

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

# **СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA**

**SOLOV'EV STUDIES**

**Выпуск 4 (36) 2012**

**Issue 4 (36) 2012**

Редакционная коллегия:

*М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия

*А.П. Козырев* (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия,

*Е.М. Амелина*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,

*А.В. Брагин*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,

*Р. Гольдт*, д-р филос., г. Майнц, Германия,

*Н.И. Димитрова*, д-р филос. наук, г. София, Болгария,

*И.И. Евлампиев*, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,

*К.Л. Ерофеева*, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,

*Э. Ван дер Зверде*, д-р филос., г. Неймеген, Нидерланды,

*О.Б. Куликова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,

*Н.В. Котрелев*, г. Москва, Россия,

*Я. Красицки*, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,

*Л.М. Максимова*, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,

*Б. Маршадье*, г. Париж, Франция,

*Б.В. Межуев*, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,

*В.И. Моисеев*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,

*Е.А. Прибыткова*, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,

*С.Б. Роцинский*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,

*В.В. Сербиненко*, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,

*О. Смит*, д-р филос., г. Сент-Эндрюс, Великобритания.

*Д.Л. Шукуров*, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия.

*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>

*Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

*Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору №29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».*

© М.В. Максимов, составление, 2012

© Авторы статей, 2012

© Ивановский государственный энергетический университет, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

## ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЁВА

<b>Юрина Н.Г.</b> Эпистолярное творчество В.С. Соловьёва 1870–1890-х гг.: историко-литературная проблематика и художественная специфика.....	6
--	---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<b>Амелина Е.М.</b> Общественный идеал в России и его основные черты.....	22
<b>Оболевич Т.</b> Спор Владимира Соловьёва с Александром Введенским по поводу Спинозы.....	38
<b>Курилов С.Н.</b> Идея всеединства как философская основа консервативного либерализма С.Л. Франка.....	45

## ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

<b>Дашевская О.А.</b> Художественное творчество В. Соловьёва как выражение философии всеединства.....	57
<b>Крохина Н.П.</b> София Вл. Соловьёва и А. Блока.....	74
<b>Подзолкова Н.А.</b> Попытка структурного анализа поэтических образов Вл. Соловьёва в контексте постклассической рациональности Кена Уилбера.....	83
<b>Емельянова Г.В.</b> Категория «правды» в художественной литературе. Анализ романа В. Пелевина «Чапаев и Пустота» на основе критериев правдивости произведения искусства Р. Ингардена.....	93

## ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

<b>Ращевская Е.П.</b> О восприятии космогонического мифа Даниила Андреева.....	110
<b>Рылова А.Е.</b> Россия и Италия в творчестве Б.К. Зайцева.....	129

## ПУБЛИКАЦИИ

<b>Назарова О.</b> Немецкие публикации С.Л. Франка о старчестве.....	139
Франк С. Духовный предводитель Древней Руси.....	143
Франк С. Русские Старцы.....	147
<b>Ошемкова Ю.С.</b> Гуссерлевские мотивы в философии Густава Шпета (обзор по книге: А. Хаардт «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева»).....	151
А. Хаардт «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева».....	165

## КАФЕДРА

<b>Голубович И.В. , Петриковская Е.С.</b> Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в одесском национальном университете имени И.И. Мечникова .....	172
<b>Викторук Е.Н. , Махонина В.П. , Черняева А.С.</b> «Исторические дела философии» Владимира Соловьёва как введение в университетский курс философии.....	177

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<b>Максимов М.В.</b> Становление религиозной идентичности личности [Рец. на]: Горбачук Г.Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С.И. Фуделя).....	185
<b>Максимова Л.М.</b> Книжная полка.....	190

НАШИ АВТОРЫ.....	198
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	200
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	201
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	201

Solov'ev Studies. Issue 4(36) 2012

The Journal has been published since 2001

ISSN 2076-9210

## Editorial Board:

*M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia*A.P. Kozyrev* (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,*E.M. Amelina*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*A.V. Bragin*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,*R. Goldt*, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,*N.I. Dimitrova*, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,*I.I. Evlampiev*, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,*K.L. Erofeeva*, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,*E. van der Zweerde*, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,*O.B. Kulikova*, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,*N.V. Kotrelev*, Moscow, Russia,*Ya. Krasicki*, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,*L.M. Maksimova* (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,*B. Marchadier*, Paris, France,*B.V. Mezhuev*, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,*V.I. Moiseev*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*E.A. Pribytkova*, Candidate of Laws, Moscow, Russia,*S.B. Rotsinskiy*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*V.V. Serbinenko*, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,*O. Smith*, Doctor of Philosophy, St. Andrews, UK*D.L. Shukurov*, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia*Address:*

Department of Philosophy,  
 Russian Scientific and Educational Center of V. S. Solov'ev Studies,  
 Ivanovo State Power Engineering University  
 34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003  
 Tel. (4932), 26-97-70, 26 97-75; Fax (4932) 26-97-96  
 E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru  
<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

*The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees.*

*The information on published articles is included into the Russian Science Citation Index system according to the Agreement #29-05/08 dated May 28, 2008 with JSC ltd. «Scientific Electronic Library».*

*The Journal is included into the database of Ulrich's Periodicals Directory.*

- © M.V. Maksimov, preparation, 2012
- © Authors of Articles, 2012
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2012

---

**CONTENT**
**EPISTOLARY HERITAGE OF V. S. SOLOVYOV**

<b>Yurina N.G.</b> Epistolary Heritage of V.S. Solovyov of 1870–1890s: Historical and Literary Problematics and Art Specificity.....	6
---	---

**HISTORY OF PHILOSOPHY**

<b>Amelina E.M.</b> Social Ideal and its Main Features in Russia.....	22
<b>Obolevich T.</b> Argument between Vladimir Solovyev and Alexander Vvedenskiy Concerning Spinoza.....	38
<b>Kurilov S.N.</b> All-unity Idea as Philosophical Foundation of S.L. Frank's Conservative Liberalism.....	46

**PHILOSOPHY AND ARTISTIC CREATIVITY**

<b>Dashevskaya O.A.</b> V. Solovyev's Art Creativity as Expression of Philosophy of All-UnITY.....	57
<b>Krokhina N.P.</b> Sofia of Vl. Solovyev and A. Blok.....	74
<b>Podzolkova N.A.</b> Attempt of Structural Analysis of Vl. Solovyev's Poetic Images in Context of the Postclassic Rationality of Ken Wilber.....	83
<b>Emelianova G.V.</b> Definition of «Truth» in Fiction Literature Analysis of V. Pelevin's Novel «Buddha's Little Finger» Based on R. Ingarden's Criteria of Truth of the Art Work.....	93

**PHILOSOPHY AND CULTURE**

<b>Rashchevskaya E.P.</b> On Perception of Daniel Andreyev's Cosmogonic Myth.....	110
<b>Rylova A.E.</b> Russia and Italy in B.K. Zaytsev's Works.....	129

**PUBLICATIONS**

<b>Nazarova O.</b> German Publications of S.L. Frank about Senility.....	139
Frank S. Religious Leader of Ancient Russia.....	143
Frank S. Russian Old Men.....	147
<b>Oshemkova Yu.S.</b> Husserl's Influences in Gustav Shpet's Philosophy (Review of A. Haardt's Book «Husserl in Russia». Language and Art Phenomenology in Gustav Shpet and Alexey Losev's Works).....	151
Haardt A Phenomenology as the First Philosophy according to Shpet's "Occurrence and Meaning".....	165

**DEPARTMENT**

<b>Голубович И.В. , Петриковская Е.С.</b> Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в одесском национальном университете имени И.И. Мечникова .....	172
<b>Viktoruk E.N. , Makhonina V.P. , Chernyaeva A.S.</b> «Historical Affairs of Philosophy» of Vladimir Solovyev – THE Real Introduction in the University Course of Philosophy.....	177

**CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY**

<b>Maksimov M.V.</b> Formation of Religious Identity of the Personality [Rets. on]: Gorbachuk G.N. Personal Religious Identity: Formation, Sociocultural Realization (on Materials of Creativity of S.I. Fudel).....	185
<b>Maksimova L.M.</b> Bookshelf.....	190

OUR AUTHORS.....	198
ON «SOLOV'EV STUDIES» JOURNAL.....	200
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOV'EV STUDIES» JOURNAL.....	201
INFORMATION FOR AUTHORS.....	201

**ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЁВА**

УДК 130.2:8  
ББК 87.3(2)522-685

**ЭПИСТОЛЯРНОЕ ТВОРЧЕСТВО В.С. СОЛОВЬЕВА 1870–1890-х гг.:  
ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА  
И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ СПЕЦИФИКА**

Н.Г. ЮРИНА

Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева  
ул. Большевикская, 68, г. Саранск, 430005, Российская Федерация  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru

*Анализируется эпистолярное наследия В.С. Соловьёва – наименее изученная область его творческой деятельности. В центре внимания находятся проблемы историко-литературного характера, отразившиеся как в литературно-критических работах, так и в переписке Соловьёва 1870–1890-х годов. Рассматривается историко-литературная концепция отечественной словесности Соловьёва и ее отражение в его эпистолярии. Исследуются литературно-критические оценки творчества русских писателей и поэтов, содержащиеся в письмах Соловьёва. Осмысливается художественное своеобразие эпистолярного наследия Соловьёва. В заключение делается вывод о том, что переписка Соловьёва позволяет поэтапно проследить, как складывалась историко-литературная концепция философа, выявить его литературно-критические суждения и оценки, не нашедшие отражения в статьях о литературе. Актуальность обращения к эпистолярному творчеству В.С. Соловьёва обосновывается тем, что его эпистолярное наследие имеет безусловную эстетическую ценность, а его изучение позволит прояснить многие вопросы, связанные с творчеством философа в целом.*

