
- <sup>21</sup> Белый А. Воспоминания о Блоке. С. 394. Между прочим, подобные сравнения Диониса и Христа, равно как и значения эллинского и христианского начала для русского духа, тема синтеза «двух бездн» (Мережковский) – христианской бездны духа и эллинской бездны плоти – очень характерны для отечественной (во всяком случае, символистской) культуры рубежа веков (см.: «Ницше и Дионис» и «Эллинская религия страдающего бога» Вяч. Иванова, «О русских классиках» Н. Бердяева, «Пушкин и Скрябин» О. Мандельштама и др).
- <sup>22</sup> «Это был особый путь возврата к вере через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности», – поясняет ситуацию рубежа XIX–XX веков о. Г. Флоровский. Путь к вере через искусство был новым для России, отмечает он, «на него вступает отчасти Владимир Соловьев именно в ...90 годы». Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 455.
- <sup>23</sup> Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.2. С.398.
- <sup>24</sup> Шлецер Б.Ф. А.Н. Скрябин. – Берлин: Грани, 1923. С.287.
- <sup>25</sup> В «Прометее» к ним добавляются также «свет-цвет».
- <sup>26</sup> Скрябин планировал создание специализированной эзотерической школы, в которой должно было осуществляться духовное образование будущих участников «Действа» и художественная их подготовка, ориентирующая на воплощение (равно как и на восприятие) совершенно новых эстетических форм.
- <sup>27</sup> Шлецер Б.Ф. Записка о Предварительном Действии // Русские пропилеи. Т. 6. С. 115.
- <sup>28</sup> У Скрябина – образы «Вечно-женского» и «Вечно-мужского» в тексте «Предварительного Действия», образ «мира ожидающего, истомленного» и т.д.

<sup>29</sup> Например, Скрябин признает за искусством не только «учительную» функцию, функцию улучшения жизни, но и функцию ее толкования.

## КРАТКИЕ НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

**В.И. ПОВИЛАЙТИС**

Калининградский государственный университет

### **НИКОЛАЙ АРСЕНЬЕВ О СОЛОВЬЕВЕ И СОЛОВЬЕВСТВЕ**

Николай Сергеевич Арсеньев<sup>1</sup> родился в 1888 году в Стокгольме в семье русского дипломата. Его детство и юность прошли в Москве. В 1910 году Арсеньев окончил Московский университет и продолжил образование в Мюнхене, Фрейбурге и Берлине (1910-1912). В марте 1914-го он был избран приват-доцентом кафедры западноевропейской литературы Московского университета. Февральскую и октябрьскую революции Арсеньев не принял и открыто поддержал белое движение. В голодном 1918 году Арсеньев оказывается в Саратове, где становится профессором местного университета. Арсеньев покидает Россию в 1920 году и почти сразу оказывается в Кенигсберге. Эти годы он вспоминает скупно: *«С ноября 1920 года, в течение 24 лет (до ноября 1944 г.), преподавал в Университете на философском факультете, в качестве лектора русского языка и приват-доцента, а потом доцента, потом "сверхитатного профессора" (Ausserplanmassiger Professor) по русской культуре и истории русской духовной жизни (Russische Geistesgeschichte), а также по истории религии (главным образом, по истории мистики) вообще»*<sup>2</sup>.

В Кенигсберге Арсеньев разрабатывает и читает курсы лекций «Восточная и западноевропейская мистика», «Религиозные течения в русской литературе», «Дух русской церкви». Он также сотрудничает с Рижским университетом (1921 – курсы лекций), Русским научно-исследовательским институтом и Религиозно-философской академией (1923 – курсы лекций). В эти

годы Арсеньев также публикует ряд работ аналитического характера в журнале «Путь».

Живя в Кенигсберге, 12 лет Арсеньев был профессором на православном богословском факультете Польского государственного университета в Варшаве, читал лекции по Новому Завету и по истории религий и сравнительному богословию. Он оказался там по рекомендации Н. Лосского<sup>3</sup>. В Польше Арсеньев попал в очень сложную ситуацию, поскольку, по воспоминаниям того же Лосского, «польское государство оказалось крайне нетерпимым в отношении к Православию и к русской народности».

В конце 1944 года Арсеньев покидает Кенигсберг, перебирается в Париж. В 1947 году Арсеньева приглашают в Нью-Йорк в Православную Свято-Владимирскую академию при Колумбийском университете. Он работал там с такими крупными деятелями русского зарубежья, как Н. Лосский, о. Г. Флоровский, Г. Федотов, Е. Спекторский. С именем Арсеньева также связана деятельность русской академической группы, председателем которой он был с 1971 года и до конца жизни. Умер Николай Арсеньев в 1977 году.

Мысль Арсеньева традиционна, и этим фактом определяется все его творчество. Можно сказать, что неизменный его интерес – это история развития и становления *культуры*, которая понимается им в первую очередь как *духовная традиция*. Ответы на ключевые, осевые вопросы для Арсеньева всегда поразительным образом осязаемы и конкретны. Вслед за Киреевским он называет свое мировоззрение *философией сердца*. Действительно, философия для него всегда оставалась делом сердечным и не отождествлялась только с отвлеченными интеллектуальными конструкциями. *«Только как живая, борющаяся, напрягающаяся, растущая, преображающая и освящаемая личность, конкретная и живущая подлинною и целостной жизнью, можем мы прикасаться к Абсолютной Истине, ибо она есть, по его убеждению, конкретная и живая реальная Личность Бога»*<sup>4</sup>.

