

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 2(26) 2010

Соловьёвские исследования. Вып. 2 (26) 2010

Журнал издается с 2001 года

ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор, г. Иваново)
А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

Е.М. Амелина, д-р филос. наук (г. Москва),
А.В. Брагин, д-р филос. наук (г. Иваново),
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария),
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург),
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук (г. Иваново),
О.Б. Куликова, канд. филос. наук (г. Иваново),
Н.В. Котрелев (г. Москва), Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша),
Л.М. Максимова, канд. филос. наук (г. Иваново),
Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва),
В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва),
В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва),
М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров),
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук (Германия),
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва),
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный
центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932), 26-97-70, 26 97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

- © М.В. Максимов, составление, 2010
- © Авторы статей, 2010
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

В.С. СОЛОВЬЁВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Евлампиев И.И. Повесть «Двойник» и метафизика «двойничества» в творчестве Ф. Достоевского.....	4
Димитрова Н.И. Философия искусства и любви – Владимир Соловьёв в эпоху Серебряного века.....	18
Ёлшина Т.А. Об особой роли Вл. Соловьёва в идейно-художественном диалоге А. Блока и В. Розанова.....	22
Рацевская Е.П. Космизм Даниила Андреева в космогоническом мифе русского культурфилософского пространства.....	30
Оболевич Т. Математика и метафизика в сочинениях Владимира Соловьёва.....	35
Чемурзиев А.У. «Оправдание буддизма» с точки зрения всеединства и восхождения к всечеловеческой культуре.....	41

О «ТРЕХ РАЗГОВОРАХ...» В.С. СОЛОВЬЁВА

Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва.....	50
Едошина И.А. Некоторые вопросы жанровой природы и эпиграфики сочинения В.С. Соловьёва «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе».....	83

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ерофеева К.Л. Идеал Просвещения и современность: разочарования и перспективы.....	90
Полетаева Т.А. Сравнительный анализ антропологии И. Канта и В.С. Соловьёва в контексте православного учения о человеке.....	96

ПУБЛИКАЦИИ

Козырев А.П. Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову. Стенограмма заседания Историко-методологического семинара «Русская мысль».....	104
--	-----

КУЛЬТУРНЫЕ ГНЕЗДА РОССИИ

Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России.....	141
Едошина И.А. «Вязание чулка» отечественной культуры (о деятельности научного центра в Костроме и журнале «Энтелехия»).....	142

НАШИ АВТОРЫ	151
--------------------------	-----

В.С. СОЛОВЬЁВ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 17.021.2

ББК 87.216(2):83

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет

**ПОВЕСТЬ «ДВОЙНИК» И МЕТАФИЗИКА «ДВОЙНИЧЕСТВА»
В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. ДОСТОЕВСКОГО**

Анализируется повесть «Двойник», доказываемая, что в ней Ф. Достоевский впервые заговорил о глубокой противоречивости человеческого бытия, о наличии в каждом человеке борющихся между собой центров. Уже в ранней повести эта тема решена писателем не столько в психологическом, сколько в метафизическом аспекте; эта тема остается важнейшей для Достоевского на протяжении всего его творчества.

In the article the story «The double» is analyzed, it is proved that in this story F.Dostoevsky for the first time mentioned profound contradictoriness of human being, about the fact that in each person there are centres struggling among themselves. Yet in the early story this theme was solved by the writer not so much in psychological, but in metaphysical aspect; this theme remains the most significant for Dostoevsky throughout all his works.

Ключевые слова: Ф. Достоевский, «Двойник», метафизика, противоречивость личности.

Key words: F. Dostoevsk, «The double», metaphysics, contradictoriness of person.

Уже в первом своем произведении, в повести «Бедные люди», Достоевский показал нам характерное раздвоение внутреннего мира своего героя, который как будто обладал сразу двумя сущностями, двумя измерениями своего бытия – в одном он был обыкновенным чиновником, которого каждый может обидеть и который боится каждого брошенного на него взгляда, в другом – романтическим героем, способным на порывы возвышенной любви и готовым к весьма решительным действиям ради возлюбленной. Впрочем, второе измерение сущности героя «Бедных людей» было глубоко спрятано и почти полностью вытеснено первым; его проявление в жизни Макара Девушкина представало для окружающих и для него самого невероятным, труднообъяснимым событием. В повести «Бедные люди» эта тема промелькнула ярким эпизодом; но уже следующее свое произведение Достоевский целиком посвящает именно этой теме, об этом говорит само название повести – «Двойник».

На наш взгляд, «Двойник» – это самое совершенное произведение молодого Достоевского, в том смысле, что такого ясного и органичного соединения идейной и художественной сторон замысла автора нет ни в одном произведении докаторжного периода. В этой повести впервые проявляется тот «фантастический реализм» Достоевского, который полностью раскроет свои возможности в его великих романах. Достоевский с полным правом назвал свое произведение «Петербургской поэмой», язык повести обладает такой же магической силой, какой обладают самые выдающиеся поэтические произведения: мы словно проникаем в сознание господина Голядкина, главного

героя повести, видим мир его глазами, вместе с ним стремительно движемся к гибели.

Повесть начинается с того, что господин Голядкин просыпается в своей кровати и не может понять во сне он еще или уже в реальности. «Минуты с две <...> лежал он неподвижно на своей постели, как человек не вполне еще уверенный, проснулся ли он или все еще спит, наяву ли и в действительности ли все, что около него теперь совершается, или – продолжение его беспорядочных сонных грез» (147)¹. И даже осознав, «<...> что он находился не в тридесятм царстве каком-нибудь, а в городе Петербурге, в столице, в Шестилавочной улице, в четвертом этаже одного весьма большого, капитального дома, в собственной квартире своей», Голядкин, тем не менее, «<...> судорожно закрыл глаза, как бы сожалея о недавнем сне и желая его воротить на минутку» (147).

Этот пролог задает эмоциональный рефрен всему последующему изложению: все события, происходящие с Голядкиным, оказываются парадоксальным бытием на грани сна и реальности, а финал повести окончательно погружает героя в фантастическую реальность, подобную сну, однако это уже не тот приятный сон, который он видел вначале и из которого не хочется переходить в действительный мир, а ужасающий, кошмарный сон адского бытия.

Отметим характерный момент в сцене пробуждения Голядкина. Реальность предстает перед ним в сумрачных, грязно-серых тонах («зелено-грязноватые, закоптелые, пыльные стены»; «серый осенний день, мутный и грязный»), однако на этом фоне пронзительно и навязчиво выступают *красные* детали его бытия: «<...> комод красного дерева, стулья под красное дерево, стол, окрашенный красною краскою, клеенчатый турецкий диван красноватого цвета, с зелененькими цветочками <...>» (147). Словно кто-то предупреждает Голядкина о той опасности, которая таится для его очарованного снами сознания в отрывшейся ему реальности.

Вся первая часть повести, до появления двойника Голядкина, посвящена демонстрации невероятной двойственности природы героя. Для Голядкина день, который заканчивается катастрофой на балу у Олсуфия Ивановича Берендеева, начинается поездкой на голубом экипаже, цвет которого словно олицетворяет мечтания героя о грядущей победе над «врагами» и триумфе на балу у Берендеева. Едва выехав за ворота, Голядкин «<...> судорожно потер себе руки и залился тихим, неслышным смехом <...>», однако «<...> тотчас же после припадка веселости смех сменился каким-то странным озабоченным выражением в лице господина Голядкина» (151). Эта противоположность внешних проявлений оказывается отражением внутренних противоречий, разрывающих сознание героя. Только начавшись, поездка принесла ему две неприятных встречи, в которых проявились противоположные черты его характера. Сначала Голядкин встречает двух молодых слугивцев, которых он считает ниже себя по достоинству. Их удивление от степенного вида Голядкина в солидном экипаже и попытка окликнуть его вызывают в нем негодование: «Что за мальчишки! <...> Ну, что же такого тут странного? Человек в экипаже; человеку нужно быть в экипаже, вот он и взял экипаж. Просто дрянь! Я их знаю, – просто мальчишки, которых еще нужно посесть!» (151). Однако тут же его экипаж обгоняют дрожки, на которых сидит Андрей Филиппович, начальник

отделения того департамента, где служит Голядкин. Если равных себе сотрудников департамента Голядкин предполагал «посечь», то перед начальником он полностью теряется, даже не может решить – признаться, что это он, или нет: «Поклониться иль нет? Отозваться иль нет? Признаться иль нет? <...> или прикинуться, что не я, а что кто-то другой, разительно схожий со мною, и смотреть как ни в чем не бывало? Именно не я, не я, да и только! <...> Я, я ничего, – шептал он через силу, – я совсем ничего, это вовсе не я, Андрей Филиппович, это вовсе не я, не я, да и только» (152). Это чувство кажется вполне понятным у подчиненного в отношении начальника, разве что в нем выглядит странным то, что Голядкин желает как бы *уничтожиться*, исчезнуть как *вот именно эта* личность. Однако сразу вслед за этим смущением и самоуничтожением происходит неожиданное резкое переключение чувств героя: «Дурак я был, что не отозвался, <...> следовало бы просто на смелую ногу и с откровенностью, не лишённую благородства: дескать, так и так, Андрей Филиппович, тоже приглашен на обед, да и только!» (152).

Уже здесь приходится признать, что мироощущение Голядкина не укладывается в рамки общепринятого. Было бы достаточно естественно, если бы он с некоторым пренебрежением смотрел на людей более низкого или равного себе положения и пресмыкался перед людьми более высокого социального статуса. Собственно говоря, именно такой психологический тип демонстрирует Макар Деушкин (хотя он и преодолевает его в отдельные моменты своей жизни, возвышаясь до подлинного благородства в понимании себя и окружающих), таковыми были и многочисленные «униженные» герои литературы той эпохи, отражавшие и обличавшие иерархический образ жизни русского чиновничества. Однако Достоевский в изображении своего героя идет по другому пути, именно здесь он оставляет «натуральный» реализм ради реализма «фантастического». Его герой одновременно и «пресмыкается» перед начальником, и настроен на равное общение с ним, даже требует равных отношений. Но, пожалуй, самое необычное в его натуре заключается в том, что оба этих свойства, в свою очередь, совершенно не соответствуют тем стереотипам, которые казались естественными и не раз получали воплощение в литературе. «Пресмыкание» Голядкина имеет не социальный, а какой-то метафизический оттенок, он не просто ощущает низменность своего положения на иерархической лестнице чинов, но хочет стать *ничем*, вообще уничтожиться, исчезнуть как эта конкретная личность. Точно так же его стремление к равенству с начальником и всем «высшим светом» мало похоже на «стандартное» благородство «маленького человека», прозревающего мелочность, лживость и корыстность всех этих «высших» людей, – Голядкин бунтует против своей «низменности», но он ни в один момент своей жизни не в состоянии от нее избавиться, поэтому все его попытки стать вровень с представителями «высшего» общества оборачиваются вызовом и скандалом.

Кульминацией всей первой части повести является бал у Олсуфия Ивановича, на который рассчитывает попасть Голядкин, чтобы дать открытый бой своим гипотетическим «врагам». Он приезжает туда раньше других гостей и получает первый удар, узнав от слуг, что его не велено пускать. Здесь снова в нем происходит столкновение уже известных нам полярных интенций. Еще только подъехав к дому Берендеева и предчувствуя козни «врагов», он приходит в со-

стояние «униженности»: «Из кареты он вышел бледный, растерянный; взошел на крыльцо, снял свою шляпу, машинально оправился и, чувствуя, впрочем, маленькую дрожь в коленках, пустился по лестнице» (167). Поняв, что его не пустят на бал, Голядкин пошел обратно, «<...> опустив глаза, покраснев, улыбаясь, с совершенно потерянной физиономией» (168). Но в дверях он сталкивается со своим главным «врагом», Андреем Филипповичем, который его окликает; в ответ Голядкин, уже успевший спуститься с лестницы, мгновенно приходит в противоположное состояние, он высокомерно и решительно говорит с Андреем Филипповичем и даже называет дочь Олсуфия Ивановича, по случаю дня рождения которой дается бал, «дерзкой девчонкой»(!). Изумление и растерянность Андрея Филипповича, не ожидавшего таких слов от Голядкина, провоцируют последнего на предельную решимость, которая уже совершенно выходит за рамки отношений, допустимых между рядовым чиновником и начальственным лицом: «Что!.. что?! – Андрей Филиппович потерялся от изумления. Господин Голядкин, который доселе, разговаривая снизу лестницы с Андреем Филипповичем, смотрел так, что, казалось, готов был ему прыгнуть прямо в глаза, – видя, что начальник отделения немного смешался, сделал, почти неведомо себе, шаг вперед. Андрей Филиппович подался назад. Господин Голядкин переступил еще и еще ступеньку. Андрей Филиппович беспокойно осмотрелся кругом. Господин Голядкин вдруг быстро поднялся на лестницу. Еще быстрее прыгнул Андрей Филиппович в комнату и захлопнул дверь за собою. Господин Голядкин остался один. В глазах у него потемнело» (168–169). Оказывается, Голядкин действительно обладает решимостью, которая способна смутить его «врагов».

Но затем, словно очнувшись, он снова впадает в стереотип «маленького человека»: «Господин Голядкин отчасти опомнился, поскорее поднял повыше свой енотовый воротник, прикрылся им по возможности – и стал, ковыляя, семеня, торопясь и спотыкаясь, сходить с лестницы. Чувствовал он в себе какое-то ослабление и онемение. Смущение его было в такой сильной степени, что, вышед на крыльцо, он не дождался кареты, а сам пошел прямо через грязный двор до своего экипажа. Подойдя к своему экипажу и приготавливаясь в нем поместиться, господин Голядкин мысленно обнаружил желание провалиться сквозь землю или спрятаться хоть в мышиную щелочку вместе с каретой» (169).

Новое наглядное столкновение противоположных устремлений героя, ни одно из которых не в состоянии окончательно восторжествовать, происходит, когда, уже отъехав довольно далеко от дома Олсуфия Ивановича, Голядкин вдруг велит кучеру вернуться назад, а когда карета вновь въезжает во двор дома, столь же внезапно кричит: «Не нужно, дурак, не нужно; назад!» (169) – и карета, объехав двор кругом, выезжает обратно на улицу.

Описание званого обеда и бала в ознаменование дня рождения Клары Олсуфьевны начинается со странного сравнения этого события с «пиром вальтасаровским»; как сказано в повести, этот обед «отзывался чем-то вавилонским в отношении блеска, роскоши и приличия <...>» (170). Это сравнение (особенно двусмысленное в части «приличия» званого обеда) могло бы придать зловещий колорит всем последующим событиям с участием господина Голядкина, если бы оно тут же не было «снижено» нескрываемой иронией повествователя. Об-

ратим внимание на самые первые слова, произносимые повествователем в начале главы IV, изображающей события на званом обеде в доме статского советника Берендеева: «Конечно, я совершенно согласен, такие балы бывают, но редко. Такие балы, более похожие на семейные радости, чем на балы, могут лишь даваться в таких домах, как, например, дом статского советника Берендеева. Скажу более: я даже сомневаюсь, чтоб у всех статских советников могли даваться такие балы» (170). Повествователь прозрачно намекает нам, что званый обед и все события, произошедшие на нем, – это что-то выходящее за рамки обыденности, это какая-то фантастическая реальность – реальность, порожденная чьим-то воображением (возможно, воображением самого повествователя), это нечто подобное театральному действию, в котором главные персонажи – марионетки, которыми правит «кукловод», находящийся за сценой.

Когда через много лет после написания повести «Двойник» в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе» Достоевский будет говорить о переломе, произошедшем в его жизни и приведшем к тому, что реальность стала для него чередой «снов», в качестве одного из этих «снов» он упомянет сюжет повести «Бедные люди»: «И стал я разглядывать и вдруг увидел какие-то странные лица. Всё это были странные, чудные фигуры, вполне прозаические, вовсе не Дон Карлосы и Позы, а вполне титулярные советники и в то же время как будто какие-то фантастические титулярные советники. Кто-то гримасничал передо мною, спрятавшись за всю эту фантастическую толпу, и передергивал какие-то нитки, пружинки, и куколки эти двигались, а он хохотал и всё хохотал! И замерещилась мне тогда другая история, в каких-то темных углах, какое-то титулярное сердце, честное и чистое, нравственное и преданное начальству, а вместе с ним какая-то девочка, оскорбленная и грустная»². Однако даже очень внимательный взгляд не найдет в первой повести Достоевского каких-то признаков его «фантастического» мировоззрения. А вот повесть «Двойник» совершенно недвусмысленно намекает именно на такое понимание изображаемой в ней жизни. В этом контексте совершенно не удивительно появление мотива марионеточности, кукольности главного героя, причем именно и только (!) в сцене на званом обеде в доме Берендеева.

После позорного бегства Голядкин все-таки возвращается в дом Берендеева и прячется за шкафом в прихожей. Позднее он все-таки решается покинуть свое укрытие и войти в комнату, где проходил званый обед. Автор так описывает это: «Разрешив таким образом свое положение, господин Голядкин быстро подался вперед, словно пружину какую кто тронул в нем; с двух шагов очутился в буфетной <...>» (175). И далее: «<...> двигаемый тою же самой пружиною, посредством которой вскочил на чужой бал непрошенный, подался вперед, потом и еще вперед, и еще вперед <...>» (176). Наконец, в самом конце сцены своего «поражения», когда Голядкину удастся подойти к Кларе Олсуфьевне с предложением потанцевать, он выразительно изображается перед нами своего рода «китайским болванчиком», едва управляющим своими движениями: «Господин Голядкин покачнулся вперед, сперва один раз, потом другой, потом поднял ножку, потом как-то пришаркнул, потом как-то притопнул, потом споткнулся... он тоже хотел танцевать с Кларой Олсуфьевной» (181).

Не случайно в этой главе несколько раз подчеркивается, что Голядкин действует как будто не сам, а под действием неведомой ему силы. Оказавшись сразу же после своего внезапного вторжения на бал перед Кларой Олсуфьевной, Голядкин «к собственному своему величайшему изумлению, совсем неожиданно начал вдруг говорить <...>» (176–177). И далее: «Рок увлекал его. Господин Голядкин сам это чувствовал, что рок-то его увлекал» (178).

Этот мотив сохраняется и в следующей главе, повествующей о бегстве Голядкина домой и о появлении двойника. В самом начале главы его состояние описывается следующим образом: «Господин Голядкин был убит, – убит вполне, в полном смысле слова, и если сохранил в настоящую минуту способность бежать, то единственно по какому-то чуду, по чуду, которому он сам, наконец, верить отказывался» (182). Заканчивается повесть точно такой же констатацией: «А между тем он все бежал да бежал, и словно двигаемый какою-то постороннею силою, ибо во всем существе своем чувствовал какое-то ослабление и онемение; думать ни о чем он не мог, хотя идеи его цеплялись за все, как терновник» (188).

Важно подчеркнуть, что за пределами этих двух глав мы не находим указаний на несамостоятельность поступков Голядкина, на то, что им движет «рок». Скорее, наоборот, наперекор всем ужасным событиям, происходящим с ним, он пытается бороться, испытывает поистине маниакальное стремление к действиям, которые, как ему кажется, должны разрешить ситуацию, спасти его от гибели. Более того, Голядкин постоянно восклицает, что «заранее предчувствовал» неблагоприятный ход событий; это означает, что если над ним и господствует некий «рок», то, во всяком случае, он ему не вполне подчинен и заранее предчувствует его веления.

В этом предчувствии Голядкина, возможно, содержится и еще один, гораздо более глубокий смысл. Ведь в конечном счете все самое страшное, что происходит с ним, – появление его двойника и вытеснение им настоящего господина Голядкина с его законного места – все это было предопределено и, по сути, выстроено *самим Голядкиным*, его большим сознанием.

В определенном смысле главной темой повести является *внутренняя трагедия сознания героя*, а вовсе не противоречия его отношений с миром и окружающими людьми. События на званом обеде выступили только толчком к окончательной катастрофе, к окончательному расколу сознания Голядкина, но все причины этого раскола уже давно присутствовали и действовали в нем. Нам кажется, что сцена на званом обеде именно потому несколько выбивается из общей динамики повествования, что только здесь большее внимание обращено на влияние внешних обстоятельств, на вторжение внешней силы, «рока» в жизнь Голядкина. Во всех же остальных главах повести все происходящее обусловлено внутренними импульсами сознания героя.

Характерно, что когда Голядкин в кульминационный момент своего присутствия на балу, во время его попытки поздравить Клару Олсуфьевну, обращает внимание на окружающих его людей, то они предстают перед ним как неразличимая масса, как «всё»: «Всё, что ходило, шумело, говорило, смеялось, вдруг, как бы по мановению какому, затихло и мало-помалу столпилось около господина Голядкина» (176). И далее, когда он уже понял, что все пропало: «Всё стояло, все молчало, все выжидало; немного подальше зашептало; немного поближе захохо-

тало» (177). Именно в этот момент Голядкин пытается «отыскать в недоумевающей толпе седины и социального своего положения» (178), но, увы, именно этого ему не дано, он не способен найти свою «середину», не способен на органическое соединение с этим ужасающим «всё» и вынужден вести борьбу один на один со всем миром. Итогом решительного столкновения с миром и поражения господина Голядкина оказывается все то же желание стать «ничем»: «Если б теперь посторонний, неинтересованный какой-нибудь наблюдатель взглянул бы так себе, сбоку, на тоскливую побезжуху господина Голядкина, то и тот бы разом проникнулся всем страшным ужасом его бедствий и непременно сказал бы, что господин Голядкин глядит теперь так, как будто сам от себя куда-то спрятаться хочет, как будто сам от себя убежать куда-нибудь хочет. Да! оно было действительно так. Скажем более: господин Голядкин не только желал теперь убежать от себя самого, но даже совсем уничтожиться, не быть, в прах обратиться» (183).

Вся последующая история общения Голядкина со своим двойником состоит из одних и тех же сюжетных единиц. Сначала герой ужасается открывающейся перед ним перспективе, затем пытается успокоить себя, в том смысле, что «ничего особенного», может быть, все и обойдется. Но оканчивается каждый круг его «хождений по мукам» разочарованием и падением. Голядкин-младший, поначалу делая вид, что он не имеет никаких поползновений интриговать против Голядкина-старшего, кончает каждый раз именно грубой интригой против своего старшего «друга». И каждый раз после своего очередного «падения» Голядкин смутно прозревает, что все происходящее на деле не козни врагов, а *его собственная борьба с самим собой*. Один раз он даже совершенно ясно формулирует эту мысль: «Гораздо было бы лучше, если б все это было лишь так только, – беспрерывно думал он про себя. – Действительно, подобное темное дело было даже невероятно совсем. Это, во-первых, и вздор, а во-вторых, и случиться не может. Это, вероятно, как-нибудь там померещилось, или вышло что-нибудь другое, а не то, что действительно было; или, верно, это я сам ходил... и себя как-нибудь там принял совсем за другого... одним словом, это совершенно невозможное дело» (216).

Кого же порождает сознание Голядкина? Кем предстает перед нами его двойник? Голядкин-младший оказывается гораздо более цельным, последовательным и целеустремленным, чем его «прообраз». В конечном счете самым главным в нем оказывается способность к бесконечной интриге, к «подсиживанию» Голядкина-старшего ради вытеснения его с его места. Впрочем, это стремление не ограничивается карьерными интересами, здесь вновь дело идет о самой метафизике человеческого существования («...неблагородное фантастическое желание вытеснить других из пределов, занимаемых ими другими своим бытием в этом мире, и занять их место <...>» (238), – так характеризует намерения своего двойника господин Голядкин).

Голядкин-младший оказывается воплощением, материализацией «теневого» стороны личности Голядкина-старшего; не считая первого вечера, где он предстает «униженным» и «просящим», во всех остальных эпизодах повести он оказывается тонким интриганом, человеком не способным ни на какие благородные поступки, вся суть его – в стремлении добиться нужного ему положения на служебной лестнице, используя все возможные средства.

Но Голядкин-младший – это не только материализация «темной» стороны личности героя, одновременно он представляет собой некий идеал интригана, без труда добывающегося успеха. Это своего рода мечта Голядкина об успехе, которого он никак не может добиться в реальной жизни в силу неразрешимой противоречивости своей натуры. Абсолютно цельный в своей «подлой» и «безнравственной» сущности Голядкин-младший без труда достигает того, чего никак не удавалось добиться Голядкину-старшему.

Нетрудно увидеть в отношениях Голядкина-старшего и Голядкина-младшего отдаленный прообраз отношений Ивана Карамазова и черта в «Братьях Карамазовых» – последний ведь также предстает как двойник героя, как материализация всего самого худшего в нем: «Ты воплощение меня самого, – говорит Иван черту, – только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых»³.

Именно благодаря тому, что все «негативное» в его душе оказывается материализованным в двойнике, сам Голядкин становится в результате *гораздо более цельным и искренним в своем благородстве*. До этого нам трудно было поверить, что Голядкин действительно «маску надевает только в маскарад», поскольку в его речах проступало желание отомстить своим гипотетическим «врагам», причем с использованием их же средств. Теперь же, когда интрига против него из области догадок и вымыслов переместилась в реальность (если так можно говорить о существовании Голядкина-младшего), мы больше сочувствуем его нравственным страданиям и больше верим его благородным порывам – в том числе и его желанию окончательно примириться с «врагами», к числу которых теперь относится и Голядкин-младший.

Вторая кульминация повести связана с обнаружением Голядкиным-старшим письма, которое ему написала Клара Олсуфьевна. Стиль письма не оставляет никаких сомнений в том, что это письмо является порождением больного сознания самого Голядкина. В этом письме Клара Олсуфьевна использует характернейшие обороты речи Голядкина, мы явственно ощущаем, как перед нами появляется еще один его двойник: «Клеветник, интриган и *известный бесполезностью своего направления человек* опутал меня сетями своими, и я погибла! Я пала! Но он мне противен, а ты!.. Нас разлучали, мои письма к тебе перехватывали, – и все это сделал безнравственный, воспользовавшись одним своим лучшим качеством, – сходством с тобою. Во всяком же случае можно быть дурным собою, но пленять умом, сильным чувством и приятными манерами... Я погибаю! Меня отдают насильно, и *всего более интригует здесь родитель, благодетель мой и статский советник Олсуфий Иванович*, вероятно, желая занять мое место и мои отношения в обществе высокого тона... Но я решила и *протестую всеми данными мне природою средствами*. Жди меня с каретой своей сегодня, ровно в девять часов, у окон квартиры Олсуфия Ивановича. У нас опять бал, и будет красивый поручик. Я выйду, и мы полетим. К тому же есть и другие служебные места, где еще можно приносить пользу отечеству. Во всяком случае, вспомни, мой друг, что *невинность сильна уже своею невинностью*» (*курсив мой*. – И.Е.; 266–267).

Маниакальная подозрительность Голядкина, его способность везде видеть интриги доходят здесь до гротеска: его подсознание порождает поистине «сюр-

реалистический» сюжет – интригу отца против собственной дочери ради того, чтобы «занять» ее место в «обществе высокого тона» (!).

Собственно кульминация всей истории Голядкина происходит в следующей сцене в трактире, куда герой заходит в совершенном смятении, вызванном интригами двойника; именно здесь он читает неожиданное письмо Клары Олсуфьевны, «случайно» оказавшееся в его руках и, казалось бы, дающее ему шанс «обыграть» всех своих «врагов». Но вместо радости герой испытывает совершенную растерянность. Осознав, что все, кто находятся в трактире, смотрят на него с недоумением, Голядкин пытается достать из кармана платок, «чтобы что-нибудь сделать и так не стоять; но, к неопisanному своему и всех окружавших его изумлению, вынул вместо платка склянку с каким-то лекарством, дня четыре тому назад прописанным Крестьяном Ивановичем. “Медикаменты в той же аптеке”; – пронеслось в голове господина Голядкина... Вдруг он вздрогнул и чуть не вскрикнул от ужаса. Новый свет проливался... Темная, красновато-отвратительная жидкость зловещим отсветом блеснула в глаза господину Голядкину... Пузырек выпал у него из рук и тут же разбился. Герой наш вскрикнул и отскочил шага на два назад от пролившейся жидкости... он дрожал всеми членами, и пот пробивался у него на висках и на лбу. “Стало быть жизнь в опасности!”» (268).

Красный цвет жидкости в пузырьке рифмует эту сцену с первой сценой повести, описывающей момент пробуждения Голядкина. Здесь он словно бы пробуждается на мгновение от тягостного сновидения, порожденного его болезненным сознанием; зловещий красный цвет лекарства, напоминающий кровь, заставляет его обратиться к реальности, Голядкин осознает, что болен, что главная его проблема – *в его болезни*, угрожающей его жизни, поскольку это *болезнь его бытия*.

Вернувшись в почти бессознательном состоянии домой, Голядкин получает официальный пакет из департамента о необходимости сдать все дела другому чиновнику, что фактически означает увольнение; кроме того, его слуга Петрушка сообщает ему, что уходит от него к Каролине Ивановне. Эти весьма неприятные для Голядкина известия должны были бы усилить чувство реальности, посетившее его сознание в трактире и осветившее истинное положение дел. Однако здесь мы сталкиваемся с самым выразительным парадоксом не только сознания Голядкина, но и сознания многих других героев молодого Достоевского. Все они в ситуации окончательной катастрофы и краха всех своих надежд оказываются способными не считаться с реальностью, со здравым смыслом, с «принудительной» очевидностью хода событий – с «дважды два четыре» и с «каменной стеной», как афористично скажет герой «Записок из подполья».

Мотив «несогласия» с реальностью несколько раз прорывается в словах господина Голядкина. «И на что это нужно было?» – говорит он. – И что за надобность тут была такая особенная и никакого отлагательства не терпящая?! Господи бог мой! Эк ведь черти заварили кашу какую!» (224). Отметим, что, не признавая фатальности происходящих событий, он требует ответа об их смысле одновременно и от Бога и от чертей (!). И еще более ясно о необходимости «быть другому»: «...ну, зачем все это? Ну, надобно было всему этому быть; вот непременно этому, вот именно этому, как будто нельзя было другому чему! И все

было хорошо сначала, все были довольны и счастливы; так вот нет же, надобно было! Впрочем, ведь словами ничего не возьмешь. Нужно действовать» (222).

И, как это ни странно, призыв Голядкина к самому себе «действовать» оказывается не таким уж бессмысленным. Его «непокорность» судьбе, свершающемуся ходу событий, в конце концов материализуется в виде письма Клары Олсуфьевны, которое означает, что он в состоянии одним ударом разбить козны своих «врагов». Конечно, мы можем не принимать всерьез этот внезапный поворот сюжета, поскольку, казалось бы, он происходит только в помраченном сознании героя. Но странным образом в этот момент фантомы, порождаемые сознанием Голядкина, каким-то образом проникают в реальность, «перестраивают» ее в соответствии с требованиями его сознания.

Когда Голядкин расстается с Петрушкой, вдруг выясняется, что последний *знает* о предстоящем побеге Клары Олсуфьевны с Голядкиным. На недоуменный вопрос Голядкина о том, откуда он знает об этой тайне, Петрушка поясняет: «Да уж известно-с, что-с! Слухом земля, сударь, полнится. Знаем, сударь, мы все-с... конечно, с кем же греха не бывало. Только я вам скажу теперь, сударь, позвольте мне попросту, сударь, по-холопски сказать; уж коль теперь на то пошло, так уж я вам скажу, сударь: есть у вас враг, – суперника вы, сударь, имеете, сильный суперник, вот-с...» (271). Петрушка оказывается свидетелем в пользу *объективной реальности* не только письма Клары Олсуфьевны и ее мысли о побеге с Голядкиным, но и «соперника» Голядкина, т.е. его двойника!

Достаточно ясно выстроенная писателем тема прогрессирующего безумия Голядкина обретает здесь совершенно новое измерение, которое никак не укладывается в рамки естественной психиатрической интерпретации всех происходящих событий. Здесь психиатрию вновь заслоняет метафизика. Слова Петрушки, удостоверяющие реальность двойника, и интриги вокруг Клары Олсуфьевны заставляют признать болезнь Голядкина не только психической, но и *метафизической*, поскольку она вызывает изменение не только структуры его личности, но и *реальности вокруг него*.

Отметим, что в данном случае Достоевский впервые использует прием, который затем неоднократно будет применять в самых «идейных» фрагментах своих сочинений. Он сознательно сталкивает два варианта объяснения событий – обыденно-психологический и загадочно-метафизический, ставя читателя перед выбором: либо ограничиться поверхностным смыслом произведения, заданным основной сюжетной линией, либо попытаться проникнуть в глубину тех философских идей, которые пытается выразить автор. Самый наглядный пример применения этого художественного метода позже будет дан в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1876 г. Там перед читателем встает дилемма: либо признать самоубийство героя и увиденный им «сон» только порождением его воображения, либо признать и самоубийство, и его фантастическое путешествие и возвращение к жизни некоей мистической реальностью, необъяснимой с точки зрения обыденных стереотипов, но требующей при ее принятии радикального изменения привычных представлений о человеке и его отношениях с миром.

Хотя в гораздо менее явной форме, но то же самое происходит и в «Двойнике». Ситуация, возникающая в финале повести, оказывается весьма двусмыс-

ленной. С одной стороны, если не обращать внимания на некоторые странные детали происходящего, можно считать, что вся история с побегом Клары Олсуфьевны существует только в больном воображении Голядкина и означает его окончательное впадение в безумие. Но, с другой стороны, в повести обнаруживается достаточно намеков на то, что порожденная сознанием героя ситуация перемещается в объективную реальность и принимается в качестве таковой окружающими людьми.

Когда Голядкин приезжает на нанятой им карете к дому статского советника Берендеева, там уже оказывается множество гостей, словно бы в доме действительно готовится бал, как об этом пишет в своем письме Клара Олсуфьевна. Однако Голядкин быстро понимает, что люди собрались вовсе не на бал. Здесь повторяется ситуация первой попытки Голядкина проникнуть в дом Берендеева. Спрятавшись за поленницу дров, он наблюдает за освещенными окнами, ожидая знака от своей «возлюбленной» и приготовив нанятую карету для побега с ней. Однако в данном случае ситуация разрешается противоположным образом по отношению к первой попытке, когда Голядкин стоял 2,5 часа в прихожей. Его замечают и начинают махать ему из окон, приглашая войти в дом. Возникает явное ощущение, что все собравшиеся в доме люди *ждали именно его* и даже приехали сюда только для того, чтобы решить его и Клары Олсуфьевны дело. Голядкин даже находит совершенно естественное объяснение этому странному факту: не обнаружив у себя в кармане письма, он понимает, что его похитил Голядкин-младший и передал отцу Клары Олсуфьевны, который теперь вместе со всеми знает их тайну.

Повторим, здесь мы оказываемся перед решающим выбором: либо признать письмо фантомом больного сознания героя и тогда полагать абсолютно случайным интерес приехавших в дом Берендеева гостей к персоне Голядкина; либо согласиться с тем, что письмо стало реальностью и собравшиеся люди ждали именно Голядкина, предупрежденные о предстоящем побеге Клары Олсуфьевны. Эта парадоксальная двойственность сохраняется на протяжении всей сцены в доме Берендеева, куда Голядкина-старшего торжественно вводит Голядкин-младший. Господин Голядкин явно оказывается в центре всеобщего внимания, и даже его двойник как-то меньше беспокоит его своими происками; между двумя ипостасями личности героя возникает временное примирение. Это примирение торжественно фиксируется собравшимся обществом: «Важно и торжественно кивнул головой Олсуфий Иванович. “Встанем”, – проговорил советник, подымая господина Голядкина. Все встали. Тогда советник взял за руку господина Голядкина-старшего, а Андрей Филиппович господина Голядкина-младшего, и оба торжественно свели двух совершенно подобных среди обставшей их кругом и устремившейся в ожидании толпы. Герой наш с недоумением осмотрелся кругом, но его тотчас остановили и указали ему на господина Голядкина-младшего, который протянул ему руку. “Это мирить нас хотят”, – подумал герой наш и с умилением протянул свою руку господину Голядкину-младшему; потом, потом протянул к нему свою голову. То же сделал и другой господин Голядкин...» (291). Двух «близнецов» сводят вместе, и Голядкин-младший целует Голядкина-старшего. Последний воспринимает этот поцелуй как «иудин», как «предательский»,

поскольку он знает о «порочной», «неблагородной» натуре своего двойника, однако для нас самое важное в этой сцене то, что здесь происходит *окончательное признание существования Голядкина-младшего*, его объективная реальность удостоверяется всеми присутствующими на балу людьми. Хотя, конечно же, у читателя остается возможность выбрать альтернативную интерпретацию и полагать, что вся эта сцена происходит только в больном воображении героя.

Еще раз подчеркнем, что две сцены, в которых Голядкин попадает в дом статского советника Берендеева, существенно отличаются друг от друга. В первой Голядкин «незаконно» проникает на бал и встречает всеобщее неприятие и осуждение. В конце концов его силой выталкивают из дома. Во второй сцене, наоборот, его приглашают в дом, хотя у него не было намерения попасть туда, он только ждал знака от Клары Олсуфьевны, чтобы осуществить побег «под венец». Его принимают как желанного гостя, сажают перед хозяином и его дочкой, словно бы признавая определенную законность его претензии на равные отношения с обитателями этого дома. Как выясняется в конце, все ждут Крестьяна Ивановича, чтобы передать ему Голядкина для помещения в сумасшедший дом, однако это естественное объяснение происходящего все-таки не является достаточным, все равно остается непонятным, почему большое количество солидных людей собралось только для того, чтобы проводить незначительного (и к тому же почти уволенного) чиновника в такое место.

Финальная сцена «проводов» Голядкина выстроена как *буквальное повторение* сцены бала, здесь Голядкин видит тех же людей, что и во время первой попытки войти в «высший свет», но теперь эти люди сами зовут его и принимают (пусть только на несколько минут) в свое общество. Нам кажется, что здесь Достоевский намекает на ту же самую идею, которую он гораздо более ясно и прямо выразит в последующих своих произведениях (особенно ясно в романе «Игрок»): каждый человек обладает какой-то необъяснимой «энергией», раскрепощение которой приводит к изменению мира вокруг. Причем чаще всего такое раскрепощение осуществляется помимо ясного сознания, по воле бессознательных желаний, которые, попадая в ясное сознание, пугают самого их обладателя.

Именно так и происходит с Голядкиным. Из-за бесконечной противоречивости своей личности Голядкин не может окончательно остановиться ни на одном своем желании; начав фиксировать и осмысливать свое желание, он тут же пугается его последствий и отрекается от него, даже высмеивает его. Это наглядно проявляется в его попытке ответить на призыв Клары Олсуфьевны и увезти ее «под венец». Наняв карету и прождав во дворе дома Берендеева некоторое время условного знака от своей возлюбленной, Голядкин внезапно отпускает извозчика и буквально убегает от той возможности, которая еще недавно казалась ему столь желанной и которая была порождена его собственным сознанием в отчаянной попытке «переиграть» своих «врагов» и добиться давно принятой цели. Но убегает он недалеко, бессознательная энергия его желания останавливает его и снова гонит в тот же двор, помещая уже в совершенно отчаянную и неразрешимую ситуацию, поскольку без кареты Голядкин не может увезти Клару Олсуфьевну, даже если она действительно выйдет к нему. Здесь его ясному сознанию уже ничего не остается делать, как только подчиниться

бессознательному желанию, приняв современно нелепое, но необходимое оправдание своему возвращению: «“Оно и лучше, – подумал он. – Я лучше с другой стороны, то есть вот как. Я буду так – наблюдателем посторонним буду, да и дело с концом; дескать, я наблюдатель, лицо постороннее – и только, а там, что ни случись, – не я виноват. Вот оно как! Вот оно таким-то образом и будет теперь”. Положив воротиться, герой наш действительно воротился, тем более что, по счастливой мысли своей, ставил себя теперь лицом совсем посторонним. “Оно же и лучше: и не отвечаешь ни за что, да и увидишь, что следовало... вот оно как!” То есть расчет был вернейший, да и дело с концом» (286–287).

В результате всех его, казалось бы, бесплодных усилий его желание частично достигает своей цели. И Клара Олсуфьевна, и ее отец, статский советник Берендеев, и Андрей Филиппович, и другие гости принимают его как равного и сажают в свой круг перед окончательным расставанием. Сравнивая две сцены, происходящие в доме Берендеева, можно отметить еще одно важное различие. В сцене на балу, как мы уже отмечали, автор-рассказчик подчеркивает «марионеточность», несвободу Голядкина; он действует и говорит под влиянием какой-то чуждой ему силы, по воле рока. Во втором случае, напротив, Голядкин сомневается, входит или нет в дом, когда его приглашает Голядкин-младший, и дальше он изображается как человек, который *добровольно и свободно* идет к людям, приглашающим его к себе. Его самостоятельность и чувство равенства со всеми присутствующими доходит до того, что он решает объясниться с советником в парике. Этот человек единственный смотрел на него «строгим испытующим взглядом, вовсе не смягченным от всеобщего участия...» (290). «Герой наш решился было идти к нему прямо, чтоб улыбнуться ему и немедленно с ним объясниться; но дело как-то не удалось» (290).

Наконец, в самом конце, когда становится ясным, что все ждут Крестьяна Ивановича, чтобы передать ему Голядкина, герой дважды повторяет, что *он знал заранее о том, что его ждет*. Эти два признания как бы обрамляют появление Крестьяна Ивановича и отъезд Голядкина. Сразу после появления Крестьяна Ивановича мы читаем про состояние Голядкина: «Ноги его приросли к земле. Крик замер в его стесненной груди. Впрочем, господин Голядкин знал все заранее и давно уже предчувствовал что-то подобное» (291). И самые последние слова повести, подводящие итог печальной истории господина Голядкина, увозимого на «казенную квартиру», выражают это же прозрение: «Герой наш вскрикнул и схватил себя за голову. Увы! он это давно уже предчувствовал!» (294).

Сравнивая «Двойника» с «Бедными людьми», можно констатировать, что уже во втором своем произведении Достоевский перешел от реализма «натуральной школы» к особому *метафизическому* стилю повествования. Если главный герой повести «Бедные люди» выглядит вполне реальным и психологически конкретным персонажем, то герой «Двойника» уже с большим трудом может быть назван «реалистическим» типом. Он, как и многие последующие герои Достоевского, представляет важный метафизический «тип» человека, именно тип *двойника*. Этот тип наряду с «мечтателем», «мистиком» и другими, которые позже появятся на страницах произведений Достоевского, представляет очень важный срез сущности каждого человека, хотя в такой прямой и резкой

форме, как это демонстрирует герой повести, он, конечно же, не проявляется в реальных людях.

Тема «двойничества», неразрешимой антиномичности человеческой сущности станет в дальнейшем одной из важнейших в творчестве Достоевского. Своей кульминации она достигнет в «Братьях Карамазовых», где эта антиномичность, причем в самой радикальной этической и метафизической форме, будет присутствовать в душе всех значимых персонажей⁴. Видимо, Достоевский именно потому в более поздние годы так высоко оценивал замысел «Двойника», что сразу осознал, насколько важная тема открылась ему в этом его творении.

Однако в «Двойнике» можно угадать зарождение еще одной важной темы Достоевского, которая станет лейтмотивом его последующих повестей, – темы «мистического» влияния человека на окружающую реальность, подчинения реальности подсознательным желанием, «мечтаниям» личности. В «Двойнике» эта тема проявляется только в финале, и она не настолько заметна, как первое слабое повести. Но глубина содержания финала повести может быть понята только с учетом этой темы, которая тем самым объединяет «Двойника» с другими ранними повестями Достоевского.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 08-03-00634а.

Примечания

¹ Здесь и далее цитаты из повести «Двойник» приводятся по изданию (с указанием в скобках страниц): Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Л., 1988–1996. Т. 1. С. 147–294.

² Достоевский Ф.М. Петербургские сновидения в стихах и прозе // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 3. С. 487.

³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч. В 15 т. Т. 10. С. 142.

⁴ См.: Евлампиев И.И. Миф о человеке в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазова» // Вопр. философии. 2008. № 11.

УДК 130.2:7
ББК 87.3(2)51:85

Н.И. ДИМИТРОВА
Институт философских исследований
Болгарской академии наук, г. София

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА И ЛЮБВИ – ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ В ЭПОХУ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Цель статьи – проследить проекции теургической и эротической утопий Словьёва в годы непосредственно после его смерти. Эротическая и теургическая визии мира в философии Соловьёва настолько тесно переплетены, что перерастают в единую утопию тотально преобразующей силы искусства и любви, утопию, к которой Серебряный век возвращался снова и снова.

The present article traces the projections of Vladimir Solovyov's theurgical and erotical utopy right after his death. The erotic and theurgical world view are so closely connected that they become an integrated utopy of the entirely transforming power of art and love – an utopy to which the Silver age came back time and again.

Ключевые слова: *теургия, философия любви, символизм, «новое религиозное сознание», Серебряный век, Третий завет, эпоха Св. Духа, религиозная общественность.*

Key words: *theurgy, philosophy of love, symbolism, «new religious consciousness», Russian Silver Age, a Third Testament with God, Paracletic age, a religious stateless public community.*

Предлагаемый текст имеет целью проследить проекции теургической и эротической утопий Словьёва в годы непосредственно после его смерти, т. е. во время, когда его идеи были очень своеобразно модифицированы в соответствии со спецификой наступающей новой эпохи.

Как хорошо известно, среди путей, ведущих к спасению и обожению, Соловьёв выделял два аспекта человеческой творческой деятельности – искусство и любовь. По Соловьёву, обе эти сферы призваны осуществить синтез материального и духовного, человеческого и божественного. Искусство и эрос – две прямые дороги, ведущие к теозису, к реальному – имеющему произойти «здесь и сейчас» – просветлению природы человека и её преобразению в божественную. Они неотделимы друг от друга, так как каждое творческое вдохновение по необходимости проникнуто эросом. Соловьёвские философия искусства и философия любви – это две грандиозные утопии, провидящие будущий статус человека, чьей важнейшей характеристикой является достигнутое им, этим будущим человеком, бессмертие. (В одном из своих писем к Толстому Соловьёв отмечает, что для человека бессмертие есть то же, что для животного разум; что цель животного царства – разумное животное, т.е. человек. Так же как животный мир стремится к разуму, человечество стремится к бессмертию¹. Но если сопоставить вышеуказанную мысль Соловьёва с другим его мнением, высказанным в «Смысле любви», а именно, что «любовь для человека есть пока то же, чем был разум для животного...»², становится ясным, что любовь и бессмертие оказываются однопорядковыми понятиями, сущностными характеристиками нового человека.)

Согласно Соловьёву, стремление к богоуподоблению в качестве стремления к бессмертию соединяет «небесный» горизонт с «земным». А размывание этой границы приводит к идее о победе над смертью уже в пределах здешнего бытия, уже в рамках «этого» мира. Бессмертие человека мыслится в качестве постижимого благодаря исключительной мощи теургии – нового, соединенного с религией искусства, которое призвано не *изобразить* земной мир, а *преобразить* его, подчеркивает Соловьёв в своей первой речи о Достоевском. Отталкиваясь именно от мысли Достоевского, что «красота спасет мир», Соловьёв возлагает на искусство преобразующие жизнь функции. Но если искусство – это творчество жизни, сила, способная сама по себе привести к глубинной бытийной трансформации, то такой же силой является и любовь. Она – то начало, которое восстанавливает образ Божий в материальном мире; она – принцип воплощения идеального человечества. В этой эротической утопии, построенной по платоновскому образцу, внимание философа сфокусировано на сотворении нового человека, который вновь приобретет свою давно потерянную андрогинность. Смысл любви – в сочетании двух односторонних существ, и как раз благодаря ему создается единая целостная личность. В полноте своей идеальной личности этот новый человек не может быть ни только мужчиной, ни только женщиной; он должен воплощать их высшее единство.

Иными словами, эротическая и теургическая визии мира в философии Соловьёва настолько тесно переплетены, что перерастают в единую утопию тотально преобразующей силы искусства и любви, утопию, к которой Серебряный век возвращался снова и снова. Соловьёвская философия искусства и любви получила наиболее яркое продолжение в идеях сторонников «нового религиозного сознания» – единомышленников Мережковского, с одной стороны, и Бердяева, с другой. Общими для них были ожидания грядущего «пиршества Святой Плоти» и наступления Третьей эпохи человечества, чьим обитателем виделся как раз платоновско-соловьёвский андрогин.

Дмитрий Мережковский, Зинаида Гиппиус и Дмитрий Философов – эмблематическая для Серебряного века «тройка» – позаимствовали у Соловьёва его эротическую и теургическую утопии и объединили их в единую идею о новой церкви и новом религиозном сознании, придавая этой идее специфический сексуальный нюанс. Общим моментом в их концепциях, а также в разнообразных сексуальных практиках, выдвигаемых в то время артистическим авангардом, было категорическое отрицание воспроизводства человека, упорное сопротивление биологическому инстинкту размножения. Среди предлагавшихся «высших» эротических форм любви упоминались целомудренный брачный союз, брачная «тройка» в качестве символического образа Божественной Троицы (именно такой была «тройка» созданная Мережковским–Гиппиус–Философовым); «эрос к невозможному» как реминисценция романтизма; нарциссизм и гомоэротика³. Все они были нацелены на преодоление смерти и на создание нового бессмертного человека – платоновско-соловьёвского андрогина.

Скандалная попытка представить *тройку* Мережковский–Гиппиус–Философов в качестве *малой церкви* Новой эпохи Духа тоже уходит корнями в идею Соловьёва, видоизменяя их, впрочем, до неузнаваемости. Согласно представите-

лям «нового религиозного сознания» именно *малая церковь* олицетворяет взгляды Соловьёва на религиозную общественность, потому что она перечеркивает как традиционный брачный союз – «тайну двоих», так и самозакрытость субъекта – «тайну одного». *Малая церковь*, раскрывая «тайну троих», символизирует религиозную общественность. Таким образом, организация *малой церкви*, понимаемой как прототип религиозной общественности, будучи идеей, эмблематичной для творчества Соловьёва, оказывается важным шагом по направлению к эре Третьего завета, эре Третьей ипостаси, т.е. Св. Духа. А сама *малая церковь*, которую её создатели воспринимали совершенно серьезно, призвана коренным образом преобразить земную действительность – не только «здесь и сейчас», но уже «сегодня». Эротическая троица, в которой кощунственно перемешались пол и религия и которая воспринимала саму себя по подобию Божественной, мыслилась и как альтернатива «историческому христианству».

Бердяев в немалой степени соглашался с критикой «исторического христианства»; но после короткого периода близости с «новой троицей», он начал активно отстраняться, усматривая в их настроениях религиозное сектантство и интеллигентскую хлыстовщину. Несмотря на это, интерес к вопросам пола – типичная для Серебряного века тематика – был центральным и для его творчества. Бердяевская философия любви, породившая не на последнем месте и идею об андрогинности человека, понимаемую как *его богоподобие*⁴, была результатом ностальгии Бердяева и по Платону, и по его наиболее восторженному российскому последователю – Владимиру Соловьёву. В духе своих предшественников Соловьёва и Н. Фёдорова Бердяев настаивает, на том, что необходимо отказаться от родовой половой любви, так как она, будучи нацелена на бессмертие рода, равносильна в конечном счете смерти личности. Но с другой стороны, как раз потому, что человек – существо половое и раздробленное, неполное и ограниченное, он в то же время является и существом созидющим и творящим. Следовательно, творчество, которое играет в философии Бердяева фундаментальную роль, оказывается непосредственно связанным с эросом – так же, как у Соловьёва, философия искусства и философия любви дополняют друг друга и переходят одна в другую. Для Бердяева человеческое творчество продолжает дело Сотворения, поскольку человек призван сотворить новый неслыханный мир, иную, новую жизнь. Цель творчества – бытийное восхождение. Именно поэтому творчество есть *теургия*, оно создает мир, в котором слово становится плотью, а культура – бытием. Третье откровение нельзя свести к пассивному ожиданию; оно должно быть совершено самим человеком, его собственным свободным творческим актом. Полнота творчества и есть искомое обожение; дело творчества, ведущее к «новому небу и новой земле», удалено только на шаг от божественного. Теургическая утопия Бердяева типична для настроений представителей Серебряного века – в ней человек обременен несоразмерными его силам творческими функциями – он даже не просто продолжает Божье творение, а претендует быть творцом эпохи Духа.

Символизм начала века, который сам себя называл «новым философско-религиозным учением», был другим ярким воплощением идей Соловьёва о преобразующей силе искусства и любви. (Валерий Брюсов считал Соловьёва первым русским поэтом, осмелившимся в стихах говорить о наиболее трудных вопросах,

тревожащих человека⁵; Андрей Белый считал себя символистом только в той мере, в какой он был учеником Соловьёва, а свою собственную философию определял как *философию жизненного пути*. В своей знаменитой статье *Апокалипсис в русской поэзии* Белый прослеживает, как, соединяя философию с поэзией, Соловьёв поднимается из глубин пессимизма к религиозным вершинам, и тут же отмечает: «Отныне поэзия и философия нераздельны. Поэт отныне должен стать не только певцом, но и руководителем жизни. Таков был Вл.Соловьёв»⁶.)