Ключевые слова: *эпистолярное творчество, историко-литературная концепция, историко-литературная проблематика, литературно-критическая оценка, художественная специфика.*

**EPISTOLARY HERITAGE OF V. S. SOLOVYOV OF 1870–1890s:  
HISTORICAL AND LITERARY PROBLEMATICS AND ART SPECIFICITY**

N.G. YURINA

Mordovia State University named after N.P. Ogarev  
68, Bolshevistskaya str., Saransk, 430005, Russian Federation  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru

*This article is dedicated to the analysis of V.S. Solovyov's epistolary heritage. This is less studied sphere of his creative activity. There are problems of historical and literary nature in the focus of author's attention, reflected both in the literary-critical writings and Solovyev's correspondence of 1870–1890s. The author considers the historical and literary concept of Solovyev's domestic literature and its reflection in his epistolary works. In the article the literary and critical evaluation of Russian writers and poets' works, contained in Solovyev's letters, is studied. The art originality of Solovyev's*

*epistolary heritage is being comprehended. In conclusion Solovyov's correspondence helps to observe step by step the development of philosopher's historic-literary concept, bring into light his literary and critical ideas and appraisals, which haven't been found in articles about literature. The author thinks that Solovyov's epistolary heritage has absolute aesthetic value. This study allows to reveal some questions connected with his varied activity more clearly.*

Key words: *epistolary heritage, historical and literary concept, historical and literary problematics, the literary and critical evaluation, art specificity.*

Владимир Сергеевич Соловьёв – значимая фигура в истории отечественной религиозной философии и критики. Он стоял у истоков русского духовного возрождения начала XX века, оказал большое влияние на поэтов-символистов младшего поколения, создал ряд ярких публицистических сочинений, художественных произведений в разных жанрах, труды богословского и эстетического характера. Но есть ещё один вид творчества, мало изученный исследователями его наследия. Это эпистолярное творчество – наименее известная область деятельности Соловьёва.

Переписка Соловьёва может быть интересна ученым, занимающимся самыми разными направлениями знания. Философы найдут здесь свидетельство размышлений автора над серьезнейшими проблемами мировоззренческого плана и, наверное, не пропустят замечания Э.Л. Радлова в предисловии ко второму тому, который отмечал письма, так сказать, ярко выраженного «теоретического» характера. Социологи смогут проследить процесс становления Соловьёва-публициста, очертить круг общественных проблем, которые имели для него особое значение. Разумеется, для биографов Соловьёва его эпистолярный – богатый материал для понимания эволюции его личности, тех человеческих отношений, в атмосфере которых развивался его талант. Наконец, культурологи, политологи, даже экономисты и деятели естественных наук непременно обнаружат здесь что-то, интересное именно для них. Очевидно, для ученых-филологов переписка Соловьёва значима, прежде всего, как особая область словесного творчества, как свидетельство его эстетических и литературных принципов и осознания своего места в текущем литературном процессе.

В современном российском литературоведении теоретическая база для исследования эпистолярного творчества того или иного автора недостаточно обширна (не вполне устоялся сам термин «эпистолярная проза»<sup>1</sup>). Мы исходим из

---

<sup>1</sup> Некоторые исследователи не различают художественную эпистолярную прозу и переписку нехудожественную. Так, И. Эйгес считал термин «эпистолярная форма» универсальным, охватывающим как «ученые и философские работы, религиозные проповеди», так и художественные произведения [1, с. 1117]. В.С. Муравьев в «Литературной энциклопедии терминов и понятий», отмечая различия между перепиской «бытовой» и художественной с точки зрения коммуникативной направленности, говорит лишь о расширении читательской аудитории в последней, но не о качественных отличиях. В итоге им выдвигается спорный тезис о том, что «строгую границу между частной перепиской и эпистолярной стилизацией провести трудно» [2, стлб. 1234].

точки зрения тех ученых<sup>2</sup>, которые разграничивают письма как нехудожественные высказывания и письма как разновидность речи литературного произведения, учитывая качественные различия между ними: художественный эпистолярный текст строится по законам прозаической речи, он не связан с внеэстетической реальностью, совмещает в себе интенции двух субъектов – пишущего героя и автора, предполагает многоуровневую рецепцию (адресат-герой и читатель) и т. д. Вместе с тем считаем уместным использовать термин «эпистолярная проза» как полифункциональный, охватывающий в разных значениях как художественные произведения, переписка в которых является плодом авторского вымысла, так и переписку реальную, а также допускаем возможность исследования частной переписки иногда в одной плоскости с художественными произведениями. Основанием для этого, на наш взгляд, является то обстоятельство, что зачастую личная переписка литератора содержит отдельные элементы художественного произведения, реализованные в той или иной степени (отдельные образы, особенности стилистики), а иногда представляет собой целостное художественное произведение<sup>3</sup>. Таким образом, нехудожественная переписка обретает элемент эстетический, становится продолжением художественной практики, а порой и ее основанием (что чрезвычайно характерно, в том числе, для переписки Соловьёва).

Начало изучению эпистолярного наследия Соловьёва в «филологическом» ракурсе было положено, на наш взгляд, Э.Л. Радловым, впервые собравшим и издавшим в 1908–1923 годах его большую часть. В предисловиях к этим изданиям, имеющих, правда, скорее описательный, нежели аналитический характер, составитель говорит о таланте Соловьёва в области эпистолярного творчества. Он отметил не только биографическое, теоретическое значение писем Соловьёва, но и литературное, ибо «в них имеется в полном блеске мастерство, а именно искусство художественного выражения мыслей словами» [3, т. 1, с. IV]. Позднее к эпистолярному творчеству Соловьёва в целях воссоздания некоторых биографических обстоятельств и характеристики его мировоззрения обращался целый ряд исследователей<sup>4</sup>. А.Ф. Лосев, опираясь, в том числе, на переписку Соловьёва, блестяще воссоздал его литературно-философское окружение [4, с. 385–485]. Эпистолярные признания Соловьёва явились актуальными при изучении культурно-исторической эпохи конца XIX века (С.М. Соловьёв, К. Мочульский<sup>5</sup>), при рассмотрении творческой эволюции философа и его творческих взаимоотношений с современни-

<sup>2</sup> См., например: Логунова Н.В. Русская эпистолярная проза XX – начала XXI веков: эволюция жанра и художественного дискурса: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2011. С. 10.

<sup>3</sup> Это обстоятельство породило целый ряд исследований, в которых эпистолярное наследие литераторов соотносится с их художественными сочинениями в форме письма: Баршт К.А. Две переписки. Ранние письма Ф.М. Достоевского и его роман «Бедные люди» // Достоевский и мировая культура: Альманах. М., 1994. № 3. С. 77–93; Магомедова Д.М. Переписка как целостный текст и источник сюжета (на материале переписки Блока и Андрея Белого, 1903–1908 гг.) // Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М., 1997. С. 111–130; и др.

<sup>4</sup> См., например: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьёва: в 2 т. М.: Изд-во «Медиум», 1995. Т. 1. – 606 с. Т. 2. – 624 с.

<sup>5</sup> См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.; Мочульский К. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.: Республика, 1995. 607 с.



ками (З.Г. Минц, Д.В. Силакова<sup>6</sup>). Следует также назвать ряд исследований (Н.В. Котрелев, М. Микосиба, А.П. Козырев, А. Носов и М. Смирнов<sup>7</sup>), появившихся в последнее время, где переписка Соловьёва или является предметом специального изучения, или рассматривается как полноценная составная часть его творчества.

С учетом сказанного становится очевидной возможность литературоведческого изучения переписки в трех аспектах: 1) как бытового документа (с выходом на реалии эпохи, быта); 2) как литературного факта (с анализом творческой лаборатории автора, ведущего стиля, тематики литературной эпохи); 3) как эстетического явления (с акцентом на художественной архитектонике текста). Остановимся на двух последних аспектах и поставим перед собой довольно узкую задачу – представить переписку Соловьёва как литературное явление, то есть показать ее связь, с одной стороны, с проблематикой литературно-критических и теоретико-литературных работ, с другой – со стилем художественных произведений. В качестве объекта исследования выберем прежде всего те эпистолярные произведения Соловьёва, в которых наиболее наглядно воплощаются авторские эстетические установки и отражается взгляд на историко-литературные проблемы, а также те, которые соответствуют художественной стилистике. Разумеется, этим не исчерпывается филологическое исследование эпистолярного творчества Соловьёва (такое исследование предполагает дальнейший всесторонний анализ переписки Соловьёва в целях восстановления его творческих связей, определения тематики его эпистолярного наследия, изучения переключек в плане образов, мотивов и т. д. с его художественными текстами, классификации писем с точки зрения содержания и целей и т. д.). Это дело весьма трудоемкое и требует усилий не одного ученого и рамок не одной работы.

\*\*\*

Исследователями не раз отмечалось, что для Соловьёва литературный процесс был связан не столько со сменой ключевых направлений и стилей, сколько с приближением словесности к «истинному» искусству, способному одухотворить и человечество и природу. Очевидно, в 1870-е годы историко-литературная проблематика не могла волновать Соловьёва особенно сильно: он был сориентирован на вопросы мировоззренческого характера. Тем не менее в письмах Соловьёва все-таки присутствуют замечания, касающиеся ряда историко-литературных

---

<sup>6</sup> См.: Минц З.Г. Из истории полемики вокруг Льва Толстого (Л. Толстой и Вл. Соловьёв) // Уч. записки Тартуского гос. ун-та, 1966. Вып. 184. Труды по русской и славянской филологии. Т. 9. Литературоведение. С. 89–110; Силакова Д.В. «Фетовские» мотивы в одном из писем Владимира Соловьёва // А.А. Фет и русская литература: мат-лы Всерос. науч. конф., посвящ. изучению жизни и творчества А.А. Фета. Курск, 2002. С. 180–188.