Арсеньев вообще очень чуток к *человеческому* в человеке: в своих работах он создает восхитительные портреты русских мыслителей от Хомякова до Франка, одухотворенные чувством искренней любви. Фигуры эти не просто указывали ему путь к

истине, но становились вехами жизни. Точнее всего характер арсеньевского мироощущения выразил Н. Полторацкий, причислив его к *любомудрам старой эмиграции*. «Дары и встречи жизненного пути» – именно так Арсеньев назвал книгу своих воспоминаний, ставшую его интеллектуальной биографией.

О чем бы мыслитель ни писал, он всегда возвращается к проблеме духовной культуры России, неразрывно связанной в его понимании с православием. Для него оно является той почвой, на которой только и может вырасти подлинно глубокая мысль. Духовная культура раскрывается в *созидании нового и сохранении старого*. И там, где часто видят неразрешимый конфликт, Арсеньев приходит к гармонии, выраженной в идеи *динамической традиции*. «Народ живет из корней духовных и физических, – пишет он, – как и дерево растет из корней, т.е. из жизни традиции. Без традиции нет истории, нет жизни народа, но традиция эта динамична, она устремлена вперед и уходит вглубь. Есть единая духовная органическая жизнь народа, полная борьбы, взлетов и падений, достижений и неудач, тяжелых грехов и подвигов праведности, но в своем лучшем питающаяся из ценностей духовных, которые выше народа»<sup>5</sup>.

Именно потому вопрос о Соловьеве и соловьевстве для Арсеньева превращается в вопрос о духовной судьбе русского народа, который, пережив ужасные потрясения, находится на роковой черте – трагическая реальность 20-х годов заставляет Арсеньева интерпретировать мысль Соловьева, заостряя ее социально и политически. Сюжеты, которыми занят Арсеньев, сводятся к двум вопросам: что раскрыла русская культура в *Соловьеве* и раскрывается ли Соловьев в *соловьевстве*?

В своем творчестве Арсеньев, никогда не принадлежавший к числу безоговорочных поклонников своего предшественника, развивал несколько сюжетов, им намеченных. Он готов был следовать за ним в проповеди христианства «как высшей истины, которой не приходится стыдиться, а которая в полной мере отвечает на все высшие запросы человеческого духа». С точки зрения Арсеньева, Соловьев принял эстафету у славянофилов и продолжил их дело «с большой систематичностью и в ином масштабе». Призвание Соловьева было в том, чтобы соединить

веру с работой философской мысли, в том, чтобы «евангелизировать» русскую интеллигенцию.

Близок Арсеньеву не только Соловьев-апологет, но и Соловьев-мистик. Именно мистическая составляющая духовного опыта Соловьева видится Арсеньеву основой его учения о личности. Дело здесь в той своеобразной интерпретации мистицизма, которую развил Арсеньев в своих ранних работах («В поисках единого Бога», «Пессимизм и мистика в Древней Греции»). На богатом историческом материале мистика рассматривалась как средство преодоления скептицизма. Несомненно, вслед за Соловьевым Арсеньев воспринимает постигаемый мистической интуицией мир как реальность, жизнь и истину, близость которой ощущается не разумом, а духом. Погружаясь в этот мир, он ищет и находит его следы в окружающей нас действительности. Мистическое чувство предельно обострено и проявляется, даже когда разговор идет о естественных науках: *«В этих круговых вращениях электронов, в этом огромном напряжении и устремлении сил, из взаимодействия которых рождается то, что мы называем материей, - здесь есть не только захватывающий зов глубин, уходящих в бесконечность, но и красота и планомерность, поражающие наш ум. Мы начинаем понимать слова о Премудрости, лежавшей в основе мироздания»*<sup>6</sup>.

Соловьевская мистика не кажется Арсеньеву чем-то однородным: он говорит о двухслойности мистического опыта Соловьева, в котором попеременно на первый план выходят *личное* или *космическое* начало<sup>7</sup>. Арсеньев видит в Соловьеве человека, обладающего уникальным мистическим опытом. Однако этот опыт часто окрашивается у Соловьева в «нездоровые, эротические тона». Именно этими акцентами объясняются, считает Арсеньев, пантеистические, натуралистические оттенки в мысли Соловьева, которая нередко носит чувственно-гностический характер.

Для Арсеньева он не только мистик, но и философ-апологет христианства. В этом соединении великая сила Соловьева и его великая слабость. В интерпретации Арсеньева Соловьев слишком рационален. Этим рационализмом, по мнению Арсеньева, объясняется слабость построений Соловьева: *«Из стремления рационально оправдать христианство рождается*

своеобразный, а подчас и просто безвкусный, рационализм, который логическими формулами старается наглядно доказать и вывести тайны Божественной жизни <...>. И вместе с тем этот рационализм порождает иногда и определенно гностические течения мысли <...>. Тот же рационализм заставляет его в учении о Церкви идею мистического организма заменить идеей церковной монархии»<sup>8</sup>.

Однако эти идеи Соловьева уравнивались, по мнению Арсеньева, другими, более бесспорными элементами его философии. Синтез этих начал составлял органически целостное мирозерцание философа, но его последователям пришлось нарушить это неустойчивое равновесие и кардинально разойтись в понимании того, что действительно значимо в соловьевском наследии. Две линии в понимании Соловьева раскрылись в деятельности «Общества памяти Соловьева», участником которого был и сам Арсеньев.