Символ играет роль посредника между «этим» и «тем» миром, между эмпирической действительностью и трансцендентностью. Усвоив направленность целостного творчества Соловьёва на универсальные синтетические конструкции, символизм рассматривал сам себя в качестве синтеза искусства, философии и религии. Более того, дух этой внеакадемической «философии жизни» выражал веру в возможности нового искусства стать «религией действия», способной коренным образом изменить жизнь. Об этом свидетельствует, например, программная статья, опубликованная в журнале «Перевал», одном из органов символизма, в которой сформулирован следующий девиз: *философский, эстетический и социальный радикализм*⁷. И так, в качестве *гносеологии* символизм есть стремление к открытию всеобщей универсальной Истины; как философия истории он рассматривает современную ему действительность с точки зрения борьбы между духом гуманизма и духом музыки (Александр Блок) или в качестве эпохи, претерпевающей кризис индивидуализма и порождающей философские пророчества о наступлении «новой органической эпохи» (Вячеслав Иванов); как *политическая философия* он утверждает дионисиевское начало приобретшей теургическое значение революционной борьбы и, будучи в то же время *софиологией*, создает множество версий Вечной Женственности и Прекрасной Дамы. И несмотря на злостное пародирование символизма самим Соловьёвым, символисты начала века относились к нему с исключительным почтением и выдвинули его теургическую и эротическую утопии в качестве средства непосредственного преображения человеческого общества в Богочеловечество.

Или, коротко говоря, буквализируя и «уплотняя» идеи Соловьёва, Серебряный век оказался их радикализацией.

Примечания

¹ Соловьёв В.С. *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 637.

² Соловьёв В.С. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 513.

³ См. Matich O *The Symbolist Meaning of Love: Theory and Practice // Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism* (Ed. by I. Paperno and J. Grossman). Stanford, California, 1994; Матич О. Суета вокруг кровати: утопическая организация быта и русский авангард // *Литературное обозрение*. 1991. № 11.

⁴ Бердяев был наиболее выдающимся апологетом идеи андрогинизма, как утверждает протестантский теолог Емил Бруннер. Brunner E. *Man in Revolt. A Christian Anthropology*. Philadelphia, 1947. P. 348; См. тоже: Eliade M. *The Two and the One. Mephistopheles and Androgyne or the Mystery of the Whole*. New York, 1969. P. 103; Эткин А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993. С. 63, 86.

⁵ См. Брюсов В. *Далекие и близкие. Статьи и заметки о русских поэтах от Тютчева до наших дней*. М., 1912. С. 29.

⁶ Белый А. Символизм как мирозерцание. М., 1994. С. 414. См.: Дзугцева Н.В. Любовь как теургия: «соловьёвский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 5. С. 174–187; Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 44–71.

⁷ См. The Russian Symbolists: An Anthology of Critical and Theoretical Writings. Ardis, Ann Arbor, 1986. P. 203. См. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М., 2007 (гл. XI. Символизм в поисках теургии. С. 489–575).

УДК 13.130.3

ББК 87.75:87.3(2)

Т.А. ЁЛШИНА

Костромской государственной технологической университет

ОБ ОСОБОЙ РОЛИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННОМ ДИАЛОГЕ А. БЛОКА И В. РОЗАНОВА

Раскрывается внутренний смысл напряженного диалога А. Блока и В. Розанова. Автор статьи высказывает догадку о том, что глубинной причиной внутренней распри двух творческих личностей был Вл. Соловьёв, кому А. Блок хотел наследовать и с кем В. Розанов хотел спорить.

The article allows to understand the inner sense of a tense dialogue between A. Blok and V. Rozanov. The author supposes that Soloviev was the root of the argument between these artistic personalities. Soloviev was the person Blok wanted to follow whereas Rozanov wanted to argue with.

Ключевые слова: символизм, Религиозно-философские собрания, апокалиптика, Христос и антихрист, Вечно Женственное, Вл. Соловьёв, А. Блок, В. Розанов.

Key words: Vl. Soloviev, A. Blok, V. Rozanov, symbolism, religious and philosophical meetings, apocalyptic, Christ and antichrist, Eternal Feminine.

Художник начала XX века мечтал о цельности, пытался объять весь мир, но при этом мировоззрение большинства творческих деятелей Серебряного века было антропоцентрично, а значит, гармоничное единство бытия было заданностью, но не данностью, так как мир «дробился» на личности, соперничающие друг с другом. Человек не мог смириться с тем, что небо становилось пустым для него. С завистью изучал он средневековую картину бытия, когда люди были уверены, что весь сонм небесных существ следит за их словами и поступками. В поисках связи с силами небесными представители Серебряного века обращались к оккультизму, теософии, мистике¹.

Эпоха вносила «гуманистические» черты и в представление о Боге. Благодаря В. Соловьёву в Россию вернулась идея св. Софии, появилась уверенность, что внутри Божественной Троицы заключено Вечно Женственное начало².

Русская софиология в каком-то смысле представляла собой ренессанс матриархальной религиозности, неожиданно возникший в пореформенной России, когда аграрно-аристократический уклад уступал место промышленно-капиталистическому. Объявляя Бога Отцом или Матерью, верующий человек, естественно, задавал определенный тип взаимоотношений с сакральным существом, который можно возвести к чертам «отцовского» или «материнского» архети-

пов. Преобладание «материнского» архетипа в русской культуре рубежа XIX–XX веков связано с жадой полноты природно-космического универсума, с тоской аристократа по утраченной непосредственной связи с Матерью-землей, обусловлено потребностью в более тесной мистической связи с природой, космосом и Богом. Признание Софии приносило в образ Бога те черты, которых недоставало, чтобы восстановить гармонию и целостность сакрального, а русским мистикам позволяло объяснить собственный мистический опыт.

Не входя в тонкости учения о Софии, отметим в нем то, что имеет отношение к нашей теме. Признавая внутри Божественной Троицы существование женской ипостаси в лице Софии, художник невольно возводил женщину и женственность в разряд Божественных сущностей, первооснов бытия; он задумывался об андрогинной природе человека и уравнивал в правах «мужское» и «женское» начала.

Нам кажется, что весьма напряженные взаимоотношения двух знаменитых современников – А. Блока и В. Розанова – отчасти связаны с Вл. Соловьёвым и его софиологией. Общеизвестная формула Блока «друг другу мы тайно враждебны» как нельзя лучше характеризует взаимоотношения В. Розанова и А. Блока, которые на первый, сторонний, взгляд отнюдь не были враждебными. Оба литератора принадлежали одному символистскому лагерю: они сотрудничали в «Новом пути», посещали Религиозно-философские собрания, бывали на «башне» Вячеслава Иванова и на журфиксах «Мира искусства». Не случайно, наверное, злоязычный Буренин объединял в своих фельетонах обоих литераторов, присвоив им весьма выразительные прозвища – философ Мистицизм Мистицизмович Миква и поэт Блох: «Эти кликуши и юродивые высказывают во всевозможных видах: то в виде поэтов, сочиняющих нелепые вирши, то в виде критиков и публицистов, поучающих и проповедующих семинарским языком семинарские истины»³. Оставим на совести Буренина взвинченный обличительный тон, возьмем на заметку, что для современника Блока и Розанова их враждебность, их разногласия являются тайной. А теперь попытаемся ответить на вопрос, почему два литератора, так много значащих для нашей культуры, испытывали друг к другу непонятную неприязнь? Какова причина их стойкого недоброжелательства? Нам кажется, что причина находится за пределами их личностей, где-то вовне, и скорее всего не вполне понятна самим носителям мучительного чувства.

Позволим высказать предположение, что причиной *тайной* враждебности Розанова и Блока был Владимир Соловьёв, поэт и философ, роль которого в жизни поэта Блока и философа Розанова была необычайно значительна.

Сначала о Блоке⁴. Начинаящие символисты боготворили В. Соловьёва при его жизни, после смерти он стал для них знаковой фигурой – предтечей идеологии символизма. Вл. Соловьёв возвестил в «Трех разговорах» о скором приходе антихриста, о предстоящей катастрофе, сокрушительной для существующего мира разобщенности и эгоизма, о конце всемирной истории, о борьбе с антихристом, за которой последует мистерия окончательного гармонического соединения «земного» и «небесного» начал. Пророчества Соловьёва дали возможность входящему в литературу А. Блоку поверить в истинность собственной тревоги и беспокойства, философски осмыслить мистические видения и апокалиптические предчувствия. Блок не столько анализировал реальное содержание филосо-

фии В. Соловьёва, сколько искал у него аргументы, оправдывающие собственный конфликт с общепризнанной системой ценностей и традиционным мироощущением. Слово Соловьёва превращалось у Блока в концепцию собственной жизни, воплощая старинный завет ап. Иоанна: «И Слово плоть бысть».

В. Соловьёв явился родоначальником нового религиозного сознания – сознания апокалиптического – и в свете этого сознания он пророчествовал о русском мессианстве, продолжая дело Достоевского. «В. Соловьёву судила судьба в течение всей его жизни быть духовным носителем и провозвестником тех событий, которым надлежало развернуться в мире»⁵, – свидетельствовал Блок в 1920 году, когда новый век уже обнаружил свое лицо.

Образ философа, который стоит на ветру у окна, открытого в будущее, тревожил воображение поэта, потому что, как остроумно заметил П. Громов, в блоковской диалектике истории не было места «настоящему» – там царили «прошлое» и «будущее»⁶: «настоящее вообще, – писал А. Блок, – есть только условный термин для определения границы (несуществующей, фиктивной) между прошедшим и будущим»⁷. На этой грани, не имевшей даже тонкого топографического обозначения рубежа в виде оконного стекла (ибо окно открыто), на этой грани, не имевшей климатической, погодной разницы (ибо сквозным ветром пронизан весь простор времени), на этой грани застыл В. Соловьёв, чью принадлежность будущему засвидетельствовал поэт А. Блок в 20-ю годовщину со дня смерти философа. В. Соловьёв жил в сознании Блока как рыцарь-монах, как одинокий странник, который следует «в неизведанную даль, не ведая пространств и времен»⁸.

Интуиция В. Соловьёва о всеединстве мира, воплотившаяся в учение о Софии Премудрости Божией, а главное – в поэтическом творчестве, которое выросло из первоначального личного мистического опыта, – все это завораживало Блока. Софийная окрыленность Соловьёва, пробужденная романтическими эпизодами «трех свиданий», воспринималась как доминирующее поэтическое ощущение, разомкнутое в вечность и подчиненное закону «вечного возвращения». Блок это знал, он обнаружил в себе разительное сходство с В. Соловьёвым в мистическом опыте и поэтических идеалах. Стихи о Прекрасной Даме стали залогом поэтического родства и сыновства.

Иначе складывались взаимоотношения В. Соловьёва и В. Розанова⁹. Если Блок искал возможность «уродниться» с Соловьёвым, стать наследником его философских идей и поэтических открытий, ощутить свет, из него исходящий, то Розанов, напротив, искал возможность возвести стену или хотя бы забор между собою и Соловьёвым. (Лучше забор, потому что через него легче браниться.) В основе взаимоотношений Розанова и Соловьёва лежали личные встречи, а не восторженное любование издали, как у Блока. Их первая встреча – заочная – состоялась по инициативе В. Соловьёва. В 1890 году вышла в свет небольшая брошюра Розанова «Место христианства в истории»¹⁰, которую Соловьёв одобрил, прислав Розанову, тогда еще учителю елецкой гимназии, свой лестный отзыв. Розанов ему не ответил, объяснив молчание тем, что не знал его, Соловьёва, домашнего адреса¹¹. Такая отговорка кажется странной, когда знаешь, что Розанов состоял в переписке с Леонтьевым, Страховым, Рачинским, чьи адреса ему также пришлось разыскивать по редакциям, когда знаешь, что за журналь-

ными публикациями Соловьёва Розанов внимательно следил и вполне мог написать Соловьёву в адрес любого из журналов. Так начинались взаимоотношения Соловьёва и Розанова: вниманием и заинтересованностью одного – равнодушием и холодностью другого.

Их первое столкновение произошло через четыре года, в 1894 году, когда Розанов уже переехал в Санкт-Петербург. Тогда в «Русском вестнике» появилась его статья «Свобода и вера»¹², которую взялся отрецензировать В. Соловьёв, – он создал свой критический шедевр и назвал его весьма обидно для Розанова: «Порфирий Головлев о свободе и вере»¹³. Розанов ответил ему таким залпом виртуозной брани¹⁴, что за Соловьёва был вынужден вступить Буренин¹⁵, которого трудно было чем-нибудь удивить, потому что он сам не особенно стеснялся в выражениях. В 1895 году (вновь по инициативе В. Соловьёва) состоялось личное знакомство Соловьёва и Розанова, которое сняло напряженность, но мало что изменило по существу. Разница в возрасте была ничтожной – три года, разница в общественном статусе – весьма существенной. Богатый и нереализованный внутренний потенциал не позволял Розанову смиренно признать заслуги Соловьёва, он хотел соперничать с ним и победить его. Этим объясняются многие забавные выходки и злые замечания в адрес В. Соловьёва, которые не давали покоя его восторженному поклоннику и защитнику – Александру Блоку.

Вспоминая об ушедшем из жизни философе, В. Розанов то обливался слезами, то захлебывался от желчи, то сводил с ним поздние счеты. Читая розановские статьи, А. Блок внутренне содрогался. Он предупреждал Андрея Белого: «"Не попади под извозчика!" А извозчик – В.В. Розанов»¹⁶. Сам Блок попадал под этого «извозчика» неоднократно: два раза Розанов не просто писал о нем, но вынес его имя в заголовок газетных статей: «Автор «Балаганчика» о Петербургских Религиозно-философских собраниях»¹⁷, «Попы, жандармы и Блок»¹⁸. Защищая В.Соловьёва, Блок доказывал Г. Чулкову, что смех делает Соловьёва совершенно неуязвимым для нападок Розанова, которые звучат забавно: «хорошо бы-де Соловьёву иметь ребенка» или еще хлеще: «Соловьёв во сне мочалку жует».

В сознании Блока болезненно отзывались каждое замечание, каждая кличка, брошенные Розановым в адрес Соловьёва. Нисколько не меньше ранила Блока и явная доброжелательность ушедшего из жизни философа к своему вечному оппоненту В. Розанову. Знаки внимания были документированы, и резюме Розанова о дружеском отношении к нему Соловьёва имело под собой прочное основание. Можно себе представить, с каким чувством читал Блок самодовольное заявление Розанова: «По крайней мере, я все время чувствовал, и, думаю, – не обманываюсь, постоянную его ласку к себе»¹⁹. Розанов не обманывался, обманывался Соловьёв.

Находясь в состоянии умственной дисциплины, Розанов заставлял себя признать превосходство Соловьёва, но только в частностях (в объеме знаний, например) и только с непременным указанием собственных преимуществ. Болезненное чувство соперничества не отпускало его, и чем больше было доброй воли в признании определенных достоинств Соловьёва, тем больше крепла *тайная* неприязнь. Со временем Розанов удачно «приватизировал» ушед-

шего из жизни философа. При помощи Соловьёва он стал освобождаться от упреков, высказанных ему самому, успешно переадресовывая их В. Соловьёву. Однажды Розанов заметил: «В Соловьёва попал (при рождении, еще в зачатии) какой-то осколочек настоящего ”противника Христа”»²⁰. Вряд ли вам удастся найти у В. Соловьёва работы, обращенные против Христа. Да и сам Розанов, находясь в трезвом уме и твердой памяти, отмечал богословские статьи Соловьёва как особую заслугу философа перед русским православием. Не составит труда доказать, что истинным противником Христа был В. Розанов. Для этого стоит открыть любую из его статей, посвященных Христу: «Христос-Судия мира», «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», «Величайшая минута истории», «Иродова легенда». Это он, Розанов, обращаясь к Иисусу, напрямую спросил: «Зачем же Ты сказал: «Я и Отец – *одно*»? Вы не только не «одно», а Ты *идешь на Него*. И сделал что Сатурн с Ураном. Ты оскотил Его. И только чтобы оскотить – и пришел. Вот! вот! вот!»²¹.

По такой же модели Розанов переадресовал Соловьёву кличку «Антихрист», которой наградили Розанова, кличка пугала его, и потому он хотел поскорее избавиться от нее. Эта «путаница» дорогого стоит и о многом говорит. Умерший безответный Соловьёв дал Розанову возможность ритуально очищать совесть от всего злого и дурного, чего собирателю «опавших листьев» не хотелось оставлять за собой. Соловьёв уподоблялся той яме, в которой герои сказок хоронили какое-то тайное знание, когда опасались эти тайны «разболтать». Так Розанов включил Соловьёва в архетипический сюжет собственной жизни.

В воспоминаниях Розанова о Соловьёве есть момент, который стоит того, чтобы рассказать о нем подробнее. Однажды, зайдя к Соловьёву, Розанов застал его в домашней одежде и был разочарован затрапезным видом философа: «Ходил он дома в парусинной блузе, подпоясанный кожаным ремнем, и в этом костюме имел в себе что-то заношенное и старое, не имел вообще того изумительно эстетического выражения, какое у него бывало всегда, едва он надевал сюртук». Розанов был разочарован, словно случайно столкнулся с самим собой, не форсистым и мизерабельным. Живой В. Соловьёв был по-живому двойственным. Умерев, он словно тотчас же распался на мизерабельного Розанова и романтического Блока, нам кажется, что именно в этом пункте и заключена *тайная* причина литературных разногласий Блока и Розанова: *они оба претендовали играть роль Соловьёва, но домогались этой возможности по-разному*.

Блок наследовал Соловьёва вместе с идеей Вечно Женственного, с эманацией духовной любви, куда плоть не допускалась, и житнетворческим искусом. Поэтическое наследование Блока было настолько полным, что, когда в Шахматово явилась Анна Николаевна Шмидт, чтобы доказать Блоку, что именно она есть земное воплощение Софии Премудрости Господней, это наследие показалось избыточным. Но молодость все победила. Старушка Шмидт, которая ранее своим появлением выбила из привычной колеи В. Соловьёва и отравила ему последние дни земной жизни, на сей раз почувствовала в молодых поклонниках Прекрасной Дамы (Сергее Соловьёве и Андрее Белом) такой заряд ироничной неприязни, что ей пришлось ступешаться самой от невозможности делить с Любовью Дмитриевной титул Прекрасной Дамы²².

С большим сомнением Розанов относился к соловьёвской тоске о Вечно Женственном. Само понятие Вечная Женственность трактовалось им в совершенно кощунственном духе. Для этого стоит открыть соответствующий раздел «Людей лунного света», и мы прочитаем, что Вечная Женственность – это проявление удесятёренной «самочности». «Эта-то “вечная женственность”, как проявление повышенной самочности, и лежит объяснением в основе древнего факта, не разгаданного историками, – так называемой “священной проституции”»²³.

В. Соловьёв понимал двойственность Вечной Женственности, которая может быть идеалом духовной красоты, но в образе вечной подруги может изменить свой облик, стать лживым подобием небесного существа, замутиться стихией земной сексуальности. Розанов не боялся сексуальности, он совершил беспримерную попытку найти религиозное основание жизни в поле и деторождении, поэтому-то женское, земное начало занимало в его картине мира центральное место. Оба – Соловьёв и Розанов – влеклись к тайнам мира; при этом Соловьёв обращал свой взор к далекой лазури, Розанов – к земной плотской жизни. И дело не в том, что Розанов ратовал за земную, животную любовь, наоборот, он хотел, чтобы пол оказался в центре религии, исповедуемой его родиной, и это должна быть *религия семьи*. Платонический Эрос и софианство Розанов оставил Соловьёву и его последователям, а Мережковских, с их культом влюбленности, он назвал «людьми лунного света».

Убеждениям Розанова присущ несомненный *гуманистический пафос*: он был озабочен земной жизнью, земными взаимоотношениями. Не случайно ведь он заявлял, что в человеке все божественно, начиная со спермы и заканчивая пищеварением. Безумно и своевольно дерзил он Богу, защищая жизнь от смерти, а Отца Небесного от Сына. Розанову всегда была свойственна особенная приязнь к Отчей ипостаси и религиям, которые утверждали жизнь здесь, на земле, постулировали не личное бессмертие, а бессмертие рода.

Соловьёв сочетал в себе многочисленные таланты, из них главенствовали два: поэтический и философский. Первая ипостась отныне предназначалась Блоку, на вторую претендовал Розанов. При жизни Соловьёву принадлежало исключительное право быть нравственным авторитетом, «ходить перед людьми», совершать поступки, быть центром притяжения; его боготворили, над ним подшучивали, его побаивались, ему внимали, его ненавидели. Розанов был слишком непредставителен, слишком опрочен, уплощен и заземлен, слишком «мягок» и «многолик», чтобы играть такую роль. Он был известен, но его известность часто имела привкус скандальности, а не нравственного авторитета. В права чужого философского наследия он вступать не хотел, имел свое, но *занять нравственную нишу Соловьёва* ему было бы лестно.

Не случайно 25 ноября 1913 года Розанов запишет: «Мне 57 лет и издал уже 15 книг, – и вообще чувствую, что «все это» (лит.) развертывается и устраивается как-то богато и благоутробно; по-светски – великолепно. Сол. (Вл.) издал при жизни только: «Критика отвлеченных начал», «Христианские основы жизни» и «Оправдание добра». То есть, если 15 разделить на 3, – я издал *при моей жизни в пять раз больше, чем он*. И у Соловьёва при жизни его ни одно сочине-

ние 2-м изданием, у меня же довольно много 2-м изданием, и самые издания я делаю крупные (в большом количестве экземпляров)»²⁴.

После смерти Соловьёва прошло 13 лет, но Розанов по-прежнему видит соперника только в нем, ни в ком из современников не чувствуя равных себе. Его заботы о собственной популярности могут показаться мелочными. Но сколько в них откровенного бахвальства и какой-то незащитности!..

Однако вернемся вновь к глубоко символической сценке появления Соловьёва «без сюртука» перед глазами Розанова. Акценты в этом сюжете расставлены так, что читатель видит нечто скрытое от обыденного взора, автор дает почувствовать читателю, что в данную минуту появился не конкретный человек, но некий образ-миф. Включилась машина, преобразующая действительность, – детали утратили свои реальные очертания, превратившись в символы. Именно так, по законам символистского искусства, и воспринимал эту сцену А. Блок, когда читал статью Розанова, когда писал о ней Георгию Чулкову. Он говорил, что Розанов – противовес Соловьёва, что он не ведает тайн этого мира: «Он Орфея не знает и поныне, и в этом пункте огромный, пышный Розанов весь в тени одного соловьёвского сюртука»²⁵.

Посторонний не может не увидеть, как сходны, как явно близки принципы концептуализации реального опыта у Блока и Розанова, но между ними тайной распрей стал В. Соловьёв. Скажем больше. Тайная, латентная вражда, не актуализированная в поступке, порою была весомее явных споров, обид и разногласий. Когда 25 января 1908 года В. Розанов посмеялся над Блоком, поверхностно оценившим Религиозно-философские собрания, Блок был обижен²⁶, но при встрече поклонился Розанову и как ни в чем не бывало подал ему руку, чем вызвал у последнего оторопь²⁷. Невольно создается такое впечатление, что Розанов намеренно поддразнивал Блока, то явно, то тайно задевая его, но и Блок на свой лад поддразнивал Розанова, не придавая значения его словам, статьям и поступкам.

Примечания

¹ Богомолов Н.А. Русская литература XX века и оккультизм: Исследования и материалы. М.: НЛО, 2000.

² Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

³ Буренин В.П. По поводу одной тревоги гр. Л.Н. Толстого // Русский вестник. 1895. №8. С. 154.

⁴ Блок посвятил памяти Вл. Соловьёва две статьи: «Рыцарь – монах» (1911), написанную для сборника памяти философа, а также «Владимир Соловьёв и наши дни» (1920), подготовленную к 20-й годовщине памяти В.С. Соловьёва, которой было посвящено заседание Вольной философской ассоциации (Вольфила) 15 августа 1920 г.

⁵ Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1961–1963. Т. 6. С. 155.

⁶ Громов П.П. А. Блок, его предшественники и современники: Монография. Л.: Сов. писатель, 1986. С. 464.

⁷ Блок А.А. Записные книжки. М.; Л.: ГИХЛ, 1965. С. 150.

⁸ Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. Т. 5. С. 447.

⁹ В. Розанов посвятил Вл. Соловьёву около 20 статей; из них наиболее полно отражают отношение Розанова к Соловьёву следующие работы: «Ответ Владимиру Соловьёву» (1894); «Христианство активно или пассивно?» (1897); «Об одной особой заслуге В. Соловьёва» (1904); «Из

старых писем. Письма В. Соловьёва» (1905); «Религиозный «эклектизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Соловьёве)» (1911). См.: Ёлшина Т.А. Тожество бытия и мышления (Владимир Соловьёв и Василий Розанов) // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 55–73; Ёлшина Т.А. Тайные пути соловьёвских идей // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 159–169; Козырев А.П. В.В. Розанов и Вл. Соловьёв: диалог в поисках Другого // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 21–49.

¹⁰ Розанов В. Место христианства в истории. М., 1890.

¹¹ Розанов писал об этом так: «К сожалению, за неответом моим, по незнанию его адреса, знакомство наше не завязалось в том же 1890 году. От скольких увлечений, ошибок он мог бы меня удержать; как мог бы меня удержать; как мог бы расширить мой политический, да и религиозный горизонт!» (Розанов В.В. Собр.соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996).

¹² Розанов В. Свобода и вера (по поводу религиозных толков нового времени) // Русский вестник. 1894. №1. С. 187–194.

¹³ Соловьёв В. Порфирий Головлев о свободе и вере // Вестник Европы. 1894. № 2. С. 906–916.

¹⁴ Розанов В. Что против принципа творческой свободы нашлись возразить защитники свободы хаотической? // Русский вестник. 1894. №7. С. 196–235.

¹⁵ Буренин В. Ноги в перчатках, желудки, цепляющиеся за маски, и проч. // Новое время. 1894. 29 июля.

¹⁶ Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. Т. 8. С. 99.

¹⁷ Варварин В. (псевдоним В.В. Розанова) Автор «Балаганчика» о Петербургских Религиозно-философских собраниях // Русское слово. 25 января 1908.

¹⁸ Розанов В. Попы, жандармы и Блок // Новое время. 16 февраля 1909.

¹⁹ Розанов В.В. О писательстве и писателях // Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М.: Республика, 1996. С. 467.

²⁰ Розанов В.В. Уединенное: Соч. М.: ЭКСМО – Пресс, 1998. С. 822.

²¹ Розанов В.В. Соч. Л.: Васильевский остров, 1990. С. 495.

²² См.об этом: Белый А. Начало века: Воспоминания. М.: Худож. лит., 1990; Блок А. Собр.соч. В 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1961–1963. С. 102–105.

²³ Розанов В.В. Люди лунного света: Метафизика христианства. М.: Дружба народов, 1990.

²⁴ Розанов В.В. Сахарна. М.: Республика, 1998. С. 220.

²⁵ Блок А.А. Указ. соч. С. 126.

²⁶ В письме к Е.П. Иванову Блок передал свое первое впечатление от статьи Розанова: «Вчера Чулков принес фельетон Розанова, я машу рукой, и без того дела много. Это – литературно неприлично. Всю ругань я, конечно, принимаю к сердцу и думаю, что ругаться можно и должно (...) Но когда при этом сочиняются легенды, очень стыдно за авторов и не хочется быть с ними знакомыми» (Блок А.А. Собр. соч. В 8 т. М.; Л.: ШХЛ, 1963. Т. 8). Об этом же несколько иначе в воспоминаниях В.П. Веригиной (Александр Блок в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Худож. лит., 1980).

²⁷ Об этом в «Опавших листьях»: «...после оскорбительной статьи о нем (о Блоке. – Т.Ё.) – он издал поклоном, потом подошел и протянул руку. Что это такое – совершенно для меня непостижимо» (Розанов В.В. Соч. Л.: Васильевский остров, 1990).

УДК 82.091
ББК 87.3(2)51:83

Е.П. РАЩЕВСКАЯ
Костромской государственной технологической университет

КОСМИЗМ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА В КОСМОГЕНИЧЕСКОМ МИФЕ РУССКОГО КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОГО ПРОСТРАНСТВА

В сравнительном культурологическом анализе определяется место космизма Д. Андреева в поле русской культуры и философии. В традициях русской религиозной философии космизм Д. Андреева рассматривается как целостная концепция понимания Мира и Человека и как особое – софиологическое – мировосприятие. Выявляются корни космогонического мифа Д. Андреева в творчестве Вл. Соловьёва, Д.С. Мережковского, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина. Софийный космос, воссозданный Д. Андреевым, – прежде всего русский космос, воплощающий в себе Вселенское Всеединство.

In the comparative culturological analysis the place of D. Andreyev's cosmism in the Russian culture and philosophy is considered. In traditions of Russian religious philosophy D. Andreyev's cosmism is considered as an integral conception of understanding of World and Man and as special sophiological perception of the world. The roots of D. Andreyev's cosmogonic myth are revealed in V. Solovyov's, D. Merezhkovsky's, S. Bulgakov's, P. Florensky's, L. Karsavin's creative works. Sophiological universe recreated by D. Andreyev is uppermost the Russian universe, which is the incarnation of Universal All-Unity.

Ключевые слова: космос, космизм, космогонический миф, София, софиология, Всеединство, Вселенская Церковь, творчество, свобода, природа, пространство, время, вечность, индивидуальность.

Key words: space, cosmism, cosmogonic myth, Sophia, sophiology, All-unity, Universal Church, creative works, freedom, nature, time, eternity, personality.

Космизм Д. Андреева, вобравший в себя элементы религии и философии, поэзии и искусства, устремлённость к космическим безднам и способность к их постижению, сближает творчество поэта и мыслителя с культурой Серебряного века, с творчеством представителей русского космизма. В основе исследования обозначенной проблемы лежит сравнительный анализ текста Д. Андреева с трудами Вл. Соловьёва, с идеями Д.С. Мережковского, с которыми первый, несомненно, был хорошо знаком. Выявляемые параллели с размышлениями С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского основаны на презумпции возможности знакомства Д. Андреева с их работами, однако скорее всего представляют случайные, но весьма симптоматичные совпадения. По Д. Андрееву, космизм как мирочувствие даёт человеку видение цели своего космогонического пути – Бого-сотворчества. Мировоззрение Д. Андреева вполне созвучно и современному пониманию космизма, в определении В.Н. Дёмина, как «интегральной и синтетически целостной концепции постижения Мира и Человека» и как мировоззрения, как «отношения к космосу, особого прочувствования Вселенной – научно-осмысленного, эмоционально-личностного или философски-эвристического»¹. Стержневой принцип философского космизма – положение о единстве Вселенной и повторяющей её в своей организации личности, – обусловленный самой природой человека как планетного, космического существа², ярко выражен в мировоззренческой позиции Д. Андреева.

Говоря о космизме Д. Андреева, необходимо отметить, что поэт не мыслил свою жизнь без общения с природой. Для этого он уезжал на лето в маленький городок Трубчевск, бывший уездный центр Орловской губернии³. Д. Андреев самозабвенно растворялся в природе, находя в ней живое, материнское начало, единый организм⁴. Хождение босиком для Д. Андреева было элементом образа жизни. Он чувствовал, что силы самой Матери-земли входят в него через босые ступни, о чём писал в цикле стихов «Босиком» и в письмах к родным⁵.

Трубчевские друзья Д. Андреева вспоминают, что, гуляя по лесу, он никогда не срывал цветов, грибов и ягод, а только восхищался ими, что сопоставимо с правилами джайнистов⁶. Даниил любил устраивать в лесу игру: перебегая от дерева к дереву, он на разные голоса произносил от их имени целые монологи⁷. Небольшую речку Неруссу, которую поэтически рисовал в письме брату⁸, Даниил боготворил, живо контактируя с её душой-стихией.

Следует согласиться с мнением современных исследователей⁹, что космизму Д. Андреева, несомненно, присущи черты пантеизма, и отметить в этом сходство в мировоззрении В.С. Соловьёва и Д. Андреева. Здесь необходимо обозначить возникающую в современной науке проблему: многие исследователи воспринимают пантеистические положения русских религиозных философов и мыслителей как посягательство на основы христианской догматики¹⁰.

Думается, обозначенную проблему возможно решить, если учесть, что в русской культуре язычество и христианство не противостоят обоюдным устоям. К тому же язычество является той духовной основой, в которой укоренилось христианство, о чём писал Д.С. Мережковский¹¹. Д. Андреев, явно перекликаясь с Д.С. Мережковским, связывает историческую катастрофу России первой половины XX века именно с многовековым угнетением язычества. Это привело к угасанию в русской православной церкви духовности, в русской культуре – «элементов магических и мистериальных»¹², в народе – национального самосознания. С учётом этого было бы целесообразным поддержать точку зрения исследователей (В. Дронов, Б.Н. Романов)¹³, которые считают, что, имея в своём мироощущении элементы пантеизма, Д. Андреев всё-таки оставался верным христианской монотеистической догматике.

Возвращаясь к отмеченной пантеистическим мироощущением космогонии Д. Андреева, необходимо отметить, что автор «Розы Мира» особенно тепло воспринимает в природе женственные души рек. Блаженство жизни каждой реки сродни тайне Божественной вечности: оно заключается в способности отдавать свои воды, а вместе с ними силы и любовь большей реке или морю, радуясь и не оскудевая при этом. Эти качества речных душ в художественно-философском пространстве Д. Андреева выражают черты Божественной Женственности, то есть Софии, – её веселие и причастность к Божественной бесконечности.

Именно на реке Неруссе, приобщившись к выраженной в её душе Софии, Д. Андреев в июле 1931 г. пережил метаисторическое озарение (по Д. Андрееву, это один из этапов познания трансцендентного органическим мышлением художника), в котором ему открылись всемирная гармония и всеединство. Ощущая струение Неруссы сквозь собственную душу, постепенно включавшее в себя «всё, что было на земле, и всё, что могло быть на небе», поэт вошёл в состояние

некоего транса, невыразимого блаженства. Д. Андреев, поэтизируя пережитое, писал, что он вдруг вместил в себя «стройные сферы», которые, «медлительно вращаясь, плыли во всемирном хороводе»; он разом вобрал в душу «древние леса и прозрачные реки», людей, спящих у костров, и «народы близких и дальних стран, утренние города и шумные улицы, храмы со священными изображениями, моря»... Знаменательна фраза, передающая суть происшедшего: «...действительно всё было во мне тою ночью, и я был во всём»¹⁴. Это переживание является ключевым для обоснования близости взглядов Д. Андреева к творчеству русских мыслителей, разработавших концепцию Софийного Космоса – В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина.

Будучи на этом поприще последователем прежде всего В.С. Соловьёва, Д. Андреев категорию Всеединства – центральную в их системе – не отделяет от категории софийности. Иными словами, связь между Макрокосмом и Микрокосмом в системе Д. Андреева имеет софийную природу и реализуется через посредство Софии в её земных проявлениях. Д. Андреев воочию пережил на Неруссе через её женственное начало осуществление в себе Вселенского Всеединства.

София у В.С. Соловьёва и Звента-Свентана, её воплощение в Небесной России, у Д. Андреева приобщают смертно-конечных человеческих индивидуумов во Вселенской Церкви к вечному человечеству – к Богочеловечеству, неотъемлемой части Вселенной. Сходно у В.С. Соловьёва и Д. Андреева ощущение космичности человеческой природы, осознание того, что человек в творческом постижении и осуществлении беспредельной полноты бытия «обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства» (В.С. Соловьёв)¹⁵; что он заключает в своём сознании «положительное единство всего» как истину – образ Божий (Д. Андреев). И хотя в космизме В.С. Соловьёва и Д. Андреева сквозят традиции пантеизма и даже античного гностицизма (последние связаны с идеей Божественной полярности), Космос, воссозданный ими, – прежде всего Русский Космос, ибо В.С. Соловьёв в Софии и Д. Андреев в Звенте-Свентане видят лучезарный дух возрождённого человечества и небесно-космическую сущность, которая является охранительницей России, так или иначе оказывается неотъемлемой частью истории русского народа.

Д. Андреев в традициях В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова видит абсолютную ценность личности в том, что она «содержит единоприродные с Божеством способности творчества и любви»¹⁶, Божественные глубину и свободу – свойства, «врождённые»¹⁷ ей, свидетельствующие о «сыновстве» человека по отношению к вселенской природе, его «отчужденности»¹⁸. В учении С.Н. Булгакова автору «Розы Мира» близки мысли о «софиологическом» видении мира – единственном, по мнению философа, которое обеспечивает правильное постижение природы, человека и духа в их генетической целостности и взаимосвязи. Несмотря на известные религиозные опасения¹⁹, С.Н. Булгаков ощущает в красоте природы «частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии», что «поднимает человека в мир вечных идей». Природа способна «рассказать на языке небожественном о вещах божественных»²⁰.

Д. Андреев не видит, в отличие от Булгакова, противоречия по отношению к догмату в призыве к софиологическому, «сквозящему», в его терминологии,

созерцанию вещей, способному к постижению единства бытия, дающему «ощущение прозрачности физического слоя», видение «просвечивающих сквозь него слоёв трансфизики»²¹. Такое «вселенское» прозрение в мир природы, по Д. Андрееву, сочетает «языческую жизнерадостность, монотеистическую одухотворённость и широту знаний научной эры, все эти элементы претворяя в высшее единство» религии итога²²; являет собой «прорыв космического сознания»²³.

Тесно переплетаются размышления Д. Андреева и с софиологией П.А. Флоренского, в которой раскрывается роль Софии в организации Космоса как «многоединого существа». В «Розе Мира» есть мотивы, созвучные идее П.А. Флоренского о равнозначности Микро- и Макрокосма²⁴.

Д. Андреев идёт несколько дальше П.А. Флоренского, пробуя в буквальном смысле «прочитать» в человеческой духовной сфере содержание Космоса, например, при решении вопроса о примате бытия и сознания. Объективные факторы и живые космические сущности, определяющие сознание отдельной конкретной личности, Д. Андреев встраивает в некую структуру, моделирующую Макрокосм: их бытие, по мере восхождения по лестнице космической иерархии, всё более совпадает с сознанием, стремясь к единству бытия и сознания Бога-Отца.

Получается, что Д. Андреев в человеческом Микрокосме обнаруживает и прочитывает целостный строй Макрокосма²⁵. Так в середине XX века русская космистская мысль в лице Д. Андреева возрождает в себе собственные истоки – народный космизм в духе Голубиной книги и древнеарийских представлений о единой Вселенской сущности, реализующей себя в мириадах конкретных индивидуальностей, зовёт к принципиально новому восприятию природы, космоса и общению с ним.

Поэтические воззрения на космическое всеединство Д. Андреева и Л.П. Карсавина в чём-то стихийно совпадали. Факт, что в размышлении о земной реализации Божественного всеединства во Вселенской Церкви Л.П. Карсавин оспаривает термин «интернациональное сообщество», а Д. Андреев вводит в свою книгу понятие «интеррелигия», относится лишь к словоупотреблению и не является основанием для вывода о разнице в мироощущении мыслителей. Оба они понимали земную реализацию Вселенской Церкви как «соборное единство» национальных церквей, взаимовосполняемых «в единстве любви Христовой»²⁶. Их труды прежде всего сближает понимание пространственности и временности как главных атрибутов космоса. Л.П. Карсавин из софийно понимаемого всеединства выводит понятие всевременности. Он открывает, что временная последовательность «прошлое – настоящее – будущее» есть частный случай целостной всеобщности – вечности. Мыслящий человек, погружаясь в себя, поднимается над временем, соединяет его цепочку в настоящем – «и то, что минуло, и то, что придёт», – лично расширяется, чтобы в вечности стать «всеединым и всевременным», «сразу единым и многим»²⁷.

Д. Андреев, исходя из понимания многослойности Вселенной и её непрерывного эволюционного развития, пишет, что материальность различных миров планетарного космоса отличается числом пространственных и временных координат. Высшие Божественные миры имеют не одно, как у нас, а несколько измерений времени: оно течёт «параллельными потоками различных темпов». Это даёт

субъекту возможность воздействовать на категории, которые в земном времени и пространстве ему недоступны, например на прошлое. Д. Андреев терминологически перекликается с Л.П. Карсавиным, воспринимая подобное бытие как «симфоничное», в нём сущность обретает «вселенскую целостность», «полноту жизни», которую переживает как воистину софиологическое ощущение счастья²⁸.

Так в середине XX века русская космистская мысль преодолевает трагическое мировосприятие личности рубежа XIX–XX веков, осознающей свою пространственно-временную связанность и конечность. Само пространство и время софийного Космоса делают реальной возможность сохранения в вечности человеческой индивидуальности, о которой писал ещё В.С. Соловьёв. В ней – главный смысл космогонического пути человечества.

Примечания

¹ Дёмин В.Н. Русский космизм: от истоков – к взлёту // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 6. С. 3.

² См. об этом: Афанасьев А.Н. Дерево жизни: Избр. ст. / Подгот. текста и коммент., вступ. ст. Б.П. Кирдана. М.: Современник, 1982. С. 40; Дёмин В.Н. Русский космизм: от истоков – к взлёту. С. 5–6.

³ См. об этом: Павлова Г. Трубчевск и трубчане в жизни и творчестве Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. М.: Мир Урании, 2000. С. 40–45.

⁴ См. об этом: Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева к родным / Публ., вступ. ст., примеч. О. Андреевой-Карлайл, А. Богданова // Звезда. 1997. № 4. С. 158.

⁵ См. об этом: Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве / Сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой // Собр. соч. В 3 т., 4 кн. Т. 3, кн. 2. М.: Редакция журн. «Урания», 1997. С. 26, 401, 463, 465–466.

⁶ См.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Гл. ред. восточ. лит. изд-ва «Наука», 1980. С. 95. См. так же: Ахтырский Д.К. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 87–97.

⁷ См. об этом: Павлова Г. Трубчевск и трубчане в жизни и творчестве Даниила Андреева. С. 42.

⁸ См. об этом: Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева к родным С. 161.

⁹ См. об этом: Соина О.С. «Роза Мира» Д. Андреева: антиномия морали и мистики // Человек. 1997. № 2. С. 57; Розин В.М. Учение Даниила Андреева «Роза Мира» // Вопр. философии. 1998. № 2. С. 137–139.

¹⁰ См.: Лосев, А.Ф. Владимир Соловьёв и его время / А.Ф. Лосев; предисл. А.А. Тахо-Годи. М., 2000. С. 191, 193, 196–197.

¹¹ См. об этом: Мережковский Д.С. Тайна трёх. Египет – Вавилон / Науч. ред. Е. Андрущенко. М.: Изд-во «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Изд-во «Око», 2001. С. 78, 83, 85.

¹² Андреев Д.Л. Роза Мира / Под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой // Собр. соч. В 3 т. Т. 2. М.: Моск. рабочий: Присцельс, 1995. Далее при ссылке на это издание при отсутствии точной цитаты указывается номер и название книги-раздела из «Розы Мира». С. 404.

¹³ См. об этом: Дронов В. «О пламенном хоре, которого нет на земле...». Даниил Андреев и православная традиция // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 154. Выступление В. Дронова в публикации: «О пламенном хоре, которого нет на земле»: по материалам обсуждения за «круглым столом», посвящ. творчеству Д. Андреева / Подгот. к печати Т. Антонян // Новый мир. 1996. № 10. С. 206; Романов Б.Н. Святая Русь и Святая земля Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 62.

- ¹⁴ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 85–86.
¹⁵ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 755.
¹⁶ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 34.
¹⁷ Там же. С. 101.
¹⁸ Там же. С. 79.
¹⁹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / Подгот. текста и коммент. В.В. Сапова; послесл. К.М. Долгова. М.: Республика, 1994. С. 197.
²⁰ Там же. С. 199.
²¹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 76.
²² Там же. С. 77.
²³ Там же. С. 84.
²⁴ См. об этом: Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Оправдание Космоса / Сост., вступ. ст. и примеч. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1994. С. 188–191.
²⁵ Андреев Д.Л. Роза Мира. Кн. 2. О метаисторическом и трансфизическом методах познания.
²⁶ См. подробнее: Карсавин Л.П. Путь православия // Карсавин Л.П. Малые сочинения / Сост., науч. подгот. С.С. Хоружего; оформл. Ф. Емельянова. СПб.: АО «Алетейя», 1994. С. 420.
²⁷ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae // Карсавин Л.П. Малые сочинения. С. 146–147. См.: Повилайтис В. Философия всеединства: от Соловьёва к Карсавину // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 7. С. 102–110.
²⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. Кн. 3. Структура Шаданакара. Миры восходящего ряда.

Т. ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II, г. Краков, Польша

МАТЕМАТИКА И МЕТАФИЗИКА В СОЧИНЕНИЯХ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Сделана попытка исследования статуса математики, а также соотношения между математикой и метафизикой в сочинениях Владимира Соловьёва. Соловьёв трактовал математику в духе Канта, как чисто формальную науку о количественных связях. Философ не учел онтологических возможностей математики, хотя в его работах можно определить четкие логические структуры.

The article is devoted to the status of mathematics and relationship between mathematics and metaphysics in Solovyov's works. Solovyov treats mathematics as a formal science about quantitative connections. The philosopher takes no account of the ontological potencies of mathematics. Nevertheless, in his works we can very clearly determine logical structures.

Ключевые слова: *метафизика, онтология, математика, явление, сущность.*

Key words: *metaphysics, ontology, mathematics, phenomenon, essence.*

Сделана попытка исследования статуса математики, а также соотношения между математикой и метафизикой (онтологией) в работах (главным образом ранних, хотя для пояснения некоторых тезисов будем обращаться также к поздним статьям из «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона») Владимира Соловьёва. Сразу же оговоримся, что предлагаемое исследование носит пропедев-

тический характер: не исчерпывая темы, оно скорее имеет целью пригласить к обсуждению проблемы роли и места математики в творчестве Соловьёва.

Вначале обратимся к первой работе Соловьёва – «Кризис западной философии». В ней, как и во многих других работах, философ, полемизируя с позитивизмом, высказывал мысль о возможности познания не только явлений, но и сущности, отстаивая тем самым права метафизики. «Все сущее познается в явлении, ибо все сущее *есть* в явлении (...). Но обыкновенно утверждающие, что мы познаем только явления, видят в этом ограниченность нашего познания, но это только потому, что они предполагают, что в явлении нисколько не выражается являющееся, и отделяют таким образом являющееся, т.е. истинную природу вещей, от явления, как зерно от скорлупы»¹. Более того, степень метафизического познания (которое имеет место также в науке) обратно пропорциональна степени формальности наук. Иными словами, чем более наука эмпирична, чем в большей степени она занимается познанием явлений, тем более она метафизична, поскольку в тем большей степени она касается их внутреннего содержания (*Ding an sich*). Приведем же слова самого философа: «Явление обнаруживает, проявляет свою сущность, и сущность обнаруживается, проявляется в самом явлении – а вместе с тем то, что есть сущность в известном отношении или на известной степени познания, есть только явление в другом отношении или на другой степени познания. Когда мы смотрим в микроскоп на живую инфузорию, то ее движения и все, что мы в ней замечаем, есть явление, в котором обнаруживается известная сущность, именно жизнь этого организма; но и эта жизнь есть только явление более глубокой и основной сущности, именно того существенного органического типа, по которому построено это животное и который воспроизводится и пребывает в бесконечном ряде поколений, доказывая тем самым свою субстанциальность; но это есть только явление целого органического процесса и так далее»². Отвечая позитивисту К.Д. Кавелину, Соловьёв писал: «Явление как представление и сущее в себе – *Ding an sich* – не суть две безусловно отдельные, недоступные друг другу сферы, а только различные, но нераздельные стороны всякого существа»³.

Что же касается математики, то в «Кризисе западной философии» мы читаем:

«Вполне априорная и вследствие того вполне ясная и достоверная наука – математика есть вместе с тем наука вполне формальная, исключительно занимающаяся представлением в его формах пространства и времени и совсем не касающаяся внутренних содержаний этих форм. В явлениях, изучаемых механикой и физикой, также еще преобладает формальная сторона, но здесь уже привходит и эмпирический элемент. Хотя законы движения, изучаемого в механике и физике, т.е. общие формы его проявления, могут быть выведены математически, т.е. а priori, но сущность самого движения или обуславливающих его сил притяжения и отталкивания как данных эмпирически остается непонятною и для непосредственного воззрения, и для физической науки, которая объясняет только *как*, а не *что* явлений. В явлениях химического сродства эмпирический элемент уже получает перевес над формальным, и потому химия имеет гораздо более иррациональный характер, нежели физика. В мире органическом наука

уже почти совершенно отказывается от априорной дедукции, и, наконец, в человеке эмпирический элемент до того заслоняет собою общие формы представления, что на первый взгляд явления собственно человеческой жизни кажутся совершенно не подлежащими этим формам (...)»⁴.

Нетрудно заметить, что в приведенном рассуждении Соловьёв имеет в виду классификацию наук О. Конта, расположенных в иерархическом порядке по степени формальности, начиная с математики и заканчивая биологией (в позднейшем варианте – социологией). Сам русский философ, помимо критики чисто внешней (а не внутренней, органичной) связи различных наук в системе Конта, считал его классификацию «лучшей из существующих»⁵. Из процитированного фрагмента следует, что математика имеет наименее метафизический характер, в то время как в биологии, а особенно в психологии, метафизическая сущность проявляется в максимальной степени. Математический элемент науки «самый бедный по содержанию», не обнимает собой других элементов и, следовательно, не может их соединять в одну систему⁶.

Можно поставить вопрос: какой статус, в таком случае, имеет математика?

Как представляется, Соловьёв трактовал математику в духе Канта, как чисто априорную науку, которая зависит от форм времени и пространства. По учению Канта, эти формы чувственности обуславливают наше познание и в то же время ограничивают его сферой явлений, не позволяя проникнуть сквозь нее и постичь вещь-в-себе. Соловьёв согласен с кенигсбергским философом, что время, пространство (которые, в свою очередь, являются результатом постепенного «возвращения» второго абсолюта, т.е. всеединства, к первоначалу), равно как и причинность, определяют мир явлений и выражают принцип их единения. В «Кризисе западной философии» можно прочесть, что данные категории, «составляя лишь видоизменения одного так называемого закона о достаточном основании, т.е. определении каждого явления посредством другого, одинаково представляют характер совершенной относительности, ибо в каждом из них выражается лишь известное отношение к другому, бытие для другого – и ничего более»⁷. Тем не менее Соловьёв, вопреки Канту (и позитивистам), утверждает, что метафизическое познание возможно, поскольку между явлением и сущностью нет непроходимых границ: «Ибо хотя можно и должно различать явление от являющегося, но различие не есть отделение»⁸. Следовательно, все явления, по своему определению, выражают сущность.

Сущность, а следовательно, и явления как «путь» к постижению сущности относятся к вопросам метафизики. Математика, будучи исключительно формальной наукой, не имеет дело с явлениями как таковыми. Она исполняет по отношению к ним всего лишь вспомогательную роль, делая возможным их познание посредством форм времени и пространства. Математические объекты не существуют во внешней реальности, а только лишь в нашем мышлении (тезис конструктивизма, или концептуализма Канта). Но можно ли в самом деле отделить математический (чисто формальный) элемент от эмпирического (физического, а значит, и метафизического)? Ведь сам философ признавал, что математика в большей или меньшей степени входит в состав всех других наук и «им сообщает (...) свой характер абсолютного знания»⁹.

В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв утверждает, что математические истины, например равенство $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ или теорема Пифагора, – «суть состояния моего сознания, поскольку я все это мыслю и сознаю, но эти состояния сознания (...) кроме своего психологического значения, чисто субъективного и частного (как состояния *моего* сознания), имеют еще значение логическое, объективное и всеобщее»¹⁰. Можно предположить, что универсальность и объективность математики обусловлены, по Соловьёву, также тем фактом, что время и пространство (следовательно, также арифметические и геометрические утверждения) являются априорными формами «объективно-необходимого, самостоятельного трансцендентного субъекта»¹¹. Несмотря на то, что математика связана с априорными формами конкретного субъекта и есть плод его конструкции, она в то же время имеет всеобщий характер, придаваемый ей субъектом трансцендентным. В этом случае мы имеем дело с позицией объективного конструктивизма в философии математики¹². Следовательно, математика помимо своего формального значения выражает некое самостоятельное, независимое от нас, онтологическое содержание. Иными словами, формальный характер математики не мешает ей иметь также собственную онтологию, присущую трансцендентному субъекту.

В философии Канта познание мира было возможно именно благодаря математике. Как пишет польский исследователь Ежи Дадачиньски, «для Канта неоспоримым фактом было то, что эмпирическую действительность можно описать языком математики. (...) Эмпирическая действительность является математической прежде всего по той причине, что все познаваемое познается в рамках времени и пространства»¹³. Следовало бы ожидать, что Соловьёв должен был согласиться со следующим утверждением: математика принимает участие не только в постижении внешнего порядка явлений, но и их «внутреннего содержания» – метафизической сущности, поскольку каждое явление дано во времени и пространстве, т.е. имеет математическую (в смысле Канта) природу. Однако философ не развивает этот мотив. Возможно, Соловьёв просто хотел подчеркнуть вне-пространственный и вне-временной характер сущности, указать, что ее фундаментальная природа, следовательно, также «первичная онтология», если можно так выразиться (в отличие от «онтологии вторичной», связанной с математической природой явлений), лишена каких-либо чувственных форм. В настоящее время мы познаем мир, данный во времени и пространстве, но это вовсе не имеет места *sub specie aeternitatis*. Абсолют как таковой (перед его разделением на два полюса или начала), а также полная, окончательная реализация внутреннего единства мира не зависят от времени и пространства, а значит, не имеют также математических компонентов.

Итак, Соловьёв рассматривал математику как формальную науку, изучающую «лишь общие количественные отношения»¹⁴. Онтологический потенциал математики при этом им не учитывался; в том числе не принимался во внимание тот факт, что время и пространство, создавая условия для познания физической стороны явлений, все же содержат в себе определенный метафизический «заряд». Согласно соловьёвской характеристике учения Канта и Гегеля (применимой также к его собственной концепции), «все под-

лежит математическому изучению или имеет математическую сторону, – но этим нисколько не определяется то, что существует в пространстве и времени – оно дано эмпирически в наблюдении и опыте и познание его не вытекает из математических формул, а привходит эмпирически¹⁵. Вследствие этого «ни от математики, ни от умозрения нет никакого естественного перехода к другим наукам»¹⁶. По мнению Соловьёва, математика не касается эмпирического содержания явлений (а тем более их внутреннего содержания, т.е. сущности), а касается всего лишь их формы.