<sup>7</sup> См.: Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу 28 (?) февраля 1890 г. – Тип византийца XI века / публ. Н.В. Котрелева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1 (25). С. 61–69; Микосиба М. О неопубликованных письмах Вл.С. Соловьёва (Письма к Н.М. Сологуб) // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 9. С. 111–145; Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. 544 с.; В.С. Соловьёв. Статьи и письма / сост. Р. Гальцевой; публ. И. Роднянской и др.; коммент. А. Носова и М. Смирнова // Новый мир. 1989. № 1. С. 198–234.

проблем. Одна из них – определение и характеристика литературных «вершин» отечественной словесности.

В письме от 13 сентября 1874 года к ближайшему другу по гимназии и единомышленнику Д.Н. Цертелеву содержатся размышления Соловьёва о творчестве признанных классиков отечественной словесности – А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова. Философ продолжает, видимо, какую-то прерванную литературную дискуссию, имевшую место в дружеских ему кругах, и сообщает собственную точку зрения на предмет этой дискуссии: «Несомненно, что Лермонтов имеет преимущество рефлексии и отрицательного отношения к наличной действительности, хотя я согласен с С., что в художественном отношении Пушкин выше» [3, т. 2, с. 224]. Далее, оценивая лермонтовское стихотворение «И скучно и грустно...», Соловьёв указал на «несколько прозаичную форму». Очевидно, что среди образцовых произведений для молодого Соловьёва находились и творения Достоевского. Подтверждение этому находим в письме Екатерине Владимировне Романовой, двоюродной сестре, с которой Соловьёва связывали в эти годы не только романтические отношения, но и общение на философские темы (в этой переписке, по словам А.Ф. Лосева, «уже выражен весь основной образ мыслей зрелого философа» [4, с. 18]). Соловьёв писал: «Не знаю, почему тебя возмутило «Преступление и наказание». Дочти его до конца, да и всего Достоевского полезно было бы прочитать: это один из немногих писателей, сохранивших еще в наше время образ и подобие Божие» [3, т. 3, с. 80].

Еще одна историко-литературная проблема, находящаяся в сфере внимания Соловьёва 1870-х годов, – состояние современной литературы. В переписке с Е.В. Романовой находим высказывание Соловьёва о современной словесности: «... важно *что* читать. А что можно предложить теперь? Современную литературу? Если ты не знаешь, то я тебе скажу, что нельзя найти лучшего средства для умственного опошления и нравственного развращения, как современная литература. Народ имеет здравый смысл и сразу поймет, в чем сущность современного просвещения; а сущность эта, как бы она ни прикрывалась, состоит в отрицании всякого духовного, нравственного начала и в утверждении одной животной природы. Вся мудрость века сего сводится к очень простому положению: человек есть скот» [3, т. 3, с. 79].

Наконец, Соловьёв в этот период, безусловно, пытается осмыслить принципы систематизации своих историко-литературных воззрений. В этой связи чрезвычайно показательным, на наш взгляд, замечание в письме, адресованном все той же Екатерине Романовой и датированном 21 декабря 1871 года: «Прими только за общее правило: никогда не подчиняться книжному авторитету; поэтому, если ты прочтешь что-нибудь даже строго доказанное, но с чем твое внутреннее убеждение несогласно, то верь себе больше, чем всякой книге; потому что в серьезных вопросах внутреннее бездоказательное и бессознательное убеждение есть голос Божий» [3, т. 3, с. 59]. Таким образом, убеждение в том, что при оценке художественного текста необходимо учитывать прежде всего личные ощущения, а не мнения авторитетов, сложилось у Соловьёва еще в юности и нашло отражение, прежде всего, в переписке. Тем не менее первоначально Соловьёв придерживался традиционных историко-литературных концепций, с неболь-

шими вариациями. Об этом свидетельствуют его высказывания как в публицистических работах, так и в литературно-критических. Позднее при рассмотрении историко-литературных проблем он стал больше ориентироваться на собственную эстетическую концепцию и личные литературные пристрастия.

Очевидно, что в 1880-е годы историко-литературный процесс в России связывался Соловьевым (явно под влиянием славянофильской литературной концепции, на что совершенно правомерно указывал в свое время А.Ф. Лосев<sup>8</sup>) прежде всего с древнерусской литературой. Эти ранние памятники отечественной письменности были ценны, по его убеждению, своим свидетельством замены дикого языческого образа жизни новыми духовными началами: «То нравственное настроение, которое овладело обращенным от язычества Владимиром (заботы о бедных и недужных, миролюбие по отношению к европейским соседям, отвращение от жестоких казней), было вполне христианским; таковы же были чувства и взгляды, высказанные сто лет спустя в поучении Владимира Мономаха» [5, с. 332]. Что касается литературы XVIII века, критик разделял мнение о подражательном («пересадочном») ее характере. Однако именно с этим периодом Соловьев связывал формирование и совершенно оригинальной, определяющей черты отечественной литературы. Гражданский и культурный рост России, вызванный преобразованиями Петра Великого, побудил, считал он, появление ряда «обличительных произведений, составляющих бесспорно самую оригинальную часть нашей литературы» [5, с. 339]. Каждая из главных эпох русской истории, по мнению философа, порождала «своего светского пророка» – обличителя современной ему лжи в общественной жизни: «<...> Сейчас же вслед за Петром Великим является кантемировская сатира, которая при всем своем художественном несовершенстве все-таки стоит гораздо выше всей прочей тогдашней литературы (до Ломоносова). Первая половина екатерининского царствования отмечена сатирическими журналами Новикова, а вторая – сатирическими комедиями фон-Визина. Александровская Россия нашла своего обличителя в Грибоедове, николаевская – в Гоголе, а плодотворная эпоха Александра II дала нам самое разнообразное и богатое сатирическое сокровище в творениях Салтыкова» [5, с. 339]. Расцвет русской литературы Соловьев связывал с полустолетием – от «Евгения Онегина» до «Анны Карениной». При этом отмечал, что говорить о прогрессе «нашего будущего творчества» можно будет лишь в том случае, если русская литература выставит возрастающие таланты и гении, «более значительные, нежели Пушкин, Гоголь или Толстой». Новые литературные поколения не дали, по Соловьеву, «ни одного писателя, хотя бы лишь приблизительно равного старым мастерам» [6, с. 326].

Именно по поводу состояния современной литературы Соловьев высказывался в этот период в рамках частного общения предельно откровенно. В этой связи показательным письмом к авторитетному в то время критику Н.Н. Страхову, с которым он длительное время был в переписке: «... если кончился период литературный или словесный, то начался период бессловесный... всяких нечленораздель-

---

<sup>8</sup> См.: Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. М.: Мысль, 1983. С. 166–167.

ных звуков, и воя, и визгу, и реву весьма довольно. Нет только ясного и свободного человеческого слова, собой владеющего, себя сознающего» [3, т. 1, с. 21].

Пожалуй, одной из главных историко-литературных проблем, поднятых в переписке Соловьева 1880-х годов, является проблема своеобразия творчества Достоевского и Толстого, определения их места в истории отечественной словесности. Если в 1870-е годы Соловьев резко отрицательно отзывался о реализме, то в «Первой речи» о Достоевском он, характеризуя современное художество как «грубое», «низменное», допускает весьма важную уступку, указывая на «залог божественного величия», скрывающиеся в реалистическом художестве. Объявляя Достоевского предтечей нового религиозного искусства, Соловьев вынужден был признать и русский реализм: «Несмотря на антирелигиозный (повидимому) характер современного искусства, пронизательный взгляд сумеет отличить в нем неясные черты будущего религиозного искусства, именно в двойном стремлении – к полному воплощению идеи в мельчайших материальных подробностях до совершенного почти слияния с текущею действительностью и вместе с тем в стремлении *воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее, согласно известным идеальным требованиям» [7, с. 294]. Тем не менее, говоря в 1880-е годы о достижениях современной русской прозы, Соловьев делает крайне неутешительный вывод: «Когда у нас так возгордились блестящим успехом русских романистов за границей, никто, кажется, не заметил одного обстоятельства, что этот успех представлял собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они в самом деле, эти писатели, которым так рукоплещет Запад? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевский, Тургенев – умерли; Гончаров сам подвел итоги своей литературной деятельности; младший, но самый прославленный из наших знаменитых романистов, гр. Л.Н. Толстой, уже более десяти лет как обратил совсем в другую сторону неустанную работу своего ума» [6, с. 326]. С другой стороны, в письмах Соловьев выражал категорическое несогласие с Н.Н. Страховым по поводу его оценок творчества Толстого и Достоевского: «С тем, что Вы пишете о Достоевском и Л.Н. Толстом, я *реши-тельно не согласен*. Некоторая непрямота или неискренность (так сказать, сугубость) была в Достоевском лишь той шелухой, о которой Вы прекрасно говорите, но он был способен разбивать и отбрасывать эту шелуху, и тогда оказывалось много настоящего и хорошего. А у Л.Н. Толстого непрямота и неискренность более глубокая» [3, т. 1, с. 18].