В этом сообществе Арсеньеву импонировал дух религиозных исканий, живая атмосфера, в которой было место искренним порывам, столкновению мнений. Но это была религиозность в значительной степени *нецерковная*, и в ней порой особенно остро чувствовалась «пряная струя "символического" оргазма», элементы чувственного и сексуально-языческого подхода к религии и религиозному опыту. *«Здесь охватывало вас веяние яркого "александрийского" культурного цветения. Пышный культурный цвет, но не всегда без червоточины, не всегда без некоторой гнили, не всегда свободный от некоторого "декаданса", зато часто без "трезвения"»*<sup>9</sup>, – писал Арсеньев.

Культивирование этой чувственности, раскрывающей не самые лучшие стороны учения Соловьева, Арсеньев связывает с деятельностью А. Белого, Дм. Мережковского, Вяч. Иванова, племянника философа и поэта С. Соловьева, в одном из стихотворений которого чаша Диониса «литературно и безответственно смешивалась с чашей Евхаристии, как Дионис также литературно и безответственно сближался с Христом». Арсеньев отделял себя от тех, кто в своем увлечении Соловьевым и развитии отдельных положений его мироощущения не разделял *чашу Господню и чашу бесовскую*: *«Стоит прочесть "Воспоминания о Блоке" Андрея Белого, чтобы развернулась перед нами эта*



*глубоко интересная и поучительная и вместе с тем отталкивающая картина истерики, потуг на глубокомыслие и мистику, кликушества и эстетически-эротического восприятия религии, являющегося иногда большим оскорблением для религиозного чувства, чем материалистический атеизм»<sup>10</sup>.*

В 1925 году Арсеньев приходит к мысли о том, что время Дм. Мережковского и А. Белого прошло. Немилосердный суд потомков над этими фигурами ему кажется свершившимся фактом, который никогда не будет пересмотрен: «та гнилая струя прошла безвозвратно, безвозвратно одряхла она и канула в пропасть». Однако чаемая им расправа с эпигонами Соловьева не ведет к забвению наследия самого философа. Напротив, лишь отделив Владимира Соловьева от *соловьевщины*, можно, по мнению Арсеньева, воздать должное великому русскому мыслителю. Но, если Арсеньев видит в творчестве Вяч. Иванова, А. Белого, Дм. Мережковского раскрытие *темного лика* Соловьева, то с кем он связывает развитие положительного содержания его мысли?

Теми, кто открывает и несет нам действительно значимое в наследии русского философа, Арсеньев считает братьев Сергея и Евгения Трубецких – ведь именно они, по его мнению, стали «носителями *истинно национального и истинно церковного духа*». Влияние Трубецких на Арсеньева – особая тема.

Еще обучаясь в Московском лицее имени Цесаревича Николая, Арсеньев, увлеченный философией и греческим языком, был впечатлен работами С. Трубецкого «Метафизика древней Греции» и «Учение о Логосе», влияние которых заметно во всем его творчестве. Н. Арсеньев начал обучение в университете уже после смерти С. Трубецкого, однако вполне искренне мог назвать себя его учеником. С. Трубецкой для Арсеньева – одна из самых ярких и масштабных фигур в России рубежа XX века. Он – пример «*христианского мыслителя, спустившегося на арену политической жизни*», его политической программой было «движение вперед и укорененность в духовном наследии предков».

По мнению Арсеньева, братья Трубецкие не дали слову Владимира Соловьева заблудиться, сгинуть в дебрях *нового религиозного сознания*. С их именем Арсеньев связывает дорогой

ему и утерянный многими его современниками «дух собранности православного благочестия». Вспоминая о неоднозначной атмосфере, царившей на собраниях «Общества памяти Соловьева», Арсеньев с особой теплотой пишет о духовно - мужественных выступлениях Е. Грубецкого, полных внутреннего чувства меры и религиозной подлинности<sup>11</sup>.

Становление арсеньевской мысли происходило в рамках культуры серебряного века – в диалоге и полемике с ее самыми яркими представителями. Оставаясь самостоятельным мыслителем, он обращался к вопросам, которые действительно волновали широкие слои русского общества. Его мышление – в большей степени *сопрягающее*, а не *альтернативное* – не только основа традиционалистской модели культуры, но и оригинальное развитие мироощущения, в основе которого лежит интуиция целостности, (все)единства. Этот аспект ярко выражен Арсеньевым в учении о Логосе как высшем смысле и непререкаемом внутреннем законе творения и жизни человека и мира.

А.И. Абрамов назвал Арсеньева философом культуры с *больным сознанием*: «болезнь эта была всепоглощающей и все-радостной» и называлась Россией. Но его мысль никогда не была направлена *против* других культур: Арсеньев сближает эпохи и культуры, чтобы мы увидели в истории не кровь и вражду, а любовь и единство. Для него мировая культура, как отмечает современный исследователь А.П. Лысков, – «некая совокупность дружественных подобий, своего рода вариаций (надэпохальных и транснациональных) на общие для всего человечества темы»<sup>12</sup>.