С позиции Соловьёва, разделявшего концептуалистскую трактовку математики в духе Канта (и опосредованным образом Конта), такая картина выглядит вполне убедительно. Но действительно ли математика лишена метафизических моментов? По меньшей мере со времен Галилея (не вспоминая уже о греческой линии Пифагора – Платона – Архимеда) известно, что математика не только занимается количественной стороной явлений, но и является тем «языком», на котором написаны законы Вселенной. Математика по отношению к эмпирической реальности не исполняет исключительно внешнюю задачу упорядочивания явления со стороны количества, как предполагал, например, Конт, но определяет физическую *структуру* нашего мира. Из этого следует, что математика принимает на себя традиционную роль онтологии.

Кроме того, Соловьёв не привлекает в своих работах учение о множествах (Mengenlehre), созданное в конце XIX века Георгом Кантором, которое прекрасно раскрывает онтологические возможности математики. Кантор трактовал теорию множеств как часть онтологии; в его понимании между математикой и метафизикой существует тесная взаимосвязь¹⁷. Несмотря на в целом платоновский характер своей философии, автор «Критики отвлеченных начал» оставался под влиянием концептуализма Канта, не учитывая нового понимания математики как науки о множествах, имеющих, подобно идеи Платона, объективный характер, не конструируемых, а *открываемых* исследователем. Следует, однако, заметить, что, хотя сам Соловьёв довольно поверхностно затрагивает вопросы математики и ее связи с метафизикой, в его работах можно определить четкие логико-математические структуры¹⁸.

В заключение стоит напомнить, что впервые философскую интерпретацию теории множеств в России предложил последователь Соловьёва Павел Флоренский в работе «О символах бесконечности», опубликованной в 1904 году в журнале «Весь». Флоренский тем самым открыл путь (продолженный в работах «О типах возрастания» (1906), «Столпе и утверждении истины» (1914), «Мнимостях в геометрии» (1922) и других сочинениях) для понимания математики как дисциплины с сильным онтологическим уклоном. Как пишет Ю.А. Ромашев, для Флоренского окружающая нас физическая реальность – «это актуализация мира математических идей», а сама математика – это «онтологический скелет, содержащий прототипы всяких отношений между бытиями»¹⁹. Таким образом, можно утверждать, что Соловьёв и Флоренский философствуют в двух родственных, но все же разных парадигмах, определяемых среди прочего пониманием ими значения математики в выяснении метафизической структуры мира.

Примечания

- ¹ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 75.
- ² Соловьёв В.С. Метафизика // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Феникс, 2000. С. 279.
- ³ Соловьёв В.С. О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К.Д. Кавелину) // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. С. 193.
- ⁴ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 84.
- ⁵ Соловьёв В.С. Конт // Философский словарь Владимира Соловьёва. С. 228.
- ⁶ Там же. С. 230.
- ⁷ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 82.
- ⁸ Там же. С. 74. Ср.: Соловьёв В.С. Примечания переводчика <к «Пролегоменам ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» И. Канта> // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 1. С. 230: «Само понятие Ding an sich – самобытной в себе сущей вещи есть чистая нелепость – contradictio in adjecto». См. также: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика: Культурная революция, 2007. С. 204–216.
- ⁹ Соловьёв В.С. Метафизика. С. 278.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 239–240.
- ¹¹ Ср.: Соловьёв В.С. Пространство // Философский словарь Владимира Соловьёва. С. 423.
- ¹² Ср.: Murawski R., Filozofia matematyki. Zarys dziejów. Warszawa: PWN, 1995. С. 168.
- ¹³ Ср.: Dadaczyński J., Matematyka w oczach filozofa Jedenaście artykułów z filozofii matematyki. Tarnów: Biblos, 2002. С. 187.
- ¹⁴ Соловьёв В.С. [Об истинной науке] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. / Под ред. М.А. Колерова. СПб.: Алетейя, 1997. С. 51.
- ¹⁵ Там же. С. 46.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Ср.: Dadaczyński J., Matematyka w oczach filozofa Jedenaście artykułów z filozofii matematyki. С. 182–184.
- ¹⁸ См. исследования В.И. Моисеева: Моисеев В.И. Логика всеединства Владимира Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 8–25; Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002; Моисеев В.И. Логика добра (Нравственный логос Владимира Соловьёва). М.: Эдиториал УРСС, 2004.
- ¹⁹ Ср.: Ромашев Ю.А. Научные работы Павла Флоренского в контексте его мировоззрения // Наука и вера в диалоге. П. Тейяр де Шарден и П. Флоренский / Под ред. А.А. Гриба, Л. Галле-ни и о. Ф. Реати. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 16–17.

УДК 1:008(091)
ББК 87.3(2)51:71.0

А.У. ЧЕМУРЗИЕВ
Российская академия государственной службы
при Президенте РФ, г. Москва

«ОПРАВДАНИЕ БУДДИЗМА» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ВСЕЕДИНСТВА И ВОСХОЖДЕНИЯ К ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Рассматривается проблема отношения В.С.Соловьёва к культуре, философии и религии Индии. Особое внимание автор уделяет характеристике и оценке философем учения буддизма, его роли в развитии общечеловеческой культуры. Значительное место занимает анализ мыслителем «буддийских настроений» в русской поэзии на примере анализа творчества поэта А.А. Голенищева-Кутузова.

The paper considers the problem of V.S. Solov'ev's relations to the culture, philosophy and religion of India. Special attention is paid to evaluation and assessment of the philosopher teachings of Buddhism, his role in the development of human culture. A significant role is occupied by the thinker's analysis of «buddhist sentiments» in the Russian poetry in the analysis of the poes A.A. Golenishchev-Kutuzov's works.

Ключевые слова: индийская философия, буддизм, нирвана, пустота, страдание, «все есть одно», София, дух, абсолютное бытие, небытие, нигилизм, жизнепонимание, безнадежность, смерть, отрицательный универсализм, положительный универсализм.

Keywords: the Indian philosophy, Buddhism, nirvana, emptiness, suffering, «all is one», Sofia, spirit, absolute being, nothingness, nihilism, conception of life, hopelessness, death, negative universalism, positive universalism.

К теме индийской философии В.С. Соловьёв обращался неоднократно на протяжении своего творческого пути. Эта тема так или иначе затрагивается им уже в ранних работах 70-х годов. В 1880 году она получает у него развернутую разработку в «Лекциях по истории философии», которые Соловьёв читал слушательницам Бестужевских курсов. Значительное место характеристике индийской и, в частности, буддийской философии он отводит во вступительной лекции «Исторические дела философии», читанной в Санкт-Петербургском университете в том же году. В последующие годы внимание буддизму философ уделяет в своей публицистике. В конце жизни Соловьёв обращается к теме буддизма в главном труде своей жизни «Оправдание добра», а также в литературно-критической статье «Буддийское настроение в поэзии».

Уже в первой своей серьезной работе «Кризис западной философии (Против позитивистов)», проанализировав предшествующую западную философию, русский философ приходит к выводу, что западное философское мировоззрение, в том его виде, в котором оно развивалось на Западе до конца XIX века, пришло к концу своего развития. По мнению мыслителя, те западные философы, основой учений которых является рациональное познание, на пике своего развития приходят к тому, что утверждают те же идеи, которые были сформулированы великими учениями Востока с помощью созерцания и веры. «Таким образом, – пишет Соловьёв, – эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока»¹.

В работе «Философские начала цельного знания» он продолжает обосновывать мысль о будущей встрече западной и восточной культур уже не только в плане полноты духовно-философского постижения истины, но и в смысле утверждения этой истины как полноты человеческого бытия. Грядущая всечеловеческая культура, писал он, ничего не исключает из того, что веками выработано разными народами как на Западе, так и на Востоке².

Роль буддизма и в целом древнеиндийской мысли в историческом процессе становления мировой культуры и мирового самосознания В.С. Соловьёв высоко ценил, поскольку именно в Индии начиналась история философии, там она делала свои первые шаги. Индусы, отмечал философ в работе «Исторические дела философии», являются единственным народом на Востоке, который имеет свою оригинальную и последовательную философию. В возникновении философской мысли в Индии Соловьёв видел ответы на вызовы социокультурного характера. Он отмечал, что здесь, как в никакой другой азиатской стране, в древности человеческая личность была порабощена внешней средой. Это была страна чудовищного неравенства и рабства, кастовой раздробленности. Но это не могло продолжаться вечно. И вот в Индии появляются несколько философов, которые провозглашают идею, ставшую основой нового мировоззрения, суть которой заключается в том, что «*все есть одно*». Именно эта идея единства всего, по мнению русского мыслителя, была первым словом истины, которое возвестило миру о необходимости свободы и братства. Эта идея нанесла удар религиозному и социальному рабству, общественному неравенству и обособлению. «Все есть одно, – писал Соловьёв, – это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещалась человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление»³.

Однако доктрина единства всего не получила широкого распространения. Книги, в которых она была изложена, назывались Упанишадами, что переводится как «тайные сказания». Только Будда, отмечает В.С. Соловьёв, сделал эту идею общим достоянием людей, в результате чего скрытая истина Упанишад приняла форму нового вероучения.

С точки зрения философа, в буддизме, который представляет собой философию, превратившуюся в религию, принцип всеединства предстает как начало человечности, или антропоцентризм. Действительно, если *все есть одно*, то, значит, и подлинную сущность человек может найти в себе. Ему нет нужды искать ее в каких-либо богах или в природе. Именно в человеке абсолютная реальность проявляется разумно, в то время как во внешнем мире она бессознательна и слепа. Личность понимает, что окружающее бытие лишь обманчивое прикрытие, маска, через которую эта сущность просматривается, и лишь в состоянии пробуждения человеческого духа ее наряд спадает, и она предстает во всей своей красоте. В результате, человек уже возвышается над природой. И даже боги теперь поклоняются тому, кто достиг пробуждения и осознал подлинную реальность⁴. И хотя учение буддизма не отрицает кастовости, именно буддийское мировоззрение, как подчеркивал философ, перевело сознание людей на более качественно высокий уровень и заставило мыслить категориями всеобщими, все-

человеческими. А абсолютное бездействие на основании идеала Нирваны как осознания собственной ничтожности и бессмысленности жизни вовсе не является основой буддизма. Это учение требует от своих последователей постоянной духовной деятельности.

Древнеиндийское мировоззрение В.С. Соловьёв рассматривал в рамках поэтапного перехода от натуральной религии к христианству. Религиозная истина, по мнению мыслителя, возникла из одного корня и в течение многих веков развивалась, создавая разнообразные формы. Поэтому подлинная философия должна опираться на религиозный синтез и охватывать полностью все содержание мировой религиозной истории, не игнорируя ни одного позитивного элемента⁵. Исходя из этой позиции, В.С. Соловьёв рассматривает и буддизм, о котором он говорит в контексте описания процесса становления общечеловеческой истины.

Логическое развитие религиозно-философской мысли человечества, по мнению философа, имело три ступени. На первой ступени, которую он называет «естественным или непосредственным откровением», господствовал политеизм в форме разнообразных природных культов. Божественное начало в данный период было скрыто за миром естественных явлений. В религиозном сознании человека существовали лишь те боги и силы, которые должны были оказывать ему определенную помощь в этой жизни. Но нельзя сказать, что божественное начало здесь полностью скрыто от людей. Оно существует и действует не в самом себе, а в природе, так как Абсолют, будучи всеобъемлющим, обнимает и природный мир. Вторую ступень В.С. Соловьёв именует «отрицательным откровением». Природное бытие здесь отрицается, и провозглашается отрицательная свобода от него. Этой ступени, по его мнению, соответствует буддизм. Третья ступень, которую философ определяет как божественное откровение, характеризуется тем, что божественный абсолют открывается здесь в своем собственном полном содержании.

По мнению В.С. Соловьёва, в процессе положительного и объективного общемирового религиозно-философского развития ни один из его этапов нельзя назвать ложным. Этот процесс, утверждал философ, не может представлять собой простую смену заблуждения чистой истиной, так как тогда истина возникла бы неожиданно и без определенного перехода⁶. Несмотря на разницу этапов духовного развития, считал Соловьёв, «низшие» религиозно-философские системы являются по существу истинными, если только они не претендуют на свою полную исключительность.

Важно заметить, что мысли В.С. Соловьёва об эволюции человеческого самосознания в русле движения к всеединству заключают в себе софийную основу. Находясь на рубеже мифической и исторической эпох, буддизм явил собой, по мысли Соловьёва, первый важный этап процесса соединения «божественного начала и мировой души», и мистическую роль в этом процессе играет София как Божественная Премудрость.

Слитие человеческого духа с мировой душой является основной целью буддизма. Дух же, как нечто по своей сущности абсолютно свободное, выходит за рамки простых взаимоотношений с природой. В своей абсолютности он дохо-

дит до того, что, по мнению В.С. Соловьёва, способен «сознать свою безусловность, безразличие всех качеств, ничтожество всех различий существующего в природе многообразия»⁷. В сознании своего абсолюта он выходит на уровень отречения от взаимосвязей с природой для того, чтобы погрузиться в *абсолютное бытие*, которое отождествляется с *небытием*. Чтобы через этот процесс, откинув всякое понятие об объективности и субъективности, слиться с мировой душой. Именно это состояние фигурирует в буддизме, по словам В.С. Соловьёва, в виде понятия Нирваны. Так, он пишет: «В этой свободе, в безусловном самосознании дух тождественен мировой душе и в ней самой теряет всякое положительное определение, освобождается от качеств высших и низших, теряет материальное и идеальное... это – погашение существования, то что буддизм назвал Нирваной»⁸.

Рассматривая буддизм с точки зрения универсализма, В.С. Соловьёв отмечал, что это учение представляет собой не национальную религию Индии, а международное универсальное учение, которое стало важным этапом духовной истории человечества⁹. Следовательно, буддизм сыграл важную роль не только для Индии, но и для целого ряда стран остального мира. В буддизме, по словам В.С. Соловьёва, духовно одаренный индийский народ сказал свое вековечное слово, которое затем стало принадлежать уже не только ему, но и многим народам Азии. И именно буддийская религия является наиболее значительным примером передачи фундаментальных начал от одной цивилизации к другой. Вопросы истории буддизма за пределами Индии рассмотрены В.С. Соловьёвым в работах «Китай и Европа» (1890) и «Япония (историческая характеристика)» (1890), в которых он проанализировал духовные традиции народов Дальнего Востока.

Весьма показательна в этом отношении соловьёвская критика в публицистических очерках 80-х годов «Национальный вопрос в России» теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Соловьёв считал ошибочным отрицание Данилевским единства развития человечества, т.е. всемирной общечеловеческой истории, а также его утверждение о невозможности передачи базисных начал от одного культурно-исторического типа к другому. В качестве аргумента действительности подобной передачи Соловьёв приводит индийскую культуру, буддизм. Индия, независимо от того, что она является в некотором смысле «закрытым» типом культуры, распространила буддизм, который выражает первостепенное проявление ее духовной культуры, на большой круг самых разных народов. При этом буддизм был передан ею не как «почвенное удобрение», а как высшее начало их цивилизации. «Религия индийская, – писал Соловьёв, – универсальная по своему содержанию, ... исповедуется пятью- или шестьюстами миллионов людей, рассеянных от Цейлона до Сибири и от Непала до Калифорнии – вот колоссальное опровержение всей теории Данилевского, ибо нет никакой возможности ни отрицать великой культурно-исторической важности буддизма, ни приурочить его к какому-нибудь отдельному племени или типу»¹⁰.

Особое место в контексте анализа В.С. Соловьёвым данной проблемы занимает вопрос распространения и восприятия буддизма в России. В этом смысле

интерес представляет прежде всего его литературно-критическая статья «Буддийское настроение в поэзии», которую философ опубликовал в 1894 году в журнале «Вестник Европы». Данная работа интересна тем, что она посвящена оценке того влияния, которое буддизм оказывал на умонастроения определенной части российской творческой интеллигенции во второй половине XIX века. И хотя статья посвящена вполне конкретному вопросу, являясь откликом на сборник стихов А.А. Голенищева-Кутузова, в творчестве этого талантливой автора В.С. Соловьёв усматривал созвучие с взглядами многих его современников. Поэтому можно утверждать, что одной из граней этой работы является анализ тенденций использования некоторых основополагающих идей буддизма как материала для заполнения духовного вакуума творческой элиты в России второй половине XIX века.

Рассмотрение ситуации освоения буддизма в культуре России высвечивает важную, по мнению философа, философско-культурологическую проблему – проблему понимания и нахождения общих смыслов в различных обществах и культурах. Поэтому вопрос о влиянии буддизма на творческую элиту России второй половины XIX века, и в частности на литературу, представлял несомненный интерес для В.С. Соловьёва, который весьма успешно занимался и литературоведческой проблематикой. Именно этот период характеризуется яркой мировоззренческой направленностью художественного творчества, поиском новых идей и художественных форм, их воплощения. И оригинальную, не достаточно оцененную роль в этом процессе сыграл буддизм, что и подчеркивал философ в своих работах. В этот период мы видим яркое отражение буддийских мотивов, образов, умонастроений. Анализ влияния буддизма на литературу России того периода позволяет более репрезентативно представить то напряженное внимание, которое было направлено на восточную культуру, и более содержательно увидеть диалоговую соотнесенность Запада и Востока. Что, в сущности, и показывает Соловьёв на примере поэзии А.А. Голенищева-Кутузова.

В своей статье В.С. Соловьёв указывает на то, что все творчество А.А. Голенищева-Кутузова пронизывает буддийское настроение, даже самого автора называет буддистом. Но не в смысле приверженности догматам учения, а с точки зрения характера его творчества, в котором ярко отражалось настроение *безнадежности, бессмысленности* жизни, что воспринималось философом как противоположность христианскому мироощущению, основными чертами которого являются *воскрешение, спасение, прощение*. В подтверждение своей идеи о буддистских настроениях, проявляющихся, как отмечал философ, возможно, и неосознанно для самого автора в его стихотворениях и поэмах, Соловьёв приводит наиболее яркие места из сочинений Голенищева-Кутузова. Как например:

Взгляни же на меня... промолви мне хоть слово...
Но в равнодушное молчанье погружен,
Я на призыв любви не отвечал, и снова
В тиши меня объял невозмутимый сон,
И в чуждом этом сне вновь Смерть заговорила:
«Приди избранник мой, тебя я полюбила;

Тебя мне стало жаль средь мира и людей,
В том мрачном омуте ошибок, лжи, проклятий,
Где краткая любовь и счастье быстрых дней
Дается лишь ценой беды и скорби братий»¹¹.

Основываясь на многочисленных подобного рода примерах, Соловьёв делает вывод о присутствии буддийских напевов в творчестве поэта. Основная их идея заключается в следующем: Смерть – не только единственное разрешение жизненных противоречий, она – единственное истинное благо и блаженство¹². Иными словами, буддийский взгляд на мир – это своего рода *нигилизм*, отрицательное непонимание, наполненное чувством тоски и безнадежности, избавлением от которого становится смерть.

В принципе, для того исторического периода такое толкование буддизма в России было вполне закономерным. Но оно, как подчеркивал философ, существенно отличалось от сути буддизма исторического, аутентичного. По его мнению, основная причина непонимания религиозно-философских учений Востока заключается, в первую очередь, в попытке проанализировать эти учения, в частности буддизм, с точки зрения западноевропейского рационалистического способа мышления. Однако Соловьёв хотел показать именно ту форму, которую идеи буддизма приобрели при трансляции на русскую почву. Он указывает на то, что в работе «Буддийские настроения в поэзии» им было проанализировано только *отрицательное* отношение к жизни, которым вовсе не ограничивается подлинный буддизм.

Остановимся на этом подробнее и рассмотрим в самом общем виде отличие оригинального буддийского учения от его проявлений в поэзии Голенищева-Кутузова, а через него и в русской литературной мысли второй половины XIX века.

Основная идея буддизма может быть сформулирована следующим образом: каждый человек, независимо от его эмоционального состояния, общественного положения и материального достатка, испытывает страдания. Причина страданий заключается в привязанности к жизни. Для преодоления привязанности производится отрицание «Я», которое было бы личностью как таковой с ее потребностями к наслаждению. Индивид, который противопоставляет окружающим предметам внешнего мира себя как некую самостоятельную сущность, на самом деле не является таковой. В.С. Соловьёв считает, что именно утверждение жизни как безысходного страдания позволяет говорить о Голенищеве-Кутузове как о поэте буддийского настроения. Но в отношении самого буддизма в чистом виде это неверно, так как в нем преодолевается и само страдание. Причина же страдания, по В.С. Соловьёву, в человеческом несовершенстве, тогда как буддизм в том виде, в котором он проявился в поэзии русского автора, видит причину страдания в привязанности к жизни и в пробужденных желаниях. Но, хотя способы избавиться от страдания в чем-то одинаковые и в христианстве, и в буддизме – самоусовершенствование человека, – цели у них разные.

В поэтических произведениях того периода это скорее избавление от собственного «Я» – жизнь без страданий или смерть. Скорее даже смерть. Ибо именно она, как следует из творчества Голенищева-Кутузова, является спасением от всех жизненных невзгод. Но в буддизме смерть вовсе не является спасением. Спа-

сение есть просветление, или приведение индивидом своего сознания в качественно новое состояние, перед которым отступает иллюзорный (то есть эмпирический) мир и предстает мир истинной реальности, так называемое состояние *очищенного* сознания. Другое дело, что понятие смерти имеет что-то общее с колесом Сансары, круговоротом существований и перевоплощений. Таким образом, несмотря на внешнее сходство, мироощущения буддизма и Голенищева-Кутузова, представленного В.С. Соловьёвым, достаточно далеки друг от друга, хотя точки пересечения у них, без сомнения, есть и дух отрицания присутствует.

Конечно, собственное восприятие В.С. Соловьёвым индийской философской мысли, и в частности буддизма, не было столь критичным, как оценка его проекции на отечественную культуру. И роль этого учения в историческом процессе становления мирового самосознания он высоко ценил, что подробно рассматривалось выше. Сущность буддизма В.С. Соловьёв видел не в отрицании жизни, а в признании: 1) духовно пробудившегося человека, 2) слова пробуждения, 3) братства пробужденных – «это и есть первая сохранившаяся ступень человеческого универсализма, поднимающаяся над исключительным национально-политическим строем религии и общественности»¹³. Совершенный Будда, по мнению философа, тем и отличается от несовершенного – уединенного, что «не ограничивается собственным сознанием мучительной пустоты бытия, но решается освободить от этой муки все живые существа»¹⁴.

Но тут же Соловьёв на примере одного из преданий об Арья-деве показывает существующее внутри буддизма противоречие. С одной стороны, основа буддийского мировоззрения – «безразличие и пустота всего», а с другой – постоянно включенная живая деятельность по пробуждению человеческой мысли и соответственно постоянного совершенствования человеком как самого себя, так и других¹⁵.

Данное противоречие иногда приводит к тому, что специалисты, работающие с творчеством В.С. Соловьёва, выносят неоднозначные, а скорее даже противоречивые оценки по вопросу отношения философа к буддизму. Например, Д.К. Ахтырский в своей работе «Владимир Соловьёв и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии» делает вывод о том, что «индийская философия для Соловьёва есть только этап, пройденный в свое время человеческой мыслью. Именно это, несмотря в целом на уважительный тон высказывания, оказывается в итоге уничижительной характеристикой»¹⁶. Тут трудно согласиться с автором, даже учитывая то, что в работах Соловьёва существуют высказывания, которые можно трактовать в данном ключе. Но при рассмотрении отношения философа к вопросу буддизма через призму его концепции всеединства, которая является основой всего его творчества, этот взгляд представляется спорным. Поэтому вряд ли справедливо будет утверждать, что Соловьёвым буддизму отводилась роль пройденного этапа. Скорее он пытался указать на то, что буддизм, несомненно, уже не играет такой существенной роли, как играл в период своего зарождения.

В этом ключе анализирует творчество философа и Т.В. Бернюкевич в своей работе «Буддизм в российской философской культуре. “Чужое” и “свое”»¹⁷. В ней автор совершенно справедливо проводит дифференциацию самого понятия

буддизма, которая имеет место в творчестве В.С. Соловьёва. Первое – необходимо понимать, что буддизм как понятие выполнял свою специфическую функцию в зависимости от тех идей, которые религиозный философ пытался донести в своей концепции всеединства. Второе – в творчестве философа существует анализ роли буддизма в развитии как личности, так и общества. И не столько в русле прошедшего времени, сколько в анализе роли, которую его идеи играют в настоящем и ее проекции в контексте будущего. Третье – не стоит также забывать, что в творчестве философа существует оценка буддизма как мировоззрения и частной религии, разумеется, последняя производится с помощью его сопоставления с христианством.

В работах некоторых исследователей существует оценка буддизма в понимании В.С. Соловьёва, которую в самом общем виде тезисно можно выразить так: буддизм есть этап отрицательного универсализма, пройденный человечеством, и является противоположностью положительному универсализму – христианству, используемый лишь для того, чтобы более ярко очертился последний¹⁸. Но говорить, что философ оценивал буддизм и его сущность как нечто *негативное*, совершенно несправедливо. «У Соловьёва характеристика буддизма как “универсализма отрицательного” не имеет негативной окраски»¹⁹, – справедливо говорит Т.В. Бернюкевич.

Затрагивая вопрос об этапах развития человеческого самосознания, на которые обращал внимание в своих работах В.С. Соловьёв, необходимо подчеркнуть, что понятие *пройденного* нельзя трактовать как не играющего никакой роли на современном этапе истории, как только факт исторического прошлого человечества. Концепция всеединства, из которой в свою очередь вытекает идея единства всей человеческой истории, указывает скорее на то, что исторические факты, даже самые малые, не исчезают полностью, а в зависимости от того уровня, на котором находится само человечество, в прямом или в косвенном виде участвуют в дальнейшем развитии человеческого самосознания и всечеловеческой культуры.

В заключение необходимо подчеркнуть, что В.С. Соловьёв высоко оценил роль буддизма в формировании нового этапа человеческого самосознания, характеризовавшегося в первую очередь высокой оценкой человеческой личности, идей всеединства и равенства. А сама возможность эволюционирования человеческого самосознания в русле универсализма заключается, по мнению философа, в том, что трансцендентно-имманентный феномен жизни в самом широком его понимании несет в себе софийную основу.

В.С. Соловьёв в своем творчестве не противопоставлял буддизм христианству, а проводил только сопоставление этих мировоззрений. Предчувствуя наступление кризисных времен, а также осознавая, что в теории наиболее человечная идея христианства на практике далеко не всегда способна через деятельность церкви реализовать сполна свой духовный потенциал, В.С. Соловьёв видел необходимость выработки нового взгляда на проблемы духовного плана. Путь к совершенному всечеловечеству он видел во взаимодополнении духовно-нравственных начал, выработанных разными народами, в неслиянном единстве различных типов мировоззрений и культур.

Примечания

- ¹ Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 119.
- ² См.: Философские начала цельного знания // Там же. С. 176.
- ³ Соловьёв В.С. Исторические дела философии // Соловьёв В.С. Соч. В 10 т. СПб.: Просвещение, 1912. Т. 2. С. 403.
- ⁴ См.: Там же. С. 403–404.
- ⁵ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 53.
- ⁶ См.: Соловьёв В.С. Исторические дела философии. С. 404–405.
- ⁷ Соловьёв В.С. История древней философии // Вопр. философии. 1989. № 6. С. 91.
- ⁸ Там же.
- ⁹ См.: Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 369.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 310.
- ¹¹ Соловьёв В.С. Буддийские настроения в поэзии // Соловьёв В.С. Соч. В 10 т. Т. 7. С. 96.
- ¹² См.: Там же. С. 97.
- ¹³ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 309.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ См.: Там же. С. 322, 323.
- ¹⁶ Ахтырский Д.К. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев о религиозной мысли Индии // Соловьёвские исследования. 2004. № 9. С. 93.
- ¹⁷ См.: Бернюкевич Т.В. Буддизм в русской философской культуре. «Чужое» и «свое». М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
- ¹⁸ См.: Софронова Е.С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. С. 136.
- ¹⁹ Бернюкевич Т.В. Указ. соч. С. 17.

О «ТРЕХ РАЗГОВОРАХ...» В.С. СОЛОВЬЁВА

20 мая 2010 г. в Ивановском государственном энергетическом университете состоялась конференция «Три разговора...» – философское завещание Вл. Соловьёва», организованная Российским научно-образовательным центром исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвским семинаром). В ней приняли участие видные ученые из МГУ им. М.В. Ломоносова, Санкт-Петербургского государственного университета, ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, Ивановского государственного энергетического университета, Ивановского государственного химико-технологического университета, Шуйского государственного педагогического университета, Нижегородского государственного педагогического университета, Нижегородской академии МВД России, Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова, Астраханского государственного университета, Ярославской государственной медицинской академии, редакторы журналов «Наука и религия», «Русский журнал».

Среди докладчиков – известные специалисты и авторы монографических исследований творчества В.С. Соловьёва: Н.В. Котрелев, А.Г. Гачева, И.И. Евлампиев, Марк Смирнов, Т.П. Белова, А.П. Глазков, Н.В. Дзуцева, И.А. Едошина, А.П. Козырев, Н.П. Крохина, Т.Б. Кудряшова, М.В. Максимов, М. Матсар, Б.В. Межуев, В.П. Океанский, О.В. Парилов, С. Пилецкий, И.А. Треушников, С.М. Усманов.

В 26-м выпуске «Соловьёвских исследований» мы начинаем публикацию статей, подготовленных авторами на основе докладов, прочитанных на конференции. Публикация материалов конференции будет продолжена в следующем выпуске журнала.

ББК 873(2)51:83

А.Г. ГАЧЕВА

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва

ФИЛОЛОГИЯ НА СЛУЖБЕ ФИЛОСОФИИ: Опыт анализа «Трёх разговоров» Владимира Соловьёва

Сделана попытка рассмотрения «Трёх разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» как художественной целостности. Сочетание методов философского и филологического анализа позволяет глубже прочесть «духовное завещание» Владимира Соловьёва, увидеть в нем не манифест историософского пессимизма, но своего рода пророческое предупреждение миру, обольстившемуся ложными ценностями и идеалами, призыв к нравственной метанойе, повороту с путей неправды на тот богочеловеческий путь, образ которого философ рисовал в «Чтениях о Богочеловечестве», «Истории и будущности теократии», «России и Вселенской Церкви», «Оправдании добра».

The article considers the “Three talks about War? Progress and World History End” as an art entirely. The combination of Methods of Philosophy and Philology Analyses allows understanding V. Solovyev’s “Spirit Will” deeply, see in it not a manifesto of historiosophy pessimism, but apocalyptic

notice for the World which indulged a vain hope of pseudo-values and ideas, as well as an invitation for moral metanoia, turning from the untruth ways on the theanthropical way, which the Philosopher described in "Reading about God - Manhood"; "History and Futurity of Theocracy"; "Russia and the Universal Church"; "The Good Justification".

Ключевые слова: художественность, авторская позиция, диалог, вставные новеллы, философия истории, человекобожие и Богочеловечество, Царство Божие на земле.

Key words: *artistry, the author position, dialog, cut-in novells, philosophy of history, Man-become-God and God-Manhood, the Kingdom of God.*

В 1899 – начале 1900 г., на рубеже двух столетий, В.С. Соловьёв – сначала в солнечных Каннах, потом в Пустыньке и, наконец, в зимнем, пасмурном Петербурге – работает над «Тремя разговорами о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Так уж повелось в исследовательской традиции, что эта вещь считается вершиной его религиозно-философского творчества, конечной точкой мировоззренческой эволюции, своего рода духовным завещанием, оставленным наступающему веку. Смерть философа, последовавшая через считанные месяцы после журнальной публикации и совсем вскоре после выхода в свет отдельного издания «Трёх разговоров», задала определенный ракурс прочтения и понимания, и все читающие и толкующие вольно или невольно его придерживаются, не помышляя о том, чтобы расширить рамки восприятия.

Если попытаться в двух словах изложить традиционное истолкование «Трёх разговоров», то эти *два слова* будут таковы: *историософский пессимизм*. Давая же пространное изложение вышеозначенной формулы, придется сказать приблизительно следующее. На протяжении двадцати лет апологет богочеловечества и всеединства, младший современник Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Федорова, был убежденным сторонником идеи истории как «работы спасения»¹, настаивая, что Новый Иерусалим не сходит с неба, как *deus ex machina*, а медленно вызревает в истории, что род людской в своей социальной и хозяйственной деятельности, в науке и в культуре, в творчестве и в любви призван содействовать преобразению бытия в благобытие, земли – в Царство Христово. И вот теперь не осталось и следа от этой веры. Леонтьевский «мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение»² заступают место теократического оптимизма. История неуклонно движется под дьявольский, смертный откос, все глубже падение, все сильнее богоотступничество. И тот, кто когда-то писал кузине Кате: «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта»³, – выводит антихриста на авансцену истории, допуская возможность совершенного соединения с человеческой природой дьявольского, злого начала, подобно тому как девятнадцать веков назад состоялось совершенное соединение с ней начала Божественного и благого в лице Богочеловека Христа.

Как оценивали «Три разговора» современники и потомки? Одни – как предательство Соловьёвым его собственных убеждений, другие – как своего рода «резвение», благое «перерождение убеждений»: отказ от соблазнительных «неохристианских» исканий, от экуменической утопии, от теократии, переход на позиции церковной эсхатологии. Но в конечном итоге обе оценки – одна со знаком минус, другая со знаком плюс – были связаны *общей посылкой*: в конце

жизни происходит *перелом* в сознании Соловьёва, затрагивающий коренные основы его философской системы. Соловьёв «Трёх разговоров» – это *другой* Соловьёв, ничего общего не имеющий с Соловьёвым «Чтений о Богочеловечестве», «России и Вселенской Церкви», «Смысла любви», «Оправдания добра»...

Однако правомерен ли такой вывод? Насколько «Три разговора» являются собой *разрыв* с прежними идеями и идеалами Соловьёва и так ли уж однозначно пессимистичен философ в оценке грядущей истории, даже если на подступах к ее финалу маячит темная фигура антагониста Творца?

Собратьев Соловьёва по философскому цеху (Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева и др.), в сущности, и задавших тон последующей интерпретации «Трёх разговоров», сильно подводило то, что они были... философами. Их больше интересовали идеи, нежели форма их выражения. И совсем не интересовала целостность текста: в подавляющем большинстве случаев они строили свою трактовку, опираясь исключительно на «Краткую повесть об антихристе» и начисто забывая о том, что повесть эта – одна из составных частей целого, но никак не это целое, что она иерархически подчинена более сложному единству – какому? об этом еще поговорим, – и что, следовательно, ее смысл не может претендовать на то, чтобы быть смыслом всей сошедшей с пера Соловьёва вещи. Не задавались они и вопросами: в каком контексте создавал Соловьёв эту вещь, как соотносится она с написанным в тот же предсмертный 1899 год, как была связана с его предыдущим творчеством (последний вопрос вообще исключался, ибо а priori декларировался якобы существующий водораздел между «Тремя разговорами» и всем созданным ранее).

Все это вопросы филологические, философам отвечать на них вроде бы и не пристало. Но, как оказывается, без филологии, без анализа истории текста и его структуры, без учета контекста, в котором он создавался, и того, что ему предшествовало в творчестве автора, далеко уехать нельзя, а если и можно, то дорога будет хоть и заманчивой, и широкой, но ведущей не к истине, а в сторону от нее.

Первую брешь в понимании «Трёх разговоров» как манифеста исторического пессимизма и катастрофизма пробивает... концовка. И вправду, если однозначно сближать позицию Соловьёва в «Трёх разговорах» с позицией того же Леонтьева и видеть в ней решительное отрицание благого исхода истории («Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение <...> Он не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре»; «Терпите! *Всем – лучше никогда не будет.* Одним будет лучше, другим станет хуже. Такое состояние, такие колебания горести и боли – вот единственно возможная на земле *гармония!* <...> Одно только *несомненно* – это то, что *все здешнее должно погибнуть*»⁴), то как тогда объяснить финал «Краткой повести об антихристе», не дописанный Пансофием, но проговариваемый господином Z? А здесь перед нами сокрушение и гибель антихриста, явление Христа человечеству, отвратившемуся от лжи и обмана, воскресение праведников и тысячелетнее царство Христово.

В свое время Е.Н. Трубецкой, разбирая «Три разговора», выражал недоумение по поводу того, зачем Соловьёв заканчивает повесть об антихристе словами о «тысячелетнем царстве Христовом», – коль скоро сам он убежден в том, что «всемирная история внутренне кончилась»⁵. Действительно, согласно Писа-

нию и Церковному преданию, тысячелетнее царство Христово воцаряется *на земле* – и *еще в историческом времени*. После крушения Великого Вавилона, после падения антихриста, обольщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет, начинается новая, благая эпоха истории, «в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»⁶. Так понимали идею тысячелетнего царства раннехристианские апологеты Иустин Мученик, Папий Иерапольский, Ириней Лионский. Так же, спустя девятнадцать веков, будут понимать миллениум и некоторые представители русской мысли. Именно на двадцатую главу Откровения опирается П.Я. Чаадаев, настойчиво утверждающий идею активности христианства в истории: «В христианском мире все необходимо должно способствовать – и действительно способствует – установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»⁷. Двадцатой главой Откровения подкрепляет свою проповедь «великой всеобщей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону»⁸ Ф.М. Достоевский⁹. Значительное место идея миллениума занимает в богословских работах С.Н. Булгакова – трилогии «О Богочеловечестве», книге «Апокалипсис Иоанна»... Что же касается самого Соловьёва, то миллениаристские чаяния одушевляют его творчество не только в течение теократического периода, когда в центре его религиозно-философской рефлексии оказывается образ Церкви как «становящегося царства Божия на земле», но и в девяностые годы, когда создаются «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание добра» (1894–1897), книга, пронизанная мыслью о том, что цель и смысл всемирной истории – «приготовление человечества и всей земли к Царству Божию»¹⁰ и все области дела и творчества человека: политика и экономика, труд и искусство, право, педагогика, деятельность общества и государства должны быть одушевлены этой благой, высшей целью.

Заметим: у всех перечисленных авторов Царство Христово на земле не замещает Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о котором пророчествует завершительная, 21, глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» – Откр 21:1). Оно служит своего рода связующим звеном между нынешним падшим, раздробленным состоянием бытия, миром, вверженным во власть «смерти и временности» (Н.А. Бердяев), и полнотой всеединства, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28) и «мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь и в различных разрядах»¹¹. В миллениуме история приносит свой плод Творцу, земля и человек созревают для конечного преображения.

Включение в историософский сценарий темы миллениума аксиоматически означает, что этот сценарий оптимистичен, что история в нем оправдана, а не обесмыслена. Не случайно, у того же Леонтьева нет и намека на двадцатую главу Откровения, но есть железное убеждение, что исторический процесс апостасиен, силы зла в нем торжествуют, тесня и сокрушая силы света и жизни. В отклике на Пушкинскую речь Достоевского Константин Николаевич высказы-

ваются однозначно: «мировая гармония» с подлинным христианством несовместима, христианство «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»¹².

Сразу нужно отметить: ни Достоевский, на которого так ополчался Леонтьев, ни Соловьёв в «автономическую мораль лица» и «в разум собирательного человечества», понятый секулярно, в духе философии Просвещения, не верили так же, как и автор брошюры «Наши новые христиане». Критика позитивистского подхода к бытию и человеку, настаивающего на их одномерности, исключаящего из хода истории религиозное, метафизическое начало, равно была свойственна всем троим. Однако если у Леонтьева эта критика перечеркивала историю, то у Достоевского и Соловьёва она становилась начальной точкой рефлексии о подлинном содержании исторического процесса, который есть поле встречи Бога и человека, та область, в которой потенциально возможно (и осуществимо) их соработничество.

К вопросу о конечном, *религиозном* смысле истории сводятся все разговоры, что ведутся на вилле у Средиземного моря четырьмя собеседниками. При этом вопрос об истории постоянно сплетается с вопросом о человеке, об основаниях его действия в мире и, главное, о его *самоопределении* по отношению к той тяжбе добра и зла, Христа и антихриста, полем которой является бытие. Включиться в эту битву на стороне сил добра, противостоять злу всем, чем только возможно, – оружием воина или пером дипломата – этот императив лейтмотивом проходит от первой до последней строки «Трёх разговоров».

О том, как именно решаются в последней крупной вещи Владимира Соловьёва антропологическая и историософская темы, речь пойдет далее, а пока следует сказать о жанровой специфике произведения: понимание ее, в сущности, и задает стратегию анализа текста.

«Три разговора» написаны в форме платоновского диалога, и это в работах о Соловьёве подчеркивалось неоднократно¹³. Однако практически не обращалось внимания на то, какой именно тип диалога берется философом в качестве образца. Между тем это как раз те диалоги Платона (прежде всего, «Федон» и «Пир»), где более всего выражены элементы художественной организации текста, представлены не просто реплики собеседников, сменой которых движется философский сюжет, но налицо элементы драматургии, присутствуют и экспозиция, и кульминация, и развязка, вводится текст от повествователя, как в эпических жанрах, индивидуализирована речь собеседников, так что каждый участник беседы предстает не только рупором той или иной идеи, защитником закрепленной за ним философской позиции, но и неповторимой личностью со своей манерой говорить и держаться¹⁴. По тому же типу строит свои «Три разговора» и Соловьёв. Все участники диалога охарактеризованы хотя и скупно – буквально несколькими словами («старый боевой *генерал*», «муж совета», отдыхающий от государственных дел, «молодой *князь*, моралист и народник», «*дама* средних лет, любопытная ко всему человеческому», господин Z, «неопределенного возраста и общественного положения»¹⁵, однако и эти несколько слов заставляют читателя живо вообразить себе собеседников. К тому же по ходу действия Соловьёв то и дело включает

в текст то краткие, то развернутые ремарки, передающие особенности речи героев, и эти ремарки, пришедшие от драматического рода литературы, дополняют их характеристики, а главное – протягивают тонкие смысловые нити между поведением персонажа и содержанием его речи, способствуя созданию целостного образа. Например, резкий, но искренний, не кривящий душой генерал, что говорит все время с волнением, «вставая и снова садясь и с быстрыми жестами» (С. 645), и в своих убеждениях так же искренен, безапелляционен и прямодушен, не признает размытостей и теней, требует полной правды, определенности, абсолюта. Он верит хотя и просто, без рефлексий и умностей, но всецело и горячо, и готов, не раздумывая, отдать жизнь «за веру, царя и отечество». В то время как политик, который «растянувшись на шезлонге, говорит тоном, напоминающим нечто среднее между беззаботными богами Эпикура, прусским полковником и Вольтером» (С. 645), с легкостью обходится без «абсолютных принципов» и прекрасно чувствует себя в либерально-культурной тарелке.

Столь же кратко, но мастерски, одним-двумя штрихами создавая общее впечатление, описывает Соловьёв место действия «Трех разговоров»: «В саду одной из тех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря» (С. 644). Лаконичная фраза будит воображение читателя, заставляет представить себе и Альпы, и виллу, и гладь морских вод, и пальмы, вынесенные в заглавие первой, журнальной публикации¹⁶... а потом домыслить и тихий вечер, и южную негу, особенно радующую жителей Севера, и теплый ветер, дующий с моря на собеседников: уютно расположились они в плетеных креслах, ведя такие русские, такие *неуместные* в расслабляющем средиземноморском климате разговоры.

Есть у Соловьёва и более близкие, чем античность, источники, – те, что трансформировали *философский диалог* применительно к нуждам *литературы*. У идеологов немецкого романтизма, влияние которых на Соловьёва неоспоримо, диалог представал как один из способов выражения не просто мысли, но *мысли художественной*. «Романы – это сократовские диалоги нашего времени. Эта свободная форма служит прибежищем для жизненной мудрости, которая спасается от школьной мудрости»¹⁷, – писал Ф. Шлегель. На русской почве этой установке следовал В.Ф. Одоевский. Его «Русские ночи», главный герой которых – «сама философская мысль: жизнь мысли и драма мысли»¹⁸, разворачивались в форме беседы нескольких молодых людей с их приятелем Фаустом. Диалог как подходящую форму развития не событийного, но идейного сюжета романа активно использовал Достоевский: достаточно вспомнить диалоги князя с Шатовым в подготовительных материалах к роману «Бесы», разговор Ивана и Алеши Карамазовых в трактире, фантастический диспут Ивана и черта, диалогические вставки в «Дневник писателя» (знаменитые беседы с Парадоксалистом в июльско-августовском выпуске «Дневника...» за 1876 г.). И Соловьёв при создании «Трех разговоров» не мог не учитывать опыта своего старшего друга, того, кого сам он еще в 1882 г. объявил проповедником вселенского христианства и про которого писал: «Будучи *религиозным* человеком, он был вместе с тем вполне свободным *мыслителем* и могучим *художником*»¹⁹.

Текст «Трех разговоров», родившийся *на стыке* философии, публицистики и литературы, организован *художественно*. А значит, и принцип подачи верховной

идеи здесь иной, нежели в философском трактате. Мысль автора не раскрывается прямо, открыто и «в лоб», как, к примеру, в кантовской «Критике чистого разума», гегелевской «Феноменологии духа» или «Оправдании добра» самого Соловьёва. Она не декларирована, но заткана в художественное целое, получает не столько дискурсивно-логическое, сколько ассоциативно-образное развитие. Вывести ее из какой-то *части* произведения, например, из «Краткой повести об антихристе», что делают наиболее часто, отождествить с тем или иным *высказыванием* автора или персонажа нельзя – к ее пониманию приведет только анализ *целого*.

В «Трех разговорах», формально ориентированных на платоновский диалог, перед нами не пря философов, а светская беседа пятерых случайно сошедших лиц. Разговор завязывается неожиданно и спонтанно, «по поводу какой-то газетной статьи или брошюры» (С. 645), течет без всякого плана. Мысль легко отклоняется от магистрального русла, разбивается на прихотливые ручейки, речь говорящих пересыпана каламбурами и менее всего напоминает строгое философское доказательство. Подчас только вежливость останавливает нападающие друг на друга стороны от того, чтобы бросить затянувшийся спор и насытить себя наконец чем-то более существенным и весомым, чем духовная пища. Однако именно на этой форме «случайного светского разговора», легкого, прихотливого, не обязывающего к строгим, ответственным формулировкам, Соловьёв специально настаивает в предисловии. И тому есть свое объяснение. Чем глубже мы погружаемся в чтение, тем отчетливее понимаем, что имеем дело с сознательным приемом: легкость и прихотливость беседы обманчива, при всей внешней необязательности, в ней оказывается важна буквально каждая деталь, каждое, даже вскользь оброненное слово. И это еще одна черта, характерная для художественной организации текста: любая мелочь, любая безделица оказывается значимой в конструкции целого, тончайшими нитями связана с другими его частями. И если философский трактат можно, например, *сократить*, то художественное произведение безболезненно сократить невозможно: смысл неизбежно будет смещен, деформирован, а то и искажен.

Учитывать *художественную природу* «Трех разговоров» необходимо, иначе легко попасть впросак, как это происходит, скажем, у С.Л. Кравца, совершенно серьезно сопоставляющего антихриста В.С. Соловьёва со свидетельствами об антихристе в Священном Писании и церковном предании и приходящего к выводу о расхождении философа с христианской традицией²⁰. Между тем этот образ не столько церковен, сколько *литературен*. Его непосредственные предшественники – герои-бунтари Байрона, Лермонтова, Достоевского, Ницше. В нем легко найти черты Печорина и Ставрогина, героя так и не написанного Достоевским «Жизния великого грешника» и ницшеанского сверхчеловека. Само объяснение того, почему спиритуалист, веровавший *умом* в «добро, Бога, Мессию», сначала захотел поставить себя на место Христа, а потом и вовсе предал себя во власть демонических сил – «безмерное самолюбие», любовь к себе и только к себе, – *слишком* отдает русским девятнадцатым веком. Уже славянофилы полагали «эгоизм» и «гигантское самолюбие»²¹ главным недугом «современного человека», видели в нем начаток ложного устройства личности. Уже Тютчев, создавая поэтический образ Наполеона, называл его «гением самовластным» («Он был земной, не Бо-

жий пламень, / Он гордо плыл, презритель волн»). А что говорить о Достоевском, в творчестве которого был дан пронизательный анализ природы автономного сознания, явлены те тупики и бездны, к которым неуклонно и неумолимо ведет «самовластье человеческого я» (формула Тютчева). Вспомним героя «Жития великого грешника» с его «наклонностью к безграничному владычеству и верой непоколебимой в свой авторитет», героя, который открыто противопоставляет себя Творцу: «“Я сам бог” – и заставляет Катю себе поклоняться»²². Или «великого инквизитора», который тоже хочет заслонить собой Бога: «И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое. <...> Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать» (*курсив мой.* – А.Г.)²³.

С героями-идеологами Достоевского («великим грешником», Ставрогиным, Версиловым, Иваном Карамазовым, великим инквизитором) соловьевский антихрист связан теснейшим образом. Герой «Жития великого грешника» «от гордости идет в схимники и странники», «от гордости и от безмерной надменности к людям <...> становится до всех кроток и милостив – именно потому, что уже безмерно выше всех»²⁴, Версилов, утоляя гордость, носит вериги, безверный Ставрогин со «смирением паче гордости» сносит пощечину Шатова, ищет предать публичности свою исповедь. В свою очередь и сверхчеловек Соловьёва являет то же, на первый взгляд, странное и нелогичное, сочетание самолюбия и гордыни с «высочайшими проявлениями воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности» (С. 740). Но для Соловьёва, как и для Достоевского, все, напротив, в высшей мере логично. Ибо жажда вериг питается у созданных ими героев самостью, эгоизмом, а не любовью, подвиг берется не во имя Христово, а «во имя свое», в сознании собственного неизмеримого превосходства над слабыми и жалкими ближними, предстает еще одним свидетельством всеислия гордого человека: «Самообожание. Люди для него – мыши. Берет на себя страшные подвиги», – записывает Достоевский о будущем Версилье в подготовительных материалах к роману «Подросток»²⁵. «Ждет и питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований» (С. 741), – замечает Соловьёв об антихристе.

Суть духа антихристового – в апологии самовластья и самоопорности человека. Эта мысль центральна и в речах сатаны, которого Соловьёв тоже вводит в свою повесть, травестируя сюжет Богоявления. Антагонист Творца говорит со своим порождением «глухим, точно сдавленным», «бездушным», «металлическим» голосом, призывает отречься от «того, дурного, и отца его» и признать единственной опорой себя самого, свое «собственное достоинство и превосходство» (С. 743). Его увещание построено на евангельских формулах («Сын мой возлюбленный, в тебе все мое благоволение», «Я бог и отец твой», «У меня нет другого сына, кроме тебя», «Прими дух мой» и т.д.), но влагаемый в них смысл противоположен евангельскому. Человекобожие ставится здесь на место богочеловечества. Именно так понимали оппозицию антихристианства и христианства предшественники Соловьёва, прежде всего Достоевский («Бесы», «Братья Карамазовы») и Федоров, бескомпромиссный критик гуманизма Нового времени, противопоставлявший отвлеченному понятию «человек», за которым маячит прямой путь к челове-

кобожию и зверобожию, понятие «сын человеческий», тесно связанное с образом Богочеловека Христа. Во многом такая трактовка была актуализирована и полемикой с Ницше, которую в 1890-е гг. вели как Федоров, так и сам Соловьёв²⁶.

Подобно великому инквизитору, сверхчеловек Соловьёва подменяет Христов идеал Царствия Божия идолом «всеобщей сытости»²⁷. Глубоко презирающий жалких людишек, он дает им то, чего они жаждут: хлеба и зрелищ. Как и инквизитор, ведет их к пропасти небытия, всячески демонстрируя, что его путь есть путь к свету неветшающей жизни, ведет и обманывает их всю дорогу. Впрочем, между двумя вождями соблазненного человечества есть и тонкая, но важная разница. Инквизитор, прямо говорящий Спасителю: «мы не с тобой, а с *ним*», на людях прикрывает свой лжеидеал священным Христовым именем («Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое»²⁸), сверхчеловек же, приняв в свою душу дьявола, ни разу, ни при каких обстоятельствах не упоминает Христа. Даже когда старец Иоанн просит его публично исповедать Спасителя мира, он не в силах солгать, лицемерно прославить Священное Имя, ибо для *зла воплотившегося* признать *воплощенное добро* невозможно, это противно самой его сущности.

Антихрист Соловьёва умен, очень умен. Его «ясный ум» «всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию» (С. 740). Почему же он не верит? Потому, что в нем нет любви. Ум с сердцем у него не в ладу, недаром его писания обнаруживают «признаки совершенно исключительного, напряженного самолюбия и самомнения при отсутствии истинной простоты, прямоты и сердечности» (С. 743). Такой поворот проблемы «веры – неверия» связывает Соловьёва и с Хомяковым, и с Киреевским, и с Иваном Аксаковым, ведь именно славянофилы первыми восстали против гипертрофии рассудка, против торжества в человеке отточенного, но холодного рацио, неспособного, с их точки зрения, быть прочной опорой веры (эту способность дает лишь союз ума и сердца, мысли и чувства). Связывает, разумеется, и с Достоевским: вспомним его старца Зосиму, что полагает любовь, «деятельную любовь» к конкретному, рядом стоящему ближнему, тем горчичным зерном, из которого растет подлинная, животворящая вера. Вспомним и его героев-идеологов, способных принять Бога умом, но не способных уверовать. Антихрист Соловьёва продолжает их и в этом смысле.