Переписка Соловьева свидетельствует о том, что и Толстой и Достоевский оставались в сфере внимания его критической мысли достаточно долго и что в осмыслении и того и другого критик эволюционизировал от горячего приятия к сдержанному замалчиванию и затем – к резкому осуждению. Это тем более ценный факт, что публично Соловьев на протяжении почти 20 лет своей позиции не озвучивал. Лишь в предсмертных «Трех разговорах...» он отчасти нарушил свой обет молчания, который диктовала ему профессиональная этика. Судя по переписке, именно начало 1880-х годов – время страстного увлечения и глубокого прочтения им текстов Достоевского и Толстого. 1883 год – год перелома в отношении к автору «Братьев Карамазовых». В письме, датированном этим годом и адресованном В.П. Федорову, Соловьев выделял в итоговом для писателя рома-

не главу «Великий инквизитор», находя здесь «особо замечательный разговор об отношениях церкви и государства» [3, т. 3, с. 5]. Но уже в письме к А.А. Кирееву (1883 г.) содержится скрытая полемика с националистической концепцией Достоевского: «Я признаю народность как положительную *силу*, служащую все-ленской (сверхнародной) идее. Чем более известный народ предан все-ленской (сверхнародной) идее, тем сам он сильнее, лучше, значительнее. Поэтому я решительно враг *отрицательного национализма* или народного эгоизма, самообожания народности, которое в сущности также отвратительно, как и самообожание личности» [3, т. 2, с. 103].

Эпистолярное наследие Соловьева красноречиво свидетельствует и об истории его взаимоотношений с Л.Н. Толстым<sup>9</sup>. Однако в свете выше изложенного для нас более интересны конкретные характеристики личности и творчества Толстого, встречающиеся в эпистолярных текстах Соловьева (и отсутствующие в его литературно-критических работах). В письме М.М. Стасюлевичу от 1886 г. (декабрь) Соловьев сочувствует писателю, на которого начинаются общественные гонения, но слабость его мышления все-таки отмечает: «... мне кажется, было бы полезно напечатать у Вас целиком, без комментариев и только с некоторыми подчеркиваниями, поучение архиеп. Никанора «о том, что ересеучение гр. Л. Толстого подрывает основы государственного порядка в России». Я невысоко ценю гр. Л. Толстого как мыслителя, но тут дело не в том, а в необразимой подлости обличительных приемов со стороны корифея нашей иерархии и, главное, в том циническом неверии во внутреннюю духовную силу своего дела, – неверии, которым пропитано все это “поучение”» [8, с. 30–31]. 30 января 1887 г. Соловьев пишет Н.Н. Страхову, который симпатизировал Толстому, поэтому от прямых оценок Соловьев воздерживается, но намекает на свое отношение к творчеству и личности писателя довольно явно: «Сегодня прочел я новую драму Толстого и безусловно согласен с... Вашим отзывом... Радуюсь однако, что некоторым наивысочайшим лицам эта драма понравилась – авось, хоть этим косвенным путем будут скольконибудь укрошены неистово-подавительные стремления, от которых, конечно, не Толстому, а, например, мне приходится совсем не в моготу» [3, т. 1, с. 29]. В письме к Н.Н. Страхову от 12 апреля 1887 г. имеется весьма примечательная фраза: «наш неперемный Колумб всех открытых Америк Л.Н. Толстой» [3, т. 1, с. 33]. К концу 1880-х гг. эпистолярные отзывы Соловьева о Толстом становятся исключительно скептически-ироническими. В письме А. А. Кирееву от 1888 года он, сообщая о выходе в свет толстовской книги «В чем моя вера?», комментирует событие косвенным образом: «Один мой приятель, прочитавший ее в корректуре, говорит, что ничего более наглого и глупого он никогда не читал. Сущность книги – в ожесточенной полемике против идеи бессмертия души, против церкви, государства и общественного порядка – все это во имя Евангелия. Ап. Павел называется «полоумным каббалистом», совершенно искажившим христианство. Конечно, эта книга будет запрещена, что не помешает ее распространению в публике, но сделает не-

---

<sup>9</sup> См.: Минц З.Г. Из истории полемики вокруг Льва Толстого (Л. Толстой и Вл. Соловьев) // Указ. соч. С. 92–107.

возможным ее опровержение в печати» [3, т. 2, с. 110]. В том же году Соловьев писал А.А. Фету, с которым его связывала многолетняя дружба, из Вирофлэ: «А что подельывает его [Страхова. – Н.Ю.] идол? Через француза Вогюэ слышал я, что он пишет роман *о вреде любви...* Как жаль, что я не имею литературного таланта. Недавно меня обсчитала содержательница отеля. Вот бы прекрасный случай написать поэму *о вреде гостиниц*» [3, т. 3, с. 118].

Главный историко-литературный вопрос, который волновал Соловьева в 1880-е гг., – поиск художников слова, своим творчеством предвещающих истинное религиозное искусство. Этот поиск он ведет, прежде всего в области поэзии. В качестве примеров литературы, сориентированной на религиозные ценности, в современной словесности Соловьев в одном из писем В.П. Федорову называет «Дон Жуана» гр. А. Толстого и «Два мира» Майкова<sup>10</sup>. В переписке Соловьева этого периода находим также свидетельство высокой оценки творческого наследия Тютчева, причем именно как поэта-философа мирового уровня, мыслящего в ключе его философии «всеединства». Интересно, что эта оценка звучит более чем за десять лет до его знаменитой статьи о поэте «Поэзия Ф.И. Тютчева» (1895). Так, в письме к И. С. Аксакову, датированном ноябрем 1883 г., читаем: «... идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании «Великого спора» я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева» [8, с. 26–27].

Знаменателен тот факт, что историко-литературная концепция Соловьева этого периода не исключала и писателей-прозаиков (отсутствие в литературно-критическом наследии Соловьева развернутых выступлений об отечественной прозе могут привести к этому ошибочному мнению). Это подтверждает и его переписка. Судя по письму к С.А. Венгеру от 14 июня 1889 г., посвященному изданию его «Словаря писателей», и И.С. Тургенева, и И.А. Гончарова, и М.Е. Салтыкова-Щедрина, и даже А.И. Герцена, В.Г. Белинского и Н.А. Добролюбова он признавал достойными представителями отечественной словесности. Соловьев писал: «... статьи об И. и К. Аксаковых прочел с полным вниманием. От души желаю Вам... довести до конца сей monumentum aere perennius. Признаюсь однако, что не без некоторого ужаса помышляю о том, что Вам еще предстоит: Гоголь, Пушкин, Достоевский, Л. Толстой, Тургенев, Гончаров, Салтыков, Герцен, Белинский, Добролюбов, Киреевский, Хомяков – и множество других»<sup>11</sup> [3, т. 2, с. 315].

<sup>10</sup> См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3 / под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1911. С. 5 [3].

<sup>11</sup> Правда, значение русских прозаиков (исключение – Ф.М. Достоевский и Л. Толстой) Соловьев, видимо, определял как узко национальное. Так, например, судя по его переписке, Тургенев являлся для него «проходным» писателем, чисто русским явлением, отражающим определенную литературную эпоху. В письме к А.А. Кирееву, датированном 1883 годом, читаем: «Что касается до Тургенева, то я упоминаю о нем *только* как о типичном литературном представителе русского просвещения за последнее время...» [3, т. 2, с. 109].

Соловьевская историко-литературная концепция отечественной литературы получает относительную завершенность и стройность в 1890-е годы. Об этом свидетельствует рецензия Соловьева на «Очерки русской истории и русской литературы» князя С.М. Волконского. Говоря о плане построений лекций Волконского, воспроизводящих только национальные исторические и литературные вершины, Соловьев соглашался, что ценными памятниками русской литературной старины являются «Поучение Владимира Мономаха» и «Слово о полку Игореве», что общекультурное значение елизаветинского и екатерининского времени – в выявлении того факта, что «и у нас могут быть все роды литературы». По-прежнему величайшим поэтом России Соловьевым признается Пушкин, зато значение Лермонтова явно преуменьшается (его поэзия не заслуживает, по мнению критика, высоких оценок, данных Волконским). Напротив, Гоголь требует, с точки зрения Соловьева, развернутых характеристик, в которых обязательно должна быть подчеркнута сатирическая сторона его творчества. Гоголь, по мнению критика, остался у Волконского величиной неопределенной: не обрисованными даже приблизительно оказались предметы его сатиры, неясной – литературная преемственность, хотя «сатирическое начало в разных его формах проходит через всю русскую литературу и составляет ее весьма характерную часть» [9, с. 217] – только XIX век дал Грибоедова, Крылова, Салтыкова, Писемского, Островского, Гончарова. Соловьев без комментариев воспроизводит суждения Волконского о «светлых вершинах» русской прозы середины – конца XIX столетия: Тургенев – «мыслитель скрыт ... в художнике», Достоевский – «мыслитель преобладает, однако не изгоняет художника», Толстой – художник и мыслитель – соперники, но «прав всегда художник». Таким образом, Соловьев как бы соглашается, по крайней мере, не оспаривает значительность этих художников в отечественной литературе. Более или менее прозрачно он высказался в отношении русской поэзии XIX века. По мнению рецензента, автор «Очерков...» односторонне освещает данный предмет, так как «говорит о Кольцове и даже о Никитине. Между тем Полонский и Майков упоминаются только по имени; Алексею Толстому отведено лишь примечание по поводу Иоанна Грозного; Некрасов назван мимоходом, а Тютчев и Фет даже не названы» [9, с. 218].

Историко-литературная проблематика в поздней переписке Соловьева проявляется слабо, видимо, вследствие переноса этой сферы мышления в область критики, где он получил возможность открыто и более полно проявлять собственную позицию. В его эпистолярном творчестве этого периода можно обнаружить лишь высказывания частного характера о М.Е. Салтыкове-Щедрине, И.А. Гончарове, Л.Н. Толстом<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> В связи со смертью Салтыкова-Щедрина Соловьев пишет М.М. Стасюлевичу: «О Салтыкове искренне пожалел и отслужил заупокойную обедню. Вот уж этого никем не заменишь» [8, с. 44]. В следующем же письме читаем отзыв о творчестве Салтыкова-Щедрина как о современном, не устаревшем: «Подписался на Салтыкова и читаю третий том – нахожу, что не устарело» [8, с. 44]. В письме к Стасюлевичу от 20 сентября 1891 г. – высказывание о И.А. Гончарове в связи с его смертью: «Вот и предпоследнего корифея русской литературы не стало. Остался один Лев Толстой, да и тот полумудрый. «Уж так у нас в городе устроено: если умный человек, так или пьет запоем, или рожи такие корчит, что святых вон неси!» [8, с. 54].