Соловьев интересуется Арсеньева именно потому, что его философская оригинальность была укоренена в русской духовной традиции и питалась ею. Путь Соловьева для Арсеньева был и путем *истины* и путем *соблазна*. «*Но один завет, один идеал Соловьева <...> да пребудет нам дорог, как заветная цель всего процесса развития человечества и мира – идеал Вселенскости, Всеединства в Боге. Ибо в этих словах: "Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино", коренится, как я указывал, – пишет Арсеньев, – весь пафос религиозно-философского творчества Владимира Соловьева. И это да не забудется ему!*»<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Среди работ, посвященных творческому наследию Арсеньева необходимо отметить статьи А. Абрамова (энциклопедия Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. М., 1997. С.45-47), Л. Филоновой (Русские философы, конец XIX – середина XX в. Антология. М., 1993. Вып. I. С. 5-15), В. Хализева (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 33-34; Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 24-25), А. Лыскова (Н.С. Арсеньев – религиозный мыслитель и культуролог // Вестник Калининградского государственного университета. Вып. 2. Калининград, 2003; Николай Сергеевич Арсеньев: кенигсбергский период жизни и творчества // Калининградские архивы: Науч. сб. Вып.5. Калининград. 2003; Николай Сергеевич Арсеньев: страницы жизни и творчества // Экономические науки и предпринимательство. 2001. №1). Автор выражает признательность проф. Анатолию Павловичу Лыскову за любезно предоставленные материалы.

<sup>2</sup> Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 189.

<sup>3</sup> «Когда мне задали вопрос, кого я советовал бы пригласить на Православное отделение для чтения философских лекций, я особенно указывал на Н.С. Арсеньева. Он действительно был приглашен и с тех пор периодически приезжал в Варшаву, продолжая жить в Кенигсберге и преподавать в тамошнем университете». Лосский Н.О. Воспоминания. // Вопр. философии. 1991. №12. С. 104.

<sup>4</sup> Арсеньев Н.С. Жизнь с Богом. Брюссель. 1966.

<sup>5</sup> Арсеньев Н.С. Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт-на-Майне. 1959. С. 7-8.

<sup>6</sup> Арсеньев Н.С. Учение о Логосе Божиим // Русские философы (конец XIX - середина XX века). Вып. I. М., 1993. С.28. Тут уместно будет вспомнить о поэтическом наследии Соловьева, в котором, может быть, это выражено прекрасно: Не веруя обманчивому миру, / Под грубою корою вещества / Я осязал нетленную порфиру / И узнавал сиянье Божества... («Три свидания»).

<sup>7</sup> Арсеньев называет космической мистикой усматривание «Божественной действительности за призраком преходящего мира или в глубинах самого этого преходящего мира». Мистика личная есть «ощущение чего-то – Безмерного и Божественного, всепревосходящей красоты, встающей неожиданно в безмолвии и одиночестве пред трепетною душою». Конечно, определение это весьма условно. См.: Арсеньев Н.С. Владимир Соловьев // Арсеньев Н.С. Из жизни духа. Варшава. 1935. С. 99.

<sup>8</sup> Арсеньев Н.С. Владимир Соловьев. С. 100.

<sup>9</sup> Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. С. 61.

<sup>10</sup> Арсеньев Н.С. Владимир Соловьев. С. 101.

<sup>11</sup> Арсеньев Н.С. Дары и встречи жизненного пути. С. 63.

<sup>12</sup> Лысков А. П. Николай Сергеевич Арсеньев: страницы жизни и творчества. С. 46

<sup>13</sup> Арсеньев Н.С. Владимир Соловьев. С. 103.

**О. Б. ИОНАЙТИС**

Уральский государственный университет  
имени А. М. Горького

## **ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА И ТЕОРИЯ ПРОГРЕССА**

В. С. Соловьев остро ощущал приближающиеся перемены. Время, когда он жил и писал свои сочинения, это не просто окончание XIX столетия, это предчувствие наступающего нового – в принципе иного – столетия. Ныне живущему человеку должны быть понятны переживания человека конца XIX столетия. Ведь еще несколько лет назад все человечество переживало приближающийся XXI век: сколько надежд, сколько волнений, а сколько и страхов.

В подобные критические времена наиболее проявляется стремление человека найти нечто, что могло бы дать ощущение стабильности, надежности, предсказуемости, а также и того, что могло бы стать целью личного и исторического развития. Мы можем сказать, что обычно эти поиски определяются пониманием прогресса и нового видения человека. Поэтому нам было бы интересно знать, каким образом рассматривал эти проблемы В. С. Соловьев.

Для Соловьева всегда было характерно рассматривать человека, с одной стороны, как звено, связующее мир природный и мир божественный, а с другой – как феномен, содержащий в себе духовное и материальное начала. Но главное, что отличает

человека от всего окружающего его мира, – это стремление познать себя и скрытое в себе Божество, разорвать оковы природы и воплотить свое величие:

Хоть мы навек незримыми цепями  
Прикованы к нездешним берегам,  
Но и в цепях должны свершить мы сами  
Тот круг, что боги очертили нам.  
Все, что на волю высшую согласно,  
Своею волей чуждую творит,  
И под личиной вещества бесстрастной  
Всегда огонь божественный горит<sup>1</sup>.

Но «узнавание Божества» возможно различным образом. Во времена исторических потрясений истинный Бог может заменяться на лжепророка. В. Соловьев отмечает возрастающий интерес к Ф. Ницше, «моду на Ницше». При этом он подчеркивает, что «“Несчастье” такой моды есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности такого внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного спроса, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный запрос людей мыслящих»<sup>2</sup>.

Для современности, по мнению Соловьева, характерны три «модные» идеи: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм сверхчеловека. Связаны эти идеи с именами Карла Маркса, Льва Толстого и Фридриха Ницше. Экономический материализм обращен к настоящему и насущному, отвлеченный морализм захватывает завтрашний день, а демонизм сверхчеловека связан с тем, что наступит послезавтра и далее.