Литературную подкладку образа антихриста обыкновенно или игнорируют, или попросту не замечают, слепо доверяясь *прямо* авторскому слову: в предисловии Соловьёв всячески подчеркивает, что «Краткая повесть...» в главных своих чертах опирается на «показания Слова Божия и церковного предания об антихристе» (С. 641), допущенные же автором вольности объясняются лишь необходимостью представить читателю связный и наглядный рассказ. Однако доверять в данном случае Соловьёву нужно с осторожностью. Слишком много литературщины не только в обрисовке фигуры антихриста, но и в самих поворотах сюжета, в тональности некоторых эпизодов, как, например, в *поворотной* сцене у обрыва, когда восставший на Творца сверхчеловек, гневно выкрикивающий свои проклятия, пытается покончить с собой. «Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока. Нестерпимая тоска давила его сердце» (С. 742).

Перед нами романтическое, почти клишированное описание смятенных чувств героя на столь же романтически-клишированном фоне природы. В том же высокопарном романтическом духе рисуется и момент соприкосновения гордого сверхчеловека с демонической силой: этой силой он подхвачен над бездной, куда бросился в своем отчаянном бунте с криком «Не воскрес, не воскрес!» «На миг он потерял сознание и очнулся стоящим на коленях в нескольких шагах от обрыва. Перед ним обрисовалась какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу...» (С. 742).

«Краткая повесть об антихристе...» литературна и по своему композиционному статусу. Еще с Платона зародилось обыкновение включать в диалог вставные новеллы, притчи, рассказы. Античная и европейская традиции активно пользовались этим приемом. Особенно любили его романтики – как в Германии, так и в России. В.Ф. Одоевский то и дело перемежает диалоги «Русских ночей» развернутыми вставками. Новеллы следуют одна за другой: «Бригадир», «Бал», «Мститель», «Насмешка мертвеца», «Последнее самоубийство»... Достоевский вводит в спор Алеши и Ивана Карамазова поэму «Великий инквизитор», прототипическую для «Краткой повести...» по целому ряду позиций. Соловьёв идет по тому же пути. Каждый из трех разговоров содержит в себе вставную новеллу, которая является своего рода смысловым центром беседы и одновременно перекликается с другими частями текста. В первом разговоре это рассказ генерала о том, как во время русско-турецкой войны малая его батарея уничтожила четырехтысячный отряд башибузуков. Во втором – эпизод «из жизни древних отшельников», излагаемый господином Z. В третьем – «Краткая повесть об антихристе», читаемая им же по рукописи. Характерно, что о двух первых беллетристических вставках пишущие о «Трех разговорах» не упоминают почти никогда, а они в общем строе произведения не менее важны, чем «Краткая повесть...», пользующаяся преувеличенным вниманием интерпретаторов. Более того, обе новеллы вступают с «Краткой повестью...» в очевидное *взаимодействие*, углубляя и *проясняя* ее задание.

Первая вставка – своего рода образная кульминация спора о христокливином воинстве и войне, который ведут между собой собеседники и который выводит их к вопросу о том, нравственно или нет сопротивляться злу силою. Проблематику этого спора Соловьёв продумал и прочувствовал еще в «Оправдании добра», введя в нее отдельную главу «Смысл войны». Свою позицию в диалогах он заявляет определенно и недвусмысленно, распределяя свои аргументы между прямодушным генералом и господином Z. Более того, подкрепляет ее прямым авторским высказыванием в предисловии, подчеркивая обязательность как для человека, так и для человечества борьбы против «начала зла и лжи», даже если орудия этой борьбы и несовершенны, и обращаясь, как и генерал, к примерам из русской истории (образ преп. Сергия Радонежского, благословившего Дмитрия Донского выступить против Орды).

Обязательность борьбы со злом, долг сопротивления ему во имя добра рассматриваются в «Трех разговорах» с самых различных сторон, но на первый план ощутимо выдвигается религиозная система координат, оставляя позади даже этику. Сопротивляться злу силою не только нравственный долг человека (хотя

и эта *этическая* точка зрения – помочь беззащитной жертве насилия – подробно аргументируется и в первом, и во втором разговоре). Это его *онтологический* долг – как существа, созданного по образу и подобию Божию. Это не только его, человека, дело, в котором он предоставлен самому себе, велениям своего разума и своей автономной совести. Это дело, в котором он предстает воином рати Христовой, идущей походом против князя тьмы, розни и смерти.

Именно таким воином ощущает себя (и своих казаков) боевой генерал, бросающийся в погоню за головорезами, только что стеревшими с лица земли армянское село (да как стеревшими – с какой *сатанинской* жестокостью: люди, заживо сожженные на костре, беременные женщины со вспоротыми животами, дети, убитые на глазах матерей...). Самый бой, в котором три сотни казаков противостоят четырехтысячному отряду башибузуков, предстает как ристалище правды, подобное битве ангельского небесного воинства с полчищами сатаны. «Ну, вижу, пришел час воли Божией. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытие пополам – направо-налево – все готово, Господи благослови! Приказал пальбу батарею.

И благословил же Господь все мои шесть снарядов. Такого дьявольского визга я отродясь не слыхивал. Не успели они опомниться – второй залп картечи. Смотрю, вся орда назад шарахнулась. Третий – вдогонку» (С. 663, 665).

Падшие тридцать семь человек, положившие душу свою за други своя, для генерала – святые воины. Отпевает их старообрядец Одарченко – и расходятся хмурые тучи, «а на небе облака разноцветные *точно Божьи полки* собрались» (*курсив мой.* – А.Г.). И сам генерал ощущает на душе «светлый праздник»: «Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние – чувствую Бога, да и только» (С. 663, 664). Совсем не натяжкой звучит его слово, обращенное к князю-толстовцу: «Так чиста моя совесть в этом деле, что я и теперь иногда от всей души жалею, что не умер я после того, как скомандовал последний залп. И ни малейшего у меня нет сомнения, что умри я тогда – прямо предстал бы перед Всевышним со своими тридцатью семью убитыми казаками, и заняли бы мы свое место в раю рядом с добрым евангельским разбойником. Ведь недаром он там в Евангелии стоит» (С. 665).

Генерал отчетливо сознает, что действовал не по произвольному человеческому хотению, а был в описанном им бою вместе со своими казаками орудием воли Божией. Его рассказ пронизан живым ощущением богоприсутствия, благодати, которая движет человеком, готовым на подвиг во имя жизни. Новелла о подвиге русских воинов – то необходимое звено, через которое *частный* вопрос, «существует ли теперь или нет *христолюбивое и достославное российское* воинство» (С. 645), заявленный в начале первого разговора, перетекает в *обобщающий* вопрос об активности человека в истории, понятой не секулярно, а религиозно, о *соратничестве* в ней Бога и человека.

А дальше этот всеобъемлющий и главный вопрос находит себе иллюстрацию... в «Краткой повести...». Не одна трансцендентная воля совершает здесь суд над антихристом и его слугами. Сокрушение императора оказывается *бого-человеческим* делом. Оно происходит как при помощи Божией («землетрясение небывалой силы», поглотившее «и самого императора и все его бесчисленные

полки»), так и при содействии человеческого: сначала обличение антихриста главами христианских церквей, мученическая кончина Иоанна и Петра, затем – соединение христианских исповеданий во исполнение Первосвященнической молитвы «Да будут все едино»; восстание евреев, битва с войсками «князя мира сего», толпы евреев и воссоединившихся христиан, бегущие к Иерусалиму... И Божиим ответом на это обращение верных, на духовную жажду рода людского – явление Христа, с любовью сходящего к миру дабы установить Свое Царствие.

На протяжении многих лет в самых разных формах утверждал Соловьёв понимание христианства как активной, творческой веры, требующей от личности не только словесного исповедания, но и подлинного христианского дела. В «Трёх разговорах» его позиция не изменилась. Вспомним, как господин Z в ответ на морализаторство князя, требующего непротivления злу в любых обстоятельствах, выстраивает своеобразную лестницу благого заступничества: «если можно, то увещаниями, если нет, то силой, ну а если у меня руки связаны, тогда только тем крайним способом – крайним *сверху*, – который вы (имеется в виду князь. – А.Г.) преждевременно указали и так легко бросили, именно молитвою, то есть тем высшим напряжением доброй воли, что, я уверен, действительно творит чудеса, когда это нужно» (С. 657). Молитва, *одна лишь молитва*, отнесена здесь к крайним, последним мерам – когда человеческие возможности побороть неправду отсутствуют или исчерпаны. В центр же выдвигается сопротивление силой, активность, дело, борьба. И снова иллюстрацию этой формулы находим мы в «Краткой повести...» Сначала главы христианских церквей кратко увещевают антихриста, призывая его исповедать Иисуса Христа. Потом – обличают перед лицом всех людей. И лишь тогда, когда, казалось, человеческие силы протivления исчерпаны, вместе с верными христианами удаляются в пустыню для поста и молитвы. Однако как только на битву с антихристом восстает иудейский народ, они вновь выступают из пустыни под предводительством Петра, Иоанна и Павла и движутся «от Синая к Сиону». Тему активного сопротивления злу не только увещеванием, но и делом, борьбой резюмирует финальное замечание генерала, возвращающее конец спора о войне и истории к его непосредственному началу: «Но заметьте тоже, на чем занавес-то в этой исторической драме опускается: на войне, на встрече двух войск!» (С. 761).

Тот же принцип соотнесения сказанного собеседниками и происходящего в «Краткой повести» действует и во втором диалоге. Этот диалог посвящен цивилизации, культурной жизни наций, идеям всеобщего мира, прогресса, т. е. тому *человеческому* срезу всемирной истории, который в историософии Нового времени все более теснил и нивелировал *Божественную* ее подоснову. Точка зрения, занимаемая дипломатом, ведущим главную партию, подчеркнута секулярна. Он абстрагируется от метафизического смысла истории, от всяких там абсолютных причин и целей. Он – именно он, а не Соловьёв, выстраивавший историю согласно ее высшему, Божественному заданию, – верит в автономный разум человечества, свободный, так сказать, от теологического рабства, и искренно убежден в его способности устроить рай, то бишь вечный мир на земле. Залогом этого мира политик полагает усвоение как можно большим числом людей и наций традиций и навыков европейской культуры. «Понятие европейца должно совпасть с поняти-

ем человека, а понятие европейского культурного мира – с понятием человечества» (С. 697). Однако когда дотошная дама начинает выяснять, что конкретно имеет в виду ее собеседник под словом «культура», то оказывается, что речь идет даже не о мыслительных и художественных достижениях европейского мира, а о манере внешнего поведения, о том, «что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью» (С. 702). Установка политика проста: «нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости» (Там же). Реалистичная этика, отказывающаяся от постановки перед личностью *невыполнимых*, сверхчеловеческих требований (именно за эти *невыполнимые* требования в свое время и упрекал Христа инквизитор в поэме Ивана Карамазова), и является, по мысли политика, залогом преодоления противоречий как между людьми, так и между народами.

Правда, его гладкие, в высшей степени убедительные, по всем правилам риторики сложенные речи наталкиваются на контрреплики генерала, пусть и не искусственного в словесном искусстве, но в высшей степени правдивого, прямодушного, не признающего никаких паллиативных решений: «мне в вашу “солидарность европейских наций” и в наступающий “мир всего мира” совсем не верится. Ненатурально это, неправдоподобно как-то. Ведь недаром о Рождестве в церквях поется: “На земле мир, в человецех благоволение.” Это значит, что мир на земле будет только тогда, когда между людьми будет благоволение. Ну а где же оно? Видали вы его, что ли?» (С. 693). Политик, разумеется, этот выпад парирует. Он искренне убежден в возможности устроить мир без всякого благоволения. «Если я на кого-нибудь не бросаюсь и не грызу его голову зубами, то ведь это не значит, чтобы я имел к нему какое-то благоволение. Напротив, я могу питать к нему в своей душе самые злобные чувства, но, как человеку культурному, мне такая грызня прямо гадка, а главное, я понимаю, что ничего, кроме гадостей, из нее и выйти не может, а ежели я от нее воздержусь и обойдусь с этим человеком учтиво, то ничего не потеряю и много выиграю. <...> Мирное, то есть вежливое, то есть для всех выгодное, улажение всех международных отношений и столкновений – вот незыблемая норма здоровой политики в культурном человечестве» (С. 702, 703).

Что тут остается *культурному* человеку? Покопавшись в памяти, вспомнить «Зимние заметки о летних впечатлениях» Достоевского, которые Соловьёв, вне всякого сомнения, знал. Развернутая в этом тексте критика основ либерально-эгалитарной цивилизации построена на том же тезисе, что и возражения генерала: самая гармоничная, самая прекрасная форма бессильна и бесполезна без одушевляющего ее столь же гармоничного, столь же прекрасного содержания. «Чтоб сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство»²⁹. Формулу «Были бы братья, будет и братство» писатель не раз повторял и в 1870-е годы: «Если же нет братьев, то никаким “учреждением” не получите братства. Что толку поставить “учреждение” и написать на нем: “Libert?, egalit?, fraternit?”? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так что придется – необходимо, неминуемо придется – присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternit? ou la mort”, – и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство»³⁰.

Иллюстрацией этой *невозможности* сделать рагу из зайца без зайца, устроить всеобщий мир без «благоволения» в человеках и становится «Краткая повесть...». Начинается она с того, как умные японцы, «с удивительною быстротою и успешною перенявши вещественные формы европейской культуры», а в придачу с ними «и некоторые европейские идеи внешнего порядка» (С. 736), захватывают Корею и Китай, создают в Азии мощную военную державу и под лозунгом панмонголизма вторгаются сначала в Россию, потом – в страны Запада; продолжается объединением Европы и созданием «европейских соединенных штатов», а заканчивается приходом антихриста, сочиняющего проект «Открытого пути к вселенскому миру и благоденствию», и следующей за этим приходом мировой катастрофой.

Ту же иронию по поводу надежд просвещенного человечества на установление вечного мира вне прочной религиозной опоры выражал в свое время и Достоевский. Вот перед нами его знаменитые политические обзоры, писавшиеся в 1873–1874 гг. для журнала «Гражданин», в котором он тогда был редактором. Как реагирует писатель на восторги русской и иностранной печати по поводу Союза трех императоров (российского, австрийского и прусского), заключенного в 1873 г. в целях поддержания мира в Европе? Сначала добросовестно перечисляет состоявшиеся в истекшем году русско-германские, русско-австрийские и германо-австрийские встречи, попутно добавляя, что «без сомнения, все эти свидания государей европейских, полные дружества и высокого чистосердечия, должны были радовать Европу и ободрить пессимистов». И тут же всего в одной фразе совершенно переворачивает всю перспективу: «Истекший год, год “свиданий европейских монархов”, можно бы тоже назвать и годом укрепления религиозных смут в Европе»³¹. Почему переворачивает? Потому что подключает к плану реальной, секулярной истории, не берущей в расчет метафизические корни мира и человека, план религиозный, для него не менее, а более значимый в судьбах земли, нежели расклады европейских политиков, не видящих далее своего носа. И заставляет читателя увидеть факт союза трех императоров, встречающихся то в Петербурге, то в Вене и усердно заботящихся о европейском согласии, на фоне вековой борьбы протестантизма и католицизма, вступившей, по его мнению, в новый, решающий фазис, на фоне отчаянной попытки папства, утратившего светскую власть, восстановить свои права любой, даже самой страшной ценой, а для того готовой «даже соединиться с черным народом»³², подать руку социалистам; увидеть, наконец, этот факт на фоне его собственного пророчества, произнесенного в одном из предыдущих политических обзоров: «А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...»³³. Ну, а потом задаться вопросом: способны ли эти благие намерения просвещеннейших государей Европы, эти жалкие попытки примириться и устроиться как-нибудь без большого скандала, эти секулярные попытки «всеобщего мира» противостоять все нарастающей катастрофе, той неминуемой «роковой схватке», которую провидел и другой его современник, Федор Иванович Тютчев³⁴ и в которой, по мысли обоих, должны решиться судьбы Европы, упорно не сходящей с ложного, антихристового пути.

Антихрист в изображении Соловьёва обладает всеми качествами культурного человека, как эту культурность понимает политик. Он благовоспитан, толерантен и вежлив, умеет быть приятным для всякого. И он же со всей очевид-

ностью обнаруживает, что культура, понятая, как внешний лоск, как одна лишь пустая форма, прикрывает не только отсутствие благорасположения и любви в душе человека: она способна вместить в себя и страшное, предельное зло. Под внешне милой, обаятельной оболочкой сверхчеловека клокочет inferнальная сила. Вспомним, какая «адская буря» поднимается в его душе в ответ на просьбу старца Иоанна исповедать Иисуса Христа, Спасителя и Воскресителя: «Он совершенно потерял внутреннее равновесие, и все его мысли сосредоточились на том, чтобы не лишиться и наружного самообладания и не выдать себя прежде времени. Он делал нечеловеческие усилия, чтобы не броситься с диким воплем на говорившего и не начать грызть его зубами» (С. 754) – знаменательная переключка со словами политика, приводившего именно эту формулу – «грызть зубами» – в качестве одного из главных аргументов за вежливость и культурность как панацею от всех бед, одержавших современное человечество.

Еще в «Оправдании добра» писал Соловьёв, что «установление внешнего политического единства» не панацея от зла, что «мир внешний *сам по себе* еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества»³⁵. Отрицательную часть этой формулы («не есть подлинное благо») демонстрирует «Краткая повесть...», положительную («становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества») высказывают генерал и господин Z. Последний тоже разоблачает идею внешнего, поверхностного согласия людей и народов, подчеркивая, что при отсутствии духа мира и любви, начаток которого в Боге, оно бессильно и бесполезно, легко взрывается изнутри, что мирный секулярный прогресс есть не что иное, как симптом конца истории. Но, критикуя мнимое единство культурных наций, утративших Божественное измерение бытия, он вовсе не отрицает возможности *подлинного*, Христова согласия людей и народов, полагая в основу этого согласия «вдохновение добра» (С. 730), действие благодати в душе человека.

«Три разговора» являют собой не разрыв с прежними идеями и идеалами Соловьёва, а их продолжение, творческую трансформацию. В «Краткой повести...» находят свое воплощение и идея восстановления церковного единства³⁶, и вера Соловьёва в еврейский народ (именно евреи, когда оставшиеся верными Христу христиане удаляются в пустыню для поста и молитвы, опознают в антихристе лжемессию и восстают на него). И даже *католическое* склонение, которым была пронизана соловьёвская концепция соединения христианских исповеданий, здесь сохраняется нерушимым. Старец Иоанн, символически представляющий в повести Соловьёва православную церковь, призывая к единству, называет в качестве главы нераздельного христианства последних времен папу Петра: «Так для этого единства Христова почтим, детушки, возлюбленного брата нашего Петра. Пускай напоследок пасет овец Христовых» (С. 759), а вслед за ним и профессор Паули, глава протестантского мира, склоняется перед Петром.

Менее всего в «Трех разговорах» Соловьёв нападает и на ту идею христианской политики, которая развивалась на русской почве славянофилами, Тютчевым, Достоевским и с начала 1880-х гг. им самим, кульминируя и в работах теократического периода, и в книге «Оправдание добра». Мирная политика, о которой говорит дипломат, формулу которой вслед за ним выводит дама: «мир-

ная политика то же самое между государствами, что вежливость между людьми» (С. 702), – похожа на христианскую политику как обезьяна на человека. У перечисленных выше мыслителей, равно как и у самого Соловьёва, речь шла о подлинном взаимодействии, питаемом евангельским духом любви, сознанием того, что нации и народы земли – члены единого человечества, возрастающего к Богочеловечеству и призванного исполнить заповедь, прозвучавшую в Первосвященнической молитве Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17; 21). Едины не в безликой глобальной общности, а нераздельно и неслиянно, сохраняя свои национальные и культурные физиономии. Едины не сознанием выгоды, «здорово понятой пользы», а духом любви. Едины не в гедонистическом упоении краткой и смертной жизнью, а в деле Божиим, том деле, исчерпывающую формулу которого дал Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать»³⁷.

Часто приходится читать, что Соловьёв в «Трёх разговорах», изображая «всемирную монархию», основанную императором-сверхчеловеком, низвергает тем самым собственную концепцию теократии. Однако выдвигающие этот тезис, по-видимому, мало задумываются о том, что никакой теократии в государстве антихриста нет, ибо нет главного – духа Божия, благодати, одушевляющей власть. Нет и подлинного единства, держащегося любовью и верой. Созданное антихристом царство зверя не имеет ничего общего с тем образом Царства Христова, который присутствовал в сочинениях Соловьёва. В подлинной теократии все сферы дела и творчества человека, все звенья человеческого общежития: хозяйство, государство и общество, – отданы христианскому делу, они обнимаются церковью и в конечном итоге растворяются в ней; правит здесь не человек, а Господь, а люди, сознавшие себя «сынами Божиими», являются его соработниками.

И вот что еще важно понять. Протестуя против одномерной трактовки истории, против сведения ее к линейному, безостановочному прогрессу, против *абсолютизации* национально-государственного начала, культуры, которая ставится на место веры, Соловьёв в то же самое время не отрицает их значения как переходных, промежуточных звеньев, как *относительных* средств организации и воспитания рода людского. Ему чужд нигилистический, толстовский подход, исповедуемый в «Трёх разговорах» князем. Одним волевым усилием и прыжком из мира сего в Царство Божие не перепрыгнуть – необходима долгая работа человечества над собой, над своей физической, духовной, социальной природой. Иначе не получится ни Богочеловечества, ни истинной теократии, которая, в представлении Соловьёва, есть отнюдь не внешняя, государственно-церковная форма организации человечества, а конечное, завершительное соединение твари и Творца, их благая симфония.

В «Оправдании добра» философ подчеркивает: «В собирательной жизни человечества» высший нравственный идеал не может быть осуществлен «без посредства подготовительной *государственной* организации, и отсюда для отдельного человека, действительно стоящего на нравственной точке зрения, вытекает прямая положительная обязанность содействовать государству словом убеждения или проповедью, в смысле наилучшего исполнения им его предвари-

тельной задачи, *после* исполнения которой, *но не раньше*, и само государство, разумеется, станет излишним»³⁸.

Соответственно и в «Трех разговорах» он, по его собственным заявлениям, сделанным в предисловии, готов признать частичную (но именно частичную!) правду политика, защищающего необходимость государственной организации в споре с князем, для которого государство есть зло и ничего, кроме зла. Как готов признать и важность культурной миссии европейцев при том неременном условии, что она будет понята как подручное средство, а не как верховная цель и идеал. «В теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех *христианских* народов и государств я вижу, – пишет он в предисловии, – не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями» (С. 642).

Эта диалектика относительного и абсолютного чрезвычайно важна для понимания историософии Соловьёва. Она обнаруживает себя на протяжении всего текста «Трех разговоров». Но, пожалуй, предельной своей остроты достигает в третьем и последнем споре героев. В этом споре сходятся главные смысловые линии произведения. Ибо вслед за вопросами о христианском смысле войны, о государстве, о вечном мире и месте этих понятий в секулярной и религиозной философии истории встает вопрос о самом христианстве. Что оно? Очередное этическое учение, одно из многих, рождавшихся и умиравших на протяжении исторической жизни рода людского, или оно имеет онтологический смысл, касается не только устройства души человека, но и устройства самого универсума, бытия во всей его полноте?

Носителем первой точки зрения выступает здесь князь-толстовец, второй – господин Z, при всей неопределенности его возраста и общественного положения ближе всего стоящий к автору. При этом если в предыдущих двух разговорах Соловьёв давал равное право голоса, равную силу аргументации всем сидящим под пальмами, то теперь он максимально усиливает позиции господина Z. Полифония превращается в двухголосие. Полемика разворачивается фактически только между князем и господином Z. Генерал, дама и даже политик уже не столько ведут свои партии, сколько поддерживают разговор, задают наводящие вопросы, а подчас своими репликами прямо усиливают аргументацию того, под маской которого – в третьем разговоре, по крайней мере, – прячется сам Соловьёв.

На протяжении всего своего творчества, в «Чтениях о Богочеловечестве», книге «Россия и Вселенская Церковь», статьях «Красота в природе» и «Смысл любви», книге «Оправдание добра», философ не уставал повторять, что христианство имеет прямое отношение не только к душе человека, но и к его физическому естеству, что оно включает в себе новый, всеобъемлющий взгляд на природу. С христианской точки зрения, эволюционный процесс есть «восходящий процесс всемирного совершенствования». Соловьёв выделял пять его ступеней, четыре – природных и одну – сверхприродную: царство минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие, в котором и достигается полнота блага и совершенства, завершается «процесс собирания вселенной»³⁹. Христианство не спиритуально, ему не достаточно бессмертия одного лишь бесплотного духа, оно «богоматериально», стремится одухотворить и преобразить физический мир, исцелить его от смерти и слепоты.

Центральный момент природной и человеческой истории – Воскресение Иисуса Христа. Это «первая решительная победа жизни над смертью»⁴⁰, победа не просто нравственная, не просто духовная, а именно всецелая: «со всею полнотою внутреннего психического существа» Христос «соединяет и все положительные возможности бытия физического без его внешних ограничений. *Все живое* в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно»⁴¹. Явление Богочеловека начинает новый виток восхождения, «космического роста» вселенной: от царства человеческого к Царствию Божию, от человечества к Богочеловечеству, от материи к Богоматерии.

С точки зрения такого понимания христианства и ведется в «Трех разговорах» критика религиозного учения Льва Толстого. Данная Толстым сугубо нравственная трактовка Евангелия, сведение его к некоторой сумме норм, призванных отрегулировать поведение человека в мире, научить его жить по правде, не удовлетворяет философа. Толстой, по убеждению Соловьёва, выхолащивает христианство, уничтожает смысловое ядро «благой вести» – обетование победы над смертью на всех уровнях материального бытия, воскресения умерших, преобразования тварного мира в Царствие Божие. Христос для него – лишь проповедник, но не Спаситель, поправший смерть, не Богочеловек, открывший человеческой природе перспективу обожения, в самом себе явивший зримый образ единства Божественной и человеческой воли, их соработничества во имя совершенной, неветшающей Жизни.

За тридцать лет до появления «Трех разговоров» Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы» записывает: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни»⁴², одной емкой фразой выражая то, на чем теперь, на изломе веков, настаивает полемист Соловьёв устами господина Z⁴³ и что прозвучало еще в начале христианской эры у ап. Павла: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Коль скоро Христос есть только высоконравственный человек, благотворный философ, а не Сын Божий, расторгнувший врата ада, давший «истинную норму богочеловеческого отношения» (С. 731), то и мир изначально и навсегда обречен: смерть цепко держит его в своих лапах, никогда не избавиться ему от раздирающей его розни, от «двойной непроницаемости» – «*во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «*в пространстве*», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»⁴⁴, никогда не обрести полноты всеединства, чтобы Бог был «все во всем» (1 Кор. 15:28)...

А если так, то и проповедь нравственной жизни, с которой приходят Толстой и толстовцы, мешая в одном котле ветхозаветные заповеди, максимы восточной мудрости и этические нормы собственного изготовления, вроде пресловутого опрощения, – не более чем ненужная болтовня, бесполезная и бессмысленная риторика. Добро, о котором столько говорит Толстой, – пусто и бессодержательно, подобно той дыре, которой молятся сектанты-дыромоляи. В мире, где «смерть всегда имеет силу безусловного закона», никакое «Царство Божие» невозможно, это будет лишь «произвольный и напрасный эвфемизм для царства смерти» (С. 728).

Толстой для Соловьёва – тот же оболыститель, что и Великий инквизитор Ивана Карамазова, который ведет людей за собой и обманывает их всю дорогу, зная, что ни спасения, ни воскресения нет и не будет, что «тихо умрут они <...> и за гробом обрящут лишь смерть»⁴⁵. И своего антихриста философ наделяет чертами Толстого, полемически заостряя образ антагониста Христа, что не раз отмечалось как прижизненной критикой, так и позднейшими интерпретаторами «Трех разговоров...». Совпадают и внешние приметы – будущий всемирный император по профессии является «ученым-артиллеристом, а по состоянию крупным капиталистом» (С. 745). Он «широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель» (С. 740). Он создает собственное этическое учение, является вегетарианцем и «филозоём» (узнаваемые черты биографии Льва Толстого). Он «спиритуалист» – а именно за спиритуалистический уклон в толковании христианства, за непонимание того, что христианство есть религия не только преображенного духа, но и преображенной материи, более всего и упрекает Соловьёв толстовскую веру. Антихристу так же чужд и не нужен Христос-Богочеловек и Христос-Воскреситель, как он чужд и не нужен Толстому, о чем Соловьёв прямо говорит в предисловии к «Трем разговорам». И стоит ли тогда удивляться, что лозунги мира, с которыми выступает сверхчеловек, есть не добро, а лишь «личина добра»?

В третьем диалоге господин Z дает четкое определение того, что есть истинное добро и что есть зло, которому призывает не сопротивляться Толстой. Зло – это «перевес низших качеств над высшими во всех областях бытия», будь то область личной или общественной жизни или сфера физического существования человека, когда «низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего» (С. 727). Предельное, «крайнее, зло» есть смерть, тогда как подлинное добро есть полнота преображенной, неветшающей жизни. Добро онтологично, это новый, Божественный статус мира, бытие совершенное, бессмертное, избавленное от розни и слепоты. Христос и приходит в мир с обетованием *такого добра*, с обетованием «Царствия Божия», которое «есть царство торжествующей чрез воскресение жизни» (С. 728)⁴⁶.

С онтологической точки зрения на христианство (в нем залог обожения, преображения твари) рассматривает Соловьёв в третьем разговоре и основы того прогресса цивилизации и культуры, который, по мнению политика, якобы сам по себе призван облагородить и воспитать род людской, ведя его ко всеобщему миру и благоденствию. Философ прямо поставляет перед апологетом этих прекрасных, но утопических деклараций факт всеобщей смертности. Смерть – вот что взрывает изнутри лишь по видимости прочный, а на деле онтологически хлипкий порядок вещей, ставя под сомнение целесообразность всякого социального устройства, всякую активность, в том числе и активность культурную. «Если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность – ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна» (С. 717–718).

Главный упрек, который бросает идеалам политика господин Z: нынешнее состояние мира и человека, – которое для христианства, видящего впереди об-

раз нового, преображенного естества, есть состояние *переходное*, – принято здесь за единственную данность, за норму. Бесконечно развиваться внутри несовершенного сущего, «жить, пока живется», а потом умирать, считая смерть естественным и неотменимым законом (С. 720), не задаваясь праздными вопросами о Боге и бессмертии, – такой образ будущего для самого господина Z неприемлем. В центре его видения всемирной истории – факт воскресенья Христа как начатка всеобщего воскресения. Чаяние «воскресения мертвых», означающее переход бытия в новое качество, наполняет для него историю смыслом, тогда как сведение ее к безостановочному прогрессу, который никакого нового качества бытию придать не может, а лишь продлевает до бесконечности сирое и смертное существование, разве что расцветивая его яркими, но быстро отцветающими красками всевозможных торгово-промышленных удовольствий, загоняет историю в тупик бессмыслицы.

Каков мировоззренческий итог третьего разговора? Борьба добра со злом, жизни со смертью совершается во всем бытии, она протекает «не в душе только и в обществе, а глубже, в мире физическом» (С. 728). История есть одно из проявлений этой борьбы, и человеческий род вовлечен в нее самым непосредственным образом: ни одно достижение цивилизации и культуры, ни одно социальное установление, ни одно событие, совершающееся в мире, не имеет нейтрального характера, каждый момент времени люди дают ответ, с кем они, с Творцом мира или с его разрушителем, с Тем, Кто воскрес, открывая двери всеобщему воскресению, или с имущим державу смерти, «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия»⁴⁷.

С самых первых своих шагов на поприще философии, которую Соловьёв никогда не отделял от религии, он верил в то, что конечный ответ рода людского будет ответом в пользу Христа. Он рисовал благую, оптимистическую перспективу истории: в ней совершается «перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие»⁴⁸. Перерождение это не мгновенно, но постепенно, ростки нового порядка вещей вызревают медленно, но неуклонно – как в Христовых притчах о горчичном зерне, прорастающем сквозь почву и дающем зеленый росток, о закваске, которая постепенно сбраживает и поднимает все тесто. А сама преображающая работа истории есть результат богочеловеческой синергии: человечество, прошедшее через покаяние, через умопрему, открывает свое сердце действию Божественной благодати, становится ее проводником в мир.

Отказывается ли Соловьёв от этой идеи в «Трех разговорах»? Нет не отказывается. Идея не катастрофического, а постепенного, эволюционного вращивания мира и человека в новый, благой и бессмертный порядок бытия – Царствие Небесное – прямо звучит в третьем разговоре. Г-н Z, возражая князю, говорит, что «для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия» недостаточно только совести и ума, но необходимо «*вдохновение добра*, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше, подчеркивает он, и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного “хорошего поведения”, становится несомненной жизнью в самом добре – органическим

ростом и совершенствованием целого человека – внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом» (С. 730–731).

Но для того чтобы в человеке и человечестве действовало это «вдохновение добра», т. е. благодать Божия, чтобы совершался «органический рост и совершенствование» как одного лица, так и собирательного человечества, чтобы, наконец, завершился он воскресением и радостью неветшающей жизни, необходима не только любовь Божия, но и благая воля человека и человечества, их внутренняя готовность и добровольное согласие встать на путь, ведущий к «новому небу и новой земле», наконец, всецелая переориентация в поле высшего идеала жизни как отдельной личности, так и общества, народа, государства.

А что мы имеем в «Краткой повести...»? В ее начале – картина истории человечества в грядущем XX веке. Войны, междоусобия, перевороты. Богдыхан подчиняет Европу. Европа восстает на Богдыхана. Предельная секуляризация сознания и жизни. Успехи внешней цивилизации и культуры при полной неразрешенности и запутанности «предметов внутреннего сознания – вопросов о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека» (С. 739).

В «Трех разговорах...» в речах г-на Z дана критика современной цивилизации и культуры, застрявших в плену секулярного, неоязыческого мировоззрения, стремящихся устроить жизнь «по мерке человека», согласно идеалу потребления и комфорта, и чурающихся вопроса «о смерти и жизни». Говорится о бессмысленности и бессмысленности «культурного прогресса», коль скоро он не ставит себе таких задач, как «уничтожение болезней и смерти» (С. 717). В «Краткой повести об антихристе» эта критика обретает художественную плоть. Цивилизация, не ставящая перед собой высшего христианского идеала, неизбежно загнивает. Панмонголизм и «новое монгольское иго над Европой» – своего рода бичи Божии, наказание европейскому племени, не отдавшему всего себя деятельному служению истине Христовой, прозябающему в бесконечных взаимных дрязгах, в локальных войнах. Торжествует «история как факт», если воспользоваться чеканной формулой Н.Ф. Федорова, старшего современника Соловьёва. Человечество упорствует на ложном пути. И такая история неизбежно рождает антихриста. Его воцарение – логический результат повсеместного отступления от Христа. Соловьёв демонстрирует неизбежный исход, к которому придет цивилизация на ее нынешних, не Божьих путях, коль скоро человечество не опознает свое назначение в бытии, не откроет себя действию благодати, или, как говорит г-н Z, «вдохновению добра».

Что такое антихрист в истолковании Соловьёва? На этот вопрос отчасти отвечает г-н Z, определяя сущность антихриста сравнением его со Христом: «Христос есть индивидуальное, единственное в своем роде и, следовательно, ни на что другое не похожее воплощение своей сущности – добра. <...> Но ведь то же должно сказать и об антихристе: это такое же индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла» (С. 734). Каков смысл этого противопоставления? В «Чтениях о Богочеловечестве», в «Религиозных основах жиз-

ни», в «Великом споре», в «России и Вселенской Церкви», – практически во всех своих работах, коль скоро в них заходила речь о христологии, – философ неизменно подчеркивал, что в лице Богочеловека Христа явлен образец согласного и сочетанного действия Божественной и человеческой воли: человеческая воля «свободно подчинила себя истинному благу, или добру, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом»⁴⁹. А потому человек и человечество должны уподобляться Сыну Божию в *отдаче* самих себя воле Небесного Отца и, главное, в *исполнении* этой воли.

Но если во Христе мы имеем предельное воплощение благой человеческой воли, свободно отдающей себя Творцу и соучаствующей в осуществлении Его обетований, то антихрист, в толковании Соловьёва, являет собой предельное воплощение злой человеческой воли, противящейся Богу и Божьему замыслу о мире и человеке. В нем как бы концентрируется весь тот заряд противления, который накоплен историей человечества, не желающего идти «путями правды». Отнюдь не случайно в духовном облике будущего императора-антихриста Соловьёв подчеркивает именно те черты («безмерное самолюбие», «эгоизм», любовь лишь к самому себе, зависть), которые приводят его к гордынному своеволию, а затем – к добровольному преклонению перед злом.

Однако, несмотря на явление антихриста, конечная победа в истории остается за добром. В лице антихриста противление человеческой воли Творцу достигает своего апогея, его ресурсы исчерпаны, дальше и больше противиться уже невозможно. Указав «на последнее, крайнее проявление зла в истории», Соловьёв рисует и его «решительное падение» (С. 641). А оно, как уже отмечалось выше, оказывается результатом не только Божьего действия, но и активности тех, которые не преклонились перед антихристом, которые, пусть и поздно, но опаматовались. Да, они не работники, делавшие от первого часа, даже не те, кто пришли в шестой и девятый. Они те, что явились в одиннадцатый час, но главное все-таки в том, что явились, «ибо любвеобилен Владыка – и принимает последнего, как первого, и упокоевает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и делавшего с первого часа, – и последнего милует, и первому угождает». Слова из знаменитого «Слова огласительного во святый и светносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», которое читается в конце пасхальной заутрени, как нельзя лучше иллюстрируют то, о чем повествует конец «Краткой повести...». Обращение человеческого рода к Творцу – пусть не всех, пусть малой части, – их активное действие во имя добра выправляет и исцеляет историю. Эпоха торжества антихриста заканчивается его крушением и гибелью, и человечество вступает в тысячелетнее царство Христово, в то царство, которое – опять подчеркнем это – еще *внутри истории*, а не за ее пределами.

Финал «Краткой повести...» проясняет и смысл притчи о двух отшельниках, входящей во второй разговор. Отправились монахи в Александрию и там неожиданно пали: «три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, после чего пошли назад в свою пустыню». Один шел и рыдал от отчаяния: «Погиб я теперь совсем, окаянный! Такого неистовства, такой скверны ничем замолить». А другой, шедший рядом, радостно пел псалмы. И что же далее? Тот, что рыдал и сокрушался, убеждая себя, что совершенный им грех не прощаем, бро-

сил пустыню и предался распутной жизни (погибать так погибать!), второй же, «продолжая свое подвижничество, достиг высшей степени святости и прославился великими чудесами». «Все грехи не беда, – резюмирует афонский странник Варсонофий, от лица которого господин Z и рассказывает эту притчу, – кроме одного только – уныния: прочие-то все беззакония они совершали оба вместе, а погиб-то один, который унывал» (С. 674, 676).

На первый взгляд, ни эта вставка, ни предшествующий ей рассказ господина Z о своем друге, покончившем с собою, с одной стороны, из-за чрезмерной вежливости (бегал по чужим делам, отвечал на все письма, принимал всех посетителей и нравственно надорвался), а с другой, – как и отшельник, из-за уныния (слишком о грехах своих сокрушался, себя поедом ел), никак не связаны с разворачивающимся во втором разговоре спором, а тем более – с главной темой произведения. Но это только на первый взгляд. Чему учит рассказанная господином Z притча? Тому, что и при самом страшном падении человеку нельзя отчаиваться, а надо идти вперед, благословляя Творца, творя Божие дело. Именно так и ведут себя христиане в «Краткой повести об антихристе». Припав, было, к лжемессии, поддавшись очарованию его проповеди, они, сознав, наконец, кто перед ними, не рвут на себе волосы в уверенности, что такой страшный грех Господь не простит, что ждет их теперь только геенна, а восстают на антихриста и сокрушают его.

Соловьёв этой притчей тонко наводит читателя на очень важное понимание: провал цивилизации, вставшей на ложный, антихристов путь, не означает того, что мир и человек обречены. Опамятование возможно в любой точке истории. Оно может произойти здесь и сейчас, и тогда люди, ранее согрешившие, но теперь восславившие Творца, укрепившиеся в желании творить Его волю, преобразятся так, как преобразился второй отшельник, достигший высшей степени святости, сподобившийся творить чудеса («по одному его слову многолетне-бесплодные женщины зачинали и рожали детей мужеского пола» (С. 676)). Они преобразятся, а значит, будет преобразаться и мир вокруг них. Прийти «в разум истины» люди могут и гораздо позднее, после страшных испытаний и катастроф, после того, как «князь мира сего» искусит их, заставив идти за своим порождением. Но и тогда у них есть шанс покаяться и спастись. Христос сойдет к человечеству, установляя Царство Свое, даже в случае самого длительного, самого напряженного упорства во зле, – стоит только хотя бы немногим, хотя малой горстке сказать ему «да».

Господин Z, комментируя «Краткую повесть...», не случайно подчеркивает, что она «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста» (С. 761). Развязка эта отнюдь не катастрофична. Напротив, – светла и благодатна. Силы зла низвергнуты. Тысячелетнее Царство Христово, о котором так мечтали еще первые христиане, взывавшие: «Ей, гряди, Господи Иисусе», воплощено на земле. И хотя о том, как пойдут пути истории в тысячелетнем царстве Христовом и как совершится финальный переход к «новому небу и новой земле», Соловьёв в «Трех разговорах» умалчивает, можно предположить, исходя из контекста всего его творчества (исходя и из слов господина Z о благодати, действующей в человечестве и через человечество, коль скоро оно свободно откры-

вает себя Творцу), что для философа миллениум уже не прерывается новым восстанием злого духа (как в Откровении, где сатана, скованный на тысячу лет, вновь выходит обольщать племена и народы), а эволюционно вырастает в «Царствие Божие», преображаясь в «новую землю, любовно обрученную с новым небом» (С. 731). Подобным же образом – как этап на пути обожения – мыслили тысячелетнее Царство Христово раннехристианские апологеты, в частности Ириней Лионский, а на русской почве такую точку зрения разделял Достоевский.

Итак, в «Трех разговорах» представлены не один, а два историософских сценария, два варианта движения истории к «новому небу и новой земле». Первый предполагает «органический рост и совершенствование целого человека, <...> народа и человечества» (он раскрыт в речах г-на Z), второй сопряжен с настроениями и катастрофами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла, разрешающейся явлением антихриста и конечной схваткой слуг сатаны с чадами Божьими. Первый становится возможным лишь в случае духовного «отрезвления» человечества, его объединения не под эгидой секулярной цивилизации и культуры, устраивающих царство «всеобщей сытости» и вытесняющих религию на задворки прогресса, а под знаменем Христовым, когда религиозизируются все сферы человеческой жизни, в том числе общество и государство, и всецелое человечество обращается во Вселенскую Церковь. Второй актуален в случае коллективного упорства на путях неправды. Именно от человечества, от благой или злой его воли зависит то, какой из этих двух вариантов будет осуществлен.

В одной из своих статей Р. Гальцева назвала эсхатологию Соловьёва «условной, или открытой, ибо она зависит от человеческих усилий»⁵⁰. Присоединяясь к этому утверждению, следует добавить, что существенное влияние на становление у Соловьёва такого типа эсхатологии оказали идеи Н.Ф. Федорова. Именно философ всеобщего дела, с которым Соловьёв познакомился еще в 1882 г., а потом общался на протяжении почти двух десятилетий⁵¹, высказал мысль о возможности двоякого разрешения исторического процесса. Опираясь на христианское Писание (книга пророка Ионы) и Предание (свт. Иоанн Златоуст), он развил идею условности апокалиптических пророчеств. Смысл ее в том, что кризисы и катаклизмы, «глади и пагуби», пришествие антихриста, конец мира и «страшный суд» с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорит Откровение ап. Иоанна, станут реальностью только в том случае, если человечество будет упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской сознает себя соратником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в глубины сатанинские, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

Для Федорова конечное разрешение судеб истории напрямую зависит от человека. Та же мысль красной нитью проходит через все писания Соловьёва. И «Три разговора» здесь не исключение.

Однако возникает вопрос: что же способствовало утверждению стойкого мнения, что эта вещь написана в нигилистическом, леонтьевском духе? Что позволило увидеть в ней манифест историософского пессимизма и катастрофиз-

ма? Решающее влияние, на наш взгляд, оказало письмо в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» с его чеканной формулой: (современная история внутренне кончилась)⁵². Под знаком этой формулы, в тени жутковатого образа ветхого денюхи «китайца» интерпретация «Трех разговоров» стояла десятилетия и стоит до сих пор.

Между тем при непредвзятом чтении бросается в глаза, что историософская тема в заметке «По поводу последних событий» звучит иначе, нежели в «Трех разговорах». В «Трех разговорах» – ощущение предельного уплотнения исторического времени, вступающего в свою решающую, финальную фазу. Здесь стремительность, движение, динамика, тяжба сил света и тьмы и их финальная смертельная схватка. Здесь человек и человеческий род играют одну из ведущих ролей. В заметке – статика, мертвая гладь вод и лежащее впереди бессмысленное, пустое время истории: в нем уже ничего совершиться не может, оно может быть только избыто, каким образом – не имеет значения. И от человечества, от его воли, активности, веры, уже ничего, ровным счетом ничего не зависит. Три разговора кончаются Новой Пятидесятницей⁵³, тысячелетним Царством Христовым, в котором история вступает в качественно новую фазу, знаменующую не конец, а *переход* – к «новому небу и новой земле». В заметке «По поводу последних событий» на тысячелетнее Царство нет и намека. Вымершее поле истории его в себя уже не вмещает.

Почему в последний свой месяц Соловьёв пришел к сознанию исчерпанности истории, это вопрос особый, касаться его здесь мы не можем⁵⁴. Следует отметить другое: в 1899 – начале 1900 г., когда писался основной текст «Трех разговоров», и вплоть до весны, когда было завершено предисловие, Соловьёв *иначе* смотрел на будущее человечества. И хотя в «Трех разговорах» мелькают предвестники будущего перелома – в одной из реплик господина Z возникает образ истории как «драмы», «уже давно написанной до конца», в которой «ни зрителям, ни актерам ничего <...> переменять не позволено» (С. 761), – но это именно предвестники: сам господин Z в монологе о «вдохновении добра» представляет альтернативу пессимистическому сценарию.

Для понимания замысла «Трех разговоров» и их места в историософии позднего Соловьёва интересна программа его публичного чтения «О конце всемирной истории», состоявшегося в зале Петербургской городской думы 26 февраля 1900 г. Это было то самое чтение, на котором Соловьёв представил публике «Краткую повесть об антихристе» и во время которого заснувший В.В. Розанов с грохотом свалился со стула⁵⁵. Программа, напечатанная отдельной листовкой, содержала в себе следующий текст:

«Зал городской думы

26-го февраля 1900 г.

Программа публичного чтения Владимира Соловьёва

О конце всемирной истории

Понимание истории вообще. – Идея всемирной истории. Невозможность понимать ее смысл без определенного представления о том, к чему она идет и чем кончится. – Бессмысленность понятия о бесконечном или неопределенном прогрессе. – Цель исторического процесса, или конец всемирной истории есть главное определяющее понятие для философии истории. – Это понятие

находится только в положительных религиях, а единственное *вполне* осмысленное основание для философии истории есть библейско-христианское откровение, – в особенности содержащееся в двух священных книгах: пророка Даниила и в апокалипсисе Иоанна Богослова. – Опыт живого изображения будущего конца согласно истинным понятиям исторической философии. – Заключительные замечания.

Начало в 8 часов вечера.

Печатать разрешается. 24 февраля 1900»⁵⁶.

Что обращает на себя внимание в этой программе? Прежде всего то, что реальный ход публичного выступления Соловьёва сильно от нее отличался. Выступление это фактически свелось к чтению полного текста «Краткой повести об антихристе...», до теоретических и богословских рассуждений об истории и ее связи с эсхатологией дело так и не дошло. В программе же чтение «Повести» подразумевалось лишь в последнем пункте, где говорилось об «опыте живого изображения будущего конца». Можно, конечно, предположить, что Соловьёв просто закамуфлировал настоящее содержание своего выступления, не желая иметь цензурных проблем. Однако представляется, что дело было не только в этом.

В сущности, программа публичного чтения представляет собой предельно краткий конспект труда по философии истории, который Соловьёв задумывал в конце 1890-х годов вслед за системой нравственной философии, построенной в книге «Оправдание добра». О замысле этого труда мыслитель еще в январе 1898 г. писал Евгению Тавернье, указывая на два возможных варианта его изложения: или новый перевод Библии «с длинными комментариями» (Библия «от Бытия до Апокалипсиса является чудесной рамкой для всего, что может впредь меня интересовать»), или «система исторической философии, основанной на фактах и духе Библии»⁵⁷. Можно предположить, что и «Три разговора» замышлялись Соловьёвым как своего рода «проба пера», подступ к будущему труду⁵⁸, которому философ придавал далеко не только научное – прежде всего апологетическое, пророческое значение. «Я скажу Вам, – читаем в том же письме Тавернье, – что убежден, что выход в свет моего библейского труда должен предшествовать соединению церкви сначала между собой, а потом с синагогой, и пришествию антихриста»⁵⁹.

Что обращает на себя внимание в этом признании Соловьёва? Соединение христианских исповеданий, а затем иудейства и христианства *предшествует* приходу антихриста, а не следует за ним, как в «Краткой повести...» Налицо еще один историософский сценарий, менее оптимистический, чем тот, который развит в «Чтениях о Богочеловечестве», «России и Вселенской Церкви», «Оправдании добра», но более оптимистический, чем тот, что рисует нам «Краткая повесть...». Важно и то, как сам Соловьёв оценивает значение своего труда: труд этот должен сыграть решающую роль в воссоединении человечества перед приходом антихриста (а если это воссоединение произойдет, то еще вопрос, сможет ли слуга князя тьмы так легко соблазнить и увлечь за собой племена и народы, оставляя истинных чад Божиих в пугающем меньшинстве).

«Три разговора» писались на рубеже веков, в духовной атмосфере *fin du siècle*. Вопрос о выборе исторического пути – пути спасения или пути гибели – приобретал тогда особенно интенсивное звучание, и далеко не только у Соло-

вьёва. Можно вспомнить и Мережковского, и Федорова, для которого вопрос о том, «будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста или <...> торжества христианства»⁶⁰, также являлся одним из центральных. И не была ли «Краткая повесть...» своего рода *педагогической мерой*, к которой прибег Соловьёв, надеясь вразумить мир, стоящий на противобожеских, ложных путях, вразумить его методом «от противного»? Не было ли это пророчество философа подобно тому пророчеству, которое в свое время произнес пророк Иона на град Ниневию, погрязший в смертном грехе, и которое, волею Божией, было снято с жителей города, покаявшихся от проповеди Ионы и обратившихся к праведной жизни?⁶¹

«Три разговора» писались Соловьёвым в тот самый год, что и статья «Идея сверхчеловека» («Идея сверхчеловека» была напечатана в сентябре 1899 г., «Три разговора» – в октябре–ноябре 1899 и январе 1900 гг.). В этой статье, критикуя феномен нищезанятия за «презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения»⁶², апологию вседозволенности и т. д., философ в то же самое время стремился раскрыть другую сторону этого феномена. Увидеть в нем симптом пробуждения в современном секулярном сознании представления об «истинном, высоком назначении человека»⁶³. «Человек <...> есть прежде всего и в особенности “смертный” – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, “сверхчеловек” должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый – не один, с ним Бог, который им владеет»⁶⁴.

«Истинное сверхчеловечество», по словам Соловьёва, заключается не в гордым превознесении над себе подобными, а в том, чтобы идти к «полной и решительной победе над смертью»⁶⁵. Идти не одному, как то мечталось Кириллову, герою романа «Бесы», а вместе с Христом, вслед за Тем, кто есть «Путь, Истина и Жизнь».

«Из окна нищезанского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам»⁶⁶ или же напрямиком в геенну огненную, – это зависит только от выбора конкретного лица, от его нравственно-религиозной установки. И если в статье «Идея сверхчеловека» философ очерчивает тот благодатный, спасительный путь, идя по которому человек и человечество готовят условия всеобщего перерождения, победы над грехом и смертью, то в «Краткой повести об антихристе» он представляет отрицательный предел, к которому равным образом может привести мечта о сверхчеловечестве, коль скоро она сопряжена не с возрастанием мира и человека к Богу, не с пониманием ответственности существа сознающего за спасение всей твари, а с гордым самопревозношением, противящимся воле Творца⁶⁷.

Не следует забывать и о другом. Готовя отдельное издание «Трех разговоров», Соловьёв поместил в конце этого издания ряд статей из цикла «Воскрес-

ные письма» (в их числе – все семь «Пасхальных писем»). Эти письма, печатавшиеся в 1897 г. в газете «Русь», предполагали ежедневную беседу с читателем в воскресный день (как бы по образу воскресной церковной проповеди). Отталкиваясь от событий, поминаемых в этот день Церковью, Соловьёв касался животрепещущих вопросов современности, напоминая о соотнесенности текущего и вечного, современных тем и христианских метасобытий, будучи убежден – и убеждая других, – что человечество должно продвигаться по пути истории, только отчетливо ощущая и сознавая эту связь.