\*\*\*

Художественная манера эпистолярной прозы Соловьёва, на наш взгляд, весьма замечательна. Попытаемся отразить некоторые ее особенности, опираясь на отдельные письма, где наиболее проявила себя его художественная стилистика.

Письма Соловьёва эмоциональны, предельно открыты, насыщены вопросами, восклицаниями. Вот эпистолярный комментарий Соловьёва к публикации Н.Н. Страхова переписки Ф.М. Достоевского: «Ну где же та реальная фигура, о которой Вы говорите? Я вижу только чье-то грязное белье. Но разве моя фигура определяется моим бельем? Ведь я, может быть, купил готовую рубашку на удачу в плохом магазине! Ведь мне, может быть, двоюродный дядюшка подарил свои старые кальсоны! При чем же тут моя собственная фигура? Да ведь главное-то и не фигура, а лицо, а его и по самому лучшему белью никак не угадаешь. А я-то думал, что собрание писем дополнит Ваши «воспоминания»! А вышло наоборот: что и было у Вас интересного, совсем потонуло в этом море ненужных дрызг» [3, т. 1, с. 22].

Письма Соловьёва часто содержат художественные тексты – прежде всего, собственные поэтические произведения. Так, письмо, датированное 22 октября 1884 г., содержит в виде приложения поздравительное стихотворение «А.А. Фету. 19 октября». В письме же от 22 января 1885 г. находим ранний образец стихотворной пародии Соловьёва (на некрасовский сборник «Последние песни»). Не вполне учитывая жизненную ситуацию Некрасова, Соловьёв (правда, исключительно в рамках частной переписки) жестко констатирует: «Когда же сам разбит, разочарован, / Он вспомнить захотел былую красоту, – / Язык кошунственный, к земной пыли прикован, / Напрасно призывал нетленную мечту» [3, т. 3, с. 111]. Соловьёв «судит» Некрасова как сторонник «чистого» искусства, отсюда – и излишне категоричный вывод, и книжная лексика, и построение стихотворных строк на основе приема контраста: «восторг души» – «расчетливый обман»; «речь рабская» – «живой язык богов»; «святыня мирная» – «крикливый балаган», «тоскующей любви пленительные звуки» – «животной злобы крик».

Письма Соловьёва полны иронических замечаний (как по отношению к себе, так и по поводу окружающих людей и той или иной ситуации). Иронический взгляд на мир был, по словам, А.Ф. Лосева, вообще очень характерен для Соловьёва. Так, посылая выше упомянутую стихотворную пародию на некрасовский сборник, он предваряет ее замечанием: «Ношу я себя плоховато, зато работаю исправно ... по некоторому инстинкту мозговой гигиены, предаюсь по временам сочинению мельхиседекообразных стихотворений» [3, т. 3, с. 111]. Подобная самоирония несколько смягчает немного тягостное впечатление от резкой нападки на больного тогда Некрасова. В этом же письме – ирония в адрес «своего» Полонского: «Кстати, о Мельхиседеке: заезжал к... Полонскому, разговор – сплошной Мельхиседек, и я уже начинал приходить в отчаянье. Но под конец отыскал детский журнал «Родник» и прочел мне оттуда свое стихотворение: «Убедившая больная» – безо всякого Мельхиседека, очень хорошо, хотя несколько протяженно-сложно» [3, т. 3, с. 112]. Есть в переписке Соловьёва и иронические высказывания по поводу сложившейся общественной ситуации. Так, 18 декабря 1887 года он пишет М.М. Стасюлевичу: «У нас все благополучно. Универ-



ситет закрыт, и 120 студентов отправлены с жандармами на родину» [8, с. 32]. В январском письме от 1888 года к нему же читаем: «Поздравляю Вас с новым годом, который отмечен не только тремя кренделями, но и пропажей без вести пяти университетов. Петербургский период нашей государственной жизни начался введением просвещения...» [8, с. 33]. Иронизирует Соловьев и в связи с журнальной полемикой, состоянием русской публицистики. В письме к М.М. Стасюлевичу от 13 февраля 1888 года он размышляет: «Какой удивительно обширный критический диапазон у нашей патриотической публицистики: с одной стороны, «Новое время» называет меня... дураком и шутком гороховым, а с другой стороны, «Русское дело» провозглашает меня же великим человеком и грандиозным явлением» [8, с. 35].

Самоирония просматривается и в сообщении графу Олсуфьеву: «Очень жалею, что опоздал: задержало особое обстоятельство, – продавал «Антихриста» немножко дороже, чем Иуда – Христа». Здесь же – подпись: «Влад. Соловьев (анти-Иуда)» [8, с. 149]. Подобная самоирония звучит и в его письмах к Евгению Тавернье, который переводил на французский язык «Три разговора...» Соловьева: «Я чувствую себя недурно и работаю явно над маленькими вещами, а тайно – над крупными» [8, с. 219]. В письме к А.А. Фету: «По поводу рогов: хоть я и не могу их иметь, тем не менее пытаюсь бодать Каткова в «Руси» за его отрицание философии и унижение религии, а главное, за непрактичность его консервативного доктринерства» [8, с. 230]. Наконец, в одном из писем к М.М. Стасюлевичу от 1895 г. самоирония доведена до предела, становится поистине страшной, ибо вполне обнаруживает то трагическое одиночество, которое ощущал Соловьев на протяжении всей жизни, пытаясь заглушить его постоянной работой: «Дорогой и глубокоуважаемый Михаил Матвеевич, пребывая в трудах и болезнях, едва наконец собрался написать Вам... Только сегодня, узнав, что мои казармы подлежат ремонту, решил я – соединяя этот ремонт со своим собственным – ехать в Финляндию дней на 10. Я думаю, что в моем предстоящем некрологе, а также в посвященной мне книжке биографической библиотеки Павленкова будет между прочим сказано: «Лучшие зрелые годы этого замечательного человека протекли под гостеприимною сенью казарм кадрового батальона лейб-гвардии резервного пехотного полка, а также в прохладном и тихом приюте вагонов царскосельской железной дороги». Вы, может быть, сомневаетесь, что я попаду в биографическую библиотеку Павленкова между Катковым и Магометом? Я тоже не совсем в этом уверен, а потому и прилагаю все старания, чтобы сего достигнуть» [8, с. 71].

При необходимости Соловьев прибегал в переписке к пословицам и поговоркам. Так, сокрушаясь, будучи в Париже, о сплетнях в свой адрес в русских газетах, Соловьев писал А.А. Фету летом 1888 года: «Если дошло и до вас, то, конечно, вы приняли, как должно. Боюсь, однако, что хоть *брань* на ворота не виснет, но про вранье этого сказать нельзя... Будьте здоровы и не поминайте лихом» [3, т. 3, с. 116]. В письме к Франциску Рачкому, датированном декабрем 1886 года, читаем: «... против меня начался здесь настоящий штурм, причем цензура, защищая все мною написанное, предоставляет моим противникам полный простор выдумывать на меня всякие небылицы. Впрочем, я не унываю, полагаясь на русскую пословицу: Бог не выдаст – свинья не съест» [3, т. 1, с. 172].

Ему же в 1887 г. Соловьев сообщает: «Сердечно кланяюсь Вашей любезной обители... Очень хотелось бы мне, хотя бы на краткое время, побывать еще среди вас в Загребе, но, как говорит наша пословица, – на всякое хотенье есть терпенье» [3, т. 1, с. 176]. В письме к Н.Н. Страхову от 12–24 ноября 1888 года Соловьев писал: «Шила в мешке не утаишь, и как тщательно вы ни скрывали свою запоздалую вытечку... против меня, а я все-таки о ней узнал» [3, т. 1, с. 54]. Из письма брату М.С. Соловьеву 1887 года: «В пространной «Жизни Иисуса» Штрауса я нашел признание примата Петрова. С лихой собаки хоть шерсти клок» [8, с. 112].

Иногда Соловьев использовал в переписке известные (главным образом библейские) цитаты: «Вообще из России имею известий не много: на что, конечно, жаловаться не имею права: и остави нам долги наши, яко же и мы оставляем должникам нашим» [3, т. 3, с. 116]; «Что касается до моих... нападений на Ваш антисупранатурализм, то при всей их искренности они имели и некоторую затаенную цель: поставить Вас в необходимость хвалить мою теократию, дабы я Вас не запоздрил в приверженности к ветхозаветному правилу: око за око» [3, т. 1, с. 35].

Порой Соловьев в своем эпистолярном творчестве прибегал к каламбурам. Например, в письме к Н.Н. Страхову от 9 марта 1887 года – реакция Соловьева на статью о спиритизме: «А пока извольте получить и «немую похвалу», и немой протест. Он не только *немой*, но и *не мой*, ибо не я один восклицаю по вашему адресу: «*не мой* материализма тонким мылом диалектики, – кроме пены ничего не выйдет». Такого же мнения держатся между прочим два мои приятеля, философы Лопатин и Грот, и мы даже собираемся написать Вам соборне. Однако *не мая* же месяца дожидаться, а потому вот Вам сейчас немая похвала: я безусловно согласен и одобряю главный тезис Вашего выступления, а именно, что путем спиритизма религиозной истины добыть нельзя» [3, т. 1, с. 31]. Или в письме брату Михаилу: «Теперь у меня только ты один остался. Но два в поле не воин, а воина, или воя (с волками по-волчьи), или вояка – во я как острою глупо с горя, но не сгоря со стыда» [8, с. 134].