Соловьев предлагает рассматривать учение о сверхчеловеке критически, то есть «...показать главный принцип разбираемого умственного явления – насколько это возможно – с хорошей стороны»<sup>3</sup>. При этом Соловьев утверждает: необходимо помнить, что всякое заблуждение содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение истины, ею оно держится, ею опасно, и через нее только может оно быть понято, оценено или опровергнуто. Поэтому задача критического рассмотрения любой теории – определить истину, которой она держится и которую она извращает.

Учение о сверхчеловеке содержит в себе позитивное и негативное. Негативное, по мнению Соловьева, сразу же бросается в глаза и достаточно четко прочитывается. Заблуждения нищестанства Соловьев оценивает так: «Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения – во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству “лучших”, то есть более сильных, более одаренных, властительных, или “господских”, натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих...»<sup>4</sup>

Но в чем же истина учения о сверхчеловеке? Сложность в ответе на этот вопрос заключается в том, что истина и ложь в учении о сверхчеловеке тесно переплетены. Ответ нужно искать в том, как мы понимаем слово «сверхчеловек»: «Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предвещающего бесконечную будущность?»<sup>5</sup>

Соловьев, рассуждая о тайне человеческого существования, подчеркивает, что человека отличает от животных, от всей «стенающей твари» то, что он единственный способен относиться к себе критически, то есть сознательно давать отрицательную оценку своему бытию и основным путям своей жизни как несоответствующих тому, что должно быть:

...Не веруя обманчивому миру,  
Под грубою корою вещества  
Я осязал нетленную порфиру  
И узнавал сиянье Божества...<sup>6</sup>

Соловьев говорит о том, что чувство вины, которое испытывает человек от того, что не следует высшему своему предназначению, от того, что «узнает сияние Божества», но не идет за этим сиянием, – это то, что делает человека человеком. Но, пожалуй, самое важное в этих рассуждениях человека – это то, что он осознает, что именно от его свободной воли зависит исполнение высшего предназначения: «Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит,

что этот факт не есть для нас только внешняя необходимость, а зависит также и от нас самих»<sup>7</sup>.

Человеку, утверждает Соловьев, свойственно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Более того, он должен стремиться к тому, чтобы стать таковым. Но возникает вопрос: возможно ли быть лучше, выше своей действительности? Не бессмыслица ли это? Для животных – да, так как для животного действительность есть то, что его делает и им владеет. Человек же – иной. Он тоже есть произведение уже данной, прежде него существующей действительности. Но в то же время человек имеет возможность воздействовать на нее изнутри. А потому эта самая действительность есть во многом то, что есть сам человек – то, что он сам делает, и то, что он мыслит о себе и о мире.

История человечества свидетельствует нам о том, как собирательный человек становится лучше, перерастает свою личную действительность, отодвигая ее в прошлое, а в настоящем устанавливая то, что ранее казалось мечтою, субъективным идеалом.

Соловьев, рассуждая об историческом бытии человека, о развитии самосознания и самосовершенствовании человека, говорит о том, что между ним и миром природы есть существенное различие. А именно: рост физической организации происходит через постепенное развитие новых телесных форм, причем резко отличающихся от начальных стадий. Но с появлением тела человека вступает в мир такая животная форма, которая благодаря развитому в ней нервно-мозговому аппарату уже не нуждается в дальнейшем усложнении телесной организации, но при этом может вместить в себя беспредельный ряд степеней внутреннего (душевного и духовного) совершенствования. Человек – от дикаря до гения мысли – пример тому. Соловьев пишет: «...форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и наружно, оставаясь при этом тою же: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, – способна быть формою совершенного всеединства, или Божества»<sup>8</sup>.

Соловьев заключает, что подобная логика развития человечества является во многом естественной причиной стремления человека к тому, чтобы стать сверхчеловеком. И это стремление является не стремлением к преодолению своей физической формы, ибо «...при тех же двух глазах он (человек. – *О. И.*) может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существо, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой»<sup>9</sup>, это есть стремление к развитию внутренних потенциальных способностей.

Человеку мешают подняться до уровня сверхчеловека функциональные аспекты существования. Примером тому является факт смерти. Смерть чужда всем людям – и тем, кто думает только о себе, и тем, кто думает о других. И эгоист, и альтруист в душе своей отвергают этот нелепый итог человеческого существования. И именно на этой теме должны, по мнению Соловьева, сосредоточиться те, кто стремятся стать сверхчеловеками.

Со времен древности человек пытался осмыслить смерть. Уже Гомер определял значение смерти для человека через синонимичность человека и смерти. Умирают и животные, но никто не станет определять их как смертных. Только человек определяет себя через смертность: «...для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении “сметный” какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности...»<sup>10</sup>.

Животное не борется со смертью, она для него не укор. Человек же постоянно сопротивляется смерти и постоянно ею уничтожается:

...Смерть и Время царят на земле, –  
Ты владыками их не зови;  
Все, кружась, исчезает во мгле...<sup>11</sup>

Сверхчеловек должен, по мнению Соловьева, в первую очередь, преодолеть смертность, стать ее победителем. Сверхчеловек должен освободиться от власти смерти, создать такие условия, при которых человек вообще бы не умирал или умерев, воскресал для вечной жизни. Задача эта очень сложна. Осущест-



вить ее человек должен «...не один, с ним Бог, который им владеет»<sup>12</sup>. Путь достижения этой цели – сложен и долог, но этот путь есть и судьба человечества – идти по нему.

В целом, по мнению Соловьева, все существующее и происходящее в мире должно быть оценено через то, насколько оно приближает момент перерождения смертного человека в бессмертного сверхчеловека. Соловьев надеется, что в высказываниях «я сверхчеловек», «мы сверхчеловеки» звучит напоминание о необходимости возвращения к истинному пути человечества по преодолению смертности, а вслед за ней и остальных несовершенств человеческого существования: «Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора...»<sup>13</sup>.