В предисловии к отдельному изданию «Трех разговоров» Соловьёв специально подчеркивал, что приложенные статьи «дополняют и поясняют» их «главные мысли» (С. 643). И это весьма примечательно. Тональность «Воскресных писем» близка светлой тональности «Оправдания добра» и других сочинений Соловьёва, раскрывающих идеал Богочеловечества. Практически во всех письмах – где прямо, где подспудно – проводится мысль о «предстоящем воскресении всего христианства», приурочение к которому должно начаться здесь и сейчас, говорится о необходимости более глубокого и совершеннолетнего вникания в истину Откровения, «нового образа понимания, усвоения и осуществления вечного слова истины», о христианстве, «понятном, осмысленном и оживотворенном», становящемся делом спасения от смерти («Христос воскрес!»), обожения всех сфер человеческого бытия. Да, здесь возникают и темы, более полно и художественно развернутые в «Трех разговорах»: так, в пасхальном письме «Слепота и ослепление», написанном «В неделю о слепом», дается определение исторического процесса как «всемирного суда», но сам этот суд, подчеркивает философ, ведет не к катастрофе, а к окончательному прозрению той части человечества, которая сохранит в своем сердце «семя добра»⁶⁸.

Выше уже цитировалось письмо Соловьёва Евгению Тавернье, написанное в начале 1898 г. Но есть и другое письмо, посланное тому же адресату двумя годами ранее, в мае-июне 1896 г. Здесь Соловьёв буквально по пунктам перечисляет «три истины», засвидетельствованные в «Откровении» касательно грядущего исхода истории. Говорит о проповедании Евангелия по всей земле, о том, что истинно верующих под конец останется мало, а «большая часть человечества последует за антихристом», о том, что в конце концов «поборники зла будут побеждены»⁶⁹, – все это он позднее изобразит в «Краткой повести...». А далее специально подчеркивает, что победа над злом «не может быть простым и чистым чудом, абсолютным актом божественного всемогущества», «ибо в таком случае вся история христианства была бы излишней»: «Очевидно, что Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»⁷⁰. Эти слова с полным правом могли бы быть поставлены эпиграфом к «Трем разговорам».

Примечания

¹ О развитии этой идеи в русской философии см.: Гачева А.Г. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2003. № 16. С. 53–63; Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века // Достоевский и XX век. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 18–96.

- ² Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Достоевский, Соловьёв. М. 1995. С. 148–149.
- ³ В.С. Соловьёв – Е.К. Селевиной. 2 августа 1873 // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 3. СПб., 1911. С. 88.
- ⁴ Леонтьев К. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. С. 16, 18, 23.
- ⁵ Трубецкой Е.Н. Мирозозерцание Владимира Соловьёва. Т. II. М., 1913. С. 34–35.
- ⁶ Дживилегов А.К. Хилизм // Христианство: Энциклопедия. Т. 3. М., 1995. С. 157.
- ⁷ Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 43–44.
- ⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.
- ⁹ См. об этом: Гачева А.Г. Царствие Божие на земле в понимании Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Вып. 4. Петрозаводск, 2005. С. 312–323.
- ¹⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 530.
- ¹¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 174–175.
- ¹² Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882. С. 22.
- ¹³ См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 358–359; Степанов А.Н. «Три разговора» В.С. Соловьёва. Вопросы публикации, жанрового своеобразия и композиционной целостности // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьёва: Материалы междунар. конф. 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium». Вып. 32. СПб., 2003. С. 378.
- ¹⁴ Вспомним, как в финале «Федона» по-разному плачут ученики и друзья Сократа. «У меня самого, – повествует Федон, – как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого себя – да! не его я оплакивал, но собственное горе – потерю такого друга! Критон еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал, не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвал душу, всем, кроме Сократа» (Платон. Федр // Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 93). Этот плач не менее ярко характеризует каждого свидетеля смерти Сократа, чем их философские речи.
- ¹⁵ Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 644. Далее ссылки на это издание даются в тексте: в скобках после цитаты указывается номер страницы.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Под пальмами. Три разговора о мирных и военных делах // Книжки Недели. 1899, октябрь, ноябрь; 1900, январь.
- ¹⁷ Шлегель Ф. Фрагменты // Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л., 1934. С. 183.
- ¹⁸ Маймин Е.А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 262.
- ¹⁹ Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 305.
- ²⁰ Кравец С.Л. Антихрист в святоотеческом предании и у В.С. Соловьёва // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьёва «Эсхатология Вл. Соловьёва». М., 1993. С. 5–8.
- ²¹ «Наш век, – писал К.С. Аксаков в статье «О современном человеке», – есть век не великих характеров, не гигантских талантов, но гигантских самолюбий» (Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. СПб., 1876. С. 244).
- ²² Достоевский Ф.М. <Житие великого грешника> // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 9. Л., 1974. С. 127, 130.
- ²³ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 14. Л., 1976. С. 231.
- ²⁴ Достоевский Ф.М. <Житие великого грешника> // Там же. Т. 9. С. 139.
- ²⁵ Достоевский Ф.М. Подросток. Рукописные редакции // Там же. Т. 16. Л. 1976. С. 239.
- ²⁶ Г.П. Федотов, в свое время указавший на связь «Краткой повести об антихристе» с «опытом XIX столетия», называет и другие идейные источники, формировавшие образ «антихри-

стова добра»: социализм, позитивизм, теософию (Федотов Г.П. Об антихристовом добре // В.С. Соловьёв: pro et contra Т. 2. СПб., 2002. С. 460).

²⁷ По стилю и содержанию внутренние монологи антихриста подчас удивительно напоминают речи героя поэмы Ивана Карамазова, что стремится исправить подвиг Христа, утверждая правду хлеба земного: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был *исправителем* человечества, я же призван быть *благодетелем* этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. <...> Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьёю буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» (С. 741). Антихрист перелагает аргументы великого инквизитора, упрекающего Христа за слишком высокие требования к человеку, за то, что Ему дороги только сильные духом, те, что способны отвергнуть хлеба ради свободы, в то время как инквизитору дороги и грешные, и его «муравейник» создан для всех.

²⁸ Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 5. Л., 1973. С. 81.

²⁹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1880 г. // Там же. Т. 26. С. 167.

³⁰ Достоевский Ф.М. Иностранные события // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 242.

³¹ Там же. С. 243.

³² Там же. С. 204.

³³ 21 июля 1867 г. Тютчев так писал А.Ф.Аксаковой по поводу тогдашних высочайших визитов (Александра II, Вильгельма I в Париж, а также турецкого султана Абдул-Азиза в Париж, Лондон и Вену), атмосфера которых была столь же подчеркнута *миролюбивой*, как и шесть годами спустя атмосфера встреч членов тройственного союза: «Но все это не возымеет никакого непосредственного влияния на подготовляющиеся события, которые повлекут за собою всякого рода кризисы и бедствия и когда-нибудь выкажут в столь странном свете все эти вавилонские празднества, им предшествовавшие... Провидение, действуя как великий артист, готовит нам тут один из самых поразительных театральных эффектов. Под общество подведена мина, и вот на этой, уже заряженной, мине разыгрывается видимость торжествующего в своей цивилизации и обнимающегося, в мире и братстве, человечества» (Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М., 1988. С. 300).

³⁴ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения. Т. 1. С. 478.

³⁵ Существует мнение, что Соловьёв, рисуя в «Краткой повести...» вселенский собор, открытый по инициативе императора-сверхчеловека и утвердивший его «истинным вождем и владыкою» церкви (С. 753), критиковал собственные взгляды на церковный вопрос. Однако, отказавшись от той *внешней* формы, в какой виделось ему примирение православия и католичества в 1880-е гг. (церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора), он отнюдь не отверг саму идею единства. И в «Краткой повести...» соединение церквей происходит – но не на соборе, а «на пустынных холмах у Иерихона», когда главы трех исповеданий протягивают руки друг другу. Изображаемый же Соловьёвым собор, открытый в храме, посвященном «единству всех культов», больше напоминает Всемирный конгресс представителей религий, проходивший в 1893 г. в Чикаго в рамках всемирной Колумбовой выставки. Это было грандиозное мероприятие, в котором приняли участие представители многих религий мира: буддисты, индуисты, синтонисты, магометане, последователи конфуцианства, иудеи, члены различных протестантских сект, некоторые представители католицизма, один греческий архиепископ (единственный представитель восточно-православных церквей, которые не приняли участия в конгрессе), а также светские лица: профессора, князя, графы, дипломаты, дамы-благотворительницы

и т. п. Интерес к нему публики, подогретый восторженными приветствиями прессы («Представители всех религий сходятся вместе!» «Все люди братья, они служат Единому Богу!» «Все религии имеют одну общую цель: они лишь ведут к ней разными путями!»), отовсюду звучавшими мнениями, что собрание это «обещает великие результаты» (особенно усердствовали в этом американские газеты), был огромен. На открытии конгресса в Колумбовом зале выставки собралось 4 тысячи человек. Газеты и журналы публиковали приветственные речи участников собрания, лейтмотивом которых был призыв к религиозной терпимости, к свободе вероисповедания. Говорилось о желании «соединить здесь все религии против неверия», о том, что все религии служат «Единому Богу», и при открытии парламента все участники вслед за кардиналом Джиббонсом пропели «Хвалите Бога, создателя всех благ» (текст специально был подобран так, чтобы все поклонились «Единому Богу»). 17 дней конгресс работал, заседали секции, произносились доклады, шли обсуждения: по замыслу организаторов конгресса, «все эти частные собрания должны были содействовать возможно теснейшему сближению представителей религий», однако они проходили отнюдь не гладко и не единодушно. (Все цитаты даются по: *Соколов В.А.* Парламент религий в Чикаго // *Богословский вестник.* 1894. № 3. С. 483–511.). Хотя конгресс религий не привел ни к какому практическому результату, в конце 1890-х гг., за несколько лет до всемирной выставки 1900 г., которая должна была проходить в Париже, некоторыми представителями французского духовенства был возбужден вопрос об устройстве в ее рамках нового «всемирного конгресса религий». По поводу данного предложения разгорелась полемика в европейской печати, был выпущен сборник состоявшихся «опросов». Соловьёв не только был в курсе этого проекта, но и посвятил целую статью предполагаемому конгрессу в серии своих «Воскресных писем», оценивая замысел нового парламента религий весьма и весьма скептически, подчеркивая, что и в силу внешних причин (оппозиция идее конгресса со стороны католической, православной церковью и мусульманства, уклончивое отношение протестантов и ортодоксальных евреев), и в силу внутренних противоречий «всемирного характера этот “собор” иметь не будет» (Соловьёв В.С. Второй конгресс религий // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 10. С. 28). Так что в «Краткой повести...» и воздвигаемый императором «храм для единения всех культов», и картина «вселенского собора», на котором примкнувшие к антихристу христиане подписывают профанационный акт соединения церковью, явно метят в дурной экуменизм инициаторов «всемирного конгресса религий».

³⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 177.

³⁷ Соловьёв В.С. *Оправдание добра* // Соловьёв В.С. *Сочинения.* Т. 1. С. 482–483.

³⁸ Там же. С. 267, 274, 275.

³⁹ Соловьёв В.С. *Христос воскрес!* // *Русский космизм: Антология философской мысли.* М., 1993. С. 103.

⁴⁰ Там же. С. 105.

⁴¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 179.

⁴² «Г[н] Z. Действительная победа над злом в действительном воскресении. Только этим, повторяю, открывается и действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и греха и творца их, дьявола. Воскресение – только не в переносном смысле, а в настоящем – вот документ истинного Бога» (С. 733).

⁴³ Соловьёв В.С. *Смысл любви* // Соловьёв В.С. *Сочинения.* Т. 2. С. 540–541.

⁴⁴ Достоевский Ф.М. *Братья Карамазовы* // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 236.

⁴⁵ Трактатка добра, вложенная в уста господина Z, была исчерпывающе представлена Соловьёвым еще в книге «Оправдание добра», что в очередной раз свидетельствует: «Три разговора» не только не конфликтуют с предшествующим творчеством Соловьёва, но из него вырастают.

⁴⁶ Достоевский Ф.М. *Братья Карамазовы* // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 229.

⁴⁷ Соловьёв В.С. *О причинах упадка средневекового мирозерцания* // Соловьёв В.С. *Сочинения.* Т. 2. С. 339.

- ⁴⁸ Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. СПб., 1911–1914. Т. 3. С. 373.
- ⁴⁹ Гальцева Р. Условная эсхатология Владимира Соловьёва // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьёва «Эсхатология Вл. Соловьёва». М., 1993. С. 61–67.
- ⁵⁰ См.: Гачева А.Г. В.С. Соловьёв и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Федоров Н.Ф. : pro et contra В 2 кн. Кн. 1. СПб., 2004. С. 844–936.
- ⁵¹ Соловьёв В.С. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. С. 225.
- ⁵² См. об этом: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл. Соловьёва. Т. II. М., 1913. С. 328.
- ⁵³ Ряд соображений о том, что именно привело Соловьёва к тому пессимистическому и катастрофическому умонастроению, которое отразилось в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий», высказан мною в упомянутой выше статье «В.С. Соловьёв и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».
- ⁵⁴ В заметке, подписанной по-розановски остроумно? «Мнимоупавший со стула», Василий Васильевич объяснял свое падение, вызвавшее настоящий переполох и возмущенные крики в зале («Вот что значит все об антихристе да об антихристе... Договорились!!!»), смертельной скукой, которую нагнала на него «Краткая повесть...»: «Дрема же овладела мною на лекции от того, что на “светопреставлении”, о котором обещал нам прочесть почтенный философ, было так же обыкновенно, буднично и не ново, как в отделе всякой газеты, под рубрикою: “Среди газет и журналов?” Уже взять то, что антихрист (по изображению философа) есть наш брат литератор, что его “книгу” переводят тотчас “на все образованные и многие необразованные языки”, что этот антихрист “благополучно разрешает экономический кризис” <...> и наконец, что когда убиты были “электрической искрой” Петр II, последний папа, и старец Иоанн <...>, то антихрист будто бы сказал: “секретари – запишите”... Словом, когда я услышал, что секретари, литераторы, экономисты и проч. так-таки до второго пришествия Христова не сгинут, то мною овладело такое уныние скуки и недовольства “концом всемирной истории”, а также и не изобретательным философом, что я мог только... плотнее усевшись на стуле, попытаться заснуть» (Новое время. 1900. 29 февраля (13 марта). № 8623).
- ⁵⁵ Цитируемая афиша хранится в фондах Государственного литературного музея. Выражаю благодарность зам. директора музея П. Фокину, позволившему мне ознакомиться с ее текстом.
- ⁵⁶ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 4. Пб., 1923. С. 227.
- ⁵⁷ Практически все пункты цитируемой программы представлены в «Трех разговорах»: одни – кратко и назывательно, другие – более развернуто.
- ⁵⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 4. С. 227.
- ⁵⁹ Федоров Н.Ф. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М., 1999. С. 68.
- ⁶⁰ Тот же Н.Ф. Федоров, идеи которого Соловьёв хорошо знал, основывал идею условности апокалиптических пророчеств в том числе и на книге пророка Ионы. Именно апеллируя к этой книге, он утверждал: пророчества Христа «о разрушении мира», о страшном суде с последующим разделением человечества на спасенных и вечно проклятых (Мф 24:1–31; 25:31–46), равно и пророчества Апокалипсиса, суть только угроза, а не фатальный приговор, и в случае обращения человечества могут быть сняты. Пророчества о панмонгольском нашествии и явлении антихриста у Соловьёва, с этой точки зрения, также могут рассматриваться как условные.
- ⁶¹ Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Соч. Т. 2. С. 628.
- ⁶² Там же. С. 634.
- ⁶³ Там же. С. 632–633.
- ⁶⁴ Там же. С. 634.
- ⁶⁵ Там же. С. 628.
- ⁶⁶ В статье «Лермонтов», написанной в том же 1899 г. и тесно связанной со статьей «Идея сверхчеловека», Соловьёв говорит об особой ответственности гения, получающего от природы особые задатки к тому, чтобы вступить на «сверхчеловеческий путь», и о том, что великий грех – использовать эти задатки не на служение делу Божию. Лермонтов, по словам Со-

ловьёва, не исполнил замысла о нем Творца, обратил во зло данный ему «великолепный и божественный» дар. В «Краткой повести об антихристе» философ представляет крайний, предельно последовательный результат антислужения, на которое вступает гениальная личность с задатками сверхчеловека.

⁶⁷ Представление о «страшном суде» не как о событии пост-историческом, а как о событии, совершающемся внутри истории, возникало в русской мысли и до Соловьёва – и как раз у тех мыслителей, которые развивали идею истории как работы спасения (Ф.М. Достоевский, Ф.И. Тютчев). Например, Достоевский, проповедник (мировой гармонии) и Царства Божия на земле, в политических обзорах, составлявшихся им в 1873 г. для журнала «Гражданин», предрекал Европе скорую и неминуемую схватку между католичеством и атеистическим социализмом – схватку, которая станет своего рода возмездием для римской церкви, исказившей христианство, соблазнившейся идеалом земного владычества. Революционные и атеистические идеи несут в себе антихристианский идеал всеобщей сытости и «вековечной Вавилонской башни», и «первые битвы грядущего страшного нового общества против старого порядка вещей» уже «при дверях». Но будучи неминуемыми, эти битвы, по Достоевскому, являются и необходимыми, ибо именно они могут очистить и омыть западное человечество, не исполнившее своего христианского назначения. «Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 201–204). Тютчев же в статье «Россия и Революция» писал о предстоящей «последней борьбе» между Западом и Россией, в которой, наконец, рухнет антихристианская цивилизация и воссияет очищенная и омытая от скверны истина Христова. Проекция страшного суда в историю не означает историософского пессимизма, напротив: если суд совершается в пределах исторического времени, значит, проходя сквозь него, человечество имеет шанс одуматься и обратиться на Божьи пути.

⁶⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 4. С. 220.

⁶⁹ Там же. С. 221.

⁷⁰ Там же.

УДК 130.2:82.09
ББК 87.3(2)51:83

И.А. ЕДОШИНА
Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

**НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЖАНРОВОЙ ПРИРОДЫ И ЭПИГРАФИКИ
СОЧИНЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА «ТРИ РАЗГОВОРА О ВОЙНЕ,
ПРОГРЕССЕ И КОНЦЕ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ
СО ВКЛЮЧЕНИЕМ КРАТКОЙ ПОВЕСТИ ОБ АНТИХРИСТЕ»**

Дано определение жанровой природы и эпиграфики «Трёх разговоров» В.С. Соловьёва. Жанр разговора имманентен основному содержанию философского сочинения Соловьёва, эпиграфика свидетельствует о значимости античных, раннехристианских, литературных источников в формировании его размышлений.

The article is devoted to the definition of nature of the genre and the epigraphs in «The Three Conversations» by V.S. Solovyev. The genre of the conversation is immanent to the main contents of Solovyev's philisophic work, the epigraphs are suggestive of the significance of antique, early Christian, and fictional sources in the development of his reflections.

Ключевые слова: жанр, диалог, персонаж, эпиграф, бл. Августин, Евсевий Кесарийский.

Key words: genre, dialogue, person, epigraph, Saint Augustine, Euseby of Kesarya.

*...александрийская роса
На лепестках латинской розы.
В.К. Шилейко*

В предисловии к своему сочинению Вл. Соловьёв признается, что долго искал формы, которая была бы органичной его замыслу: «осветить наглядным и общедоступным образом... главные стороны в вопросе о зле, которые должны затрагивать всякого»¹. Поиски закончились неожиданной, по замечанию автора, формой – *разговора*. Хотя, если учесть, что Соловьёв был человеком весьма образованным, то обретение подобной формы не представляет ничего удивительного. Жанр *разговора* известен в европейской литературе и философии еще со времен Э. Роттердамского («Разговоры запросто») и Б. Фонтенеля («Разговор о множестве миров»). Но и для русской философической литературы жанр *разговора* не был чуждым. Благодаря переводам А.Д. Кантемира, М.В. Ломоносова этот жанр был усвоен отечественной культурой, дав собственные образцы, например «Разговор о счастии» Н.М. Карамзина, «Разговоры в царстве мертвых» М.Н. Муравьева, «Table-talk» А.С. Пушкина и т.д.

Разговор – это особый жанр, который в отличие от диалога не претендует на то, чтобы через систему вопросов и ответов представить процесс развития мысли, тем паче – обрести истину. Хотя при этом может быть использован диалогизм как прием: «Фигура двусторонней аргументации, состоящая в рассмотрении возможных контраргументов посредством имитации спора с воображаемым оппонентом»². *Разговор* есть беседа (по В.И. Далю, «взаимное сношеньё... людей»), в процессе которой через столкновения выявляется точка зрения самого автора на предмет разговора. *Диалог* как философическая форма ищет

истины, разговор репрезентирует частные мнения. В данном случае – мнение философа Владимира Соловьёва, разные оттенки которого представляют участники разговоров.

Кажется, Соловьёв в жанровом отношении *разговор* и *диалог* не дифференцирует, потому в предисловии сообщает: «Но весной 1899 года, за границей, разом сложился и в несколько дней написан первый разговор об этом предмете, а затем, по возвращении в Россию, написаны и два других диалога»³. Тем не менее в итоге появляются именно разговоры, а не диалоги. Позволим себе напомнить, что *диалог* в его классической форме немислим «без вечной постановки все новых и новых вопросов, без напряженных исканий ответов на них, без страсти к спорам, к самым извилистым приемам мысли, без восторга перед изобретательностью речи и цветистостью риторики»⁴. В стилистической изошренности – одном из сущностных свойств *диалога* – отражается та степень сложности, которая сопутствует развитию мысли, движущейся к обретению истины.

«В трех разговорах» персонажи спорят, задают вопросы, обозначают проблемы и дают возможные варианты их решения – ведут беседу. Подчас довольно бурно, как, например, в начале «Первого разговора». С нашей точки зрения, автор вряд ли стремился придать «Трем разговорам» некий художественный оттенок. Так, условные ремарки передают некоторое психическое или эмоциональное состояние персонажей. В начале «Третьего разговора» читаем: «Все были почему-то в более серьезном настроении, чем вчера»⁵. В приведенной фразе ровным счетом ничего художественного не только нет, но и быть не может: автор сообщает некие сведения, не более. Напомню, что ремарка в драме в своей функции должна претвориться в игре актеров, в сценографии, в костюмах. Потому нечто художественное в ремарку автором закладывается изначально. Что такое «серьезное настроение», как оно выглядит, что должен представить читатель? На эти вопросы ответов нет, поскольку таковые не предполагались. Иная задача стояла перед автором: «ярко выставить» жизненные стороны христианской истины о зле⁶, что и помогают сделать персонажи.

Каждому из персонажей Соловьёв дает краткую характеристику – своеобразную маску-личину: *Генерал* – старый и боевой; *Политик* – «“муж совета”, отдышающийся от теоретических и практических занятий государственными делами»; *Князь* – молодой человек, «моралист и народник, издающий разные и более менее хорошие брошюры по нравственным и общественным вопросам»; *Дама* – «средних лет, любопытная ко всему человеческому»; *Г[-н] Z* – «господин неопределенного возраста и общественного положения». Вместе персонажи представляют не столько общество в лицах, сколько персонификацию «идей времени» в понимании философа.

Персонажи помещены Соловьёвым в сад, что рождает аллюзию Академии Платона, которая находилась на природе недалеко от Афин. В обоих случаях, но по-своему предметом являлись коренные вопросы бытия. Помимо уже обозначенной разницы между диалогом, свойственным платоновской традиции, и разговором, в условном общении персонажей Соловьёва явно угадываются борения рубежа XIX–XX века. И еще одна подробность. Персонажи Соловьёва во

время разговоров сидят, поднимаясь только поесть, ненадолго вставая от волнения или собираясь уйти. Их внешняя неподвижность находится в явном контрасте по отношению к беспокойной напряженности мысли, что подспудно сообщает «Разговорам» определенную степень драматизма.

Обращаясь к жанру *разговора*, Соловьёв вписывает свой текст в уже сложившуюся форму, в равной степени близкую и европейской, и русской традициям, что ему, мечтавшему о всеединстве, было чрезвычайно важно. Кроме того, всякому разговору имманентна пристрастность, эмоциональная окрашенность, что значительно «оживляет» изложение мыслей.

Напомним из последней части предисловия: «В саду одной из тех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря, случайно сошлись этою весною пятеро русских...»⁷: генерал, политик, князь, дама, г-н Z. И чуть дальше возникает образ безмолвствующего, но не забывающего расставлять акценты автора «Трех разговоров».

По количеству персонажей, порядку представления рождается аллюзия известного эпизода из «Божественной Комедии» Данте. Оказавшись в мире, откуда нет возврата, он видит Гомера, Горация, Овидия, Лукана, Вергилия и становится «шестым среди столького ума» (пер. М.Л. Лозинского) или его приглашают «вступить шестым в круг мудрости такой» (пер. Д.Е. Мина). Изысканная, тонкая и одновременно ироничная аллюзия. Возможно, что сам Соловьёв не выстраивал ее сознательно, но внутренний мир культурного человека включает множество образов, которые подчас независимо от автора влияют на творимый им текст. Конечно, персонажи Соловьёва не имеют ничего общего с гениями античности, но важен сам культурный код зеркального отражения прошлого в настоящем, когда настоящее оказывается некоей пародией ушедших времен. Да и в самом тексте «Трех разговоров» античные мотивы, имена, явления отнюдь не случайные, а скорее связывающие (пусть и с оттенком иронии) текст «Трех разговоров» с общей историей развития человеческой мысли и тех образов, коим мысль эта была созвучна.

Каждому из *разговоров* и «Краткой повести об антихристе» предшествуют эпиграфы, из которых только второй не принадлежит самому автору. «*Разговоры*» снабжены эпиграфами на латинском языке, «Повесть...» – строками самого Соловьёва.

Эпиграфы в «Трех разговорах». Этих эпиграфов, соответственно *разговорами*, – три. Казалось бы, их количество связано всего лишь с задачей «представить вопрос о борьбе против зла и о смысле истории с трех различных точек зрения»⁸, каждая из которых, видимо, содержит некую свою правду. Такого рода плюрализм свойствен человеческому сообществу, где никто не владеет и не может владеть истиной.

Из эпиграфов второй приписывается бл. Августину: *Audiat et altera pars* – Следует выслушать и другую (противную) сторону. Латинское существительное *pars* обозначает как «часть», так и «сторону». Потому русское слово «стороны» в предисловии напрямую связано с эпиграфом. Эпиграфы к первому и третьему *разговору* суть переименованная Соловьёвым все та же мысль, в которой подчеркивается *порядок* связанных с вопросом о зле «жизненных сто-

рон христианской истины»: *Audiat et prima pars* (Следует выслушать и первую сторону, где в данном случае преобладает мотив войны), *Audiat et altera pars* (Следует выслушать и другую сторону, где в данном случае преобладает мотив высшей морали в контексте национальной идентификации) и *Audiat et tertia pars* (Следует выслушать и третью сторону, где в данном случае преобладает мотив религиозный).

Используя идиоматическое выражение в собственных целях, Соловьёв фактически следует за бл. Августином, который сознательно обращался к идиомам латинского языка, используя застывшую в них образность для построения герметических интерпретаций на основе толкуемого им в проповеди текста⁹. В результате, как отмечает С.А. Степанов, непонятное делалось не только понятным через понятное, но и близким через близкое для слушателя, что позволяло сделать смысл библейского образа более «своим» для паствы¹⁰.

Выражение «*audiat et altera pars*» обычно связывают с юридическим содержанием, хотя в греческом языке, откуда происходит это устойчивое словосочетание, есть значимые смысловые оттенки. Так, у Солон и Еврипида в греческом варианте словосочетания используется слово *mython* – *Accus. sing. сущ. mythos* (миф), что есть слово. Как отмечает А.А. Тахо-Годи, миф «выражает обобщенно-смысловую наполненность слова в его целостности»¹¹. Эсхилом в «Евменидах» в исследуемом выражении используется *logos* с его актуализацией первичной выделенности и дифференциацией элементов, которые затем образуют некую собранность¹². Но вот в присяге, которую давали будущие судьи, и *mythos*, и *logos* уже отсутствуют. Для сравнения: *testis unus, testis nulus* (один свидетель не свидетель). Иными словами, культурфилософский смысл, исходящий из постижения мира и отраженный в семантическом поле слов, оказался скрытым, но ведь не исчез совсем.

Если вспомнить о том равнодушии к греческой художественной культуре, которое было свойственно бл. Августину, то понятно, почему юридический смысл стал преобладающим. Кажется, что и Соловьёву этот смысл близок, поскольку он представляет разные стороны «христианской истины о зле», используя, как уже отмечалось, стилистический прием самого бл. Августина. Но еще раз повторим, Соловьёв был человеком образованным, стремящимся к собиранию мира в некое единое целое на основе разделения. Потому, думается, в актуализации разных сторон для философа важны не только юридический или сугубо «перечислительный» (и такой, и такой, и такой) аспекты, но и метафизика бл. Августина¹³. По этой причине предложенная Соловьёвым троичная модификация устойчивого выражения имплицитно связана (но в искаженном виде – наоборот) и с теорией Августина о трех степенях добра:

- первая, высшая: *summum bonum* – Бог;
- средняя: воля *medium bonum*;
- низшая: временные блага¹⁴.

В «Трех разговорах» воля может быть соотнесена с суммой «сторон» христианской истины о зле, которому попустительствует Бог и которое дает временные блага. В этот контекст органично вписывается «Краткая повесть об антихристе».

В «Исповеди» Августин, горестно глядя на человеческое несовершенство, пишет: «И все это происходит, когда покидают Тебя, источник жизни, единый истинный Творец и Правитель единого целого, и в личной гордости прилепляются к одной части, к мнимому единству. Смирненное благочестие – вот дорога, которой возвращаются к Тебе, и ты очищаешь нас от злых навыков; снисходишь к грехам исповедывающихся, слышишь вопли окованных и разрешаешь нас от цепей, которые мы сами надели на себя, – но только если мы не воздвигаем против Тебя рог лживой свободы, жадно стремясь получить больше, с риском упустить всё»¹⁵. Бл. Августин дифференцирует такие понятия, как *unus*, *universitas* и *pars*. Бог дал миру единый порядок. Этот порядок придает миру облик того, что именуется как «единое целое» – *universitas*. Но человек нарушает данную ему целостность, отдав предпочтение (из личной гордости, из личных симпатий) «одной части», «мнимому единству». В результате часть окажется для человека выше целого. Более того, достоинством, которое свойственно целому, человек наделяет «часть» – *pars*. Позднее Ф. Ницше в «Der Fall Wagner» даст этому определение – *dēcadence*.

Таким образом, «часть» («сторона») связана с человеческой гордыней как одним из источников зла (может быть, главным, определяющим). Но именно «часть», «сторона», образует содержание каждого эпиграфа.

Мотив «части» («стороны») обнаруживается и в самом тексте «Трех разговоров». Приведем несколько примеров.

Так, во «Втором разговоре» Политик цитирует «Фауста» Гёте:

Две души живут в больной душе моей,
Друг другу чуждые, – и жаждут разделения!

(пер. И. Холодковского)

По мысли Политика, «отделаться» от второй души не только невозможно, но и надобности в этом нет никакой. Необходимо, чтобы «возобладала одна душа, и, разумеется, лучшая, то есть умственно более сильная, более способная к дальнейшему прогрессу, более богатая внутренними возможностями»¹⁶. При этом условии откроется, что русские суть «бесповоротные европейцы (курсив Соловьёва. – И.Е.), только с азиатским осадком на дне души»¹⁷. Заветная, любимая мысль Соловьёва вложена в уста Политика, того, кто обычно (в данном случае – в прошлом) играет существенную роль в государственном устройстве общества.

В «Третьем разговоре» Г [-н] Z указывает на *разделение* как сущностную характеристику бытия в целом. По его мысли, хороший («Христов мир») основан на разделении добра и зла, истины и лжи, а дурной («мирской мир») – на смешении того, что «внутренне враждует между собою»¹⁸. Для сравнения. А.С. Пушкин в «Table-talk» приводит известную латинскую поговорку – *Divide et impera!* (Разделяй и властвуй!), поясняя, что эта поговорка «есть правило государственное»¹⁹. Иными словами, правило как раз «мирского мира». В идеальном варианте это правило должно корректироваться библейским «кесарево – кесарю, а Богу – Богово». В этой евангельской фразе утверждается принцип разделения духовной и политической сфер. О значимости подобного разделения свидетельствует, например, известный спор заволжских стар-

цев с иосифлянами, имевший весьма грустные для отечественной культуры последствия. Даже приведенные факты свидетельствуют, что мысль о разделении, которую так настойчиво утверждает Соловьёв, весьма актуальна для понимания сущности отечественной культуры и механизмов ее развития. По Соловьёву, европоцентризм должен стать основанием развития подлинной культуры (русской в том числе).

Эпиграфом к «Краткой повести об антихристе» являются строки из стихотворения Соловьёва «Панмонголизм» (1894):

Панмонголизм! Хоть имя дико,
Но мне ласкает слух оно,
Как бы предвестием великой
Судьбины Божией полно...

Автор этого сочинения наделен соловьёвым говорящим именем – Пансофий, что происходит от греческого *pansofos* – «всемудрый». Таким образом, уже в самом начале «Повести...» задаются ее смысловые контуры: встреча все мудрости с всемонголизмом должна завершиться всеобщим преобразованием. Греческое *pan* свидетельствует о полноте этого события.

Греческий источник в «Трех разговорах» имеет маг и чародей, полуазиат и полуевропеец по имени Аполлоний: это мудрец из сочинения Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского» (III в. по Р.Х.). По жанру это ареотология – рассказ о подвигах одного лица или группы лиц. Аполлоний был мудрецом, пророком, целителем, путешественником. Живший на сто лет позднее Филострата, Гиерокл, будучи пифагорейцем, написал антихристианский памфлет «Правдолюб», сохранившийся в пересказе его оппонента Евсевия Кесарийского. Имея в виду эту книгу, Евсевий Кесарийский написал трактат «Против Филостратова сочинения об Аполлонии Тианском и по поводу проведенного Гиероклом сравнения между ним и Христом» (IV в. по Р.Х.). Основная мысль Гиерокла (в пересказе Евсевия Кесарийского) заключалась в том, что Аполлоний сотворил больше чудес, чем Иисус, и чудеса, им совершенные, были более значительными. Однако Аполлоний почитается только мудрецом, потому что обожествление Иисуса безосновательно. В свою очередь, Евсевий Кесарийский напрямую называет Аполлония черным магом²⁰.

Соловьёву этот труд Евсевия Кесарийского (издание Карла-Людвига Кайзера, Лейпциг, 1870) был знаком, потому что Аполлоний как персонаж в содержательном аспекте перекликается с Аполлоном Гиерокла.

Таким образом, уточнение жанровой природы «Трех разговоров» вписывает их в традицию той формы, что органична стремлению автора представить свои размышления как некий обмен идеями, мыслями, чувствами, убеждениями. Предложенное прочтение эпиграфов позволяет увидеть те скрытые смыслы, что содержат «Три разговора». И если усматривать в этом тексте какие-то элементы художества, то они, на наш взгляд, заключаются в особой, подчас изощренно изысканной вязи аллюзий, не прямых цитат, намеков. Но весь этот изыск пронизан иронией и усталостью человека, пребывающего на пороге смерти.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Сочинения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. А.В. Гулыга. М.: Раритет, 1994. С. 316.
- ² Москвин В.П. Выразительные средства современной русской речи. Тропы и фигуры. Терминологический словарь. Изд. 3-е, испр. и доп. Ростов н/Д: Феникс, 2007. С. 234.
- ³ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 316.
- ⁴ Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М.: Молодая гвардия, 1993. С. 95. См. также: Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М.: Наука, 1985. С. 4.
- ⁵ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 382.
- ⁶ Там же. С. 316.
- ⁷ Там же. С. 324.
- ⁸ Там же. С. 320.
- ⁹ Степанов С.А. Три латинских идиоматизма в художественной системе толкований Блаженного Августина на «Песни восхождения» // Вопросы классической филологии. Вып. XII. STRWMATEIS = Тексты: Сборник статей в честь Азы Алибековны Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 2002. С. 295.
- ¹⁰ Там же. С. 302.
- ¹¹ Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. М.: Искусство, 1989. С. 8.
- ¹² Там же.
- ¹³ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 150–151.
- ¹⁴ Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Издание подгот. А.А. Столяров; пер. с лат. М.Е. Сергеенко. М.: Изд-во «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. С. 413; Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. А.Д. Бакулова; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. М.: Республика, 2004. С. 95–104.
- ¹⁵ Августин Аврелий. Указ. соч. С. 98.
- ¹⁶ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 373.
- ¹⁷ Там же. С. 374.
- ¹⁸ Там же. С. 387.
- ¹⁹ Пушкин А.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7 / Под общ. ред. М.П. Еремина. М.: Правда. С. 250.
- ²⁰ Ledger G.R. Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style. Oxford, 1989. P. 233.

УДК 130.2
ББК 71.0(2):87

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет

ИДЕАЛ ПРОСВЕЩЕНИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ: РАЗОЧАРОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Рассматривается идейная парадигма эпохи Просвещения и проблема ее актуальности в современной постиндустриальной культуре. Анализируются факторы, способствующие и препятствующие реализации идеалов Просвещения. Социальный оптимизм оценивается как одно из главных преимуществ этой идейной парадигмы.

The article examines the ideological paradigm of the Age of Enlightenment and the problem of its actuality in the modern post-industrial culture. The author analyzes the factors which promote and impede the realization of the Enlightenment ideals. The social optimism is considered as one of the most significant advantages of this ideological paradigm.

Ключевые слова: идеология Просвещения, постиндустриальная цивилизация, массовая культура, наука.

Key words: ideology of enlightenment, post-industrial civilization, mass culture, science.

В последние годы в научной и публицистической литературе, в кулуарах вузов и других учебных учреждений часто можно прочесть и услышать сетования на крушение идеалов Просвещения. Во многом это связано с кризисными явлениями в самой системе образования. Декларативные заявления о гуманизации и гуманитаризации этой системы сопровождаются снижением удельного веса гуманитарных дисциплин, сокращением отводимых на них часов, переходом на одиозную тестовую форму оценки знаний. Все эти тенденции суть следствия более общих культурных метаморфоз. В настоящее время идеология Просвещения переживает кризис. На уровне массовой культуры он проявляется в доминировании визуального начала над началом вербальным, развлекательного над моральным; в снижении авторитета высокой культуры. Из всех социальных функций культуры на первый план выдвигается развлекательная, тогда как для парадигмы Просвещения безусловный приоритет оставался за воспитательной функцией. Попытаемся уяснить, действительно ли идеалы эпохи Просвещения, ставшие основой западной цивилизации и глобальных преобразований Нового времени, утратили свое значение в культуре и должны быть пересмотрены.

Идеал Просвещения едва ли не так же высок, как идеал христианский: если христианская религия, как ни одна другая, апеллирует к самостоятельной, духовно зрелой личности, то идеология Просвещения – к личности еще более повзрослевшей, способной обходиться даже без религиозной веры. Христианство поставило перед человеком невиданно, запредельно высокую моральную планку, до которой всегда, в том числе и сегодня, спустя две тысячи лет после Нагор-

ной проповеди, удается дотянуться лишь единицам. Казалось бы, заповеди Христа просты: любить человека, верить, что он может стать лучше, чем есть сейчас, прощать врагов, не быть формалистами... Тем не менее исторический опыт показывает, что искажений и извращений этих принципов было множество, а прямое последовательное их соблюдение встречается крайне редко.

Просвещение также провозгласило простые и очевидные истины: человек имеет право на свободу и счастье, знание дает ему новые возможности, в том числе по преобразованию самой социальной жизни... Тем не менее, как и в случае с христианством, исходный идеал был многократно извращен, доведен до своей противоположности, выхолощен. Свобода приводила то к произволу всевозможных вождей, то к усилению эксплуатации, то к разнузданной вседозволенности. Равенство оборачивалось то уравнительной бедностью, то, напротив, еще более резкой, чем при феодализме, экономической поляризацией общества. Что касается идеала братства, то за те три столетия, что минули после появления Просвещения как новой идеологической парадигмы, он вообще все более отдалялся от действительности.

Но следует ли из этих неудач и поражений вывод о ложности самих идеалов Просвещения? Или они утопичны и потому бесплодны? Думается, ни то, ни другое. Революции в странах Европы, проведя народы через ужасы террора, тем не менее, не были напрасны. Было достигнуто долгожданное формальное равенство людей (политическое, гендерное, расовое). Разумеется, сменяющие друг друга в истории правящие элиты всегда пытались и пытаются оставить массы в темноте невежества. Со времен Древнего Китая считается почему-то, что темным народом легче управлять. Неудивительно также, что далеко не все, кто получает возможность приобщиться к свету знаний, приобрести «способность суждения», имеют желание и стремление этими возможностями воспользоваться. Способность субъекта к свободе определяется не только социальными условиями, но, как оказалось, и внутренними возможностями. Об этом с горечью писал Ф.М. Достоевский в Легенде о Великом инквизиторе. Он обратил внимание на печальный, но очевидный факт, что люди чаще всего не хотят делать духовных усилий. Это, увы, касается и вопросов веры, и вопросов разума. Человек современной постиндустриальной цивилизации потребления не стал творцом в большей мере, чем в традиционном или индустриальном обществе. Если прежде ему мешали развернуть свои творческие возможности тяжелые условия добывания себе «хлеба насущного», то теперь мешают именно избыточные возможности по пребыванию в праздности.

Нельзя не видеть, что негативные процессы в духовной жизни общества получили свой импульс в результате научно-технического прогресса. Последний стал своеобразным материальным следствием культа разума. Поклонение человеческому разуму – одна из главных особенностей Просвещения. Это поклонение сопряжено с весьма противоречивым отношением к религии, к самой идее Бога. С одной стороны, сами просветители в большинстве своем не были атеистами, а выступали лишь против крайностей религиозного обскурантизма, с другой – Просвещение закономерно породило атеизм как самостоятельное течение мысли.

Столь же закономерным стало обожествление самой науки. Оно и не замедлило появиться в форме позитивизма О. Конта. Плоды позитивизма – это и марксизм XIX века, и технократические идеи века XX. Крайний сциентизм начала XX столетия обернулся во второй половине этого века отрицанием науки. Сегодня на уровне философии как самосознания эпохи кризис идеологии Просвещения находит выражение в самокритике науки периода постпозитивизма. Один из наиболее радикальных выразителей этой позиции П. Фейерабенд в работе «Против метода» заявляет: «Наука гораздо ближе к мифу, чем готова допустить философия науки. Это одна из многих форм мышления, разработанных людьми, и не обязательно самая лучшая. Она ослепляет только тех, кто уже принял решение в пользу определенной идеологии или вообще не задумывается о преимуществах и ограничениях науки. Поскольку принятие или непринятие той или иной идеологии следует предоставлять самому индивиду, постольку отсюда следует, что отделение государства от церкви должно быть дополнено отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института. Такое отделение – наш единственный шанс достичь того гуманизма, на который мы способны, но которого никогда не достигали»¹.

Очевидно, что абсолютизация и мифологизация науки, о которых идет речь у Фейерабенда, стали возможны, прежде всего, в результате головокружительных успехов технических наук и естествознания в XIX–XX веках. С тех пор, как были высказаны эти мысли, названные области науки теснее сблизилась с гуманитарным знанием. Многие философы и социологи, исследующие новые процессы социальной действительности в эпоху постиндустриального информационного общества, отмечают определенную тенденцию к гармонизации гуманитарного и технического знания. Этой теме посвящена, в частности, книга одного из наиболее известных современных французских социологов Бруно Латура. В аннотации говорится, что она «представляет собой манифест нового и быстро развивающегося направления науки, которое, наконец, объединяет физиков и лириков. Опираясь на последние достижения в социологии науки и техники, автор развивает новую теорию знания, где социальные науки не находятся в привилегированном положении по отношению к естественным (или наоборот), а люди и вещи вместе участвуют в создании мира, где мы живем»².

Однако дело обстоит не так просто. Культ технического знания стихийно воспроизводится в условиях господства компьютерных информационных технологий. В этой ситуации сближение гуманитарного и технического типов мышления – скорее идеал и объективная потребность, чем реальная примета времени. Представляется, что трудность соединения гуманитарного начала с техническим коренится и в самой природе интеллекта «физиков» и «лириков», их изначальном, генетическом различии. Кроме этого, у фундаментальных расхождений технических наук с гуманитарными существуют и давние социально-исторические предпосылки. В.С. Соловьёв в «Философских началах цельного знания» рассматривал перипетии европейской мысли от эпохи Возрождения до современного ему позитивизма. Мыслитель чутко уловил взаимосвязь позитивизма и утилитаризма XIX века с выходом на авансцену истории трудящихся масс, с

появлением и укреплением социалистических идей: «Подобно тому, как социализм не только отрицает значение церкви и государства и всю их власть хочет передать земству или экономическому обществу, но еще и в самом этом обществе стремится уничтожить различие между капиталистами и рабочими в пользу этих последних, – аналогично этому и позитивизм не только отрицает теологию и философию и приписывает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различие между познанием причин и познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания. Вообще позитивизм в области знания совершенно соответствует социализму в области общественной и также представляет в своей сфере необходимое последнее слово западного развития, и поэтому всякий поклонник западной цивилизации должен признать себя позитивистом, если только хочет быть последовательным»³. Вдумаемся в этот отрывок! Здесь объяснение многих современных процессов, происходящих уже почти через полтора столетия после его написания. Антропоцентризм Просвещения (права человека как священная первооснова всего и вся!) приводит к апологии посредственности, «человека массы». Это, в свою очередь, предполагает приземленный утилитаризм в сфере познания, примитивизм в эстетической сфере, эгоизм и прагматизм в вопросах этики. Перед нами общество современного потребительского гедонизма с его безразличием к духовным ценностям и воинствующим обывательским индивидуализмом. Можно выразиться и иначе, в терминологии марксистской социальной философии: буржуазная по сути своей идеология просветителей с необходимостью породила мир комфорта и технических достижений, но привела к тотальному отчуждению и духовной деградации человека.

Однако не станем вдаваться в крайности идеализма и материализма, останемся на позициях диалектики и попытаемся увидеть подлинные противоречия последствий Просвещения со всеми их плюсами и минусами. В каждую новую эпоху за время, прошедшее с середины XVIII века, эти противоречия приобретали специфическую новую окраску. Сегодня они определяются небывало высоким уровнем экономического благополучия европейских стран, США и России (при всех кризисах, продолжающейся поляризации и т.п.) и отсутствием тоталитаризма в политике. Второй момент, вносящий своеобразие, – это, безусловно, распространение информационных технологий, переход из «галактики Гуттенберга» в «галактику Интернет». Книгопечатание привнесло в мир широкое распространение грамотности, свободомыслие, секуляризацию сознания, но привело и к росту национального эгоизма, стандартизации. М. Маклюэн, автор известной книги «Галактика Гуттенберга», утверждает, что самое важное свойство типографского шрифта – это его повторяемость. «И именно типография впервые создала стандартно воспроизводимый товар, породила первый сборочный конвейер и первое массовое производство. То есть именно то, что разобщает людей, отчуждает их друг от друга. Поощряя индивидуализм, книгопечатание в то же время порождает национализм, превратив местные языки в средство массовой коммуникации, в закрытые системы. Дело в том, что политическое объединение по языковому признаку было немислимо, пока книгопечатание не превратило языки в обширную среду или средство общения. Национализм возник как новое пред-

ставление о групповой общности, основывающееся на такой скорости обмена информацией, которая была невозможна до книгопечатания. В Европе национализма не было вплоть до эпохи Возрождения, до тех пор, пока типографский шрифт не дал возможность каждому грамотею увидеть свой родной язык в аналитическом свете. Распространение массовой продукции книгопечатания быстро превратило региональные языки в национальные и вызвало к жизни саму идею национализма⁴. Если принять эту логику рассуждений, то следует подчеркнуть, что современная ситуация принципиально иная. Интернет стирает национальные границы, усиливая процесс, начатый переходом экономики в состояние мировой. При всех своих издержках этот процесс несет в себе большие преимущества именно в гуманитарной сфере, создает предпосылки для более высокого уровня гуманизма. Европоцентризм самого Просвещения, существовавший до второй мировой войны, *Rax Americana*, утвердившийся в конце XX века, могут смениться новым мировым сообществом, в котором не будет столь явной дискриминации народов и культур. Разумеется, пока это всего лишь тенденция, но она представляет собой реальную, а не абстрактную возможность. Человек эпохи Интернета более изнежен, менее приспособлен к трудностям – зато менее нацелен на социальную конкуренцию, ценит свой не только материальный, но и психологический комфорт. Это сказывается на всех межличностных связях, начиная с отношений родителей и детей. Автор книги «Трансформация интимности» социолог Э. Гидденс отмечает, что качество отношений выходит сейчас на передний план, несет на себе акцент на интимности, вытесняющей родительскую авторитарность. «С обеих сторон возникает спрос на чувствительность и понимание»⁵.

Таким образом, прослеживаются уже некие контуры последнего идеала знаменитой триады – идеала Братства. Существует, разумеется, и противоположная тенденция: отсутствие многодетной семьи как социальной доминанты в сфере межличностных отношений и, напротив, засилье семьи нуклеарной приводят нередко к утрате опыта теплого, душевного общения *равных* субъектов. Отношения родителей с детьми, мужчин с женщинами изначально несимметричны, иерархичны. Братское, дружеское отношение подразумевает более полное равенство в сочетании с теплотой, неформальной заботой, эмпатией, проникновением в другую субъективность.

Но диалектика нашего времени заключается в том, что этим позитивным тенденциям препятствует пресловутый технизм современной цивилизации, например то же интернет-общение. Подменяя собой общение реальное, непосредственное, оно делает «необязательными» многие простые и необходимые нормы человеческого общежития. Взаимопомощь, сострадательный альтруистический поступок становятся проблематичными для личности, привыкшей ничем не жертвовать во взаимодействии с другими людьми. Разумеется, в оскудении чувства сострадания – одной из трех основ нравственности, как показал В.С. Соловьёв в «Оправдании добра», – повинен не только Интернет. Вся реальность постиндустриального общества с его потребительством, гедонизмом, материальным благополучием и индивидуализмом выхолащивает это чувство. Самое очевидное тому свидетельство – огромное количество «отказных» детей, детей, остающихся в приютах и детских домах⁶.

Как видим, современная постиндустриальная цивилизация содержит в себе множество новых факторов, делающих неубедительными любые исторические сравнения и аналогии. Никто не может предсказать вектор ее дальнейшего развития хотя бы на ближайшее будущее. Это констатирует, в частности, американский социолог И. Валлерстайн, которому принадлежит наиболее детальный и основательный анализ современного общества в рамках предложенного им мир-системного подхода. В своей книге «Анализ мировых систем и ситуация в современном мире» он делает вывод, что «сегодня либерализм загнан в угол своей собственной логикой». Он завершает свой анализ такими словами: «Кризис тотален, дилемма тотальна. Мы будем переживать ее следствия в ближайшие полвека. Как бы мы ни разрешили коллективными усилиями этот кризис, какого бы рода новую историческую систему мы ни построили, будет ли она хуже или лучше, будет ли у нас больше или меньше прав человека и прав народов, одно несомненно: это не будет система, основанная на либеральной идеологии, какой мы ее знаем на протяжении вот уже двух веков»⁷.

В подобной ситуации неопределенности особенно актуальной и важной становится оптимистическая установка общественного сознания. Возвращаясь к нашему сравнению идеала Просвещения с идеалом христианским, следует напомнить, что главнейшее свойство любого идеала – это его неосуществимость. Вместе с тем, оставаясь некоей «линией горизонта», общим ориентиром, заставляющим продолжать движение вперед, идеал исключительно важен для плодотворного социального развития. И в этой своей функции, как и в случае с христианством, идеал Просвещения реализуется, хотя происходит это медленно, с попятными шагами и «перекосами». Осуществилась вековая мечта о всеобщем праве на образование, но остается насущной задачей воспитать у большинства людей внутреннюю потребность реализовать это право. Осуществилась мечта многих поколений о свободе совести, религиозных убеждений, мировоззрения, но не преодолены экстремистские крайности в этой сфере духовной жизни. Атеизм порой оборачивается цинизмом и тотальным безверием, а религиозность снова, как и во времена Вольтера, часто превращается в фанатизм и обскурантизм. Сбылись мечты романтиков просвещения об общедоступности произведений высокого искусства, но реальные эстетические вкусы абсолютного большинства пребывают на уровне голливудских фильмов и телесериалов. Просвещение «вширь» подавило просвещение «вглубь», количество задушило качество. Наконец идеология Просвещения отменяет всяческий фатализм и предполагает для человека и общества только опору на собственные силы – силы воли и разума. Но, к сожалению, своеобразная капитуляция перед лицом природного, либо трансцендентного начала (генетический детерминизм, некоторые новые формы тоталитарного религиозного сознания) во многом характерна для постхристианской цивилизации последней трети XX – начала XXI века. И все-таки движение вперед есть, оно очевидно для непредвзятого сознания. Социальный оптимизм – это тоже одна из важнейших установок Просвещения. Представляется, что именно он и являет собой самое ценное идейное достижение, выработанное в рамках этой гуманистической духовной парадигмы. Пока мы его не утратили, мы можем двигаться вперед.