В письмах Соловьева содержатся беглые зарисовки пейзажей, увиденных в путешествиях по Европе. Они очень субъективны, порой основаны на библейских параллелях: «... с половины русского августа я живу в местечке Viroflay, близ Версаля, на даче Vonperos, принадлежащей моему приятелю Леруа-Больё, который уехал со своим семейством в деревню к теще и предоставил в мое распоряжение павильон с садом. Этот сад, весьма красивый, и смежность большого леса Сен-Клу делают мое местопребывание раем земным – до сотворения Евы, так как я нахожусь в полном одиночестве. Впрочем, о рае можно здесь говорить только сравнительно с парижской гостиницей, наполненной шумливыми и бесцеремонными американцами. А для настоящего рая в моем Vonperos помимо Евы недостает многого, например рек... Не шутя, без воды природа теряет половину своей прелести. Но особенно не достает мне, сравнительно с прошлым летом, милого Воробьевского общества. Полное одиночество прекрасная вещь, и я им наслаждаюсь после парижской суеты, – но только не надолго...» [3, т. 3, с. 117].

Письмо Соловьева из Петербурга от 27 января 1889 года Фету – целиком чисто художественный текст, что свидетельствует не только об особых чувствах

к адресату или характере их отношений (художник пишет художнику), но и о собственной душевной настроенности, переживаемом периоде поэтического вдохновения. Здесь уже почти стандартное обращение «дорогой и глубокоуважаемый» сочетается с поэтической пейзажной зарисовкой в фетовском духе – с обилием метафор, олицетворений, эпитетов: «Приветствуют вас звезд золотые ресницы и месяц, плывущий по лазурной пустыне, и плачущие степные травы, и розы, весенние и осенние; приветствует вас густолистый развесистый лес, и блеском вечерним овеянные горы, и милое окно над снежным каштаном. Приветствуют вас голубые и черные ангелы, глядящие из-за шелковых ресниц, и грот Сивиллы с своей черной дверью...» [3, т. 3, с. 119]. Во многом справедливым является, на наш взгляд, предположение Д.В. Силаковой, что общность этого текста с художественным миром автора «Вечерних огней» на разных уровнях (идейно-образном и синтаксическом) объяснялась особым отношением Соловьева к творчеству А.А. Фета. Весьма скептически оценивая свое поэтическое дарование, Соловьев, видимо, не решался говорить с «чистым» лириком как «поэт с поэтом», поэтому и представлял себя «посвященным, приблизившимся к тайнам поэтических истин» [10, с. 181] через восприятие его лирики.

\*\*\*

Итак, с точки зрения отражения историко-литературной концепции Соловьева и отдельных литературно-критических оценок творчества отечественных писателей наибольший интерес представляют письма Соловьева, адресованные художникам слова, критикам и издателям, литературная позиция которых, как правило, была близка соловьевской, или людям, близким ему духовно (Н.Н. Страхову, В.Н. Величко, И.С. Аксакову и А.Ф. Аксаковой, А.А. Кирееву, М.М. Стасюлевичу, А.А. Фету, Д.Н. Цертелеву, а также С.А. Венгеру, Е.В. Романовой). Историко-литературная проблематика наиболее характерна для переписки Соловьева периода 1870-х – 1880-х годов. Он затрагивает широкий круг вопросов: определение и характеристика литературных «вершин» отечественной словесности; состояние современной литературы; принципы систематизации собственных историко-литературных воззрений; оценка значения творчества отдельных авторов; поиск художников слова, предвещающих истинное религиозное искусство; наконец, определение логики развития отечественной словесности.

При сопоставлении переписки Соловьева с его публицистическими и собственно литературно-критическими трудами становится очевидной ее специфика. Эпистолярные высказывания Соловьева на историко-литературную тему более откровенны, порой категоричны (например, высказывания о Толстом-художнике и др.). Литературный материал осмысливается более эмоционально, а обращение с ним более свободно, как правило, соотносится с общественной и литературной ситуацией. Знаменателен тот факт, что соловьевские эпистолярные признания историко-литературного характера часто предвляли серьезную теоретическую разработку тех или иных проблем, свидетельствовали о его отношениях с писателями-современниками, отражали оценки, никогда не озвученные Соловьевым-критиком публично (в рамках дружеской переписки Соловьев мог позволить себе не так строго соблюдать профессиональную этику). Историко-литературные суждения Соловьева в переписке становились своеобразными

набросками к его будущим публицистическим и литературно-критическим сочинениям. Формат частной переписки позволил в большей степени выразить художественный настрой личности Соловьева. Даже беглый анализ свидетельствует о том, что в своем эпистолярном творчестве Соловьев тяготел к художественному стилю (особенно в письмах на литературные темы, в общении с литераторами и издателями). Этот стиль выражается посредством лексических и стилистических средств выразительности (метафоры, сравнения, олицетворения, каламбуры, прием иронического снижения и др.).

Несмотря на то, что эпистолярные высказывания Соловьева могут показаться не столь значительными, как его философские трактаты, поэтические и драматургические опыты, все же не следует забывать, что, по выражению Э.Л. Радлова, «Вл. С. Соловьев несомненно принадлежит к числу классических русских писателей, и поэтому всякая строчка, им написанная, имеет известную ценность» [3, т. 2, с. VI]. Переписка Соловьева позволяет поэтапно проследить, как складывалась историко-литературная концепция философа, выявить его литературно-критические суждения и оценки, не нашедшие отражения в статьях о литературе. Наконец, эпистолярное творчество Соловьева имеет безусловную эстетическую ценность. Наследие Соловьева в этой области – «трудное чтение» [11, с. 519] и богатейший кладезь еще не освоенного соловьевоведением материала, характеризующего личность самого философа, его художественный мир и шире – идейно-художественные искания русского общества конца XIX столетия. Переиздание, комментирование и изучение полного корпуса писем Соловьева позволит должным образом дополнить и прояснить многие вопросы его многообразного творческого наследия.

#### Список литературы

1. Эйгес И. Эпистолярная форма // Литературная энциклопедия: Словарь литературных терминов: в 2 т. / под ред. Н. Бродского и др. Т. 2. М. Л.: Изд-во Л.Д. Френкель, 1925. С. 1117–1118.
2. Муравьев В.С. Эпистолярная литература // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2003. Стлб. 1234–1235.
3. Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 1–3 / под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1908–1911.
4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. 719 с.
5. Соловьев В.С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Литературная критика. М., 1990. С. 331–341.
6. Соловьев В.С. Россия и Европа // Литературная критика. М., 1990. С. 314–330.
7. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 289–318.
8. Соловьев Вл. Письма. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб., 1923. 244 с.
9. Соловьев В.С. <Рецензия на книгу С.М. Волконского> // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 211–218.
10. Силакова Д.В. «Фетовские» мотивы в одном из писем Владимира Соловьева // А.А. Фет и русская литература: мат-лы Всерос. науч. конф., посвящ. изучению жизни и творчества А.А. Фета. Курск, 2002. С. 180–188.
11. Цимбаев Н.И. Письма разных лет. Комментарии // Соловьев В.С. Смысл любви. М., 1991. С. 519–523.

## References

1. Eyges, I. Epistolyarnaya forma [Epistolary Form] in *Literaturnaya entsiklopediya: Slovar' literaturnykh terminov v 2 t., t. 2* [Literary Encyclopedia. Dictionary of Literary Terms in 2 vol., vol. 2], Moscow – Leningrad: Izdatel'stvo L.D. Frenkel'nkel, 1925, pp. 1117–1118 .
2. Murav'ev, V.S. Epistolyarnaya literatura [Epistolary Literature], in *Literaturnaya entsiklopediya terminov i ponyatiy* [Literary Encyclopedia of Terms and Concepts], Moscow: NPK «Intelvak», 2003, col. 1234–1235.
3. Radlova, E.L. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [The letters of Vladimir Sergeyevich Solovyev], Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1908–1911, vol. 1–3.
4. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyev and His Epoch], Moscow: Progress, 1990, 719 p.
5. Solov'ev, V.S. Neskol'ko slov v zashchitu Petra Velikogo [Some words to protect Peter the Great], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 331–341.
6. Solov'ev, V.S. Rossiya i Evropa [Russia and Europe], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literary Criticism], Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 314–330.
7. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in honour of F.M. Dostoevsky] in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Compositions in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 289–318.
8. Solov'ev, V.I. *Pis'ma* [Letters], Petersburg: Vremya, 1923, vol. 4, 244 p.
9. Solov'ev, V.S. Retsenziya na knigu S.M. Volkonskogo [S.M. Volkonsky's Book Review], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Art philosophy and literary criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 211–218.
10. Silakova, D.V. «Fetovskie» motivy v odnom iz pisem Vladimira Solov'eva [‘Fet’s’ motives in one of the Vladimir Solov'ev letters], in *A.A. Fet i russkaya literatura. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy izucheniyu zhizni i tvorchestva A.A. Feta* [A. A. Fet and the Russian literature. Materials of the All-Russian scientific conference, devoted to the study of A. A. Fet's life and creative work], Kursk, 2002, pp. 180–188.
11. Tsimbaev, N.I. Pis'ma raznykh let. Kommentarii [Letters of different years. Comments], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi* [The sense of love], Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 519–523.