Но этот «интересный разговор», начатый вопросом о сверхчеловеке, идет совершенно в другом направлении, чем у Ницше. Основные положения Ницше о силе, воли к власти не являются для Соловьева значительными и основополагающими. «Интересный разговор» ставит совсем другие вопросы, чем теория его вызвавшая. Соловьев вновь и вновь проговаривает мысль:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,  
И сквозь покров благоуханный твой  
Родного сердца пламень ощутил я,  
Услышал жизни трепет мировой.  
В полуденных лучах такую негой жгучей  
Сходила благодать сияющих небес,  
И блеску тихому несли привет певучий  
И вольная река, и многошумный лес.  
И в явном таинстве вновь вижу сочетание  
Земной души со светом неземным,  
И от огня любви житейское страданье  
Уносится, как мимолетный дым<sup>14</sup>.

Соловьев вновь и вновь обращается к теме о поиске Бога, о видении Бога сквозь материю бытия.

Рассуждая об историческом бытии, Соловьев подчеркивает пронизанность его присутствием Бога, озарение Высшим началом:

Пусть все поругано веками преступлений,  
Пусть незапятнанным ничто не сбереглось,  
Но совести укор сильнее всех сомнений,  
И не погаснет то, что раз в душе зажглось.  
Великое не тщетно совершилось;  
Недаром средь людей явился Бог;  
К земле не даром небо приклонилось,  
И распахнулся вечности чертог.  
В незримой глубине создания мирового  
Источник истины живет, не заглушен,  
И над руинами позора векового  
Глагол ее звучит, как похоронный звон.  
Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,  
Но светит он во тьме, где грань добра и зла.  
Не властью внешнею, а правдою самою  
Князь века осужден и все дела его<sup>15</sup>.

Сверхчеловек не только должен преодолеть смерть, он должен понять, что осуществление этой великой задачи возможно лишь в единстве с Творцом. Но что затем? Только ли в бессмертии заключен смысл человеческого существования?

Соловьев в своей статье «Тайна прогресса» вспоминает старую сказку о старухе, превращающейся в юную царь-девицу. Сказки эта есть символ прогресса, который есть не что иное, как показатель того, что «...современный человек в охоте за беглыми, минутными благами и летучими фантазиями потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неуправляемый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения. Тоска и одиночество, а впереди – мрак и гибель»<sup>16</sup>. Единственное, что может спасти человека, что может вывести его на новый путь – наследие культуры человечества. Пусть оно, может быть, в данный момент и не столько привлекательно как «призрачные феи за облаками», но оно есть единственный путь преодоления блужданий человека. Другой путь есть путь недостаточный, неистинный, недобрый, нечестивый. Но необходимо не просто увидеть этот новый путь – путь возрождения культуры, необходимо, чтобы человек «...внутренним сердечным движением *почтит* ее седину, пусть *пожалеет* о ее немощах, пусть *постыдится* отвергнуть ее из-за этой (не всегда броской, внеш-

не прекрасной. – *О. И.*) видимости... пусть он потрудится перенести это священное бремя прошедшего через действительный поток истории»<sup>17</sup>.

Одна из причин растерянности современного человека – отсутствие истинной и глубокой веры. В этом кроется источник заблуждений человека, в результате которых иллюзия принимается за реальность. И преодоление этого «отступления от истины» человечества есть путь к восстановлению гармонии бытия, к союзу человека с самим собой и Богом, путь к построению истинного прогресса.

---

<sup>1</sup>Соловьев В. Хоть мы навек незримыми цепями... // Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров». СПб., 1994. С. 376.

<sup>2</sup>Соловьев В. С. Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 626.

<sup>3</sup>Там же. С. 628.

<sup>4</sup>Там же.

<sup>5</sup>Там же. С. 628–629.

<sup>6</sup>Соловьев В. Три свиданья // Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров». С. 404.

<sup>7</sup>Соловьев В. С. Идея сверхчеловека. С. 629.

<sup>8</sup>Там же. С. 631.

<sup>9</sup>Там же.

<sup>10</sup>Там же. С. 632.

<sup>11</sup>Соловьев В. Бедный друг, истомил тебя путь... // Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров». С. 384.

<sup>12</sup>Соловьев В. С. Идея сверхчеловека. С. 633.

<sup>13</sup>Там же. С. 634.

<sup>14</sup>Соловьев В. Земля-владычица! // Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров». С. 382–382.

<sup>15</sup>Соловьев В. Ночь на Рождество // Там же. С. 394.

<sup>16</sup>Соловьев В. Тайна прогресса // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 557.

<sup>17</sup>Там же.

**О.А. СЕМЕНОВА**  
Владимирский институт кооперации

## **ДУХОВНОЕ ВСЕЕДИНСТВО И «ЦЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ»**

Основная и первичная интуиция Вл. Соловьева есть интуиция всеединства. Целью созданной им философской системы является усмотрение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося. То было искание преобразования мира и Царства Божьего. Интуиция всеединства сделала Вл. Соловьева философом-универсалистом<sup>1</sup>. В с е е д и н с т в о как универсальная и объединительная философская идея Вл.Соловьева обнаруживает свое присутствие во всех частях его системы – от гносеологии («цельное знание») до антропологии («Богочеловек») и космологии (учение о Софии) . Идея всеединства не только объединяет философские воззрения Соловьева в единую систему, но является и методологическим принципом исследования, и духовным телеологическим идеалом.