Примечания

- ¹ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 460.
- ² Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. С. 238.
- ³ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2 / Ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 167.
- ⁴ Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. Киев: Ника-Центр, 2003. С. 345.
- ⁵ Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб.: Питер, 2004. С. 71.
- ⁶ Подробнее об этом см. Ерофеева К.И. Человек в информационном обществе: сущность и судействование. Иваново, 2007.
- ⁷ <http://www.vostokmagod.ru/biblio/2/tr/vallerst02.htm>

ББК 87.3(41)51

Т.А. ПОЛЕТАЕВА

Белгородская Православная Духовная Семинария

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ АНТРОПОЛОГИИ И. КАНТА И В.С. СОЛОВЬЁВА В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

Анализируется антропологическая модель Канта, лежащая в основании современной западной концепции человека, в сопоставлении с антропологическими взглядами В.С. Соловьёва. Рассмотрено понимание философами свободы, совести, любви и других этических проблем. Сделан вывод, что различия в представлениях философов обусловлены влиянием протестантизма на Канта и православного учения о человеке на В.С. Соловьёва.

The problem of insolventy of Kant's anthropological model being in basis of the Western modern person conception is put. It's offered to analyze it comparing with anthropological views of V.S. Soloviev. Philosophers' understanding of freedom, conscience, love and other moral problems is examined. Conclusion is done that differences of conceptions of philosophers are caused by influence of protestantism on I. Kant and by orthodox doctrine about person on V.S. Soloviev.

Ключевые слова: антропологическая модель, личность, свобода, граница личности, формальная нравственность, эмпирический факт нравственности, нравственная норма, православная антропология.

Key words: anthropological model, person, freedom, person frontier, formal morality, empiric fact of morality, moral norm, orthodox anthropology.

Ведущей тенденцией развития в гуманитарной сфере знания в наше время является антропологический поворот, который означает, что решающая роль не только в современной философии, но и в глобальной динамике ныне переходит к происходящему с человеком. В этих условиях становится актуальным рассмотрение антропологических концепций, которые оказывают существенное влияние на формирование образа жизни человека. Современное западное общество и часть российского, воспринявшая стандарты последнего как необходимое условие своего развития, строят свой образ жизни согласно антропологической модели, в которой личность стремится к автономии, удовлетворению

своих потребностей, самоутверждению, к принятию идеи приоритета интеллектуального над нравственным и идеи независимости нравственности от религии. Эта европейская концепция человека имеет свои истоки в антропологии и этике И. Канта. Однако сегодняшний опыт европейского человека, как пишет С.С. Хоружий, показывает: кантовские основания этики и антропологии стали в наше время несостоятельны, что подтверждается огромной нестабильностью западного человека, его подверженностью рационально необъяснимой «катастрофической динамике»¹.

В данной статье рассматриваются конкретные стороны этой модели через сравнение кантовой антропологии с антропологией Вл. Соловьёва, который хотя и находился под известным влиянием западной философии, но, воспринимая ее идеи, критически их переосмысливал. Это относится и к рассмотрению им этических и антропологических идей Канта. Обращаясь к ним, русский философ показывал иные подходы к проблемам человека – подходы, укорененные, в большей степени, в православной традиции. Православное учение о человеке подчеркивает безусловную ценность человеческой личности, которая стремится к совершенству, неразрывно связана с обществом и способна к любви как самопожертвованию. Покажем, что В.С. Соловьёв в главном не вышел за пределы принципиальных идей православной антропологии, и потому его концепция о человеке может быть понята как философское выражение этих идей в противовес антропологии Канта и именно с этой точки зрения может представлять определенную ценность в рамках обозначенной выше проблемы.

Сравнительный анализ двух концепций начнем с выделения общего. Это, во-первых, утверждение обоими философами, что человек обладает двумя свойствами: природой и свободой, во-вторых, понимание природы человека. Так И. Кант считает, что человеческая природа определяется задатками «животности» (живого существа), «человечности» (как существа одновременно и живого и разумного) и «личности» (как существа разумного и способного отвечать за свои поступки)². В.С. Соловьёв также выделяет три элемента (начала) человеческой природы: 1) природный человек как материал жизни и сознания; 2) божественное начало в человеке как искомая цель и содержание, постепенно открывающиеся; 3) личность как субъект жизни и сознания³. Оба философа, таким образом, предлагают в принципе одинаковую интерпретацию одной из основных концепций христианской антропологии о трехсоставности человеческой природы (тело, душа, Дух).

Но, начиная с трактовки свободы личности, у философов начинаются принципиальные расхождения. Это связано, прежде всего, с пониманием самой личности. Кант рассматривает личность, в первую очередь, как субъект познания, а затем как субъект нравственности. Объясняется это тем, что центральной проблемой в антропологии Канта является проблема познания. Анализируя личность как субъект нравственности, Кант определяет ее задатки по способности «воспринимать уважение к моральному закону»⁴. Безусловное значение каждого лица является единственной нравственной нормой. Кант считает свободу основной характеристикой личности: возвышает человека над самим собой, пишет немецкий философ, «личность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы»⁵.

Однако, как замечает В.С. Соловьёв, у Канта происходит отождествление психологической необходимости с механической, особенно ясно это подчеркивает фраза Канта о свободе личности как способности определяться к действию своими представлениями – такая свобода, цитирует В.С. Соловьёв немецкого философа, «в сущности не лучше, чем свобода вертела, который, будучи раз пущен, сам производит свои движения»⁶. Другими словами, в характеристике кантовой личности как нравственного субъекта налицо сухой морализм, формализм и ригоризм. Призывая к расширению кантового понимания свободы личности, В.С. Соловьёв замечает, что человеческие поступки обусловлены также психической и нравственной необходимостью. Философ указывает на наличие «разумной» свободы, определяя ее как свободу от психологической необходимости, душевных аффектов и противопоставляя ее свободе воли: «Нравственность держится всецело именно на этой разумной свободе, которая существует, но не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант <...> Добро определяет мой выбор в свою пользу всю бесконечностью своего положительного содержания и бытия»⁷. В.С. Соловьёв фактически говорит здесь о православном понимании христианской (духовной) свободы.

Другой аспект проблемы свободы человека у Канта, критикуемый В.С. Соловьёвым, – это вопрос о границе личности. В кантовой модели эта граница имеет внешний характер: «гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности <...> видят только внешнюю границу»⁸. Единичный человек считает себя действительным в своей отдельности и именно эту свою обособленность, т.е. автономность, воспринимает как основу всех своих отношений с другими, это приводит к тому, пишет далее В.С. Соловьёв, что человеческая личность отделяется от общества, становясь «печальной химерой», «пустой формой человека».

В антропологии В.С. Соловьёва безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности состоят, прежде всего, в том, что она способна к «положительной бесконечности», что, как говорит философ, в Библии и по толкованию отцов Церкви называется образом и подобием Божиим⁹. В то же время осуществление «положительной бесконечности» не может быть достигнуто единичным лицом, обособленным от общества. Именно общество дает личности возможность получать действительное содержание жизни, именно в обществе происходит «морализация солидарности». Таким образом, у В.С. Соловьёва принципиально иной тип личности и иной тип межличностных отношений по сравнению с кантовскими. В.С. Соловьёва, как пишет Е.Н. Трубецкой, интересуется личность как часть общества – «соборного целого, как член Богочеловеческого организма Христова»¹⁰. Правда, в развитии идеи соборности и Церкви у Вл. Соловьёва есть спорные рассуждения. Под влиянием идеи О. Канта о человечестве как о Великом Существе – сверх-Личности, философ говорит о «собирательной сущности или душе мира, простейшее имя которой по-христиански есть Церковь»¹¹. Великое Существо, по его словам, это «форма восприятия божества природой, есть по необходимости Богочеловечество и Богоматерия»¹². В этих рассуждениях видно смешение платонических элементов (душа мира) и пантеистических («Богоматерия»).

Одно из ключевых понятий антропологии – совесть. Как же она понимается обоими мыслителями? В антропологии И.Канта совесть определяется, с одной стороны, как действительная сила практического разума (воли) человека, с другой стороны, как свойство человеческого разума, которое не предохраняет человека «от самопорицания и упреков себе»¹³. По мнению В.С. Соловьёва, именно такое субъективное, *психическое* понимание совести Кантом как обоснования нравственности привело к широко распространенному мнению о независимости нравственных поступков человека от его метафизических, т.е. религиозных убеждений. Поэтому все догматы христианства Кант толкует именно с нравственной точки зрения, пишет Вл. Соловьёв, включая их в «религию в пределах только разума»¹⁴. В «Критике практического разума» для обоснования нравственного закона Кант постулирует наличие Бога и бессмертной души. По мнению В.С. Соловьёва, введение метафизических истин в качестве предположений делает всю систему нравственности Канта предположительной, т.е. безусловной. Бог у Канта становится гарантом нравственности. Именно этот кантовский переворот приводит к тому, что сфера религиозной жизни подвергается, по словам С.С. Хоружего, такой «редукции, что делает невозможным в кантовой антропологии общение человека с Богом»¹⁵.

В.С. Соловьёв считает, что основание нравственности нужно искать не в практическом разуме, как делает это И. Кант, а в «априорных понятиях чистого разума»¹⁶. Это доказывается тем, пишет философ, что действие приобретает нравственное достоинство только тогда, когда оно совершается не только согласно обязанности, но из обязанности, т.е. из *сознания* долга, которое может быть только у разумного, мыслящего существа, т.е. принцип нравственности составляется разумом и неразрывно связывается с понятием самозаконной воли.

В то же время соловьёвское учение о совести выходит за рамки православной антропологии. В.С. Соловьёв связывает совесть со стыдом, определяемым им как первичное нравственное чувство, как «наипервейший» признак отличия человека от животного: человек в «психическом акте стыда отделяет себя от того, чего стыдится»¹⁷, т.е. от материальной природы, а значит, показывает, что он не то же самое, что эта природа. Соответственно совесть – это трансформация полового стыда в обществе – «социальный стыд», а её более высокая трансформация представляется В.С. Соловьёву «религиозным стыдом» (страхом Божиим). Но, согласно Священному Писанию, чувство стыда не является первичным, оно вторично по отношению к разуму. Стыд – одно из последствий грехопадения в отношениях между людьми (Быт.2:25; 3:7), его не было до грехопадения, чего не скажешь о разуме.

Показательно сравнить такой аспект у обоих философов, как понимание ими чувства любви.

Кант, анализируя понятие любви, выделяет несколько ее видов. Любовь как естественная склонность называется немецким мыслителем «патологической»¹⁸. Делание людям добра, основанное на такой любви, хорошо само по себе, пишет И. Кант, но гораздо выше то чувство любви, которое по отношению к моральному закону определяется только долгом и обязанностью. Христианская заповедь о любви к Богу и ближнему воспринимается Кантом как рецепт: по

его словам, эта заповедь «требуется уважения к закону, который предписывает любовь, а не предоставляет каждому произвольно выбирать это в качестве своего принципа»¹⁹. «Патологическая» любовь к Богу как естественная склонность, говорит Кант далее, невозможна потому, что Бог не является предметом внешних чувств. «Патологическая» любовь к людям возможна, однако не может быть предписана как заповедь, потому что любить какого-то человека по приказанию невозможно. Немецкий философ приходит к выводу, что в основе всех законов лежит так называемая *практическая* любовь, которая означает, что «любить Бога – значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего – значит охотно выполнять по отношению к нему всякий долг»²⁰. Есть у Канта третий вид любви – чистая любовь, которая адресована не к Богу и не к человеку, а к Евангельскому *закону*, называемому философом «идеалом святости», «прообразом», к которому мы должны стремиться, но достичь можем лишь через принуждение и уважение.

Соловьёв понимает заповедь о любви к Богу и ближнему иначе. Библейская этика соединяет, по его словам, положительное предписание о любви к Богу и к ближнему с отрицательным предписанием (не любите мира), т.е. с правилом аскетизма. Любовь к Богу и любовь к ближнему отличаются друг от друга особенностями предметов любви. Так, любовь к Богу определяется благоговением, к ближнему – жалостью (фактами эмпирической нравственности, которых вообще нет в этической системе Канта). Любить Бога всем сердцем – это быть всецело преданным Ему, полностью соединяя свою волю с Его волей, т.е. испытывать «совершенство сыновнего, или религиозного, чувства»²¹. Любовь к человеку – это эмпирический факт нравственности, который заключается в том, что понятия наслаждения, счастья, пользы («идонизм, эвдемонизм, утилитаризм»)»²², которые могут быть у субъекта, этот субъект обуславливает наслаждением, счастьем и пользой других. Наконец, любовь есть выражение высшего логического существования Сущего, состоящее в «самоотрицании существа утверждением им другого»²³.

Говоря о любви, В.С. Соловьёв обращается к понятию эгоизма. Эгоизм несовместим с любовью. Это бесплодное и неудовлетворимое стремление к самоутверждению, источник страдания (там же). Интересно, что Кант противопоставляет эгоизм не любви, а разуму. Он считает причиной эгоизма самосознание человека, при этом в зависимости от притязаний (рассудка, вкуса или практического интереса) эгоизм может быть «логическим, или эстетическим, или практическим»²⁴. По мнению Канта, «эгоизму можно противопоставлять только *плюрализм*, т. е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем *Я* весь мир, а только как гражданин мира»²⁵. Решение проблемы эгоизма Кант видит в установлении полного контроля разума над психической деятельностью. В связи с этим показательно, что немецкий философ определяет половую любовь как проблему не контролируемого разумом сознания, т.е. относящуюся к сфере «смутных представлений»²⁶.

В.С. Соловьёв, хотя и признает иррациональность половой любви, считает ее одним из главных видов любви (выделяя также любовь мистическую, лю-

бовь, основанную на симпатии, патриотизм, любовь к искусству и т.д.) и самостоятельным благом, которое безотносительно ценно для нашей жизни. Подтверждает это тот факт, что сильная индивидуальная любовь вовсе не является «служебным орудием родовых целей»²⁷. В любви познается истина другого. Именно половая любовь, пишет В.С. Соловьёв, заставляет нас признать за другим безусловное центральное значение, которое эгоистично ощущается нами в нас самих. Излагая свою концепцию истинной любви, философ определяет задачу любви как получение абсолютной идеальной личности. Причиной же идеализации человеческой любви философ считает то, что ей предшествует «живой идеал Божией любви»²⁸. При этом В.С. Соловьёв разделяет любовную страсть от любви, считая, что страсть лишает человеческую любовь ее человеческого смысла. Спасением от страстной любви философ называет верующую любовь, т.е. такую, в которой опыт внешних чувств заменен опытом веры. Именно верующая любовь имеет преимущество перед страстной любовью – это «терпение до конца», которое позволяет сохранить истинную любовь²⁹. Очевидно, что такое понимание В.С. Соловьёвым любви как нравственного подвига – православное понимание. Есть, правда, у В.С. Соловьёва в его учении о любви и мотивы вообще не христианские – под влиянием своей мистической метафизики, в которой очевидно влияние Каббалы и западного мистицизма, философ переходит из области индивидуальной любви в область любви, называемой им «сизигической»³⁰. По его мнению, существует *сизигическая* связь личного человеческого начала со всеми сферами общественной жизни. Проводя эту связь за пределы исторического процесса в сферу природы, В.С. Соловьёв считает, что так он открывает смысл любви как связь ее со всеобщей истиной.

Еще одна проблема, через отношение к которой можно сравнить антропологические концепции В.С. Соловьёва и И. Канта, – это проблема смерти и бессмертия. У Канта проблема смерти как бы разрешена постулатом бессмертия, т.е. фактически не поднимается. В соловьёвской антропологии тема смерти рассматривается через раскрытие истинной любви. Признание в любви за другим безусловного значения означает признание того, что индивидуальность этого другого безусловна, а значит, не может быть преходяща, утверждает философ. Именно проблема смерти, несовместимой с истинной любовью, заставляет любящего человека принять идею о вере в сохранение целостности индивидуальности любимого лица: «мы любим человека, целую человеческую индивидуальность, если любовь есть начало просветления и одухотворения этой индивидуальности, то она необходимо требует <...> бессмертия этого определенного человека»³¹. Таким образом, по мысли В.С. Соловьёва, именно вера в предмет нашей любви утверждает его как существующего в Боге и поэтому обладающего безусловным значением.

Показательно для сравнения также отношение философов к основной задаче этики – вопросу разграничения добра и зла. По мнению В.С. Соловьёва, И. Кант односторонне решает эту задачу, обуславливая нравственность лишь одной формой – долгом, и не принимает во внимание эмпирическую нравственность. В самом деле, с точки зрения И. Канта, склонность к совершению добрых поступков не увеличивает, а, напротив, уменьшает их нравственную цену. Мо-

тив простого чувства жалости, по Канту, «не обнаруживает <...> «чистой воли», и его действие лишено нравственного достоинства»³². В.С. Соловьёв считает, что добавление психологических мотивов нравственности (симпатии или жалости) к общей форме нравственности (долгу и обязанности) более полно раскрывает основную задачу этики.

Считая, что категорический императив И. Канта («действуй так, чтобы все разумные сущности ... были сами по себе целью, а не средством только твоей деятельности»³³) нуждается в более полном определении, В.С. Соловьёв предлагает искать основы нравственного идеала в идее человека как религиозного существа. Тогда с принятием религиозного обоснования нравственной нормы полное определение ее будет звучать так: нормально нравственная деятельность должна в основе иметь чувство любви, по форме быть должностующей, а по цели быть «всеединным богочеловеческим обществом»³⁴.

Подводя итоги сравнения антропологических идей философов, нужно отметить: несмотря на то, что оба мыслителя принадлежат христианской традиции, различия в их представлениях принципиальные и обусловлены тем, что подходы к пониманию человека у Канта порождены влиянием протестантизма, а философские взгляды В.С. Соловьёва о человеке во многом близки к православному учению. Концепция человека у Канта раскрывается систематично и последовательно, но, как замечает С.С. Хоружий, эта почти табличная концепция описывает полноту не раскрытия, а «полноту глухоты» к свободе и человеку³⁵. Любовь к Богу в этой концепции носит практический и законопослушный характер, а естественная любовь к человеку объявляется патологической. На наш взгляд, именно в свете этого понимания отношения к Богу и человеку, философски сформулированного И. Кантом, раскрываются основания многих антропологических проблем на современном Западе.

В отличие от кантовского человек в антропологии Вл. Соловьёва составляет онтологическое единство с миром, с живым Богом и сохраняет с Ним постоянную связь. В.С. Соловьёв, несмотря на некоторые отступления от православного учения о человеке (в вопросах понимания стыда, совести, любви), следует христианскому учению о человеке как образе Божиим. Идеи философа о «разумной свободе», о жертвенной верующей любви, о противопоставлении ее эгоизму и о религиозном обосновании нравственности показывают, что хотя его антропологическая концепция и не является идеальной философской интерпретацией православного учения о человеке, но названные смыслы и трактовки, яркие и впечатляющие, вполне могут быть взяты в современный словарь православной антропологии, способствовать ее развитию как особого научного направления и выполнять свое апологетическое предназначение, в том числе и для христианизации антропологического поворота в глобальной динамике.

Примечания

¹ Хоружий С.С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. http://www.synergia-isaru/lib/download/lib/002_Horuzhy_Antrop_Factory.doc.

² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 96–98.

- ³ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Изд-во АСТ, 2004. С. 55.
- ⁴ Кант И. Указ. соч. Там же.
- ⁵ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т.4. М.: Мысль, 1965. С. 414.
- ⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990. С. 112.
- ⁷ Там же. С. 117–118.
- ⁸ Там же. С. 283. По исследуемым проблемам см. публикации: Нижников С.А. Вл. Соловьёв и И. Кант: критический диалог философских культур // Соловьёвские исследования, 2005. Вып. 10. С. 10–31; Цанн-кай-си, Ф.В. Вл. Соловьёв и И. Кант: проблема нравственного идеала // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 10. С. 31–40.
- ⁹ Там же. С. 285–286.
- ¹⁰ Трубецкой Е.Н. Знакомство с Соловьёвым. <http://www.vehi.net/etrubeckoi/soloviev.html>.
- ¹¹ Соловьёв Вл.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 581.
- ¹² Там же. С. 577–578.
- ¹³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 427.
- ¹⁴ Соловьёв В.С. Кант // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 467.
- ¹⁵ Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур // Вопр. философии. 2005. № 2. С. 89.
- ¹⁶ Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 558.
- ¹⁷ Там же. С. 121.
- ¹⁸ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 409.
- ¹⁹ Там же. С. 409.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 192–193.
- ²² Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 591.
- ²³ Там же. С. 704.
- ²⁴ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. С. 142.
- ²⁵ Там же. С. 146.
- ²⁶ Там же. С. 154.
- ²⁷ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 501.
- ²⁸ Там же. С. 532–534.
- ²⁹ Там же. С. 537.
- ³⁰ Там же. С. 546–547.
- ³¹ Там же. С. 519.
- ³² Соловьёв В.С. Оправдание добра. С. 241–243.
- ³³ Там же. С. 576.
- ³⁴ Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. С. 592.
- ³⁵ Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур // Вопр. философии. 2005. № 2. С. 73.

УДК 130.2:701(091)
ББК 71.0(2)

ПУБЛИКАЦИИ

А.П. КОЗЫРЕВ

МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва

РУССКАЯ СОФИОЛОГИЯ: ОТ ВЛ. СОЛОВЬЁВА К О.С. БУЛГАКОВУ **Стенограмма заседания Историко-методологического семинара «Русская мысль» (РХГА, г. Санкт-Петербург)**

16 апреля 2010 г. в Российской христианской гуманитарной академии (г. Санкт-Петербург) состоялось очередное заседание Историко-методологического семинара «Русская мысль». С докладом «Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову» на семинаре выступил Алексей Павлович Козырев, канд. филос. наук, доцент кафедры истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова.

Ниже мы публикуем стенограмму заседания семинара. Полный текст размещен на сайте РХГА: http://www.rhga.ru/science/science_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/russian_sophiology.php

The scheduled meeting of Historical and Methodological Seminar called «Russian Thought» was held in Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg) on April, 16, 2010. Aleksey Kozyrev, Candidate of Philosophy, professor of Department of History of Russian Philosophy (MSU named by M. V. Lomonosov) gave the speech on «Russian Philosophy: from V. Solovyev to S. Bulgakov».

Here we offer the meeting room document. The detailed text you may find on Russian Christian Academy for the Humanities: http://www.rhga.ru/science/science_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/russian_sophiology.php

Ключевые слова: софиология, «София», Соловьёв, Булгаков, гностицизм, имяславие, паламизм, русская мысль.

Ключевые слова: Sophiology, «Sophia», Solovyev, Bulgakov, Gnosticism, imiaslavie, palamism, Russian thought.

Ведущий семинара – доктор философских наук, профессор РХГА Александр Александрович Ермичёв.

А.А. Ермичёв: Друзья мои, буквально несколько слов перед началом нашего заседания. Вот наконец-то мы добрались до апреля месяца – пять лет нашему семинару. Второе, что я хотел сказать, сегодня исполнилось 75 лет одному из наших докладчиков – московскому нашему товарищу Сергею Михайловичу Половинкину, и я от нашего семинара поздравил его с этим юбилеем. Наверное, никто не против.

А теперь переходим непосредственно к сегодняшнему нашему занятию. У нас в гостях Алексей Павлович Козырев, доцент кафедры истории русской философии МГУ, редактор журнала «Сократ», автор книги «Соловьёв и гностики».

У нас такой порядок проведения семинара: Ваш доклад – в пределах часа, далее вопросы, после вопросов – обсуждение, после обсуждения чай. Прошу Вас.

А.П. Козырев: Сменить нельзя – с чая начать? (*смеется*).

Спасибо большое, Александр Александрович. Здравствуйте, дорогие друзья. Прежде всего, я хочу сказать, что мне очень приятно выступить в столь именитом семинаре, тем более что в первые годы существования академии я участвовал в подготовке двухтомника «Леонтьев: Pro et Contra». Это было одно из первых изданий этой серии, я являлся составителем вместе с Александром Аркадьевичем Корольковым, поэтому связи и дружба с академией давние. Я сегодня, наверное, не смогу сделать полного систематического доклада, поскольку тема, которая была заявлена – «Софиология: от Владимира Соловьёва к Булгакову», обширна. Но я попытаюсь обозначить некоторые узловые точки своих исследований, своих последних работ, последних докладов, которые связаны с личностью Владимира Соловьёва и отца Сергея Булгакова.

Дело в том, что я принимал участие в подготовке трех первых томов академического собрания сочинений Владимира Соловьёва, переводил на русский язык трактат «София», который хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) и который поступил туда из фондов Сергея Михайловича Соловьёва. Эту работу я делал еще в начале 1990-х гг., когда был студентом, а потом аспирантом. Впоследствии она вышла как билингвистическое издание во втором томе академического собрания. Потом издание Собрания сочинений приостановилось в связи со смертью одного из наших соратников, Александра Алексеевича Носова. Но сейчас есть положительные моменты, потому что Санкт-Петербургский фонд «Родон», связанный с именем Даниила Андреева, вызвался финансово поддерживать продолжение соловьёвского собрания, и я надеюсь, что будут издаваться последующие тома. По крайней мере, сейчас сдан в печать в издательство «Наука» четвертый том с «Чтениями о Богочеловечестве», и мы сможем эту работу, если не завершить, то продолжить. А что касается Булгакова, то надо сказать, что мой исследовательский путь связан со стажировкой в Сергиевском Богословском Институте в Париже в 1997 году. Как раз в это время происходило описание архива отца Сергея Булгакова. Мне удалось найти в этом архиве несколько новых текстов, в частности очень важный текст, который был напечатан в сборнике «Священник Сергей Булгаков: Религиозно-философский путь», посвященном 130-летию со дня рождения Булгакова («Мужское и женское» и «Мужское и женское в Божестве»). Эти два текста были написаны в Оленино, в Крыму, в 1921 году, т.е. они относятся к крымскому периоду творчества отца Сергея Булгакова, и они означают важный момент перехода от софиологии «Света Невечернего» к софиологии парижского периода. Эти тексты представляют собой интеллектуальное личностное и духовное прощание с Анной Николаевной Шмидт и в определенном смысле с Владимиром Соловьёвым, определенное дистанцирование от Владимира Соловьёва.

Я опубликовал «Пражский дневник» отца Сергея Булгакова¹, очень важный текст, который повествует о периоде до его приезда в Париж, где есть волнующие душу описания ареста, пребывания Булгакова в симферопольской ЧК, отъезда

из Советской России. Год спустя он вспоминает все эти моменты и описывает их достаточно подробно в этом дневнике. И надо сказать, что обретение этого дневника было для меня очень волнительным, потому что он лежал среди тетрадей третьего тома большой трилогии, который Булгаков назвал «Бог и мир», а впоследствии он вышел под названием «Невеста Агнца». А под заглавием «Бог и мир» Л.А. Зандер издал двухтомник первого исследования, посвященный о. Сергию Булгакову. Эта рукопись была никак не описана, не опознана, и я ее идентифицировал в качестве такового источника. Небольшой текст 1924 года о Владимире Соловьёве, который я сегодня, наверное, буду цитировать. Результатом этой работы в парижском архиве явилась подготовка тома, посвященного софиологии, в котором содержится книга Булгакова «София Премудрость Божия», единственная из книг, не опубликованных до сих пор на русском языке. Она была напечатана в 1936 году под заглавием «The Wisdom of God»² для англикан, для Братства Преподобного Сергия и Святого Албания. Когда Булгаков был осужден Московской Патриархией и Карловацкой юрисдикцией, ему нужно было оправдаться перед спонсорами, скажем так, потому что англикане весьма серьезно помогали в финансировании Saint-Serge. И он быстро написал книжку, которая была некоей суммой его софиологической системы уже после первых двух томов большой трилогии, и опубликовал ее в английском переводе. В 1982 году Андроников сделал французский перевод этой книги. А русский текст был мною подготовлен, прокомментирован, но, к сожалению, до сих пор не издан, – вот этот 1000-страничный том, посвященный перипетиям парижской софиологии с материалами комиссии, созданной митрополитом Евлогием, с выступлениями Зеньковского, Четверикова, Карташова, Флоровского, собранными по американским архивам. К сожалению, такая у этой книги получилась не очень хорошая судьба. Ее сначала не издали в РХГА, теперь она никак не выйдет в Москве. Я не понимаю, почему это происходит, у меня даже есть какое-то предчувствие, что, может быть, есть какая-то воля свыше, связанная с тем, что не нужно распространять софиологическую ересь (*смех в зале*). Хотя я на самом деле отношусь к софиологии совсем не с точки зрения софиологической ереси, потому что вы знаете, наверное, что догматики, которые негативно относятся к софиологии, называют ее обычно не софиология, а софианство, софианская ересь. Это такой бренд Русской Православной Церкви За границей, где даже имя Булгакова является табуированным. Т.е. если вы будете употреблять имя Булгакова в американских РПЦЗшних приходах, то к вам могут отнестись как к персоне нон-грата, потому что это еретик, осужденный Архиерейским Собором РПЦЗ.

Знаете, мне приходится иногда принимать участие в различных общественных дискуссиях о необходимости введения теологии как ВАКовской специальности, светской теологии, как предмета, который повсеместно преподается в разных учебных заведениях. Я противник этой идеи, я считаю, что богословие должно преподаваться именно как конфессиональная дисциплина в конфессиональных учебных заведениях. И как раз в пример я привожу софиологию о. Сергия Булгакова. В принципе, если отнестись к теологии как к светской дисциплине, то софиология, может быть, это то лучшее, что может быть в плане создания таких новых дерзновенных догматических систем, которые могут выдаваться за *живое*

предание, за некие новые образы канонического вероучения. Напротив, я очень хорошо отношусь к софиологии как к определенной философеме, как к модели философского знания, которое развивается в русле классической традиции платонизма, аристотелизма, отнюдь не классической, но тоже включаемой нами сегодня в классическое наследие традиции раннехристианского гностицизма, который весьма повлиял на Владимира Соловьёва и который являлся некой референтной точкой в споре о том, что есть София, что есть учение о Софии. Отталкивание от гностицизма и приближение к нему, к гностическому пониманию Софии как некоего начала Божества, которое склоняется (*kataneusin* – греч.), которое претерпевает падение из-за предмирной космической ошибки, в результате которой образуется неполнота (*kenoma* – греч.), образуется тварный мир. Эта модель гностических систем неизбежно приходит на ум, когда мы говорим о софиологическом дискурсе. И если гностицизм возникает как некое философское, скорее, даже не философское, а религиозное течение, противоположное духу классического эллинизма (вспомним, как Плотин критиковал гностиков в Трактате II, 9 «Против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох»³, критиковал гностиков как людей абсолютно нечувствительных к эллинской музе, абсолютно ничего не понимающих в учении Платона), то сегодня, конечно, обращение к гностицизму для нас в определенном смысле тоже является элементом классического наследия философии. И я не случайно сказал: «платонизма, аристотелизма», потому что недавно, в апреле этого года, в Ростове-на-Дону на Аристотелевских чтениях памяти Феохария Харлампиевича Кессиди, который скончался в декабре прошлого года в Салониках, я делал доклад «Соловьёв как аристотелик» и вполне убедительно попытался показать, что можно точно с такой же долей уверенности интерпретировать Соловьёва и как наследника Аристотеля, и как наследника Платона. И что мы находим у Соловьёва массу аристотелевских понятий – это и *hurokeimenon*, это и учение о четырех причинах, это и удивление и смех как начало философии и родина метафизической потребности, это и аристотелевская телеология, в том числе и социальная, находим в «Этике» и «Политике». Я сейчас не буду подробно на этом останавливаться. Т.е., условно говоря, софиология, о которой мы сегодня пытаемся с вами вести речь, является таким элементом обращения русской философии к античной классической традиции, который делает русскую философию не просто неким феноменом модерна, не просто неким поздним упражнением на философские темы, как иногда пытаются говорить противники русской философии, считающие, что никакой русской философии на самом деле нет, и только на гребне университетского образования, на гребне Просвещения возникают некие окологосударственные вариации, условно говоря, в XIX в. Нет, я не сторонник такой позиции, я как раз считаю, что русская философия – это вполне самостоятельный феномен, очень интересный, многосторонний, глубокий, но совершенно последовательным образом укоренный в классической традиции, в эллинских корнях русской и европейской культуры. И вот софиология как раз является в эпоху модерна... Соловьёв в определенном смысле является предтечей той эпохи, выразителем одного из трех течений, которое отвечает на вопрос, как же можно трактовать *проблему соотношения Бога и мира*, как соотносятся горнее и дольнее, эмпирия и эмпирия.

Есть три течения в русской философии – это *символизм*, это *софиология*, и это *имяславие*. Это три разных варианта, дающие возможность решить проблему соотносительности Бога и мира. И добавлю – это паламизм. Но паламизм несколько позднее возникает в русском философско-богословском, я бы сказал, дискурсе. На эту тему я делал доклад год назад в Париже на конференции, посвященной Жаку Маритену, доклад так и назывался «Томизм и паламизм». Т.е. я попытался представить паламизм как «наш ответ лорду Керзону», если так можно сказать. Что мы видим в католической мысли – энциклика Пия X 1907 года против модернистов «*Ascendi dominici gregis*», которая наносит сокрушительный удар по персонализму философов типа Лакруа, но в этот же период возникают некие течения, которые пытаются усвоить католическую философию в рамках заданной парадигмы. Возникает томизм. Настоящие европейские томисты никогда не позволят вам сказать, что они неотомисты, что есть какой-то там неотомизм. Томизм! Жильсон и Маритен. Вот это последовательная разработка томистской парадигмы в философии. И русская философия, которая соприкасается самым непосредственным образом с Европой, русские богословы, «русские мальчики» попадают в Европу, в контекст соприкосновения с европейскими духовными школами и начинают разрабатывать тему паламизма как своеобразный ответ томизму, как своеобразную реакцию на католический томизм. В общем-то говоря, интерес к Паламе провоцируют те же католики. Иезуит Мартин Жюжи в «*Dictionnaire catholique*» дает очень негативные, очень враждебные паламизму оценки, критикует Святителя Григория за то, что тот вносит двойственность в Божество, разделяя Его на сущность и энергию. И русские богословы – Владимир Лосский, архиепископ Василий Кривошеин, протоиерей Георгий Флоровский, и как апофеоз всего этого – о. Иоанн Мейендорф с его монографией 1959 г. «Введение в изучение святителя Григория Паламы». Текст, который становится знаковым, потому что он очень активно обсуждается представителями католической мысли, и даже кардинал Журне пишет на него большую рецензию в самом авторитетном католическом издании. Августинец Алэн де Аллэ пишет статью «Томизм и паламизм». Если мы посмотрим с вами именно указатель к пятитомнику Маритена, то мы не найдем там даже имени Святителя Григория Паламы, но кардинал Шарль Журне, его ближайший друг и сподвижник, уже пишет целую статью, где он сравнивает принципы богословия паламизма и томизма. Т.е. паламизм оказывается вброшенным в западное богословие, оказывается неким феноменом, на который нужно реагировать, в который нужно всмотреться как в некое свое Другое. И здесь опять-таки в софиологии тоже интересная вещь происходит, как она соотносится, как она соприкасается косвенно с паламистским дискурсом. Потому что если мы возьмем с вами статью в энциклопедическом словаре Брокгауза (вы можете посмотреть 16-й том, я не помню сейчас точно, статья называется «Гезихасты», на букву «Г»), то вы увидите, что там исихазм, паламизм, трактуется как странное мистическое учение, очень маргинальное для православия. Оно быстро прошло в XIV веке, как тень, и потом в более рационалистических формах оно отразилось у Кавасилы. Статья очень забавная, чрезмерно акцентирующая то, что исихазм – это созерцание собственного пупа, что его последователей называли «омфалопсихами». Примерно такое же воззрение на паламизм мы с вами

найдем в «La Russie et l'Église Universelle» Владимира Соловьёв. Это ключевая софиологическая работа, в которой в наиболее зрелом виде Соловьёв представляет к 1889 году свою софиологию. Там есть третий раздел «Троичное начало и его общественное применение», где Соловьёв говорит о Софии. Этот третий раздел мой хороший знакомый и друг о. Патрик де Лобье выпустил из переиздания этой соловьёвской книжки. На мой вопрос, почему он так поступил, он ответил: «Alexis, c'est tout a fait gnostique (это абсолютный гностицизм какой-то), это совершенно не нужно. Вот первая часть, где Соловьёв говорит о примате Апостола Петра, да, вот это очень хорошо».

И действительно, с этой третьей частью были постоянно какие-то нелады. Книжка была запрещена цензурой, в России ее не издали, издали во Франции и даже запретили к распространению в России, запретили к продаже в книжных магазинах. Ее можно было только выписать из Франции. Впервые в России она была издана в 1911 году в переводе Рачинского. В издании Рачинского, в издании «Пути», было написано, что, видимо, Соловьёв пережил влияние католической мысли, а такие взгляды не совсем свойственны православию. Католики, напротив, говорили, что это какая-то темная православная мистика. Т.е. софиология Соловьёва «застряла» между православием и католичеством, а на самом-то деле ничего тут особенного не было, потому что великий князь Константин Николаевич, когда Соловьёв читал свои «Чтения о Богочеловечестве» в Петербурге, в Соляном городке, в 1878 году и когда он дошел до седьмого Чтения, заметил (генерал А.А. Киреев записал об этом в своем дневнике), что «такой взгляд <имеется в виду гипостазирование Софии, придание ей свойства ипостаси. – А.К. > должен привести к крайностям, подобным поклонению *Sacre soeug*», а Н.Н. Страхов прямо писал Л.Н. Толстому (лично присутствовавшему, кстати, на этой лекции), что «учение о Софии, по справкам, оказалось гностическим, так же как и о божественном Христе, отличном от человека Иисуса». Т.е. сразу весь контекст был ясен образованным людям. Так вот в «La Russie et l'Église Universelle» Соловьёв тоже говорит об исихазме, но говорит о нем опять-таки почти в ругательном смысле, говорит, что люди, которые слишком много времени тратят на аскезу, на духовное совершенствование, не видят, что вокруг них есть мир не преображенный, к которому тоже нужно как-то отнестись. Здесь видно представление об исихазме в рамках того стереотипа, который отражается и в западническом словаре Брокгауза и Ефрона.

Впоследствии Булгаков, постепенно, совершенно без исихазма, разрабатывая тему Софии в «Философии хозяйства» и в «Свете Невечернем», уже в «Ипостаси и ипостасности», работе 1924 года, опубликованной в сборнике в честь Петр Бернгардовича Струве, сопоставляет энергию Паламы и свою Софию. *Энергия – это одно из возможных понятий для понимания Софии.* И вот, чтобы меня в чистой болтовне и декларативности не упрекали, прочитаю фрагмент из неопубликованного текста о. Сергия Булгакова из парижского архива. Текст относится примерно к этому же времени. Это черновик. Булгаков пишет: «Вторая параллель. Церковь установила учение об энергии Божьей в паламитском смысле. Относится энергия как сила Божия и действие Божие (*Теос*, по определению Константинопольского собора) лишь к одной из Ипостасей Пресвятой Троицы

или же, как это прямо и говорится в творениях Святого Григория Паламы, энергия может быть нарочитым действием каждого из Лиц Пресвятой Троицы или же всей Троицы во единице? Не является ли различие между *усия* и *энергия*, непознаваемым и трансцендентным существом Божиим, с одной стороны, и Богом *ad extra*, открывающимся в творении, соответствующем учению о Премудрости Божией, как откровению Божества, по существу тождественным, так что можно сказать в известном смысле София = энергия». И завершение этого текста (это – *Note Bene!*): «Я совершенно отрицаю, чтобы София, Премудрость Божья, являлась четвертой ипостасью и вообще имела бы личную ипостась. Она ипостасна во Христе, но и во Святом Духе, а далее она как основа тварного мира ипостасируется в тварных ипостасях, и первое всего и непосредственно в Пречистой. Почему и в службе *личное* обращение, как к ипостаси, совершается или ко Христу, или к Божьей Матери. Это понимание Софии существенно отличается от соловьёвского, в котором, действительно, Софии примысливается четвертая ипостась, именно женская, – явное приращение гностицизма. В прежнем моем изложении остаются следы от этого влияния, теперь я его преодолел».

Вот это булгаковский текст, никак не озаглавленный, страничка на четырех *confessio fidei*, исповедание его софиологии, относящееся примерно к 1922–1924 годам. Вот в этот временной промежуток писалась «Ипостась и ипостасность» и «Мужское и женское в Божестве». Т.е. мы видим здесь, что постепенно паламистский дискурс становится, если можно такое слово употребить, модным, или актуальным, в богословии. Начиная где-то с конца 1910-го – начала 1920-х гг. XX века, он постепенно проникает и в сознание представителя русской софиологии о. Сергия Булгакова. В это же время Булгаков пишет очень интересный текст о Соловьёве, этот маленький фрагмент вы можете найти в моей книжке «Соловьёв и гностики» (М., 2007), где я републиковал и русский перевод «Софии» без французского оригинала. Этот небольшой текст о Владимире Соловьёве 1924 года – булгаковский замысел печатать новую статью или работу о Соловьёве, замысел, который не был осуществлен. Вообще мы видим в Булгакове самого последовательного, самого стойкого пропагандиста соловьёвской философии, начиная с его статьи 1902 года. Это даже не статья, а доклад «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьёва», который вошел в сборник «От марксизма к идеализму». Т.е. это текст программный, и мы можем видеть, что в этом переходе от марксизма к идеализму две фигуры, две личности играли ключевую роль – это Иммануил Кант и Владимир Соловьёв. И если еще в 1901 году в исповедании Струве мы находим, что нам важен «Национальный вопрос в России», нам важен соловьёвский либерализм, нам важна борьба за права человека, за личностное достоинство, а вся эта метафизика соловьёвская – это темный лес, в который лучше не соваться, то уже где-то к 1903 году и Струве, и Булгаков совершенно меняют свою точку зрения и говорят, что именно соловьёвская метафизика должна стать знаменем идеализма, причем не просто идеализма, а воинствующего идеализма *idealismus militans*. Как утверждает Модест Колеров, в русской культуре понятие «воинствующий идеализм» рождается раньше понятия «воинствующий материализм». И под знаком воинствующего идеализма проходит первая русская революция 1905 года. Именно воинствующего идеализма, а не воинствующего

материализма. И соловьёвская софиология, как Сергей Сергеевич Хоружий говорил, «ософиение без аннексий и контрибуций». И здесь на протяжении пятнадцати лет как минимум мы видим, что Булгаков оказывается таким стойким пропагандистом, транслятором философии Владимира Соловьёва. Вот цитата из «Литературного дневника» Зинаиды Николаевны Гиппиус за 1907–1909 гг.: «Булгаков остановился на Вл. Соловьёве и не хочет или не может идти дальше. Бердяев как будто вечно куда-то идет, а на самом деле только ходит, движется однообразным круговым движением на собственной оси, колеблется, как маятник, слева направо, справа налево, от Ормузда к Ариману, от Аримана к Ормузду... Нет человека более ненужного, более вредного для Булгакова, чем Бердяев, и для Бердяева, чем Булгаков. Кажется, лучшее, что они могли бы сделать сейчас, – это вступить в открытый умственный поединок на жизнь и на смерть: может быть, слишком благополучной мизантропизм Булгакова раскололся бы, столкнувшись со слишком неблагоприятным дуализмом Бердяева»⁴. Вот очень точная характеристика из контекста того времени, из контекста эпохи. И по нарастающей идет эта деификация Соловьёва, если можно так иронически сказать о Булгакове. «Природа в философии Владимира Соловьёва», статья 1910 года. «Философия хозяйства» – совершенно соловьёвская работа, и вот наконец-то появляется тема Софии, соловьёвская тема, которую Булгаков поднимает на знамя и в которой начинает делать Софию главным понятием политической экономии в отличие от производительных сил и производственных отношений у Маркса. София как мировая хозяйка, как трансцендентальный субъект экономики.

Вы знаете, интересно, что, когда японцы в 1930 году искали альтернативу марксизму, думали о том, как дальше развивать Японию, японскую экономику, они заказали перевод «Философии хозяйства» Булгакова. Т.е. вот это был один из трендов, который рассматривался японцами как некая реальная альтернатива Марксу. И мой бывший аспирант, Хорио Хироюки, японец, сделал очень хорошую публикацию в «Исследованиях по истории русской мысли», это – история перевода «Философии хозяйства»⁵. Был такой переводчик Сабуро Симано, который закончил Санкт-Петербургский университет, очень образованный человек, переводил Мережковского на японский язык, и он вступил в переписку с Булгаковым, Булгаков прислал предисловие для этого издания. Т.е. это издание делалось чуть ли не на деньги Квантунской армии. Прочитав эту статью, вы найдете документальное подтверждение тому, что это был не какой-то случайный перевод, а это была определенная политика Японии, заинтересованной в этом булгаковском софиологическом тексте, от которого Булгаков в 1930 году не отказался, хотя у него уже был совершенно другой образ софиологии. И вот это увлечение Соловьёвым, эта канонизация Соловьёва, если хотите, здесь, наверное, слово «деификация» неуместно, а вот «канонизация» в философском значении, это слово уместное и подходящее, связывается для Булгакова и с его резким увлечением Анной Николаевной Шмидт, «мистической подругой» Владимира Соловьёва. В моей книжке есть статья во втором разделе, которая называется «Нижегородская сивилла», про Анну Шмидт и про отношение к ней философских наследников Соловьёва. Дело в том, что Булгаков оказался поневоле ее душеприказчиком, хранителем ее рукописей, и вот они с Флоренским с 1910 года напряженно думали,

что же им с этими рукописями делать. Не издашь, а потом все совершится так, как Анна Николаевна писала, и потомки не простят, поэтому надо издавать. И вот они мучаются. Что делать с этим мистическим бредом, «третьим заветом» Анны Шмидт, и ее дневниками с апокалипсическими пророчествами, где, кстати, говорится, что Соловьёв это не кто иной, как мессия, как Христос во Втором пришествии, она даже вносит в Символ Веры определенную правку: «... и вторично воплотившегося в 1853 году на Остоженке» и т.д. И они публикуют в 1916 г. работу «Из рукописей Анны Николаевны Шмидт» с предисловием Булгакова и Флоренского, с упоминанием Новоселова, после чего Евгений Николаевич Трубецкой призывает Булгакова к церковному покаянию за эту публикацию.

И апофеоз булгаковского соловьёвства – это статья в «Тихих думах» «Владимир Соловьёв и Анна Шмидт», впервые в 1916 г. в «Биржевых ведомостях», как ни странно, напечатанная. Тема философии хозяйства и политэкономии здесь каким-то комическим образом привносится. Булгаков говорит, ну, а почему же мы верим, что Соловьёв визионер, пророк, София ему являлась трижды, идея Божественная, а почему же Анне Шмидт не верим, что она воплощенная небесная Маргарита, воплощенная Церковь Христова? Если верить Соловьёву, то нужно уже подойти к тому, что и Анне Шмит надо поверить. И это происходит до определенного момента, и здесь ключевой работой является «Мужское и женское», которую я нашел и напечатал, потому что как раз здесь у Булгакова происходит некий *katabasis*, отхождение от Соловьёва, отхождение от А.Н. Шмидт и отхождение от теории Софии как четвертой ипостаси, которая выражена в «Свете Невечернем». София – это некая особого рода четвертая ипостась, стоящая онтологически ниже первых трех ипостасей и не участвующая в жизни Пресвятой Троицы, пишет он в «Свете Невечернем». И вот в «Мужском и женском», это 1921 г., Булгаков пишет следующее буквально: ««Четвертая ипостась» есть ипостась *не в этом* смысле, а только как живой центр всего человечества, взятого в целостности, в целомудрии и проистекающем отсюда единстве единосутия всех во всех и каждом. Каждое человеческое существо в этом целомудрии своем, т.е. в центре своем, есть ипостасная церковь, все многоипостасное человечество как Церковь динамически единоипостасно, одно во многих, по образу Единого в Трех, Пресвятой Троицы...

Посему матери, как *особой* ипостаси, отличной от детей, хотя их в себе вмещающей, согласно представлению Шмидт, *не существует*: ипостась Церкви существует в человеческих (и ангельских) ипостасях как их общий онтологический корень – *единая, святая, соборная*, апостольская церковь. «Четвертая ипостась» есть сила Целомудрия. Рождают духовные ипостаси, вообще иметь силу духовного рождения, которую Анна Николаевна Шмидт приписывает Маргарите, свойственно лишь Богу, который вдунул душу живую в Адама и создает всякую душу, т.е. всякую ипостась предвечным творческим актом. Посему София есть область и образ бытия тварных ипостасей, в которой они обретают себя как единство. Поэтому София и не может быть понята так наивно и грубо, как индивидуальная женщина «Маргарита», напротив, она имеет ряд динамических центров, из которых самый главный – «честнейшая Херувим», Богоматерь. Она есть сердце церкви»⁶.

Вот наглядный пример и, собственно, еще более яркий пример в черновике 13 февраля 1924 года о Владимире Соловьёве: «Уклон Соловьёва: «женственность» Софии и женскость. Уравнение относительно женщины, неверное изложение содержания новгородской иконы, там не женщина, но ангел. Личный мистический опыт Соловьёва: приложить его стихотворения и некоторые письма. Область двусмысленного и скользкого, мистическая эротика переходит просто в эротика, София – в Сонечку, область мистического блуда». – Сонечка, героиня «Преступления и наказания» Достоевского. – «Анна Шмидт. Особая острота и пронзительность этого мотива, которому отдавали дань увлечения многие (и я). Поэзия Блока – «прекрасной дамы» как отражение соловьёвства; она кончается тупиком: мистическая иллюзия и аберрация. Реактив Фрейда в применении к Соловьёву (его статьи «о смысле любви», его склонность к сальностям), конечно, разрешает только поверхностную сторону вопроса. Средневековая мистика Прекрасной Дамы, Бедный рыцарь Пушкина. Душа Мира – в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего Афродита, допустим, даже «небесная», а не всенародная, но этой *мистике* никогда нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще – плоть, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная, сладострастная *плоть*. Или это земля, «мать – сыра земля» или земля-владычица, природная мать, из которой мы состоим и в которую уходим, но это все-таки *тварь*, но не то сверхтварное, божественное начало, какое есть небесная церковь»⁷.

Вот очень важный фрагмент, тем более что он включает ряд ключевых имен: Блок, Фрейд, Анна Шмидт, с которыми были связаны в той или иной степени идейно-философские искания Серебряного века. И опять-таки вспомним текст Булгакова «Две встречи», который он напишет как дневниковый текст и потом включит его в «Автобиографические заметки» о встречах с Сикстинской Мадонной в Дрездене. Как он плакал перед ней юношей, «марксистским щенком», как он сам себя называет в 1899 году, и молился ей, потерявший веру попovich, сын священника. И как двадцать пять лет спустя, в 1924 году, возвращаясь с конференции в Прагу и остановившись в Дрездене, он снова пошел посмотреть на Сикстинскую Мадонну Рафаэля и испытал грубую мужскую похоть, уже будучи священником, и об этом он пишет. Т.е. некое изменение духовного состояния, духовная зрелость, позволяет воспринимать в том, чему раньше поклонялся, некий эрзац, некий суррогат высокой реальности, которая теперь видится несколько по-другому. И вот в софиологии происходит то же, процесс, похожий на то, что происходит с Сикстинской Мадонной.

Скоро выйдет большая книга о софиологии Булгакова моей бывшей аспирантки, сейчас уже маститой исследовательницы, преподавательницы Свято-Тихоновского института Натальи Анатольевны Вагановой. Прделана очень серьезная работа: она, по сути, каталогизировала все определения Софии в разных регистрах. Даны многостраничные таблицы, где мы можем видеть, какие типы определений существуют: космологические, антропологические, литургические, гностические, платонические, т.е. она прочла все тексты Булгакова, систематизировала все упоминания. И в этом смысле это будет очень полезная, я бы сказал, немецкая, классификация, которая позволит нам работать с софио-

логией Булгакова и как-то *победить это неистребимое барокко*. Потому что софиология – это барочное богословие, это богословие, восходящее к барокко XVIII века, где нет четкого терминологического определения, где определения, как барочные завитки на картине или на мебели, уходят в бесконечность. Потому что это скорее такой космос ассоциаций, космос, который, задавая нам общую тему «Бог и мир», открывает перед нами безграничные возможности для разного рода сопоставлений и интерпретаций.

Поэтому у того же Владимира Соловьёва мы находим разные определения Софии – то это тело Христово, то это душа Христова – на протяжении одного только текста «Чтений о Богочеловечестве». То это – душа мира, то это – идеальная Божественная Премудрость, то это – антитип Божественной Премудрости, такое гностическое слово, которое он употребляет в «России и Вселенской Церкви», антитип – это антиидея, антиэйдос.

И у Булгакова мы имеем дело с такой же тенденцией. Но как верно отмечает исследовательница, Булгаков постоянно повышает Софию в онтологическом чине. Т.е., как в армии, от лейтенанта к генерал-полковнику, она получает все более и более высокие определения. Если вначале она – ипостась, но какая-то бедная родственница в Пресвятой Троице, которая является одновременно и точкой пересечения двух касательных, спускающихся от Бога в мир и поднимающихся от мира к Богу, т.е. это и центр Божественной триипостасности, и центр человеческой многоипостасности, то потом София становится уже не ипостасью, но неким ипостасным принципом, возможностью ипостазирования. А в конце булгаковского творчества уже в большой трилогии, в «Агнце Божьем», работа 1933 года, он определяет ее как некую живую сущность, живое духовное, хотя и безипостасное существо, Божество Божье, живущее целостной, но вместе с тем недифференцированной жизнью. Ну, и в конце концов определяет ее как сущность Божества, как усию. Ту самую апофатическую усию, о которой богословие призывает нас молчать. И, кстати сказать, если вы задумывались над названиями трактатов двух поздних трилогий Булгакова, то это тоже очень красиво. Человек, писавший тексты сообразно некому грандиозному плану, который был у него в голове: «Деисус» – малая трилогия, «Купина Неопалимая» – Богородица, «Друг Жениха» – Иоанн Предтеча, «Лествица Иаковля» – ангелы восходят и нисходят... Деисус в иконописи. И, наконец, большая трилогия, которая начинает выходить с 1933 года, это, по сути, Пресвятая Троица, но без Отца. Первая книга должна была быть посвящена Богу-Отцу, ее нет. Первая книга посвящена Христу, второй ипостаси – «Агнец Божий». Вторая книга посвящена Святому Духу – «Утешитель». И наконец, третья книга посвящена Церкви – «Невеста Агнца», а первоначальное ее название «Бог и мир», вот эта проблема катафатики, убежденность Булгакова в том, что София, софиология, дает возможность катафатического богословия, богословия, которое свидетельствует о присутствии Божьем в мире.