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 930.1  
ББК 873(2)

### ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В РОССИИ И ЕГО ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления  
Рязанский пр., 99, г. Москва, 109542, Российская Федерация  
E-mail: filosof.guu@gmail.ru

*Прослеживается эволюция общественного идеала в России с XI в. по XX в. Определена зависимость трактовки общественного идеала от интерпретации социальным субъектом смысла и хода исторического процесса, а также от объективно-практических задач. С позиции историзма рассматриваются основные трактовки общественного идеала в России, особое внимание уделяется консервативной, радикально-революционной и либеральной традициям. На основании взглядов отечественных мыслителей выявляется своеобразие российского общественного идеала в духовном, политическом, социальном и экономическом планах. В качестве объекта исследования выступают взгляды мыслителей, благодаря которым сформировались основные мифологемы русского государства (Иларион, Сергей Радонежский, Филофей), а также анализируются концепции славянофилов и западников, позиция русского просвещенного консерватизма, взгляды А.И.Герцена, М.А. Бакунина, народников, представителей русской философии всеединства, марксизма, философии права, евразийства и др. Выделяются общие черты, свойственные российскому общественному идеалу.*

*Ключевые слова: идеал, общественный идеал, диалектика идеала и действительности, официально-ортодоксальная линия, консерватизм, славянофильство, соборность, всеединство, западничество, народничество, революционный радикализм, анархизм, марксизм, цивилизационная специфика, универсализм, всечеловечность, этическое измерение, государственноцентричность.*

### SOCIAL IDEAL AND ITS MAIN FEATURES IN RUSSIA

E.M. AMELINA

State University of Management  
99, Ryazansky Avenue, Moscow, 109542, Russian Federation  
E-mail: filosof.guu@gmail.ru

*In the article the author considers the evolution of social ideal in Russia from 11th to 20th centuries. The author defines the dependence of the interpretation of social ideal upon social subject's rendering of the meaning and passage of historical process and objective and practical problems. From the point of historicism the author researches the main interpretations of social ideal in Russia paying special attention to conservative, radically revolutionary, and liberal traditions. Based on the theories of the Russian thinkers the author underlines the peculiarity of Russian social ideal in spiritual, political, social, and economical contexts. The object of the research is the views of the thinkers,*

*as due to them the main mythologemes of the Russian State were formed (Hilarion, Sergius of Radonezh, Philotheus). Concepts of Slavophiles and Westernizers, views of Herzen and Bakunin, Narodnics, Russian philosophy of All-Unity, Marxism, philosophy of law, Eurasianism et al. are also analyzed. Main features of Russian social ideal are established.*

Key words: *Ideal, social ideal, dialectics of ideal and reality, official orthodox line, conservatism, Slavophilia, Sobornost, All-Unity, Westernism, Narodnichestvo, revolutionary radicalism, anarchism, Marxism, civilizational specificity, universalism, universal humanism, ethical dimension, state-centric position.*

Актуальность исследования проблемы общественного идеала в России определяется тем, что вопросы о форме и содержании политической, социальной, экономической, правовой и духовной жизни страны по-прежнему вызывают дискуссии и ещё окончательно не решены. Идет продуктивный поиск такой модели социального устройства, которая бы опиралась на традиции нашей истории, на опыт духовных исканий ее лучших представителей и вместе с тем отвечала бы общемировым тенденциям развития. Обращение к традициям прошлого, с его архетипическими ценностями и идеалами, призвано способствовать формированию социальных стратегий, адекватных российской цивилизационной сущности. Это тем более важно, поскольку в истории отечественной мысли накоплено много идей и технологий, сохраняющих свой познавательный и практический потенциал.

Предметом нашего исследования является проблема общественного идеала в России на протяжении её длительной истории. Конечно, в рамках одной статьи мы не сможем осуществить детальный анализ всех без исключения существовавших идейных направлений в интерпретации общественного идеала. Поэтому первостепенное внимание будет уделено тем из них, которые в значительной степени повлияли на развитие русской мысли и на русскую историю. Постараемся выделить те черты общественного идеала, которые в наибольшей мере свойственны российской цивилизации и важны в плане социально-философской рефлексии. Для этого необходимо определить содержание понятий «идеал» и «общественный идеал».

В работах классика отечественной философии Вл.С. Соловьёва находим такую трактовку понятия «идеал», которая в большей или меньшей степени разделялась большинством отечественных мыслителей. Соловьёв считал, что это понятие означает «представление о высшем совершенстве в каком-нибудь отношении», применяемом, в широком смысле слова, одинаково и к отвлеченным, и к конкретным предметам. «В этом общем смысле, – писал философ, – идеал обыкновенно противопоставляется действительности как чему-то несовершенному» [1, с. 138]. Идеал общественный, по его мнению, есть не что иное, как представление о наиболее совершенном общественном строе, где мысленно разрешаются существующие противоречия. «Всякий социальный идеал, – указывал философ, – предполагает настоящее, существующее общество во всем его действительном составе и затем требует, чтобы это действительное общество не только существовало, но существовало как должно, а так как должное вообще определяется нравственным началом, то всякий социальный идеал включает в себе применение нравственных начал к существующему обществу» [2, с. 130]. Таким образом, понимание обще-

ственного идеала связывалось с требованием долженствования и процедурой целеполагания. Мыслитель подчеркивал то обстоятельство, что идеал фиксирует цель, к которой нужно стремиться, а также и то, что общество без идеалов оказывается чем-то аморфным, неопределенным и распадающимся.

Следует иметь в виду, что в русской философии XIX–XX вв., опирающейся на традиции мировой классической мысли, особое внимание уделялось проблеме диалектической взаимосвязи идеала и действительности. В частности, классик народничества П.Л. Лавров обращал внимание на ту историческую закономерность, что национальность, оставаясь слишком долгое время представительницей одного и того же идеала или идеи, заострившейся в своей неподвижности и оторванности от мировой социальной жизни, утрачивает потенциал к развитию и сходит с мировой арены. Чтобы сохраниться в истории, национальность должна, подчеркивал П.Л. Лавров, «держаться своей руководящей идеи до поры до времени, постоянно подвергая проверке новых обстоятельств, новых требований, новой мысли вопрос, насколько её идея остается прогрессивною» [3, с. 11].

К чести отечественной философской и государственной мысли, она всё время находилась в поиске адекватного социальному развитию страны общественно-идеала и имела силы и мужество периодически его корректировать и изменять, в соответствии с меняющейся действительностью, что способствовало самосохранению России в истории. Задержка в этом процессе корректировки идеала всегда приводила к известным российским катаклизмам – смутам, крестьянским войнам, переворотам и т.п. Взгляды, связанные с поиском совершенного общественного устройства, в наибольшей степени способствующего развитию и процветанию страны, формировались и изменялись на протяжении всей истории отечественной мысли. Они находились в известной зависимости от особенностей интерпретации социальным субъектом хода и смысла исторического процесса.

Первоначальные представления об общественном идеале были тесно связаны с задачей формирования русской государственности, складывание которой происходило под влиянием Византии, как православной державы. Теократический общественный идеал Византии – союз государственной (монархической) и церковной (патриаршей) власти, в котором монарх подчиняется религиозной идее, а его верховная власть освящается церковью, – был воспринят и на Руси. Первоначальным церковным главой древнерусского государства был митрополит, присылавшийся из Константинополя, что создало условия для заимствования византийских церковно-политических концепций. Первые оригинальные идеи в Киеве возникли вне круга митрополита-грека и исходили от придворного княжеского священника Илариона, ставшего в середине XI века первым митрополитом из русских. В своём «Слове о законе и благодати» он утверждал общественный идеал единого, сильного православного государства, политически независимого от Византии.

В XIV столетии, благодаря деятельности Сергия Радонежского (1314–1392), Россия нашла вдохновляющий её художественный и догматический символ – Пресвятую Троицу, которая до этого на Руси вообще не была предметом умозрения. Усваивая идеал Троичности, Русь, по выражению П.А. Флоренского, обрела силы для «поры мужественного самосознания и духовного самоотрече-



ния, создания новой государственности, устойчивого быта, проявления своего активного творчества в искусстве, науке и развитии хозяйства» [4, с. 71]. Идеал Пресвятой Троицы стимулировал перенос литургического принципа на всё общество, когда всё происходящее в государстве представало как воплощение внутреннего сакрального христианского смысла, духовно превращая русское государство в «Святую Русь».

После захвата Константинополя турками начинает формироваться представление о Руси как о подлинном центре восточно-христианских стран, что нашло выражение в сформулированной старцем Филофеем (1465–1542) религиозно-политической доктрине «Москва – Третий Рим». Эта доктрина связывалась с эсхатологической идеей странствующего царства, сдерживающего приход антихриста. В историософской концепции Филофея установление христианского царства в Москве является третьей и последней попыткой остановить антихриста. В послании великому князю Василию III, а в дальнейшем и Ивану IV Грозному, он именуется московского князя царём и заявляет о преемственности власти московского князя и византийского императора. «Так знай, боголюбец и христоролюбец, – пишет он, обращаясь к Василию III, – что все христианские царства пришли к концу в великом царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это – российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать» [5, с. 453].

В дальнейшем официально-ортодоксальная линия в понимании общественного идеала претерпела изменения, связанные с процессом обмирщения общественной жизни. Наиболее сильный толчок ему был дан в петровскую эпоху благодаря распространению просветительских теорий «естественного права» и «общественного договора». Государство приобретает статус высшей политической и моральной ценности, и высшими добродетелями становятся добродетели гражданские. Идея «Святой Руси» заменяется общественным идеалом «Великой России». Победа России в Отечественной войне 1812 г., рост её могущества способствовали подъему национального самосознания. На этом этапе наиболее ёмким выражением общественного идеала стала доктрина «православие, самодержавие, народность», сформулированная представителем просвещённого консерватизма, президентом Императорской Академии наук, графом С.С. Уваровым (1786–1855). В этой доктрине принцип «православия» означал требование от каждого русского быть православным христианином в высшем значении этого слова, а для иноверцев был ограничен усвоением совокупности общих нравственных и гражданских норм, вытекающих из православия и не противоречащих никакой другой религии; принцип «народности» подчеркивал коренную роль русского народа в жизни страны без ущемления других народностей; самодержавие трактовалось как проверенная историческим опытом политическая форма, при которой были созданы материальные условия для развития народа и его своеобразного духовного облика.