Если согласиться с А.Ф.Лосевым, что главной идеей философии Вл.Соловьева является идея о д у х о в н о й т е л е с н о с т и<sup>2</sup>, то реализация и д е а л а всеединства будет означать переход (эволюцию) человека и мира от природы, неоформленной духом, к духовной природе (Софии).

Вл.Соловьев систематизировал и обосновал основные принципы гносеологии духа. В отечественной философии он выполнил ту задачу, которую в западноевропейской мысли осуществил И. Кант. Собственно уже название главного гносеологического труда Вл.Соловьева – «Критика отвлеченных начал» – подчеркивает логическое и методологическое родство со знаменитыми «Критиками» кенигсбергского философа. Но если для Канта побудительным мотивом была защита прав р а з у м а, то Соловьев стремится к «цельности» знания.

Сущность философской задачи Вл.Соловьева, как она была сформулирована им в «Критике отвлеченных начал», состоя-

ла в доказательстве того, что полная истина открывается только в таком синтезе всех элементов познания, где элемент мистический, божественный (знание о существе вещей) осуществляется в элементе природном, или внешнем опыте как знания о явлениях, через посредство рационального мышления как знания общих возможных отношений между предметами. Органическое единство трех составляющих человеческого сознания и познания, а именно мистицизма, эмпиризма и рационализма, Вл.Соловьев назвал «цельным знанием», или свободной теософией.

Свободная теософия (цельное знание) не есть одно из направлений или типов философии, утверждает Соловьев в работе «Философские начала цельного знания», но является высшим состоянием философии. В своем историческом развитии философия последовательно проходит этапы мистицизма (при этом эмпиризм и рационализм находятся в латентном состоянии); распада на три обособленных направления; внутреннего свободного синтеза всех трех элементов, который становится основой вселенского синтеза общечеловеческой жизни<sup>3</sup>.

Синтез мистицизма, эмпиризма и рационализма в качестве первой ступени предшествует более объемному и существенно-му синтезу – синтезу (соответственно) теологии, науки и философии.

Таким образом, достигается всеединство во всей сфере человеческого познания, а само познание становится д у х о в - н ы м, т.е. способным постигать д у х о в н ы е основы мира. Иначе говоря, знание (познание) из чисто «гносеологического» акта становится универсальным, д у х о в н ы м, т.е. знанием о всеединстве.

Реализация идеи «цельного знания» связана с созданием нового типа мышления, посредством которого мир представлялся бы сознанию не в отдельных «фрагментах», а как единое целое, где и сам человек составлял бы неотъемлемую часть целостного содержания бытия.

Сущность такого мышления состоит в том, что здесь предмет познания соотносится с верховным ценностным принципом (единство истины, блага и красоты). Таким образом, сознание конституирует единую, целостную иерархию смыслов

и тем самым придает предмету смысловую завершенность, поскольку предмет предстает не только в своем «частном» значении, но и обретает всеобщее ценностное обоснование.

Согласно Вл. Соловьеву истинным может быть лишь то, что является благом и прекрасным; прекрасным – то, что выражает истину и благо; благом – то, что непременно несет в себе истину и красоту.

В соответствии с принципом всеединства необходимость соотносить познание с духовными (ценностными) критериями задается уже тем, что материальный и интеллектуальный опыт отдельного человека ограничен и не дает безусловного понимания того, что следует ценить, к чему стремиться, на что надеяться. «Отвлеченное» знание скрывает суть бытия (точнее – сущего), не позволяет «проявиться» духовному видению.

Изначально во внешнем мире нам доступны только чувственные явления, и ориентация в них возможна лишь благодаря внутреннему опыту, т.е. способности человека к смысловому оформлению спонтанных и разрозненных ощущений. Человек «из себя» создает образы и смыслы мира. Этот процесс Соловьев называет «объективацией». Субъект выступает творцом своей собственной бытийности и бытийности окружающего мира. Внутренний опыт служит связующим началом «Я» и «не-Я», где «не-Я» выступает как «объективированное» из «Я» истинно сущее.

Таким образом, человек должен не только понимать истину, но и «жить в истине», воплотить ее в своем «жизненном подвиге». Лишь оказавшись как бы «по ту сторону» субъекта и объекта, преодолев эту трагическую разорванность бытия и мышления, человек достигает целостности знания и существования.

Онтологизация познания потребовала преодоления отвлеченно-рационального значения «гносеологического субъекта», но так, чтобы при этом сохранилась сущность субъекта как источника истины. Поэтому Соловьев приходит к построению теоретической конструкции **субъекта—человека**, придав ему статус производного от **субъекта—всеединого**, в котором бытие и истина совпадают.

В итоге Вл.Соловьев создал достаточно стройную систему, в которой онтология и гносеология взаимообусловлены. Причем по отдельности эти системы не «бытийствуют» и не познают. Только во взаимоотношениях между собой они обретают и бытие и смысл.

Трем самостоятельным субъектам – д у х у, у м у, д у ш е (которые одновременно являются тремя ипостасями сущего) – соответствуют их сущности (идеи) и модусы бытия. **Дух** как сущее обладает идеей б л а г а и модусом в о л и. **Ум** как сущее обладает идеей и с т и н ы и модусом п р е д с т а в л е н и я. **Душа** как сущее обладает идеей к р а с о т ы и модусом ч у в с т в а <sup>4</sup>. Совокупностью сфер сущего, сущности и бытия является всеединство, которое теперь можно сравнить только со всеобъемлющим царством Духа (Логоса).