Булгаков приезжает из Ялты, из Севастополя в Константинополь и первым делом с Н.А. Цуриковым посещает Айя-Софию. Изданы воспоминания Цурикова, юриста, и из них мы видим, что именно он является проводником Булгакова в Айя-Софии. Они идут вместе в этот великий храм, и вот «София, Премудрость Божия», «The Wisdom of God», эта неопубликованная по-русски книга Булгаков

как раз начинается с впечатления от посещения этого храма: «Кто посетил храм Софии в Константинополе и пережил ее откровения не эстетически только, но и духовно, тот навсегда останется обогащен новым видением и ведением о мире в Боге, о Божественной Софии. Этот небесный купол, склоняющийся к земле, ее объемлющий, в конечных формах выражает единство неба и земли, бесконечность, *peras* и *apeiron*, всеединство вселенной, ее неподвижную вечность в образе тварного мира, чудо *гармонии*, согласие образа и первообраза...».

Я, кстати сказать, зачитываю здесь как оставленное, так и зачеркнутое. Вот в тексте будет видно, что-то зачеркнуто, что-то оставлено, такое большое количество знаковых и часто философски нагруженных понятий. «Эта легкость, ясность, красота, дивная гармония, при которой совершенно исчезает тяжесть купола и стен, это море света, льющегося сверху и владеющего всем этим пространством, пленяет, покоряет, убеждает: я в мире и мир во мне. Это Платон, окрещенный в христианство, его горняя область, куда души возносятся к созерцанию идей. Но языческая София Платона смотрится и постигает себя в Софии Божественной, и поистине храм Святой Софии есть художественное ее доказательство и оказательство, здесь не Бог и не человек, но сама Божественность, божественный покров над миром. Это есть последнее молчаливое откровение греческого гения о Софии, Премудрости Божией, завещанное векам. Это чудо архитектуры, возникшее в теологический век по воле императора-богослова, осталось вне видимой связи с богословием Юстинианова века, который возжег этот факел векам грядущим. Купол Святой Софии увенчивает и как бы обобщает богословское творчество эпохи вселенских соборов. Храм Софии, Премудрости Божией, как мировой благовест вселенской церкви в граде нового Рима, – что он означает?».

Ну и дальше собственно работа, введение и семь глав, есть раскрытие того, что это обозначает. Т.е. вот это катафатика, понимание, *что София нужна* не для того, чтобы ввести новых богов, но *для того, чтобы решить, прежде всего, философскую проблему соотношения макрокосма и микрокосма, богословскую проблему соотношения Бога и мира*. Это в такой же степени теологумен, как и философема. Если богословски мы не можем, не имеем права... Мы вообще не имеем права, мы миряне, вообще молчать должны. Учащая церковь – это епископская церковь: вот они должны учить, а мы должны поститься, молиться и слушать радио «Радонеж», по крайней мере так... (*смех в зале*). Но, извините, философски мы можем всё. Никто нам не запрещает рассуждать о сущности, об усии Божества, потому что нет еще философской инквизиции, она была раньше, сейчас вроде как-то в этом отношении все более или менее спокойно. Поэтому решать те вопросы, которые в богословском отношении являются *terra sancta*, на которую мы не можем ступить, не иззув ног, в философском отношении мы можем, и можем даже в статусе кандидата философских наук, может быть, даже аспиранта. Поэтому философия дает нам возможность в каком-то смысле совершить реванш и продвинуться, проникнуть туда, куда богословие нас не пускает. И вообще-то говоря, философия как дисциплина более свободна, потому что она предлагает массу эвристических моделей, интерпретационных моделей.

В этом смысле очень мне нравится работа Л.М. Лопатина «Неотложные задачи современной мысли». Это университетская актовая речь на Татьянин день

1917 года. Это последняя университетская актовая речь, больше актовых речей не будет, и профессор Московского университета Лопатин, который с Соловьёвым с шестилетнего возраста в казаки-разбойники играл в Покровском-Стрешневе, совершенно поразительно заключает традицию вот такой речью... Знаете, он всегда считал себя научным философом, и даже считал себя в философском смысле агностиком, т.е. человеком, который не должен решать вопросы веры, потому что вера за пределами философии, вера вне философии. Лопатин был противником религиозной философии, он занимался научной философией. Он считал, что у философии должна быть своя аксиоматика. И вот в этой работе Лопатин вдруг, его как прорывает, высказывается о всех религиозных моделях русской религиозной философии, он говорит о проблеме теодицеи, он говорит о проблеме бессмертия души, он говорит о соловьёвской софиологии, он говорит об оригенизме. Говорит в модусе «а может так», «а может так», «а может, как у Соловьёва», «а может, как у Оригена», мы не знаем, но при этом мы должны сказать, что философия не может быть философией, если она не допускает каких-то определенных аксиом, и в данном случае такой аксиомой должно быть наличие некоей духовной реальности, которая является источником мира, наличие каузальности, исходящей свободы и так далее. В этом отношении Лопатин дает нам интересный образ философа, который, ступая на эту terra sancta, дает несколько моделей решения, философского решения, богословских проблем.

Это, кстати, тоже очень интересная и совершенно не разработанная тема сегодня, которую, может быть, у вас разрабатывают, я просто не знаю, по крайней мере, мы говорили на эту тему с о. Владимиром Шмалием, который является теперь у нас проректором общецерковной аспирантуры, такая новая структура возникла под эгидой митрополита Илариона. Вот тема – философия и богословие. Как правило, это тема, которая рассматривается в аспекте конкуренции двух самостоятельных дисциплин, имеющих свои методы, свои принципы, свои горизонты, свои границы. Но ведь и в богословии есть некое поле знания, которое является философским. Философский горизонт богословия – это работа с понятиями, это работа с теологуменами, это рефлексия над самими методами и подходами богословия. Т.е. это более зыбкая, более влажная, скажем так, более неопределенная почва, которая необходима в богословском знании, без которой богословие превращается в книгу митрополита Серафима Соболева «Новое учение о Софии».

Вы знаете, сколько бы мы ни критиковали Булгакова и сколько бы мы ни предъявляли ему претензий, семнадцать пунктов в определении Архиерейского Собора в Сремских Карловцах, в чем Булгаков еретик? – в том-то, в том-то, он аполинарист, он гностик, он еще кто-то. Но ведь книга Серафима Соболева совершенно чудовищна, потому что это такой милицейский протокол. Понимаете, сотрудники ГАИ задержали пьяного водителя и подошли к нему с Правилами ГИБДД, с Уголовным кодексом. Так, вот эту статью нарушил, вон ту статью, причем нарушил не только сегодня, но и вчера, и год назад, и пятнадцать лет, и сразу по всем позициям мы тебе предъявим сейчас претензию и обязательно найдем какую-нибудь цитату у Святых Отцов, которая тебя ущучит, несмотря на то, что сами Святые Отцы часто противоречат друг другу, и вот есть масса вопросов, по которым

нет *consensus Patrum*. Вот таким образом написана книга, которая создает впечатление серьезной критической работы по опровержению софиологии Булгакова. А оказывается, это никакая не серьезная критическая работа, а это полицейский протокол, написанный епископом, который понимает богословие как дисциплину, давно уже во всем решенную, определенную, закрытую, законченную, ничего нового там быть не может. И поэтому, собственно говоря, единственное богословие, которое актуально, – это обличительное богословие. Нужно обличать ереси, нужно любое высказывание проверять на детекторе правосмыслия – вот с таких позиций написана книга митрополита Серафима Соболева «Новое учение о Софии»⁸.

Собственно говоря, в 1930-е годы мы имеем дело с двумя совершенно разными подходами в богословии. Булгаков при всем его модернизме, скажем так, при всем стремлении найти некие черные дыры, некие незакрытые темы в богословии – это такой дерзновенный жрец, который мыслит богословие как *живое предание*, именно вот этот бренд становится названием одного из сборников «парижской школы» богословской. С другой стороны – вот такое полицейское, обличительное богословие.

Я смотрю на это все со стороны, я не решаю богословских проблем, я историк философии, и мне важно описать ситуацию, как-то обозначить ее, обозначить позиции, которые в этой ситуации существуют. Мы находимся в весьма непростой ситуации, где, наверное, не может быть одной правой стороны, где мы не можем сказать, что софиологи – еретики, потому что вы вводите новых богов, а вот те, они – абсолютно правомерные.

У Серафима Соболева философии нет никакой, Булгаков в этом смысле интереснее, потому что он философ... Шмеман не случайно говорил, что Булгаков остается и в богословии философом. Он не уходит от философских вопрошаний в своем богословском дискурсе. Поэтому мы, наверное, все равно будем возвращаться к Булгакову, и мы в определенном смысле будем с Булгаковым, пытаясь на эти вопросы ответить.

Дело другое, что мы можем сегодня поставить вопрос: а насколько сам этот софиологический дискурс актуален, насколько философия может продолжать существовать в этом типе мышления? Вы знаете, я очень удивился, когда мне недавно показали цитату из Хайдеггера, где Хайдеггер, обсуждая победу Советов в войне с нацизмом, сказал, что русские победили, видимо, потому, что у них есть учение о Божественной Софии⁹. Т.е. я здесь не преувеличиваю и не приписываю Хайдеггеру своих слов, у него это реально есть. Т.е. то, что внутри европейского дискурса имеется, не наше учение, извините, мы его у Пордеджа, мы его у Бёме, мы его у гностиков взяли, да мы его вообще просто поиграться взяли, чуть-чуть позаимствовали. Вот Хайдеггер утверждает, что называется, «устаи младенца»: русские победили потому, что у них есть учение о Божественной Софии. Поэтому здесь мы сталкиваемся не просто с вещью, которую можно вот так вот, как орешки, расщелкать. Мы сталкиваемся с некой парадигмой мысли, которая, хотим мы того или нет, остается для нас в духовных стихах, остается для нас в храмах, остается для нас в иконах.

Я со студентами-религиоведами приезжаю каждый год в Церковно-археологический кабинет, в Троице-Сергиеву Лавру, и студенты видят новгородскую

Софию, вышитую или нарисованную красками. «А вот как эту икону понимать?» – спрашивают они экскурсовода. А экскурсовод отвечает: «Ну, не знаю – не знаю, неканоническая эта икона, очень неканоническая. Что у вас там, в университете, по этому поводу говорят?». Реальную ситуацию просто вам рассказываю. Или в Saint-Serge как-то спросил я у отца Николая Озолина, настоятеля храмам Преподобного Сергия, когда мы с ним стояли у врат храма: «А что-то, отец Николай, какой-то странный Спас в силах у вас над вратами?». Он говорит: «Лев Александрович Успенский рассказывал, что это на самом деле была София Премудрость Божия Новгородская. А потом, когда Булгаков умер, ее перерисовали»...

В том же ЦАКе, куда я вожу студентов, есть три работы Нестерова и есть знаменитая его картина «Голгофа», которая репродуцируется в книжке Дурылина о Нестерове, изданной в серии «ЖЗЛ». И там Гоголь, там Достоевский, там жена его Анна Григорьевна с младенчиком во гробе, там старец, старица возле креста. И справа там Булгаков, зарисованный, зеленкой замазанный. И когда я спрашиваю у экскурсовода, у семинариста или студента Академии: «А почему Булгаков-то замазан?». Мне на это дают однотипные ответы – значит, готовят экскурсоводов, учат, как надо отвечать. Они говорят: «А вы знаете, а вот Булгаков он стал еретиком, и когда Нестеров об этом узнал, то он его замазал» (*смех в зале*). Я думаю, как интересно, смотрите. Дочка Нестерова, Наталья Михайловна, была замужем за сыном Булгакова, за Федором Сергеевичем, за единственным сыном, который остался в Советах, потому что его большевики не выпустили, как заложника просто оставили. Он стал художником и прожил, несмотря на арест, на ссылку, долгую жизнь, до 1991 года, если я не ошибаюсь, а жена его, дочка Нестерова, умерла года три назад, отметив столетие. Как замазал? Почему замазал? Он же художник, он может взять масло, он может взять краску, может зарисовать, может нарисовать что-то другое, деревце какое-нибудь, цветочек на этом месте посадить. Вот так вот просто взять и замазать зеленкой, чтобы было видно, что там все-таки контуры о. Сергия Булгакова, очень хорошо нам знакомые, такого быть не может! Но, тем не менее, и это есть на одной из известнейших картин Нестерова, которая висит рядом с «Тяжелыми думами», висит в Церковно-археологическом кабинете в Духовной Академии в Троице-Сергиевой Лавре. И это тоже загадка, понимаете, для меня неразгаданная загадка – кто замазал Булгакова на картине Нестерова? Почему?...

Просто в завершение я вам прочитаю один интересный фрагмент из дневника Киприана Керна, тоже из парижского архива. Он пишет о заседании комиссии по поводу Булгакова и о выступлении Антона Владимировича Карташова, который, вообще говоря, Булгакова защищал, но защищал таким интересным образом. Он говорил: «Если отбросить игру красивыми и страшными словами, то надо признать, что в наше бесцерковное время до ереси мы не доросли. Тысячелетия, отделяющие нас от ересей древней Церкви, глубоко изменили обстановку. Неисчислимое множество всяких еретических, бесцерковных и антицерковных идей, преданных всеобщей гласности и свободно проповедуемых в нашем «христианском мире», перестали быть для Церкви живыми ересями. Это обитатели библиотечных полок, не более. Церковь ими не волнуется. Жизненно они для нее не существуют. Анафематствуют в неделю Православия

по старой памяти только давнишние ереси». Расхожий образ православной театушки, которая в праздник Торжества Православия приходит со службы и говорит: «Ах, как хорошо анафему пропели, хорошо, анафематствовали здорово!» «Это доказывает, что под ересью она понимает не академическую мысль, не то, что просто существует как продукт печатного станка, а то, что колеблет, потрясает жизнь церкви, что для нее биологически жизненно важно, хотя бы идейно это было глупостью, мелочью. Такие волнения, такое живое не искусственно выделанное возбуждение в Церкви возможно при наличии и развитии в ней соборно организованной жизни, когда события в высоко-академической богословской сфере, естественно, передавались бы, хотя бы в преображенном и преломленном виде, в среду народных масс. Например, монофизитство переживалось 2/3 греко-римской Империи как их национальный вопрос. А теперь, например, вопрос о новом календаре фактически более волнует церковно-народные массы, чем тысячи таких богословских мыслей и теорем...».

Добавлю еще вопрос, главный православный вопрос: а принимать ли ИНН? Вот новые паспорта, да. Какая тут софиология, вы что! «При омертвлении соборности в Церкви, сейчас можно стилизовать наши кабинетные и чуждые церковному народу академические споры под понятие ереси. Живых ересей нет. И волновать ими искусственно народ бесплодно и пастырски непедагогично». Это вот позиция Карташова, высказанная на заседаниях комиссий 1936–1937 годов, где он говорит, что, привлекая внимание народа к софиологии, мы тем самым раздуваем проблему, которой не существует. Ну, есть профессор, учит он определенной своей позиции, он ее разрабатывает, какая это ересь?

Я буду завершать, завершать, может, без какого-то такого логичного итога. Призываю всех заниматься софиологией или, наоборот, анафематствовать ее в день Торжества Православия (*смех в зале*). Пафос моего выступления должен быть в пользу философии. В пользу того, что философия должна оставаться для нас такой пещерой Порфирия, таким убежищем, куда мы можем благодатно спрятаться от перекрестных огней, которые обличают нас в ереси и неправомыслии. Потому мы и занимаемся философией, что философия предоставляет нам поле интеллектуальной свободы, к которой богословие тоже обращается, обращается, например, решая вопросы прав человека, свободы, концепции личности. Ведь обращались действительно. Меня патриарх Кирилл приглашал в рабочую группу, полтора года назад я заседал там, когда документ составляли о правах, достоинстве и свободе человека. Мы Церкви тоже нужны. Нужны в качестве философов, а не в качестве инквизиторов, которые будут друг друга на партсобраниях за софиологию или еще за что-то обличать.

Я хочу закончить цитатой тоже неизвестной или малоизвестной из письма Владимира Соловьёва Софье Михайловне Мартыновой, женщине, о которой в письме к Стасюлевичу в 1897 году он писал, как, проезжая станцию Сходня, вспомнил, что здесь пять лет назад в последний раз в жизни нарушал седьмую заповедь с одной московской дамой. Это как раз про Софью Михайловну Мартынову, которая была последней острой эротической любовью Владимира Соловьёва в 1892 году, когда он снял избушку там, рядом в соседней деревне, у крестьянки, питался одними сырыми яйцами, потому как крестьянка болела сифили-

сом, и он боялся заразиться. Так вот именно к этой Софье Михайловне Мартыновой, которая была в определенном родстве с убийцей Лермонтова Мартыновым, Соловьёв и обращался, поучая ее, он вообще своих возлюбленных поучал на философские темы, поэтому, вероятно, так и не женился: «Хочу объяснить Вам, что такое София. Это *мы с Богом*, как Христос есть *Бог с нами*. Понимаете разницу? Бог с нами – значит он активен, а мы пассивны, мы с Богом – наоборот: он тут пассивен, он тело, материя, а мы – воля, дух»¹⁰. Спасибо!

(Аплодисменты)

А.А. Ермичѳв: Спасибо, Алексей Павлович, большое спасибо!

Вопросы

А.А. Ермичѳв: Пожалуйста, да, Сергей Георгиевич!

С.Г. Стратановский: Я хотел бы поблагодарить за, на мой взгляд, прекрасный, замечательный доклад. А вопрос у меня такой: вот можно ли смотреть на софиологию с точки зрения психологии, с точки зрения, скажем, психологической теории Юнга, его учения о Анимусе и Аниме, мужском и женском начале в человеческой душе? Не была ли софиология такой реакцией на, может быть, слишком какой-то такой мужской акцент, ну, условно говоря, мужской христианской догматики? И второй вопрос: почему вот это именно возникало на русской почве? А, скажем, в католичестве ничего подобного, т.е. в католичестве того времени, начала XX века, насколько мне известно, никаких таких вещей не было.

А.П. Козырев: Спасибо большое, оба вопроса очень интересные и требуют пространного ответа. Я скажу, что, конечно, параллели софиологии с Юнгом, безусловно, есть, уже хотя бы потому, что Юнг так же, как Соловьёв, очень интересовался гностицизмом. Далее, мой бывший студент, Евгений Калинин, который сейчас, к сожалению, перешел в юриспруденцию, опубликовал статью в одном из выпусков «Соловьёвских исследований», есть такой сборник, выходящий в Иванове, потому что в Иванове уже десять лет работает Соловьёвский семинар, в Ивановском энергоуниверситете. Его организовал профессор М.В. Максимов, и я ежегодно, а иногда и два раза в год езжу, принимаю участие в его работе, и думаю, что здесь присутствуют еще некоторые участники, вот Сергей Коротеев там был, Игорь Иванович Евлампиев. Так вот, в одном из выпусков «Соловьёвских исследований» есть статья Калинина, в которой он рассматривает связь софиологии Соловьёва с Юнгом, с юнговской теорией Анимы. Тут еще надо сказать, что София у Соловьёва в ранних работах несет весьма демонический оттенок, т.е. она является матерью Демиурга и Сатаны и поэтому перетягивает на себя иногда некоторую коннотацию темного начала. Есть даже автоматическое письмо Соловьёва, где вместо подписи Софии дважды появлялось слово «чорт», т.е. это здесь такая амбивалентность Софии. И ее близость к юнговской Аниме, на мой взгляд, очевидна, но это требует специальной проработки, ну, вот

такие первые наброски сделаны, и я готов прислать ссылочку на эту статью, если это будет интересно.

Что касается католической мысли, то я хотя бы одно имя приведу, у которого есть подобная русской софиологии рефлексия – это Тейяр де Шарден. Т.е., вообще говоря, софиология как некая маргиналия ортодоксии, как некая попытка не аллегорически, но буквально интерпретировать тексты Книги Премудрости Соломона, притч, они встречаются и в православии, и в католичестве. И я думаю, что новоевропейский гнозис – это феномен интерконфессиональный. Те имена, к которым Соловьёв обращается, – Пордедж, Гихтель, Готфрид Арнольд, больше, конечно, с протестантской традицией связаны, чем с католической, но это далеко не русская традиция. Софиология, конечно, импортируется, происходит это в пору активной проработки масонами традиции европейского гнозиса. Кстати, единственный перевод трехтомного труда Пордеджа «Божественная и истинная метафизика» был сделан новиковским кругом, издан в конце XVIII века в университетской типографии в числе изданий Новикова. На него ссылается Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» как на один из таких авторитетных источников. В «The Wisdom of God», книге, которую я цитировал, Булгаков, говоря об истоках софиологии, упоминает Пордеджа особо, посвящает ему целый абзац.

Почему это происходит в русской философии, откуда актуализация Софии происходит в русской философии? Я думаю, что, вообще говоря, если так широко мыслить, русская религиозная философия – это романтический феномен, она возникает в конце XVIII века в связи с философским пробуждением, вызванным масонской рефлексией. Масоны являются учителями романтиков и славянофилов. И Соловьёв с его софиологией, конечно, включается в поле романтического движения русской мысли. Я думаю, что до последних работ Франка и Карсавина мы имеем дело с этим романтическим порывом, который идет от масонства к, скажем так, 1950-м гг. XX века, и потом он истощается. Романтизм сегодня – это архаика, это несовременный стиль, весьма чуждый постмодерну. Если еще можно говорить о каких-то пересечениях романтизма и модерна, то с постмодерном, мне кажется, никакого здесь особого такого совпадения быть не может. Вот поэтому на таком романтическом порыве софиология приходит как модель из новоевропейского гнозиса, ассимилируется, усваивается. Тем более что где, как ни на Руси, есть литургический, храмовый, невербальный, скажем так, философский материал для того, чтобы на это приземлить...

Заметим, что Соловьёв, который в молодости никогда не обращается к иконам или к храмовому зодчеству (ему это просто не интересно, и он это не знает, не видит), в конце жизни вдруг начинает быть более чутким к православной иконографии, пишет стихи об иконе Знамения, которая спасается в пожаре в Курске. Пишет о храме в Новгороде, куда приглашает на виртуальную экскурсию Огюста Конта, который сможет увидеть в иконе Святой Софии своё Grand Etre (Великое Существо – фр., собирательное человечество, Абсолют позитивной религии). Т.е. тут тоже такой интересный момент, что наряду с открытием европейской мистической традиции, происходит и какое-то открытие русской духовной традиции. Можно даже четко сказать, когда оно происходит, это 80-е годы XIX века. Это происходит у Соловьёва, но это происходит и у Сергея Трубецкого, который

пишет юношескую работу «София Премудрость Божья», пишет как кандидатскую диссертацию и потом оставляет ее, т.е. абсолютно по пути Соловьёва идет. Он говорит о том, что крестные ходы и учения о Страшном суде нашей интеллигенцией воспринимаются как дремучая народная вера, а может быть, в этой народной вере-то и есть как раз правда. Может быть, люди, которые за сотни верст идут мощам поклониться, вот они как раз настоящие философы – это пишет Сергей Трубецкой, которому двадцать пять лет, понимаете. Т.е. интересно, что это происходит не в то время, когда Флоренский пишет «Иконостас», а Евгений Трубецкой «Умозрение в красках», а как минимум на тридцать лет раньше. Т.е. происходит открытие народной веры. Опять-таки вертидырники, дыромолыи, хлысты у Владимира Соловьёва, интерес к русскому сектантству – это уже какая-то другая, религиозно-философская тема. Когда он говорит о ходе русского Просвещения в мартовской лекции 1881 года, когда он призывает помиловать цареубийц, то он упоминает там косвенно хлыстов, и он говорит о софиологии как о народной вере русского христианского народа. Это тоже очень показательный момент, что вдруг откуда-то у Соловьёва наряду с гностической темой, с усвоением европейского гнозиса, с чтением в Британском музее гностических фолиантов и Kabbala Denudata Кнорра де Розенротта вдруг появляется тема русской народной религиозной жизни, народной религиозности, которая определенным образом впараллеливается к его софиологическим, философским и мистическим штудиям.

А.А. Ермичѳв: Да, Игорь Иванович, пожалуйста!

И.И. Евлампиев: Вопрос, на мой взгляд, достаточно очевидный, и не сомневаюсь, что Алексей Павлович его себе задавал. По крайней мере, я его себе не раз задавал. Тем важнее в этой аудитории ответ на него произнести. Я хочу обратить внимание на то, что у Соловьёва понятие Софии и вообще софиология возникают далеко не во всех работах. Более того, я рискну утверждать, что в ключевых его философских трудах нет даже места, куда это можно вставить, например в программной работе, в первой крупной работе «Кризис западной философии», в «Критике отвлеченных начал», в поздних работах «Оправдание добра» и «Теоретическая философия». Не преувеличиваем ли мы значение этой тенденции у Соловьёва? Мое впечатление, что это, как у Платона: когда он доходит до некоторых проблем, которые либо трудно решить, либо надо популярно изложить, он нам излагает мифы – о пещере, об Атлантиде, об андрогинах. Но мы не станем же Платона через призму этих мифов интерпретировать? Мне кажется, когда мы говорим, что у Соловьёва это важнейшая тенденция, что-то похожее происходит. Как Вы это объясните, что далеко не во всех трудах это понятие есть, тем более что это относится к особенно значимым философским трудам?

А.П. Козырев: Да, очень интересный вопрос, и в то же время я бы здесь не согласился с пафосом Игоря Ивановича. Действительно, я соглашусь с тем, что Софию Соловьёв как бы сознательно иногда элиминирует из своих философских текстов. Я не говорю о «Кризисе западной философии», это ранняя работа, это работа написана двадцатилетним юношей, по сути, который еще не подо-

шел к софиологической теме. Но начиная со следующей работы «София», которая пишется в Лондоне, Каире и Сорренто... Недавно Алексей Алексеевич Карамурза подарил мне замечательную свою статью, где он подробно реконструирует пребывание Соловьёва в Италии и в Сорренто в тот период, когда он работал над «Софией»¹¹. Начиная с этого момента, мы уже можем сказать, что софийная тема является ключевой и центральной в творчестве Соловьёва и что это не платоновский миф об андрогине, не миф об Эре, не иллюстрация, не аллегория, к которой Соловьёв прибегает. Но она настолько подспудна для Соловьёва, что он ее сознательно цензурирует и табуирует в своем творчестве. Возьмем историю «Чтений о Богочеловечестве», где София присутствует, ей посвящено целое Чтение – Шестое, но Соловьёв, начиная с Шестого, Чтения публикует не по произнесенному тексту, а по написанному, поэтому, откладывая публикацию до 1881 года, он, по сути, переписывает то, что он говорил, он печатает не то, что он говорил. До Пятого Чтения да – это чтения, которые Соловьёв читал в Соляном городке. А дальше – это то, что Соловьёв написал для публикации в журнале, а не то, что он читал. И то, что он читал, мы можем реконструировать по газетным откликам, по периодике, по переписке, по воспоминаниям. Л.Н.Толстой будет не раз упоминать, что на него отвратительное впечатление произвела соловьёвская лекция. «Он перечислял, как будто он священник, длинный ряд серафимов, херувимов и прочих служителей неба. Можно было подумать, что он сам видел их. Мне это показалось до такой степени глупо, что я не мог высидеть далее и удрал», – говорил Лев Николаевич Толстой, который вообще к этому относился с нескрываемой неприязнью¹². Т.е. это действительно интересный момент, точно так же, как он табуирует в своем творчестве Демиурга и Сатану, которые являются детьми падшей Софии, в лондонском и каирском трактате. Почему? На этот счет у меня есть тоже своё мнение.

Соловьёв, действительно, старается уходить от мифологичности гностицизма в сторону философичности западно-европейского типа. Он заменяет персонажей мифа на философские понятия. Допустим, вместо Демиурга мы встречаем внешний рассудок или Логос *ad extra*, ну, попробуй, пойми, что такое Логос *ad extra*, а это заместитель для Демиурга. И вот эти понятия мы встречаем в «Критике отвлеченных начал», где есть целая теория двух полюсов в Абсолютном. Есть даже теория становящегося Абсолютного, которой нет ни в одной другой работе. Т.е. это все изложение софиологических идей. Но изложение, действительно, без прямого упоминания имени Софии. София куда-то подспудно уходит, потом вдруг тоже очень показательно возвращается во французском тексте, написанном не для цензуры, в тексте, который появляется в свободной печати во Франции на французском языке, в «России и Вселенской Церкви». Так же как и «*La Sophia*», он пишет опять-таки не для того, чтобы поупражняться во французском языке, а думая, что эта работа будет неподцензурная, и он опубликует ее во Франции. Т.е. здесь у него явно присутствует шлейф сложных отношений с духовной цензурой, он понимает, что она не пропустит эти его вещи, которые не вполне соотносятся с православием, поэтому их надо печатать где-то в другом месте. Вот этот фактор мы тоже не до конца учитываем. Я сейчас не могу вам рассказать, о том, как соловьёвские работы проходили цензоров, но то, что в России был ин-

ститут цензуры, это факт. Константин Леонтьев был цензором, да. И в том, что этот институт был двойственным, была светская цензура, но была и духовная цензура, философские тексты шли через светскую цензуру, а журнал «Православное обозрение», где печатались «Чтения о Богочеловечестве», шёл через духовную цензуру. И совершенно понятно: автор, философ, писатель, богослов, должен бы давать себе отчет, что его текст будут читать не только читатели, но будет читать цензор, который будет вымарывать то, что ему не понравится, причем не объясняя, по какой причине. Поэтому тут тоже надо учитывать этот фактор, проясняющий, почему Соловьёв какие-то вещи, допустим, софиологические стихи, оставил на закуску, напечатал их уже в конце жизни.

А.А. Ермичёв: Пожалуйста, Алексей Юрьевич!

А.Ю. Рахманин: У меня такой вопрос, скорее, вдогонку к предыдущему. Поскольку было сказано, что определенное влияние на концепцию Софии у Соловьёва имели романтики, то что в концепции романтизма, немецкого романтизма, на Ваш взгляд, выступает аналогом, или прообразом, или неким элементом системы, соотносимым с Софией у Соловьёва? И подвопрос, насколько, на Ваш взгляд, продуктивна аналогия между раскрытием народного духа, осуществившегося в романтизме, и народной религиозностью.

А.П. Козырев: Первый вопрос однозначно – «Das Ewig-Weibliche», «Вечно-женственное». Соловьёв начинает изложение своей софиологии с цитирования мистического хора из «Фауста» Гёте. Его перевод немецкого текста «Женственность вечная всех нас влечет» на полях «Софии», а дальше это – один из аспектов Софии. Вообще говоря, у Гёте собрание сочинений начинается со стихотворения «Посвящение», софиологического стихотворения. Понятие «Weltseele», мировой души, которое присутствует у Шеллинга, присутствует у Гёте, учение о потенциях, шеллинговская положительная, отрицательная потенция – это тоже Соловьёв сам в своих первых работах цитирует.

Что касается второго вопроса – о народном духе, да, конечно, я думаю, что романтическим является представление о том, что личность потенцируется, романтизм очень персоналистичен, но это совсем не обязательно индивидуальная личность. Это может быть личность народная, личность народной души, душа нации, т.е. это некая «симфоническая личность», как Карсавин сказал бы. Т.е. понятно, что у Соловьёва, наверное, это тоже присутствует. И, кстати, потом этот интерес к «полевым исследованиям» у Юлии Николаевны Данзас, которая пишет первую монографию о гностицизме «В поисках за божеством», в 1913 году она ее издает. И биография Данзас нам говорит о том, что к гностицизму она приходит через интерес к хлыстам. Она хотела писать о хлыстах, ездила по хлыстовским «кораблям», она изучала секты. Потом она поняла, что ей нужно заняться средневековой религиозностью, альбигойцами, катарами, а это нельзя понять, не занявшись древним гностицизмом. Поступила на обучение к профессору Гарнаку, была его любимой ученицей. Т.е. это все как бы общий тип с Владимиром Соловьёвым, потому что Соловьёв тоже хочет ехать в British Museum,

чтобы заниматься гностицизмом, а гностицизмом ему нужно заниматься для того, чтобы объяснить, что такое София. «По народной вере (у него постоянно эта формула – «по народной вере») все мужчины – христы, все женщины – богородицы», – говорит он в лекции по поводу первоапрельских событий. И именно потому, что «все мужчины – христы и все женщины – богородицы», мы не простим Государю, если он не простит цареубийц, и мы отложимся от этой власти, если она будет не Христовой, если она будет действовать несообразно закону Христову. Таков неожиданный пафос соловьёвской речи.

Поэтому, да, наверное, этот интерес к народной религиозности, к правде народной, проистекает, оттого что в народе есть какое-то представление, тайное представление о настоящей вере. Опять-таки отсюда и соловьёвская борьба за свободу совести, за то, чтобы человека насильно не делали православным. Он четко представлял себе, что в России пять миллионов штундистов, и есть масса сектантов, и что православие должно одержать верх проповедью, а не полицейскими мероприятиями и принудительными воцерковлениями, что, к сожалению, много бед составило в истории России и XX века тоже.

Вообще говоря, поездить по миру... Я вот в Бразилии был, в Канаде не был – ведь куча русских деревень. Я в Карабахе служил в армии – молоканские деревни русские. Ведь мы же этнос наш, русский, разбросали по всему миру насильственно из-за политики религиозной нетерпимости русского самодержавия. Тут мы должны, как бы нам это не нравилось, как бы нам это не было противно, но мы должны признать, что миллионы людей оказались за границей метрополии именно в силу политики религиозной нетерпимости самодержавия. То, что русские деревни до сих пор существуют на Аляске, в Канаде, в Бразилии, в Аргентине, в Армении, где хотите, – они что, сами туда уезжали? И Соловьёв отдавал себе в этом отчет, что религиозная политика неправильная, что ее надо менять.

А.А. Ермичёв: Спасибо! Так, пожалуйста, Ростислав Николаевич!

Р.Н. Дёмин: Алексей Павлович, большое спасибо за очень интересный доклад! У меня такой вопрос. Вам довелось работать с архивом Булгакова, вот попадались ли Вам, может, конспекты или какие-либо свидетельства о том, что Булгаков был знаком не только с тем рукописным переводом 1787 года Пордеджа, но и с другими какими-либо его работами? Или, может быть, исследованиями, посвященными ему?

А.П. Козырев: Спасибо за вопрос. Думаю... Нет, то, что не попались, это однозначно. Думаю, что интерес к этому кругу литературы у о. Сергия сформировался под влиянием Флоренского, когда они познакомились в 1910 году. Флоренский был человек гораздо более чуткий и мистически, оккультно, я бы сказал, настроенный, гораздо более ориентированный на эту литературу. И он в определенном смысле выполнял функцию «гуру» по отношению к Булгакову, но не только по отношению к Булгакову. Существуют какие-то версии, что он и Троцкого консультировал по этим вопросам, рекомендовал ему литературу из Румянцевской библиотеки. Не случайно мистический круг источников у Булга-

кова, Ангелус Силезиус, Генрих Сузо, появляются после знакомства с Флоренским. Поэтому я не думаю, что Булгаков... Он очень много занимался протестантской традицией, «религиозно-исторической школой», читал много источников. Я не думаю, чтобы он специально увлекался большим кругом источников по мистицизму. Хотя, может быть, я и заблуждаюсь, потому что, например, К. Бурмистров считает, что Булгаков значительно лучше Соловьёва знал еврейскую Каббалу, глубже, обширнее. Он был, действительно, такой профессор, человек очень вьедливый, он сам признавался, что то, что Флоренскому давалось с наскока, ему доставалось длительным, продолжительным трудом. Но еще относительно Булгакова. Конечно, я бы сказал, что неправильно, когда у нас в учебных курсах раздел по Булгакову читается перед разделом о Флоренском, потому что мне кажется, что Булгаков основные религиозно-философские интуиции почерпал у о. Павла. Да, до 1910 г. они не были знакомы, и Булгаков это уже состоявшийся мыслитель-марксист, потом идеалист, автор нескольких сборников. Но именно как религиозный философ, как автор «Света Невечернего» и «Агнца Божиего» он уже стоит под знаком влияния о. Павла Флоренского.

А.А. Ермичѳв: Пожалуйста, еще какие вопросы? Сергей Павлович, пожалуйста!

С.П. Заикин: Алексей Павлович, спасибо огромное за доклад – ощущение распахнутого окна... Вопрос следующий. Вы порадовали, что готовится, наконец, четвертый том Собрания сочинений Вл. Соловьёва. Вы говорите, бывшая Ваша аспирантка готовит большую работу о Булгакове...

А.П. Козырев: Она готова. Работа о Булгакове уже в типографии, я там рецензентом выступаю. Уже сдана в печать, и Свято-Тихоновский институт ее обещает в этом году выпустить.

С.П. Заикин: Будем ждать. И поскольку Вы являетесь, собственно говоря, центральной фигурой очень многих соловьѳведческих кругов – и ивановского, и московского, и петербургского, – просветите нас, пожалуйста, готовятся ли какие-нибудь новые издательские проекты, конференции? То, что касается изучения наследия Соловьѳва, – в каких формах оно сейчас существует? Если есть возможность рассказать – то несколько слов.

А.П. Козырев: Я заметил, что ивановский семинар при некотором духе провинциализма, который там есть, весьма важен... Игорь Иванович Евлампиев там часто бывал, и есть такая у них практика приглашать мэтров, которые читают лекции. Вот Неля Васильевна Мотрошилова... Собираются люди из провинциальных университетов, которые далеко не всегда, что называется, глубокие какие-то исследовательские проекты дают. Но при этом важно, что издаются «Соловьѳвские исследования», двадцать четыре выпуска вышло уже, причем, сейчас выходит на ВАКовский уровень (*один из слушателей показывает*). Вот, пожалуйста, да... они стараются делать четыре номера в год. Мы вели уже разговор о том, чтобы к десятилетию сделать такой экстракт, сделать тома «Избранного», так же как «Логос», например,

сделал к 15-летию. Пока не совсем понятно, кто это сделает и какими силами. Что касается конференций, я сейчас что-то не соображу. Относительно Соловьёвской конференции в Иванове – каждый год бывает конференция, в этом году она будет 23–25 сентября, по-моему, и еще не поздно записаться, подать тезисы, приехать. Всегда это приятное такое событие, и многолюдное достаточно. В Москве будет проходить конференция в ноябре, посвященная «Русскому Парижу», вот она сейчас будет начинать организовываться, и я приглашаю всех желающих принять участие. Она будет многотемная, там будет и военная тематика, и искусство, и литература, и художественная часть, будет и философская секция. Это будет в Доме русского зарубежья Александра Солженицына, в ноябре.

А.А. Ермичёв: Александр Аркадьевич, пожалуйста!

А.А. Корольков: Алексей Павлович, Вы недавно начали в качестве главного редактора выпускать журнал «Сократ». Наверное, в этой аудитории было бы интересно услышать о замысле этого журнала и о перспективах. Часто ведь журналы глохнут после первых двух номеров.

А.П. Козырев: Когда у нас с Александром Александровичем был разговор о теме сегодняшней встречи, обсуждалась и возможность презентации журнала «Сократ», и потом я все-таки сказал, что лучше что-то такое более академическое, то, чем я как ученый занимаюсь, потому что «Сократ» – это интересный проект, это мой проект. Т.е. я должен сказать, что это журнал, который я предложил издавать, он не заказан никакой структурой, не администрацией президента, может быть, к сожалению. Я был бы очень рад, если бы они его заказали, профинансировали, но пока что приходится искать средства самостоятельно, и на второй номер они найдены. Первый номер поддержал Московско-Петербургский Философский клуб. Смысл этого журнала – это популярный цветной глянецевый журнал по философии с картинками, который при этом должен иметь высокий научный уровень с адаптацией статей для студента второго курса нефилософского факультета, чтобы он мог читать и понимать, о чем там говорится. Но при этом и профессионал, доктор философских наук, должен что-то в этом журнале найти, почерпнуть, ему должно быть интересно. Такая вот некая броскость этого журнала (в первом номере художник Максим Ксута использовал работы художников галереи «Триумф»), она тоже вызвана тем, что молодежь, если уж берет в руки бумажное издание, то она хочет картинки рассматривать. Вот Хабермасу подарили, у меня есть фотография – Хабермас с журналом «Сократ», он по-русски не понимает, но картинки он все очень внимательно посмотрел, изучил и даже посоветовал нам тему для будущего номера.

Должен сказать, что в редколлегии люди, которые собрались из двух кругов. Один круг – это круг моих коллег и друзей, в основном преподавателей философии из разных вузов. Другой – это круг издательства «Праксис», есть в Москве такое издательство, которое выпускает современную переводную философскую литературу. Это Эрнст и Фридрих Юнгеры, это Карл Шмит, это Хабермас. Книги «Праксиса» вы знаете, они известны достаточно. Поэтому получилась такая ред-

коллегия, где участвуют Иван Фомин, Александр Михайловский, Василий Ванчугов, Олег Кильдюшов. Я вижу, что круг редколлегии «Сократа» представляет такую боеспособную единицу и такой небольшой *Gemeinschaft*. «Круглый стол» по утопии мы проводили в галерее «Гараж». «Реальность утопии» – такая выставка там сейчас проходит... Интересный «круглый стол» получился. Т.е. журнал возникает тогда, когда возникает сообщество, когда возникает группа людей, которая объединена общим интересом и желанием неформального общения, чтоб не только на редколлегии собраться, но, может, и выпить, и поговорить о чем-то, и сходить куда-то. Это все очень непросто, и это всё нечасто бывает. Если с «Сократом» это получится, если он «не загнетса», то я бы мечтал, чтобы это журнал был, по крайней мере, чем-то вроде «*Philosophie magazine*» во Франции. Знаете, приезжаешь во Францию и первым делом в газетном киоске на любом вокзале, в любом аэропорту за пять евро покупаешь журнал по философии «*Philosophie magazine*», тираж 100 тысяч экземпляров. Сел в самолет, сел в поезд, сидишь, читаешь, там тебе и биоэтика, и современная политическая ситуация, и культура, там и брошюрка с философским текстом.

Философия – такой же продукт интеллектуального потребления, как и психология, и искусство, и музыка. Почему философии нет в этом кругу? Я не понимаю. Что мы хуже других, что ли? Что мы занимаемся чем-то вторичным и неинтересным никому? Разве мы шесть тысяч маразматиков, которые по кафедрам философским запрятались и представляем такое вот на себе замкнутое сообщество? Мне кажется, что философское сообщество достаточно зрелое, оно может давать продукт, который может быть интересен молодежи, людям, не занимающимся философией. Мне кажется, что идея такого журнала лежит на поверхности, он давно должен был бы уже существовать у нас в стране. Почему его не было до сих пор, я не знаю.

А.А. Ермичѳ: Так, пожалуйста, еще вопросы! Прошу Вас!

А. Заньковский: Антон Заньковский, студент РХГА. В «Чтениях о Богочеловечестве» у Соловьѳва приведен отрывок из Праджняпарамита сутра. Насколько это исследуется – буддизм и Соловьѳв?

А.П. Козырев: По этому поводу написаны комментарии Шохиним Владимиром Кирилловичем, как раз вот индийская тема в «Чтениях о Богочеловечестве», в лекциях университетских. Я здесь не очень компетентен, но есть определенные параллели софиологической тематики и в индийской мысли, и шире – в восточной традиции. Почему Персидское царство называлось в древнерусской культуре «софийским царством»? Это тоже интересный момент, и образ Ангела новгородского, который имеет некие черты восточной живописи. Так что здесь Вы правильно, совершенно уместно задали этот вопрос, и действительно мы обращались к Шохину, который теперь является нашим коллегой, заведующим кафедрой истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ, т.е. теперь мы работаем на одном факультете с Владимиром Кирилловичем.

Вот еще один важный момент для молодого человека. Я познакомился не так давно и сейчас вот записал интервью для второго номера «Сократа», правда, совершено на другую тему, с академиком Евгением Петровичем Челышевым. Евгений Петрович – это патриарх нашей индологии, он занимался индийской литературой, индийской поэзией. И познакомились мы с ним как раз на почве его интереса к Соловьёву, он позвонил мне, попросил подарить мою книжку и книжку Пиамы Павловны Гайдено, потому что он писал статью об Узком. Он большой любитель Узкого, санатория Академии наук, усадьбы, где Соловьёв умер. Эту статью академик Челышев написал, она достаточно интересна, на сорок страниц, о Владимире Соловьёве и Узком. И там есть определенные моменты сравнения Соловьёва, соловьёвской поэзии и индийской поэзии, т.е. здесь профессиональный индолог, почетный академик индийской литературной академии свидетельствует, что, действительно, есть много интеллектуальных пересечений Соловьёва и индийской культуры.

А.А. Ермичёв: Спасибо! Друзья мои, давайте договоримся так: последний вопрос, а за это время те, кто хотели бы выступать, приготовятся к своему выступлению небольшому, ну, пять, максимум шесть минут. Пожалуйста, Ростислав Николаевич, Вы хотели задать еще один вопрос.

Р.Н. Дёмин: У меня вопрос как раз касающийся индийской темы. Некоторые исследователи отмечают близость русской софиологии к учению индийского философа Шри Ауробиндо Гхоша о Матери. Вот Ваше мнение, насколько реально близки эти параллели?

А.П. Козырев: Знаете, я опять-таки скажу, что я не специалист по индийской мысли, но недавно с Алексеем Рахманиным мы были в Казани, принимали участие в школе для молодых ученых по новым религиозным течениям, и я там делал доклад на тему «Вселенская религия от Гемиста Плифона до Даниила Андреева». В Интернете меня привлекло одно упоминание соловьёвской «Софии». Вы знаете, с этим текстом масса анекдотов связана. Когда я начал в «Логосе» выпускать его перевод, мне стали звонить – уж не знаю, откуда мой домашний телефон раздобывали – разные люди и говорить: «Текст потрясающий, духоносный, Соловьёв – духовидец. А вы знаете, моя жена тоже воспринимает откровения Матери Мира, она уже 300 страниц записала». Появлялись священники-гностики, которые были не согласны с оценкой православной Церкви и готовы были приобщить Соловьёва в качестве союзника... И почему они именно со мной хотели пообщаться? Видимо, они как-то думали, что я носитель традиции какой-то. Но я никакой традиции не являюсь носителем, я историк философии. И вот со Шри Ауробиндо как раз существует масса сравнений, сопоставлений на разных сайтах, типа agimouagi, учения о Матери Мира с соловьёвской Софией. И люди, которые являются адептами этой традиции, действительно чутки к соловьёвской софиологии, и, в частности, к его тексту о Софии. А уж насколько оно на самом деле так, это не мне, что называется, оценивать.

Выступления

А.А. Ермичёв: Я подвожу черту под нашими выступлениями. Даем возможность высказаться. Пожалуйста, кто хотел бы высказать свое мнение по содержанию превосходного доклада нашего московского гостя? Да, Игорь Иванович, начните.

И.И. Евлампиев: Я тоже хотел поблагодарить Алексея Павловича за великолепный доклад и сам очень кратко выступлю, потому что я только сам отвечу на тот вопрос, который я ему задал, соответственно, попытавшись критически оценить его ответ. На мой взгляд, можно один из тезисов Алексея Павловича обратить против него самого. Он в докладе говорил, что мы должны четко различать позицию философа и, например, теолога, богослова, тем более поэта и даже пророка. Ведь на самом деле все философы, которые какое-то значение в истории имели, в своей деятельности соприкасались со всеми формами человеческого откровения – не только философского, но и пророческого, религиозного, поэтического. И мне кажется, что специфика Соловьёва, я буду говорить только о Соловьёве, хотя и Булгакова в конце вспомню, в том, что он-то как раз такой очень цельный, синтетический человек, недаром философию такую пытался создать. Он себя, безусловно, мыслил не только философом, но и религиозным пророком, конечно же, и поэтом, художником. И в нем как в личности все это очень цельно соединилось. И когда мы его изучаем, это надо понять, эту цельность. Но если мы все-таки встаем на философскую позицию и пытаемся говорить о судьбах философии в России, мне кажется, все это надо различать. Повторю, личность Соловьёва цельна и все это органично соединяет, но когда он уже для нас стал неким классиком, которого мы изучаем и традицию которого развиваем, мы должны соответствующее различение провести. И тогда, мне кажется, проводя эту границу, мы Софию должны оставить по ту сторону философии – вот моя мысль. Это поэзия, это пророчество – да. И, мне кажется, абсолютно не случайно отсутствие Софии во многих работах. Алексей Павлович попытался объяснить цензурными соображениями, почему Софии нет. Я как философ, читая ключевые философские работы Соловьёва, просто не вижу даже места, куда ее можно вставить, ну, нет там такого места. Это достаточно цельные работы, последовательные, даже при наличии цензурных соображений, но для Софии там места нет.

А.П. Козырев: А что такое «живая идея»?

И.И. Евлампиев: В конце концов даже Абсолютный дух Гегеля можно Софией назвать... А то, о чем вы говорите, это скорее из гегельянства. Для меня «живая идея» гораздо больше напоминает спекулятивное понятие Гегеля, потому что это философема, а не София, не реальный живой образ, который скорее поэтический и, конечно, религиозный, на уровне религиозного откровения. И здесь, кстати, я могу авторитет Булгакова в свою пользу обратить, потому что у Булгакова есть великолепная работа, она называется «Соловьёв и Анна Шмидт», где он четко говорит, что у философии Соловьёва есть два измерения – строгая система в духе немецкой философии и поэзия, как бы «поэтическая» филосо-

фия. И мы должны выбирать между этими измерениями; на мой взгляд, очень четко он эти вопросы в своей работе ставит. Понятно, что он сам выбирает поэзию. И дальше он по этому поэтическому пути идет и строит софиологию. И это совершено логично, в этом смысле он абсолютно последовательный человек. Но чем он кончает? Он очень четко, идя по этой линии, в конце концов понимает, что не может остаться в рамках философии, он ее оставляет. Выбрав эту линию – «поэтическую» философию Соловьёва, он дальше говорит в «Трагедии философии» – нет, в рамках философии невозможно остаться, и становится богословом и поэтом, как Беме. Если же мы выбираем все-таки строго философскую линию у Соловьёва, то тогда мы должны оставить Софию, мне кажется. И опять же мы четко это видим у наследников Соловьёва. Наследником Соловьёва ведь является не только Булгаков, который так выразительно в конце концов оставляет философию. Конечно, все оценки типа «менее гениальный», «более гениальный» очень условны, но все-таки, как мне кажется, наиболее фундаментальное развитие наследия Соловьёва дают Франк и Карсавин, которые тут уже упоминались. Так у них-то никакой Софии уже не остается, ей там нет даже места. Впрочем, у Карсавина чуть-чуть есть намек на это, но это, мне кажется, тоже поэзия, он тоже хочет пророком и поэтом быть, это известно, недаром он с евразийцами заигрывал; и это скорее наносное. А вот у Франка всеединство есть, Богочеловечество есть, но Софии нет. Поэтому даже вот так, условно говоря, «эмпирически» оценивая, как эти линии развивались, и повторяю, используя эту во многом плодотворную идею Булгакова о двух тенденциях, мы должны философски более высоко оценить первую тенденцию, а не вторую, как это делает Булгаков. Кстати, Булгаков не видит, как эти тенденции совмещаются, он считает, что они противоречат у Соловьёва. Но на самом деле совмещаются, в живой личности все совмещается. Но как традиции, имеющие влияние на последующую философию, они, конечно, уже не совмещаются и противоречат друг другу. И тут мы должны выбирать, я повторю. Как философ я, безусловно, выбираю строго философскую линию, которая связана с Франком и Карсавиным, как гениальными продолжателями Соловьёва. Но там с Софией не очень хорошо, там ей просто нет места, хотя это красиво, это поэзия – да, это невозможно отрицать, но это надо оставить за рамками философии.

(Аплодисменты)

А.А. Ермичёв: Спасибо, Игорь Иванович! В продолжение того, что сказал Игорь Иванович. Действительно, ситуация складывается таким образом, что *логически* религиозная философия запрещена, но *фактически* она существует. Игорь Иванович оставляет софиологию за пределами философии, а в самой жизни философии софиология присутствует, и как ее оттуда выковырять, и какими такими щипцами ее оттуда вытащить – это совершенно непонятно. Хотя, конечно, сами же религиозные философы, достаточно авторитетные для каждого из нас, не раз подчеркивали: «Нужна и возможна философия твердо и искренне верующих христиан. Но невозможно и не нужно ни философское обоснование, ни философское истолкование христианства» (Федор Августо-

вич Степун). Семён Людвигович Франк: «Совершенно невозможно соединить онтологию бесстрастной познающей мысли с онтологией, отвечающей нуждам сердца». И, наконец, Игорь Иванович только что сослался на Сергея Николаевича Булгакова, который полагал философию христианской ересеологией. Вот такие вот вещи.

А.П. Козырев: Нужен контекст.

А.А. Ермичѳв: Пожалуйста, Сергей Павлович!

С.П. Заикин: Уважаемые коллеги! Здесь уже определились какие-то взгляды, может быть, лагеря. С моей точки зрения, если говорить о Соловьѳве, то вся его деятельность строилась на волне созидания вселенской церкви. Основная миссия Соловьѳва, с моей точки зрения, заключалась в том, чтобы нести христианские начала в жизнь. Только в контексте этой практической соловьѳвской задачи появляется учение о Софии – софиология. Поэтому, наверное, ставить вопрос о том, что философский дискурс – это одно, а богословие – нечто иное, мне кажется, не только неправильно, это и неперспективно...

А.А. Ермичѳв: Какие вообще могут быть перспективы?.. Ну, ладно, извините.

С.П. Заикин: Я, конечно, знаком с точкой зрения уважаемого Александра Александровича на этот предмет и не согласен с ним. Перспективы как раз в том, что диалог между церковью и философским сообществом необходимо продолжать и необходимо искать какие-то конструктивные формы для того, чтобы транслировать в мир, равнодушно махнувший рукой на духовные основы жизни, тот опыт, те знания и тот духовный потенциал, который содержится в софиологии. В этом плане чрезвычайно рад появлению ориентированного на внешнюю – назовем так – публику журнала «Сократ». Появление такого журнала – действительно перезревшая тема. Единственно, о чем я, наверное, могу сожалеть: он не центрируется на истории русской философии, русской мысли, там, видимо, диапазон несколько более широкий...

А.П. Козырев: Современная философия.

С.П. Заикин: Но я думаю, что жизнь заставит обратиться к русской религиозной философии. Потому что из многих течений отечественной философии софиология, наследие Соловьѳва – одни из самых интригующих, привлекающих; и даже те люди, которые работают в совершенно других направлениях, зачастую не отдают себе отчета, что именно то, что, собственно, мотивирует их обращаться к философии, по большому счету тождественно тем темам, которые являются центральными и профильными для соловьѳвского наследия. Обозначить, что точки зрения на этот предмет существуют разные, собственно, и составляло основную задачу моего выступления; тематическое обсуждение этого сюжета, конечно, здесь невозможно – он слишком обширен. Спасибо!

А.А. Ермичёв: Спасибо, Сергей Павлович! (*следующему выступающему*) Пожалуйста, прошу Вас, Алексей Алексеевич! Алексей Алексеевич Грякалов.

А.А. Грякалов: Уважаемые коллеги, я обратил внимание, что достаточно часто разговоры, посвященные совершенно конкретным сюжетам софиологии или чему-то другому, в конечном счете переходят в обсуждение принципиально значимых вопросов вообще о том, где мы существуем и как возможен живой философский опыт. И то, что Алексей Павлович наметил, – с большим удовольствием я все это послушал, я являюсь поклонником его редакторского таланта, журнал очень хороший, необычайно интересный, – мне представляется как раз своеобразным введением или приглашением к разговору по поводу того, что сегодня происходит. И мне бы хотелось, я думал, что Алексей Павлович это сделает, ну, может быть, в следующий раз, послушать о том или услышать о том, как разворачивается *софиологический дискурс*, как Алексей Павлович говорит, или, я бы сказал, *софиологическое письмо*. Термин *русское письмо* Святополк-Мирский применяет по отношению к письму русского символизма. Т.е. с какими сюжетами возможна корреляция тех основных, так скажем, софиологем, которые разрабатывались в русской традиции. С какими именно? Мы знаем, к примеру, о том опыте, который делает Сергей Сергеевич Хоружий, когда соединяет или соотносит, лучше сказать, исихастскую традицию и феноменологию. В одном нашем разговоре я заметил, что это не очень корректно, потому что в таком случае происходит несомненная модернизация идеи Паламы. А он мне в ответ на это сказал, что мы берем только метод феноменологический, т.е. прежде всего идею редукции, вынесения, приведения и так далее и так далее. Я ему ответил, ну, ведь метод это не то, что мы можем использовать до такого-то момента. Если мы встанем на этот путь, то нужно идти до конца и там совершенно противоположные сюжеты. Если у Паламы, так скажем, Божественное изначально присутствует во всей его полноте, то в случае феноменологии мы обретаем это только в самом конце, там начинаем говорить о социальном эго, и так далее и так далее. Т.е. насколько это корректно?

И мне представляется, что подход, который разрабатывается в софиологии, очень продуктивен, а именно – это *тема соотношенности*. И мне кажется, что это принципиальное деление – вот это литература, это антропология литературы, это философия литературы, вот здесь ранний Ильин, вот строгий, вот здесь он гегельянец, вот он поздний, здесь не строгий, вот здесь совсем другой – мне кажется, это не очень продуктивно. Вот смотрите, Делез работает с материалом кино, но он же не киновед, он метафизик, работающий с материалом кино. Поэтому вот эта мысль, которую Алексей Павлович высказывал, метафизик, работающий с религиозным материалом или с опытом откровения даже, с опытом переживания, мне кажется, это чрезвычайно важно, потому что *сегодня важен вопрос: как вообще возможно знание философское? Как вообще возможна философия?* И к кому бы мы ни примыкали... Знаете, помните лет двадцать назад, это помнят представители моего поколения, казалось, что как только открываются чудесные сундуки там, где Булгаков, Бердяев, Флоренский, ну, Флоренский в какой-то степени был открыт, то мы прильнем к ним и у нас сразу все будет получаться. Но не получается

же! Поэтому мне представляется, что *тема соотносённости*, которая намечается, намечена у Соловьёва и достаточно хорошо проработана у Булгакова и у других, она как раз ставит вопрос о некотором другом повороте мышления – о *проблематике соотносённости*, не о проблематике выведения или приведения. Т.е. истина – не как адекватация, как установка, как некоторая заданность, а *установление истины как особого рода события*. И мне показалось очень интересно это упоминание о том, что японцы перевели «Философию хозяйства» Булгакова. Вот, в принципе, они там, значит, что-то находят.

И в этом плане мне кажется, что ход русской философии, в том числе и в XX веке, он как раз во многом инициирован теми позициями, которые разрабатывает софиология. Ну, в частности, как пример можно привести понятие «места развития» или «персонологии», то, что разрабатывает Николай Сергеевич Трубецкой – это проблематика именно соотносённости. И Трубецкой, когда говорит о персонологии, указывает на чрезвычайно значимую бессознательных компонентов жизнестроения. Вот в этом смысле религиозная компонента входит, если угодно, как некоторый предел или горизонт. Вот смотрите, если мы говорим, к примеру, о том, что делает Николай Федорович Федоров. Я помню на конференции в Белграде зашел спор о том, возможно ли воскрешение? Если Семенова говорила «да, возможно», встает Казютинский говорит «не невозможно», почему? Воды на всех не хватит, понимаете. Т.е. мы видим, что подход к этому сюжету совершенно противоположный и воскрешение как проект, конечно, это невозможно, но как событие мысли оно является уникальным. Это именно такое событие мысли, которое не синтезируется. Помните, Лосев говорил, что, да, вещи, которыми он занимается, они именно и не синтезируются. Поэтому вот такой ход, связанный с пониманием софиологии или русского космизма как *особого события мысли, как определенного предела мышления*, – вот он оказывается продуктивным. Как только стержень вечности выдергивается, Соловьёв говорит, что «образ Христа есть проверка совести», как только стержень вечности выдергивается, начинается модернистская сшибка времен, а потом постмодернистская толерантность. Поэтому мне кажется, что если так отнестись к *соловьёвскому дискурсу* или, я бы сказал, *письму*, то здесь разворачивается очень *продуктивная тема топологической рефлексии*.

А.А. Ермичёв: Спасибо, Алексей Алексеевич!

(Аплодисменты)

А.А. Ермичёв: Валерий Александрович, пожалуйста! Валерий Александрович Фатеев.

В.А. Фатеев: Я не являюсь большим сторонником Соловьёва, и Алексей Павлович об этом знает, он как-то меня приглашал в Иваново. Я ему говорю: «Ну, разве что с критикой Соловьёва», а он: «Пожалуйста, приезжайте и с критикой». Должен сказать, что сегодняшняя лекция меня чрезвычайно поразила, очень мне понравилась. Предмет был изложен настолько блестяще, настолько глубоко и все-

сторонне, что те немногие риторические фигуры, показывающие все-таки аксиологический подход докладчика, при нарочитой общей нейтральности изложения, – выпады в сторону церкви, либеральные заявления о недостатке свободы и прочих «преследованиях» в царские времена, – все эти малоинтересные фигуры не имели в докладе существенного значения. Алексей Павлович от них, конечно, не устраняется, но главное в докладе было сказано блестяще, интересно и особенно интересно о Булгакове. Потому что фигура Соловьёва стала не только общеизвестной, но и до некоторой степени «притчей во языцех», потому что одни ее очень уж хвалят, а другие очень ругают. Я лично склонен больше ругать, чем хвалить, и, наверное, многим понятно почему. Потому что вот, например, Страхов, которым я сейчас занимаюсь, дружил с Соловьёвым некоторое время, и это говорит о том, что умные люди всегда найдут друг у друга что-то ценное для себя. Но потом они, как известно, резко разошлись, вступили в непримиримую полемику. И не может быть сомнения, что мои симпатии, предпочтения в этом историческом споре на стороне Страхова. Что касается разделения философии и какой-то там «поэзии» на две разные, отдельные ветви, это настолько же абсурдно, как и то, что Алексей Павлович пытается изобразить, будто он только историк философии и никакого отношения к духовным вопросам его выступление не имеет. Его симпатии все-таки, конечно, чувствуются во внешне нейтральных речах, но как историк философии, излагающий конкретный материал, он выступает безупречно, и мне это очень нравится. Я только что прочел книгу небезызвестного Н.П. Ильина-Мальчевского, который, как вы знаете, является главным на сегодняшний день противником Соловьёва. Он просто отрицает всех «софиологов», и в таком подходе есть свое зерно. Хотя, когда я его читал, честно признаюсь, был с ним не согласен намного больше, чем сегодня, после этого доклада. Особенно когда сам Алексей Павлович намекнул, что в Соловьёве, в гностиках есть элемент темноты, зла; об этом было сказано бегло, но ведь не случайно и масоны этими темами интересовались. Внешне в его изложении всё выглядит мило и чрезвычайно интересно, повторяю. Но с теми, кому кажется, что нравственная позиция, вопрос веры, находится вне философии, я категорически не могу согласиться. И вот точка зрения Ильина-Мальчевского при всей категоричности, резкости только показывает другую грань русской философии, другой подход к ней. Он, правда, странным образом рационализирует ее и вычленяет «рациональное» как «русскую христианскую философию», а все, дескать, *религиозно-философское* – это вообще незаконное дитя, все это продукт Соловьёва, поэтому не может существовать и достойно только осуждения. Я обращаю на это внимание, потому что сама эта книга не банальна, она только что вышла недавно, советую ее почитать, так же как и книгу «Соловьёв и гностики». Я, кстати говоря, книгу Алексея Павловича год или два года назад не купил по очень простой причине, что книг в доме много и не обязательно покупать еще одну... Но я ее взял у приятеля, внимательно просмотрел и тогда только уже оценил и стал искать, но ее уже не было в магазинах. И вот сегодня я ее купил. Так что должен сказать, что эта книга – одна из самых серьезных, а выступление – одно из самых глубоких за последнее время в этой аудитории. И за это большое спасибо, Алексей Павлович!

(Аплодисменты)

А.А. Ермичёв: Давайте подведем черту. Если нет жадно протянутой руки, то мы подводим черту под нашими выступлениями, даем возможность высказаться докладчику. Пожалуйста!

А.П. Козырев: Дорогой Александр Александрович, дорогие друзья! Я безмерно благодарен вам за такое внимание к моему скромному выступлению, за те слова, которые были сказаны, потому что я на самом деле очень волновался. В Москве много приходится выступать и приходится выступать в суете, потому что мы бегаем, куда-то несемся, по три, по четыре мероприятия в день, что-то пытаемся организовывать. Ну, когда журнал издаешь, вы, наверное, представляете, особенно, когда никто рядом не стоит с протянутой рукой, да, просто очень много времени приходится тратить буквально на какие-то встречи, из которых эффективной бывает одна из десяти, чтобы добыть средства, добыть деньги, найти авторов, отредактировать тексты. Половина времени, если не больше, сейчас эта работа занимает. Интересно здесь выступил Алексей Алексеевич Грякалов, говоря о том, что ожидал от меня какого-то приложения софиологии к современным топосам философской мысли, это очень правильно. На самом деле журнал «Сократ» в каком-то отношении должен быть таким приложением. Не потому, что мы там будем говорить о вопросах церковности. Я намеренно постарался сделать так, чтобы в первом номере ни одной статьи, связанной с церковной тематикой, не было. Почему? Ну, мне предлагали написать о патриархе Кирилле, как о новом Никоне, как о стяжателе-нестяжателе, не надо мне это абсолютно. Я считаю, что сегодня эта тематика в журналах является своеобразным маркером, который сразу помещает тебя в определенную идеологическую ситуацию, патриота, космополита, консерватора, либерала. Я не хочу попадать в это рубрикацию просто потому, что все равно запишут, так же как Владимира Соловьёва записали, хотя он сам себя считал подвешенным между двух враждебных станов человеком. Записали в либералы, хотя какой поздний Соловьёв либерал? Он дружит с Э.Э. Ухтомским, его душеприказчики, ближайшие его друзья, – это люди, которые, по сути, будут занимать самый правый консервативный форпост в русской политике после 1900 года. Какой он либерал, извините? Но при этом человек общается со Стасюлевичем, участвует в «Вестнике Европы». Вот, например, второй номер «Сократа», тема войны. Мы сейчас живем в преддверии юбилея Победы, когда основной дискурс общественный какой? Алтарь победы, жертвы, цена победы, вообще-то говоря, а может, лучше и не побеждать было? Сколько людей положили, и Сталин бездарен, и маршалы бездарны, и войну провели бездарно, и все было не так. И ставятся под вопрос фундаментальные государствообразующие, национальнообразующие вещи, потому что 65 лет мы прожили на этой, что называется, Великой Победе. Мифе – не мифе, как хотите назовите, но это было государствообразующим понятием нашей истории. Та нация великая, у которой есть Победа. Сегодня нам объясняют, что все это не так, что вопрос о войне зависит от ответа на вопрос о сталинских репрессиях, ГУЛАГе, о чем хотите.

Тема войны в русской философии, в русской софиологии. Не секрет, что Булгаков был одним из самых патриотических и милитаристских философов

русской философии. Когда началась первая мировая, он написал массу текстов, и Эрн, его близкий друг, прочёл доклад «От Канта к Крупшу», и в общем круг «путейцев» создал определенный шум с такой патриотической, я бы даже сказал, националистической, окраской, противниками чего выступали – умеренно – Трубецкой, жестко достаточно – Степун, Шпет, хотя сам Степун имел на это моральное право, потому что был в окопах и оставил заметки прапорщика-артиллериста. Софиологический дискурс, он поневоле связывается с размышлениями о войне, война – хорошо это или плохо? Война какая? Патриотическая, не патриотическая? Несущая смерть и разрушение или поднимающая дух нации, совершающая духовную мобилизацию? Тот же Булгаков в 1942 г. в позднем дневнике (я думаю, что мало кто это читал, потому что я это опубликовал в послесловии к «Малой трилогии», изданию, которое выпустил Университет Александра Меня) говорит, что Красная Армия – это наша армия, что это русская армия, мы вместе с Россией, кто бы там ни был Сталин – не Сталин... я уже собрался умирать, но душа моя снова воскресла, я вместе со своим народом, я вместе со своей нацией, я жду этой победы. И вот это не просто какая-то публицистика, существующая на полях творчества Булгаков, это часть его личностной позиции, философской позиции, гражданской позиции. Т.е. метафизика, философия рождает топосы политической философии. У Владимира Соловьёва это как нельзя более очевидно, потому что мыслить Соловьёва как чистого метафизика бессмысленно. Это автор «Оправдания добра», это автор «Права и нравственности», это автор «Трех разговоров», т.е. это работы, в которых политическая и нравственная проблематика выходит на первый план. И в общем я бы сказал, что Соловьёв в наибольшей степени православен, Соловьёв наиболее христианин именно в этой своей проблематике. А то, что в ранней софиологии, да, действительно, есть и какие-то темные и двусмысленные моменты, это очевидно, это так. Надо сказать, что в зрелом творчестве Соловьёв не тематизирует это, в отличие, скажем, от того же Юнга.

Относительно либеральных выпадов в сторону церкви, о которых Валерий Александрович говорил. Я не хотел, чтобы мои высказывания относительно богословия воспринимались как либеральные выпады в сторону церкви. Просто надо констатировать, что до недавнего времени богословская мысль РПЦ именно в силу того, что она была под игом безбожной власти, была на достаточно низком уровне, т.е. не было возможности развивать эту мысль. Сейчас, наверное, ситуация меняется, но хотелось бы, чтобы богословие не превращалось в окрик. Возьмите, например, митрополита Илариона Алфеева – это прекрасный писатель, автор многочисленных исследований патрологических, это человек, который собрал двухтомник об имяславии.

Вообще, если говорить об истории русского богословия XX века, то есть два таких дискуссионных, сложных, проблемных течения – имяславие и софиология, которые побудили Церковь к тому, чтобы высказаться по поводу этих споров, этих учений. Если по поводу софиологии высказывание Церкви было более-менее однозначным со стороны Московской Патриархии, со стороны Зарубежного Синода, то имяславие оказывается незакрытой темой богословских споров. Поместный собор 1917–1918 годов создал комиссию, Булгаков написал для этой ко-

миссии «Философию имени», это был текст, который писался непосредственно в гуще событий философом – членом Поместного Собора. Но исторические события повернулись так, что эта комиссия работу свою не завершила, Собор никакого решения об имяславии не вынес. А это значит, что ситуация с запретами священников, которые были в 1913 году, никак не разрешилась. Иеромонах Антоний Булатович был убит в 1919 году, один из наиболее ярких защитников имяславия и монахов-имяславцев. Дальше что было с имяславцами? 1929 год – расстрел трехсот монахов на Красной Поляне в Сочи, где сейчас Олимпийские игры готовятся. Вот ответ на имяславие! В 1913 году начался богословский спор, в 1929 году он успешным образом закончился чекистскими пулеметами, они решили имяславческий вопрос. Т.е. тема эта осталась незакрытой в истории Церкви. Никакого взвешенного решения, определения соборного по поводу имяславия. По поводу софиологии, в общем-то говоря, тоже это был Указ Московской Патриархии в то время, когда не было Синода. В 1935 году Синода не было, он был распущен. Было там двенадцать архиереев, которые собрались, это те, кто не сидели в тюрьмах, кто не был в лагерях, кто мог оказаться в Москве, и они подписали вот эти два заранее составленных указа Патриаршего Местоблюстителя. Т.е. это все-таки, несмотря на коллегиальный характер этих указов, было в лучшем случае выражением мнения группы православных архиереев, а отнюдь не соборным решением Церкви. Т.е. если говорить в церковно-каноническом плане об этих направлениях – и софиологическом, и имяславческом, – то здесь нужно отметить, что это в определенном смысле «прерванный полет». Но с другой стороны, это действительно очень серьезный спор, это догматическое движение, которое возникло в лоне Православной Церкви. Был дан какой-то ответ, определенный, косвенный, незавершенный и т.д. К этому нужно относиться спокойно, не нужно видеть либерализм в том, что кто-то позволяет себе критиковать богословский дух митрополита Серафима Соболева, потому что митрополит Серафим Соболев не есть лицо свободное от критики. И я считаю, что любой православный человек может критиковать и архиереев, и митрополитов именно как богословов. Он не может критиковать своего духовника, если он ему дает какие-то советы пастырские. Но в плане того, что кто-то высказывает какие-то мысли или каким-то образом строит свой ход размышлений, мы вполне можем выбирать одно и критиковать другое. Никакого либерализма в этом нет, в этом есть нормальная, «хомяковская», я бы сказал, позиция православного человека.

Ну вот, я попытался на два момента ответить, их было гораздо больше, просто за отсутствием времени я не буду говорить о других вещах, но еще раз хотел бы подчеркнуть важность этого размышления. Действительно, мне не совсем до конца понятно, как это делать, но и в русской философии мы тоже можем видеть наличие, присутствие политической философии. Политическая философия и философия политики – это не одно и то же. Политическая философия – это философия, которая отвечает на вопросы современности, вопросы войны, вопросы голода, вопросы межнациональной, меконфессиональной розни, вопросы нравственности. А как без этого? Мы живем в мире, и философы должны на вопросы о мире отвечать. И Соловьёв с Толстым обращались к Государю в годы, когда евреи преследовались, когда был голод. И они в этом смысле реали-

зовывали не только свою гражданскую, но и свою философскую позицию. Поэтому здесь есть действительно связь.

Спасибо, что вы обратили на это внимание, спасибо, что вы пришли. И я просто хочу сказать, что у нас в Москве тоже есть подобные семинары. Вот, в частности, семинар «Русская философия: Традиции и современность» четыре года уже проходит в Доме Лосева, поэтому я приглашаю вас всех в два наших центра – это Дом Лосева и Дом русского зарубежья, есть сайты, там можно программу мероприятий отследить. Ну, и приходите к нам на факультет тоже, если вы будете в Москве.

А.А. Ермичёв: Спасибо, Алексей Павлович!

(Аплодисменты)

А.А. Ермичёв: Друзья мои, в память о сегодняшнем выступлении Алексея Павловича у нас мы дарим ему книжку, двухтомник «Антология восточно-христианской богословской мысли».

П.А. Козырев: Спасибо!

(Аплодисменты)

А.А. Ермичёв: Друзья мои, последнее заседание семинара в этом сезоне состоится 28 мая в пятницу, в 18.30, как обычно. Также с 24 по 28 мая в РХГА будет проходить конференция «Свято-Троицкие ежегодные Чтения», и, в частности, будет один день посвящен работам историков русской философии под заголовком «Немецко-русские философские связи». Спасибо вам всем! Итак, до встречи в мае!

*Запись и расшифровка диктофонной записи Наташи Румянцевой.
Благодарим за помощь в подготовке этого материала:
Алексея Павловича Козырева,
Игоря Ивановича Евлампиева,
Сергея Павловича Заикина,
Валерия Александровича Фатеева.*

Примечания

¹ Прот. Сергей Булгаков. Из памяти сердца. Прага. [Дневник 1923–1924] (публикация и комментарий совместно с Натальей Голубковой при участии Модеста Колерова) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М.А.Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 105–256.

² The Wisdom of God, a brief summary of Sophiology. 1937. New York-The Pasley Press a London – Williams and Norgate.

³ Русский пер. Т.Ю. Бородай см. в сборнике «Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы)». Ред. П.П. Гайденок и В.В. Петров. М.: Прогресс-традиция, 2005. С. 454–481.

⁴ Цит. по: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех» 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. С. 116.

⁵ Хироюки Хорие. О.Сергий Булгаков и переводчик японского издания «Философии хозяйства» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 337–354.

⁶ Булгаков С., прот. Мужское и женское в Божестве // С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Междунар. науч. конф., посвященная 130-летию со дня рождения. М.: Русский путь, 2003. С. 357–358.

⁷ Булгаков С., прот. О Вл. Соловьёве (1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 217.

⁸ Серафим (Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. 525 с.

⁹ «Субстанциальная сущность духа в теологически-философской спекуляции христианской церкви была продумана в [догмате] триединства Бога; для западной римской церкви основополагающим стал труд Августина De Trinitate; в восточной церкви осуществилось другое развитие; так в России, в русском Russentum получило распространение учение о священной Софии. Оно и сегодня всё ещё живет в русской мистике, принимая такие формы, которые нам трудно даже себе представить. Действие духа как всепроникающей силы просветления и мудрости (Софии) «магично». Сущность магического столь же темна, как и сущность пневматического... Поэтому отнюдь не будет преувеличением, если я скажу: то, что сегодня недальновидно и недостаточно продуманно рассматривают только как нечто «политическое», даже грубо-политическое и называют русским коммунизмом, пришло из духовного мира, о котором мы почти ничего не знаем, не говоря уже о том, что мы забываем подумать, в каком смысле даже грубый материализм, внешняя сторона коммунизма, есть не нечто материальное, но спиритуальное; мы не думаем о том, что он – некий духовный мир, и понять его, как и принять решение о его истинности или неистинности, можно только в духе и исходя из духа» (Цит. по: Матвейчев О. Суверенитет духа. М.: Поколение, 2008. С. 137–138).

¹⁰ РГАЛИ. Ф.446 (В.С. Соловьёв). Оп.1. Ед. хр.78. Л.9. В архиве читаем тут любопытное примечание С.М. Соловьёва-младшего к этому письму: «Сама возможность такого определения показывает, как упорно, в течение всей жизни Соловьёва гностические шеллинго-бёмовские идеи боролись в его уме с церковной доктриной. Последователи Соловьёва, как последователи Гегеля, неизбежно разбились на два лагеря: правых и левых соловьевцев, церковников и теософов. То, что непостижимым образом совмещалось в своеобразной и неповторимой личности Соловьёва, переходя в область чистых идей, необходимо разрывается: с одной стороны, оказывается Рим и София Новгородского собора, с другой – Бёме, Шеллинг и гностическая София» (Там же).

¹¹ Кара-Мурза А.А. Итальянские странствия Владимира Сергеевича Соловьёва // Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2. М., 2009. С. 6–39.

¹² Гусев Н.Н. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии. С. 476–477.

УДК 130.2(47) **КУЛЬТУРНЫЕ ГНЕЗДА РОССИИ**
ББК 71.0(2)

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И КУЛЬТУРНЫЕ ГНЕЗДА РОССИИ

В 2010 г. Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва начал реализацию проекта «Культурные гнезда России». Смысл начинания состоит в том, чтобы содействовать процессам интеграции культурных и интеллектуальных очагов, возникших в дореволюционной России и активно формировавших ее культурное пространство. Н.К. Пиксанов¹ называл эти очаги «культурными гнездами», разбросанными по просторам России и определявшими культурный облик российской провинции. Это – центры художественной, философской, интеллектуальной жизни, связанные с жизнью и творчеством выдающихся деятелей отечественной культуры.

Подчеркивая общенациональное значение «культурных гнезд российской провинции», Н. К. Пиксанов писал: «Та централизация, которая так заметна в политической русской истории, сказалась и на истории русского искусства и русской литературы, больше того, она обнаружилась и в русской исторической мысли. Подчиняясь централистским тенденциям, наша историческая мысль под новой русской культурой и литературой понимает собственно культуру и литературу столичную, не учитывая, просто забывая, областную... В движениях и поворотах «русской», т.е. общерусской, столичной литературы мы многого не поймем, если не изучим областных культурных гнезд»².

Трагический XX век, нанеся разрушительные удары по русской культуре, разорвал её пространство, нарушил естественные и органичные связи, некогда существовавшие между «культурными гнездами», а порой и вовсе стер их с лица земли. Однако даже то, что сохранено преимущественно усилиями энтузиастов, обладает колоссальным потенциалом, способно и сегодня оказывать огромное позитивное воздействие на возрождение традиций и формирование пространства духовной культуры России. Сегодняшняя задача – ясная и назревшая – всемерно поддерживать эти центры, знакомить с их деятельностью, возрождать и развивать между ними творческие и научные связи.

Из этих соображений мы исходили, задумывая проект «Культурные гнезда России». Он органично связан со всей деятельностью Соловьёвского семинара. Ведь именно В.С. Соловьёв – тот мыслитель, чья философия собрала в единый пучок русскую мысль и дала направление ее развитию вот уже на второе столетие. Вовсе не формально звучит определение «Соловьёв – ключевая фигура русской культуры конца XIX – начала XX веков». Прочными нитями он связан со всеми ее творцами.

Среди них – Василий Васильевич Розанов и о. Павел Александрович Флоренский, давшие начало становлению на Костромской земле удивительного культурного гнезда. Таковым по праву можно назвать Межрегиональный научный

центр по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и священника П.А. Флоренского.

2 апреля 2010 г. в Ивановском государственном энергетическом университете состоялась встреча ивановской вузовской общественности с директором Центра, заведующей кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова, доктором культурологии, профессором Ириной Анатольевной Едошиной. Ниже мы публикуем текст ее выступления.

Примечания

¹ Пиксанов Н.К. Два века русской литературы. М., 1923; Пиксанов Н.К. Областные культурные гнезда. Историко-краеведный семинар. М.; Л., 1928.

² Пиксанов Н. К. Два века... С. 8–10.

УДК 130.2(47)

И.А. ЕДОШИНА

ББК 71.0(2)

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова

«ВЯЗАНИЕ ЧУЛКА» ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ (О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАУЧНОГО ЦЕНТРА В КОСТРОМЕ И ЖУРНАЛЕ «ЭНТЕЛЕХИЯ»)

Освещается вопрос создания на базе Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова научного центра В.В. Розанова и П.А. Флоренского и журнала «Энтелехия», посвященных изучению жизни и творчества философов, указываются основные этапы в развитии на протяжении 10 лет.

The article tells us about the process of creation of V.V. Rozanov and P.A. Florensky scientific center and magazine «Entelechiya», devoted to their life and works studying, on the basis of Kostroma state university named after N.A. Nekrasov. The main points of the development during ten years are mentioned.

Ключевые слова: научный центр, Розанов, Флоренский, журнал «Энтелехия», культура, философия, филология, искусство.

Key words: scientific centre, Rozanov, Florensky, magazine «Entelechiya», culture, Philosophy, Philology, art.

Сегодня писатель и мыслитель Василий Васильевич Розанов и священник Павел Александрович Флоренский, можно сказать, прочно и, хочется верить, что навсегда, «вернулись» в родные пенаты – на костромскую землю. А началось это «возвращение» давно, теперь уже в прошлом веке.

В 1992 году в Костроме местным отделением Всероссийского фонда культуры и Российского философского общества была организована и проведена религиозно-философская конференция с внешне незатейливым названием – «П.А. Флоренский. В.В. Розанов» (25–27 мая). Но главное заключалось, конечно, не в том, как было именовано научное собрание. В данном случае существенными были именно имена, которые вдруг проступили сквозь все советские отвержения и поношения и оказались (внешне неожиданно) в высшей степени

современными. Как писал А.П. Дурилов в предисловии к сборнику тезисов, вышедших по окончании конференции, «... обращение в столь трудные времена... к духовным свершениям предков есть свидетельство свободного, искреннего и бескорыстного движения души, ее инстинктивной жажды прозрения и выздоровления. Это свидетельство того, что нам еще не безразличны ни дело исторической правды и справедливости, ни понятия нравственного долга, национальной совести, чести и достоинства»¹.

Конференция оказалась многолюдной, человек 200 – общее количество, много приезжих, в том числе из-за рубежа. Среди собравшихся были ученые, преподаватели вузов и школ, архивисты, краеведы, аспиранты, студенты и те, в ком история русской культуры находит живой отклик. Это была первая на костромской земле в постсоветской (в советской о подобном не могло быть и речи!) России конференция, посвященная Розанову (1856–1919) и священнику Павлу Флоренскому (1882–1937).

В Костроме конференция прошла по той причине, что оба «героя» связаны с костромской землей.

Розанов родился в г. Ветлуге Костромской губернии, в Костроме учился в классической мужской гимназии. Правда, Розанов Кострому не любил, называл ее дождливой. Оно и понятно. Здесь маленькому Розанову пришлось пережить все тяготы, постигшие семью: смерть любимой сестры, болезнь и смерть матери, тяжелый разлад в семье. Но как ни писал Розанов о своей нелюбви к Костроме, его тексты переполнены костромскими эпизодами (имена, памятники, храмы, здания, Волга и др.).

Священник Павел Флоренский по отцовской линии был связан с костромской землей. Во время обучения в Московской духовной академии он вместе с другом и сокурсником С.С. Троицким не раз приезжал в село Толпыгино Нерехтского уезда Костромской губернии, где в церкви Воскресения Всесловущего прочитал свою первую проповедь; где ходил по ближайшим деревням и собирал частушки. В результате появится его книга «Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда»².

В 1995 году, по-моему, впервые на костромскую землю приехал (проездом в Завражье) игумен Андроник (А.С. Трубачев), внук священника Павла Флоренского. Я тогда работала еще и на телевидении. Узнав (сугубо частным образом) о его приезде, я встретилась с отцом Андроником (А.С. Трубачевым) в тогда еще музее-заповеднике «Ипатьевский монастырь». Однако интервью, которое я записала, в эфир вышло только в новостном формате, то есть со всех сторон обстриженным. К сожалению, не сохранился исходный материал. В то время как-то не думалось, что наша встреча окажется исторической.

Зато исторической оказалась конференция, посвященная 80-летию со дня смерти В.В. Розанова, организованная костромским филиалом Российского фонда культуры в 1999 году. Конференция проходила в Литературном музее в центре города. Среди приехавших ученых были профессора А.Л. Налепин, П.В. Палиевский, Е.В. Иванова и др. Читались доклады, задавались вопросы, все как обычно. Но вот неожиданно С.С. Лесневский, известный московский издатель, литературный критик, человек, влюбленный в Кострому и, как он всякий раз повторяет, в

«прекрасных костромичек», в своем выступлении посетовал, что нет в Костроме такого места, где бы Розановым, Флоренским занялись всерьез, где бы занялись выпуском периодических изданий. Это предложение активно поддержали А.Л. Налепин и П.В. Палиевский. Так, впервые, пока очень абрисно стали намечаться контуры будущего центра и «чего-то еще» издательского плана.

Летом этого же года я поехала в Москву и в Российском фонде культуры, что тогда располагался на Гоголевском бульваре 6, встретилась с Алексеем Леонидовичем Налепиным и Петром Васильевичем Палиевским.

Наверное, следует пояснить, почему именно к ним. И суть заключается не только в том, что оба являются известными учеными, хотя и в этом, конечно, тоже. А.Л. Налепин подготовил и издал в 1990 году избранные статьи и письма Розанова. П.В. Палиевский принимал участие в знаменитой конференции в Бергамо (Италия), где прочитал доклад о Розанове и Флоренском, этот доклад лег в основу концептуальной статьи «Розанов и Флоренский»³.

Мне и по сию пору трудно объяснить, почему они мне (или в меня) поверили, фактически совсем не зная. Но поверили, и я им обоим искренне благодарна. По их совету, решено было издавать журнал, над названием которого договорились думать каждый порознь, а потом объединить наши усилия. Они же познакомили меня с московскими розановедами: с кем-то лично, дали телефоны. Начиналось все с Розанова. Фактически материалами для первого номера журнала меня снабдили именно Петр Васильевич и Алексей Леонидович. Потому «пирожок» наш, хотя и первый, но вовсе не был комом. А названия все еще не сочинилось.

Когда я вернулась в Кострому, то опять вспомнила слова Станислава Стефановича Лесневского на предмет создания «какого-нибудь» центра. Созвала коллег, которым имена Розанова и Флоренского не были чужды, и решили мы обратиться сначала к ректору Н.М. Рассадину, а через него и вместе с ним – к губернатору Костромской области В.А. Шершунову с просьбой о создании на базе Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова Межрегионального научного центра по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и священника П.А. Флоренского и участия в софинансировании деятельности центра. Далее последовало составление целого ряда документов, в чем неоценимую помощь оказал доцент Е.А. Чугунов, который в настоящее время работает зам. начальника департамента культуры администрации Костромской области. Наконец, в начале мая 2000 года все документы были согласованы, подписаны. В итоге губернатором Костромской области В.А. Шершуновым было подписано постановление о создании центра, датированное 5 мая 2000 г. Розановым как-то была обронена мысль о плодотворности сотрудничества чиновников с творческими людьми. Наш случай был ярким тому подтверждением.

Так появился наш центр (полное название – Межрегиональный научный центр по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и священника П.А. Флоренского), представление которого прошло в конце мая этого же года на розановской конференции, впервые нами организованной и проведенной. Ваш покорный слуга стала директором, а мне помогали Е.А. Чугунов и В.А. Бондарев, преподаватели нашей кафедры теории и истории культуры. Вечерами, после работы, мы писали необходимые документы, разрабатывали

основные направления в деятельности центра, а летом (замечу, во время отпуска) «на троих» засели за журнал, который все еще не имел названия.

Проблема с названием была весьма серьезной. Изначально было задумано издавать журнал, нечетные номера которого связаны с Розановым, а четные – с отцом Павлом. Мы следовали за известным изданием журнала, посвященного М.М. Бахтину. Уникальность нашей задумки заключалась в том, что именные номера не ограничивались только Розановым и отцом Павлом, включая обширный историко-культурный контекст, фокусирующийся вокруг творческих исканий мыслителей. Розановым открывались по той причине, что с него все началось.

Но как объединить под одним названием столь разных между собой мыслителей? Эта проблема казалась неразрешимой. Тогда я подумала, а что если поискать в текстах самих героев будущего журнала? Читала то одного, то другого, но все безрезультатно. В голове же неотступно звучали слова отца Павла о сущностной значимости названия.

По его мнению, «обложка журнала должна в каком-то отношении органически входить в книжку журнала как цельное произведение книжного искусства», «обложке надлежит быть семенем журнала», «в ней созерцательно предстоит духовная форма журнала со всем его многообразным содержанием»⁴.

Почти что безнадежно раскрыв в очередной раз Розанова, я буквально напнулась на фрагмент из «Апокалипсиса нашего времени»:

Тогда войдя к друзьям, бывшим у меня в гостях, Каптереву и Флоренскому, естественнику и священнику, я спросил их:

Господа, в гусенице, куколке и бабочке – которое же я их?

Г.е. «я» как бы одна буква, одно сияние, один луч.

«Я» и «точка» и «ничего».

Каптерев молчал. Флоренский же, подумав, сказал: «Конечно, бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки».

«Энтелехия» есть термин Аристотеля, и – один из знаменитейших терминов, им самим придуманный и филологически составленный. Один средневековый схоласт прозакладывал черту души, только чтобы хотя в сновидении он объяснил ему, что в точности Аристотель разумел под «энтелехиею». Но, между прочим и другим, у Аристотеля есть выражение, что «душа есть энтелехия тела». Тогда сразу определилось для меня – из ответа Флоренского (да и что иначе мог ответить Флоренский, как не – это именно?), что «бабочка» есть на самом деле, тайно и метафизически, душа гусеницы и куколки.

*Так произошло это, космогонически-потрясающее открытие*⁵. Вот так и появилось «простенькое» название нашего журнала, апеллирующее к становлению и одновременно постоянному возвращению к генезису, к тому началу русской культуры, которое неразрывно связано с ее целостным пониманием. Однако подобное название требовало и соответствующей обложки. Здесь неоценимую помощь оказал костромской художник Сергей Джерин, автор великолепных гобеленов, отражающих философский склад ума их автора. Наши совместные поиски обернулись удачей.

Холодный и одновременно несколько размытый цвет обложки явственно свидетельствовал о прозрачности границы между миром чувственным и сверх-

чувственным, а словно проступающие буквы текста из «Апокалипсиса...» Розанова текли своим чередом, подобно жизни. На этом фоне ярко выделенное название журнала «Энтелехия» являло реальное воплощение того, что в мыслях не имело формы. Для ясности нашей задумки на обороте обложки был воспроизведен тот самый фрагмент, который дал название журналу.

Кстати, именно Сергей Джерин придумал решение помещения (корп. В, ауд. № 5), где изначально располагался центр. Цветовая гамма органично вторила общему тону обложки благодаря натянутой на рамки ткани. Такими рамками были закрыты полторы стены. Специально для нашего центра художник выполнил восемь небольших гобеленов, которые прекрасно вписались в пространство натянутой ткани. Непрезентабельные окна мы закрыли шторами до пола. Черного цвета стенка и столы придавали комнате строгий, без излишеств, почти графический облик. Страшненький пол «спрятался» под ковровином, несколько темнее, чем стены. Все было приобретено под какие-то немислимые взаимозачеты конца 90-х годов прошлого века. Получилось почти сказочное помещение, ничего похожего в нашем университете тогда не было. Все, кто приходил, ахали. А я с особым удовольствием встречала в ней гостей, коих перебивало великое множество. Причем самого разного общественного статуса, как местного, так и общероссийского. Помимо вашего покорного слуги и художника, в сотворении места для центра принимали участие: доценты Н.К. Кашина, Е.А. Чугунов, преподаватели В.А. Бондарев, Е.И. Кашин, зав. кабинетом Н.Б. Рачкова, аспиранты кафедры теории и истории культуры.

К сожалению, 5 лет тому назад (ровно в год пятилетия центра!) нас из этой аудитории попросили, поскольку она понадобилась факультету экономики. Что мы, нищие (в материальном смысле) гуманитарии, могли противопоставить богатому во всех смыслах факультету? Конечно, ничего. Потому мои попытки (наверное, в глазах «победителей» жалкие и смешные) отстоять помещение центра не увенчались успехом. Мы перебрались на второй этаж, а наше прежнее помещение разломали. Забирая в очередной раз остатки нехитрого (в основном бумажного) скарба, я с тоской наблюдала, как наше детище превращалось в руины. Что там обустроил факультет экономики, не знаю. Ни на секунду не сомневаюсь в «полезности» использования нашей бывшей аудитории. Только такого рода «полезность» всегда имеет обратную сторону, смысл которой давным-давно определен в классической литературе. Например, в знаменитой поэме А.К. Толстого «Порой веселой мая...»:

Здесь рай с тобою сущий!
Воистину все лепо!
Но этот сад цветущий
Засеют скоро репой!

Как быть такой невзгоде! –
Воскликнула невеста, –
Ужели в огороде
Для репы нету места?

А он: «Моя ты лада!
Есть место репе, точно,
Но сад испортить надо
Затем, что он цветочный!»

Пророческие финальные строки поэмы А.К. Толстого полностью подтвердились историей, но, видимо, эти уроки не усваиваются.

К концу сентября 2000 года первый номер журнала был издан, и его презентация 4 октября этого же года прошла в Кадые, административном центре той самой земли, которую на протяжении 200 лет духовно окормляли «дьячки» Флоренские, предки отца Павла по отцовской линии. Кадый находится не так далеко от села Матвеево Парфеньевского района, откуда родом был отец Розанова. Так имена Розанова и Флоренского провиденциально вновь соединились на костромской земле. Не случайно в свое время священник П.А. Флоренский писал Розанову: «Наше сходство: это острая, до боли, любовь к конкретному, к сочному и, скажу определенно, к корню – к корню личности, истории, бытия, знания. Думается, что эта любовь – костромская, ибо нет во всей России, а может быть, и на земном шаре, никого более коренного по вкусам, по укладу, по организации души, чем костромичи»⁶.

В презентации приняли участие губернатор Костромской области В.А. Шершунов, зам. главы губернатора В.И. Виноградов, начальник департамента культуры костромской области Г.И. Иванова, глава Кадыйского района В.Г. Визгунов, председатель областной думы В.А. Бычков. От Костромской епархии – ректор духовной семинарии отец Геннадий (Гоголев). От Костромского государственного университета были ректор, профессор Н.М. Рассадин; директор центра, доцент И.А. Едошина; преподаватели Е.А. Чугунов, В.А. Бондарев. В речи губернатора подчеркивалась мысль о том, что без прошлого не может быть будущего, что российская провинция не забывает своих великих земляков, чему ярким свидетельством является журнал «Энтелехия».

В презентации приняли участие учителя и работники культуры Кадыйского, Парфеньевского, Островского, Чухломского, Мантуровского районов. Все они были отнюдь не в качестве «немотствующего большинства». Журнал изначально предполагал и просвещенческий аспект, приглашая к сотрудничеству учителей, которые бы знакомили своих подопечных с жизнью и творчеством Розанова и отца Павла; работников культуры, предлагая им страницы для обсуждения насущных проблем современной жизни в области формирования личности.

С того времени между центром и кадыйской землей завязались самые теплые творческие и дружеские связи. В результате уже в следующем году был открыт духовно-просветительский центр в селе Завражье Кадыйского района, который постепенно вырос в музей, посвященный священнику Павлу Флоренскому. Но об этом чуть позже.

По предложению профессора А.Л. Налепина, вице-президента Российского фонда культуры, вторая презентация журнала состоялась 9 октября 2000 года в Москве, где в свое время учились в университете и Розанов, и Флоренский. Вечер, посвященный выходу в свет первого номера журнала, прошел в Российс-

ком фонде культуры. Костромскую делегацию возглавлял губернатор Костромской области В.А. Шершунов, а вместе с ним приехали глава Кадыйского района В.Г. Визгунов; помощник зам. губернатора А.Г. Кирпичник; ректор Костромского государственного университета, профессор Н.М. Рассадин; директор центра, доцент И.А. Едошина; преподаватели Н.К. Кашина, В.А. Бондарев, Е.А. Чугунов, О.В. Бокова, А.П. Дурилов, Г.Ю. Волков и др. С нами приехала съемочная группа Костромской государственной российской телерадиокомпании во главе с главным редактором Г.Л. Зайцевой.

От Российского фонда культуры презентацию возглавил народный артист России Н.С. Михалков. Среди пришедших на встречу были ведущие ученые Москвы – профессор А.Н. Николюкин, исследователь и издатель собрания сочинений Розанова; В.Г. Сукач, комментатор и издатель Розанова; профессор П.В. Палиевский; игумен Андроник (А.С. Трубачев), исследователь и издатель сочинений священника Флоренского; профессор П.В. Флоренский; доцент С.М. Половинкин, исследователь, издатель и комментатор текстов отца Павла; профессор Ю.Б. Орлицкий, зам. директора ИМЛИ им. А.М. Горького РАН; профессор В.М. Гуминский и многие другие. Активное участие в вечере приняли представители костромского землячества в Москве.

Общей мыслью выступлений была поддержка начинания костромичей, высокая оценка первого номера, «столичного» по своему содержанию. В конце вечера был представлен фильм «Свеча его не гаснет...», посвященный отцу Павлу Флоренскому (производство КГТРК, автор И.А. Едошина). Все натурные съемки были сделаны в Завражье и Борисоглебском, что в нескольких верстах.

Так началась работа Межрегионального научного центра по изучению и сохранению творческого наследия В.В. Розанова и священника П.А. Флоренского.

При прямом участии центра в Костроме были организованы художественные выставки. В городской художественной галерее были представлены работы художницы Марии Люкшиной, главный герой которых – отец Павел Флоренский (октябрь 2005 г.). В выставочном зале «Автограф» – работы художника Владимира Максимова (июнь 2004 г.). Мотивы одного из его произведений украшают обложки книг Розанова «Уединенное» (М., 2002) и «Смертное» (М., 2004).

Изданы книги: «Василий Розанов в контексте культуры» (Кострома, 2000), «Незавершенная энтелехийность: Василий Розанов и отец Павел Флоренский в современной рефлексии» (Кострома, 2003). Обе под редакцией И.А. Едошиной. Кроме того, вышла монография И.А. Едошиной «Художественное сознание модернизма: истоки и мифологемы» (М.; Кострома, 2002), где значительное место уделено Розанову и Флоренскому. При непосредственном участии И.А. Едошиной вышла книга И.Х. Тлиф «“Корень рождения моего...” (к истории рода В.В. Розанова)» (Кострома, 2005). В 2008 году в Москве вышла брошюра И.А. Едошиной «Василий Розанов и земля костромская».

Успешно защищены в Ярославле и Кирове четыре кандидатские диссертации: «Творение мифа и интерпретация культурного героя: Розанов и Пушкин» (Е.В. Осминина, 2005), «Типология культуры П.А. Флоренского: теургический аспект» (А.Е. Громова, 2005), «Религиозные проекты в культуре Серебряного века и художественные формы их воплощения (Д.С. Мережковский и В.В. Розанов)»

(Ф.Т. Ахунзянова, 2006), «Биография как источник мифологизации В.В. Розановым пола и семьи» (Г.В. Зорина, 2006). Научным руководителем всех названных работ является профессор И.А. Едошина.

В рамках деятельности центра каждый год в мае и октябре проходят научные собрания. За время с 2000 по 2010 год проведено 20 международных и всероссийских научных конференций, посвященных жизни и творчеству В.В. Розанова и П.А. Флоренского; 8 межвузовских конференций в Костроме, 3 учебно-методических семинара в Кадые и Завражье, 5 конференции в Нерехте. Все они были посвящены разным аспектам жизни и творчества Розанова и отца Павла.

В работе конференций принимают участие ученые из Костромы, Москвы, Санкт-Петербурга, Иванова, Ярославля, Владимира, Казани, Петрозаводска, Тюмени, Твери, Ельца, Нижнего Новгорода, Великого Новгорода, Астрахани, Сергиева Посада, Воронежа, Кирова и других городов России. Из Англии приезжает исследователь Адам Юр, пишущий диссертацию о Розанове, из США – диакон Сергей (Соколов), из Киева – Н.Г. Мозговая, Г.А. Поперечная, Б.К. Матюшко. Эта широкая география свидетельствует о том, что труды Розанова и священника Павла Флоренского актуальны и в наше время. Надо сказать, что розановские собрания всегда бывают многолюднее по количеству участников, что, наверное, не должно вызывать удивления. Розанов издан значительными для наших дней тиражами, его больше читают.

Конференции – это счастливая возможность научного общения, особенно для тех, кто живет в небольшом городе и фактически лишен близкой научной среды. Во время конференции можно представить итоги своих размышлений и услышать компетентный отзыв, а вместе с тем и познакомиться с иными представлениями на предмет того, чем занимаешься сам. Наконец, конференции во всей силе представляют значимость живого звучащего слова автора. Огромные возможности такого слова высоко оценивали, например, Платон, Гердер и др. Написанное слово по сравнению со словом звучащим всегда оказывается более «плоским», более однозначным и даже, я бы сказала, каким-то механическим. Слово в потоке речи согрето теплом человеческого дыхания, выразительностью взгляда и жеста, то есть слово получает почти скульптурный облик. В современной речи подобное редко встречается, а на конференции каждый человек старается донести до слушателей свою мысль, придать ей более явственные очертания.

С 2000 года центром подготовлено и издано 20 номеров журнала «Энтелехия», среди авторов которых такие известные исследователи, как игумен Андроник (А.С. Трубачев), А.Н. Николюкин, В.Г. Сукач, С.М. Половинкин, В.А. Фатеев, В.В. Бычков, В.П. Визгин, С.С. Хоружий, В.А. Кошелев, А.Л. Налепин, П.В. Палиевский, В.П. Троицкий и др.

Как складывается содержание журналов? Всякий раз по-разному, но в основе обычно находятся материалы прошедшей конференции. Другую часть журнала составляют публикации, что придает каждому номеру особую ценность. Состав опубликованных материалов весьма разнообразен: это и статьи, и письма, и воспоминания, и фотографии и т.д. Все публикации в обязательном порядке сопровождаются комментариями.

В «Энтелехии» № 19 (2009 г.) дана роспись номеров журнала с 2000 по 2005 гг.⁷ Роспись содержит, помимо указания соответствующего номера журнала, автора, названия статьи и страниц помещенных материалов, указание всех имен, которые в них содержатся. И в ней обнаружите целый ряд известных ученых. Замечу, что несмотря на ваковский статус, ни с кого из авторов не берем никаких денег. Ведь писание статьи – труд, который должен быть оплачен. Увы, эту простую истину сегодня как-то позабыли. Мне как главному редактору, к сожалению, нечем платить авторам за их труд. Вот и получается вместо гонорара – журнал. Хотя бы так.

В «Опавших листьях» Розанов писал:

Нужно хорошо «вязать чулок своей жизни», и – не помышлять об остальном. Остальное – в «Судьбе»: и все равно *там* мы ничего не сделаем, а свое («чулок») испортим (через отвлечение внимания).

Конференции, издание журнала «Энтелехия» и есть *вязание своего чулка*, за что искренняя наша благодарность писателю Василию Васильевичу Розанову и священнику Павлу Александровичу Флоренскому.

Примечания

¹ Флоренский П.А. В.В. Розанов. Религиозно-философские чтения. Кострома, 1992. С. 3.

² Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда. Кострома, 1909 (2-е изд. Кострома, 1912).

³ Литературная учеба. 1989. № 11. С. 111–115.

⁴ Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). М.: Мысль, 1996. С. 527.

⁵ Розанов В.В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 52.

⁶ Флоренский П.А., священник. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / Под общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). М., 1992. С. 280.

⁷ См. также: Едошина И.А. Василий Розанов и земля костромская. Кострома; Москва, 2008.

НАШИ АВТОРЫ

- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Димитрова**
Нина Ивановна
д-р филос. наук, профессор Института философских исследований Болгарской академии наук, зам. гл. ред. журнала «Философски алтернативи», г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Ёлшина**
Татьяна Алексеевна
д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета.
E-mail: cultural@kstu.edu.ru
- Ращевская**
Елена Петровна
канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета.
E-mail: raschevskaya@mail.ru
- с. Тереза Оболевич**
д-р философии, преп. философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Чемурзиев**
Адам Уматгиреевич
аспирант кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва.
E-mail: adam84@inbox.ru
- Гачева**
Анастасия Георгиевна
д-р филол. наук, профессор, гл. науч. сотр. Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва.
E-mail: a-gacheva@yandex.ru
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор, зав. кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова.
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru
- Ерофеева**
Ксения Леонидовна
д-р филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета.
E-mail: anchi21@yandex.ru
- Полетаева**
Татьяна Александровна
канд. филос. наук, преп. Белгородской Православной Духовной Семинарии.
E-mail: polet_ta@mail.ru
- Козырев**
Алексей Павлович
канд. филос. наук, доцент кафедр истории русской философии, заместитель декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.
E-mail: akozyrev@bk.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ивановского государственного энергетического университета, руководитель Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва.
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
Вып. 2 (26) 2010

Редактор Н.С. Работаева
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева
Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 23.05.2010. Формат 70x100 ¹/₁₆.
Печать плоская. Усл. печ. л. 12,35. Уч.-изд. л. 13,17.
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.