Приведенная выше логическая структура определяет всю метафизику и этику Вл. Соловьева.

Русскому духу, замечает Вл. Соловьев, совершенно недостаточно лишь умозрения идеи, он требует ее воплощения, «объективирования», иначе идея не имеет никакого положительного значения. Сама возможность «объективирования» истины стала восприниматься русской религиозно-философской мыслью после Соловьева как априорный философский принцип. Окончательное же развитие идея «объективации» истины у Вл. Соловьева получает в учении о Богочеловечестве.

Диалектика всеединства связывает весь мир одним общим духовным стремлением. Принцип всеединства («все во всем») Вл. Соловьев демонстрирует схемой окружности с общим центром на пересечении диаметров, где каждая точка на круге связана с другой точкой двояким образом: во-первых, дугой окружности... и, во-вторых, внутренне, в общем центре круга. Таким образом, единство космоса является и внутренним, и внешним. Точно так же духовный мир, как основа сущего, обнимает все существующее бытие общим смыслом и ценностями.

Принцип всеединства ставит перед человеком задачу д у х о в н о г о п о д в и г а, т.е. воплощения в Богочеловечестве. Если «и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке и его собственная человеческая жизнь состоит в дея-

тельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему», то «такое отношение составляет духовного человека»<sup>5</sup>. Божество и божественная природа есть «вечный духовный центр вселенского организма»<sup>6</sup>. Идея всеединства (во всех ее ипостасях) имеет огромное значение для проблемы духовного. Идея всеединства, как обосновал Вл. Соловьев, означает, что для сферы духовного одинаково важны все формы человеческой деятельности: и наука, и религия, и философия, и этика и т.д. В сфере духовных ценностей наука не имеет никакого превосходства над религией, а искусство – перед наукой или философией... Все эти формы в виде ценностей соединяются в особой реальности, в духовно-телесном мире, постичь который можно только “цельным знанием”. Этот мир, полагал Соловьев, и есть та София, которая организует весь космос по принципам христианской с о б о р н о с - т и.

София есть осуществленное всеединство, она же – совершенное человечество<sup>7</sup>. У Соловьева София, по сути дела, является духовным принципом, идеей и воплощением. Она как раз олицетворяет стремление русской философии воплотить духовную идею в мир, создав тем самым «духовную телесность».

<sup>1</sup>Бердяев Николай. Русская идея / Вопр. философии. №2. 1990. С.108.

<sup>2</sup>Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 227–228.

<sup>3</sup>Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т.2. С 194.

<sup>4</sup>Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1988; Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С 251 - 257.

<sup>5</sup>Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989; Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 155.

<sup>6</sup>Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1989; Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 152.

<sup>7</sup>Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева Т.1-2. М., 1995; Бердяев Николай. Русская идея / Вопр. философии. №2. 1990. С. 337.



## НАШИ АВТОРЫ

Евлампиев Игорь Иванович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Северо-Западной академии государственной службы (Санкт-Петербург)
Козырев Алексей Павлович	канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В.Ломоносова (Москва)
Ерофеева Ксения Леонидовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета
Прибыткова Елена Анатольевна	аспирантка кафедры философии Института государства и права Российской Академии наук (Москва)
Ахтырский Дмитрий Константинович	канд. филос. наук, ст. преп. кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)
Серретти Даниель	prof. Istituto Tecnico Commerciale Cesare Battisti (Fano, Italia)
Микосиба Митио	д-р философии, профессор Университета города Чиба (Япония)
Роцинский Станислав Борисович	д-р филос. наук, профессор кафедры философии Академии государственной службы при Президенте РФ (Москва)
Новоселов Олег Николаевич	канд. филос. наук, профессор, зав. кафедрой общегуманитарных дисциплин Кировского филиала Московского гуманитарно-экономического института

Кудряшова Татьяна Борисовна	канд. филос. наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии
Дробжев Михаил Иванович	канд. филос. наук, профессор кафедры философии и методологии науки Тамбовского государственного университета им. Г.Р.Державина
Ларин Денис Николаевич	аспирант кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р.Державина
Дзущева Наталья Васильевна	д-р филол. наук, профессор кафедры теории литературы и русской литературы XX в. Ивановского государственного университета
Серегина Светлана Александровна	студентка филологического факультета Ивановского государственного университета
Осипова Нина Осиповна	д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии Вятского государственного гуманитарного университета
Погорелая Светлана Владимировна	канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии Владимирского государственного университета
Повилайтис Владас Ионас	канд. филос. наук, доцент кафедры философии Калининградского государственного университета

Ионайтис  
Ольга Борисовна

д-р филос. наук, доцент кафедры истории философии Уральского государственного университета им. А.М.Горького (Екатеринбург)

Семенова  
Ольга Александровна

канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой гуманитарных дисциплин Владимирского института кооперации

Ответственный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
Периодический сборник научных трудов  
Выпуск 9

Редактор Н.С.Работаева  
Компьютерная верстка и макетирование П.С.Мискевич,  
О.А.Кабешова  
Обложка А.Лебедев

Лицензия ИД № 05285 от 4 июля 2001 г.

Подписано в печать 08.12.2004. Формат 60x84<sup>1/16</sup>.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,44. Уч.-изд. л. 19,5.  
Тираж 100 экз. Заказ № .

ГОУ ВПО «Ивановский государственный энергетический  
университет им. В.И. Ленина»  
Отпечатано в ОМТ МИБИФ  
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, оф. 101