В условиях нарастания нестабильности в Европе и России происходил постепенный перенос центра тяжести в триаде «православие, самодержавие, народность» на идею «самодержавия» и формирование доктрины охранительно-государственного консерватизма, выражающего позицию сил, отстаивающих сохранение традиционных, сложившихся основ общественной жизни. Наиболее

ярким выразителем этой доктрины стал профессор права, социолог и политический деятель, обер-прокурор Священного Синода К.П. Победоносцев (1827–1907). В своих работах он последовательно проводил мысль о пагубности политических и юридических учреждений, оторванных от исторических устоев общества, не соответствующих быту и сознанию народа. К ним он относил институты западной демократии – парламент, так называемую «свободную» печать, суд присяжных и т.п. В статье из «Московского сборника» (1896) с примечательным названием «Великая ложь нашего времени» К.П. Победоносцев доказывал, что реальная жизнь выворачивает наизнанку декларируемые демократией принципы, а парламент есть учреждение, служащее для удовлетворения самолюбия, интересов и тщеславия избранных кандидатов, «разрабатывающих целое искусство играть инстинктами и страстями масс» [6, 35]. Руководящая сила в парламентах принадлежит людям с низкими интеллектуальными способностями, но с сильной волей «при безграничном развитии эгоизма и самой злобы, при низости и бесчестности побуждений» [6, 39].

Духу парламентаризма, паразитирующему на «неверном и случайном», превращающему жизнь в игру, где каждый стремится «успеть сорвать свой куш», К.П. Победоносцев противопоставлял силу традиции, вышедшей из самой жизни и освященной авторитетом истории, православную веру, стоящую выше всяких теоретических формул и выводов разума. В абсолютной монархии он видел олицетворение единства царя и народа. Воспитание православного мировоззрения, повышение нравственного и культурного уровня народа, реализация патронирующей роли государства по отношению к больным, слабым и не предусмотрительным должны были выступить, с его точки зрения, гарантом стабильности. Осознавая выдающуюся роль и влияние личности в управлении российским государством, К.П. Победоносцев писал, обращаясь к Александру III: «Вся тайна русского порядка и преуспеяние – наверху, в лице верховной власти. Не думайте, чтобы подчиненные Вам власти себя ограничили и поставили на дело, если Вы себя не ограничите и не поставите на дело. Где себя распустите, там распустится и вся земля. Ваш труд всех подвинет на дело, Ваше послабление и роскошь зальет всю землю послаблением и роскошью, – вот что значит тот союз с землею, в котором Вы родились, и та власть, которая Вам суждена от Бога» [7, с. 53–54]. Политические и религиозные идеалы К.П. Победоносцева получили поддержку ряда русских писателей, философов и публицистов (Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев, М.Н. Катков, В.В. Розанов и др.)<sup>1</sup>.

Иная, неофициальная линия в интерпретации общественного идеала нашла своё проявление в произведениях русской либеральной интеллигенции. Представители западничества, идеологи так называемого дворянского либерализма (П.В. Анненков, В.П. Боткин и др.)<sup>2</sup>, выступали за приобщение России к запад-

<sup>1</sup> См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л.: Изд-во «Наука», 1983. С. 5–218; Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 572 с.; Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб.: Глагол, 1995. 513 с.

<sup>2</sup> См.: Анненков А.П. Критические очерки. СПб.: Рус. христ. гуманит. ин-т, 2000. 415 с.; Боткин В.П. Литературная критика. Публицистика. Письма. М.: Сов. Россия, 1984. 320 с.

ной цивилизации и связывали её будущее с развитием буржуазных отношений, необходимых и возможных только после ликвидации крепостного права. Они подчеркивали значение экономического фактора в развитии общества, критиковали славянофилов за романтические фантазии, связанные с сохранением национальных предрассудков и забвением «политико-экономического и государственного принципа». В.П. Боткин говорил о «заскорузлости» и консерватизме русских, о второстепенности «славянского племени», о его слабой способности осуществлять самобытную историческую деятельность. Он был убежден, что взаимодействие европейской и русской культур, первоначально имеющее разлагающий характер, в конечном счете поможет России построить цивилизованное общество. Западнический идеал включал в себя представление об эволюционной перспективе развития страны и понимание того, что европейский опыт должен быть использован не механически, а творчески.

Славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков и др.), разрабатывая свой общественный идеал, исходили из веры в особый путь русского исторического развития и значительную роль отводили народу как главному деятелю истории. В дискуссиях славянофилов и западников впервые на теоретическом уровне начинается разработка идеи самостоятельного пути России и русской мысли, а значит, и связанный с этим вопрос о цивилизационном своеобразии России и её общественного идеала. К.С. Аксаков утверждал, что русский народ – это народ не государственный, то есть не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Поэтому он не интересуется вопросами государственного и общественного устройства. Устремления русского народа философ связывал с тем, что он, «отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе *жизнь*, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть общество христианское» [8, с. 27]. Для обоснования своего общественного идеала славянофилы апеллировали к богословским и историко-философским доказательствам. Их идеал соединялся с началом «соборности», «свободной общинности», характеризующей жизнь христианской православной церкви, и с общественными отношениями, сложившимися в русской поземельной общине. Они провозглашали идею первенства задач социальных над задачами политическими, утверждали надсословный и надклассовый характер монархии.

Славянофилы считали, что допетровская Русь являла собой единство народа и царя, «земщины и власти». Они критиковали петровские реформы за их насильственность и подражательность. Именно с Петра I, по их мнению, в стране началась дотоле неизвестная на Руси межсословная вражда и та система управления, которая превратила русского подданного в раба. В 50-е годы XIX в. славянофилы призывали царское правительство обратиться к опыту земских соборов XVI–XVII вв. При этом они предлагали учитывать современность и критически переосмыслить европейский опыт. Мыслители выступали против дворянского конституционализма и стремились разработать систему государственного устройства в «славянском духе». Они были убеждены, что «окончательное решение» вопроса о справедливом общественном устройстве будет най-

дено именно в России, а не на Западе, так как западные народы, «оставив внутренний путь веры и духа, увлеклись тщеславными побуждениями народного властолюбия, поверили в возможность правительственного совершенства <...>, развили в себе гордость и тщеславие мира сего» [8, с. 31].

Славянофильская трактовка общественного идеала оказала глубокое влияние на последующую отечественную философскую мысль – от М.А. Бакунина до Вл.С. Соловьёва и Н.А. Бердяев. Их взгляды подвергались всестороннему осмыслению и критическому обсуждению. В частности, Н.А. Бердяев находил негативную сторону общественного идеала славянофилов в отрицании частной собственности и римского права и расценивал его как идеал с сильным антигосударственным и анархическим элементом. «Они, – указывал философ, характеризуя общественный идеал славянофилов, – защищали монархию на том основании, что лучше, чтобы один человек был замаран властью, всегда греховой и грязной, чем весь народ. Царь не имеет права на власть, как никто не имеет, Но он обязан нести тяготу власти, которую возложил на него народ. Русский народ славянофилы считали не государственным. Русский народ имеет призвание религиозное, духовное и хочет быть свободным от государственного управления для осуществления этого призвания» [9, с. 25–26].

В конце XIX – начале XX века русская религиозная философия в лице В.С. Соловьёва выдвинула идеал «свободной теократии», т.е. такого общественного устройства, где церковь признавалась высшим началом общественной жизни. Этот идеал родился у Вл.С. Соловьёва как следствие анализа западноевропейской цивилизации, отмеченной, по его мнению, распадом, атомизацией, насильственностью в международных отношениях и утратой высшей цели человеческой деятельности. Этому состоянию всеобщей раздробленности он противопоставил идеал «всеединства», или «соборности». «Духовное общество, или Церковь, – писал В.С. Соловьёв, – в свободном внутреннем союзе с обществами политическими и экономическими образует один цельный организм – *свободную теократию*, или *цельное общество*» [10, с. 175]. Единство светской власти и церкви Вл.С. Соловьёв, а в дальнейшем и его последователи Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков считали залогом того, что на земле возникнет истинная социальная справедливость, чуждая языческому государству. Тогда каждая составная часть великого целого – нация, общество, индивид – будет обладать внутренней ценностью, не позволяющей обращать себя в простое средство к достижению внешних целей. Критикуя ряд идей Вл. Соловьёва, в частности идею союза Римского папы и русского государя, Е.Н. Трубецкой особо подчеркивал ненасильственность свободной теократии. По его мнению, церковь, как таковая, призвана не вмешиваться в государственные и экономические дела, а лишь задавать безусловную норму, влияя на мир через воцерковленную управленческую элиту и народ.

Идеал «свободной теократии» связывался в русской философии всеединства с выявлением как человечеством, так и отдельным народом своего одухотворенного «софийного» содержания. Его реализация предполагала активную человеческую деятельность, способствующую восхождению общества «от зверчеловечества к Богочеловечеству». Именно на этом пути, как полагали рус-

ские мыслители, лежал идеал «внутренней тихой жизни» (Вл. Соловьёв), той долгожданной эпохи «нового средневековья» (Н.А. Бердяев), которая будет ценна обретением единого духовного центра и универсального сакрального мироощущения, утраченного человечеством в Новое время. Эта новая эпоха и реализует такой идеал, в рамках которого, по выражению С.Н. Булгакова, будет преодолена дилемма аскетизма и гедонизма и осуществится искомый, позитивный синтез Востока и Запада.

Последователи философии всеединства – С. Булгаков, С. Франк, вошедшие в историю как либерал-консерваторы, в качестве экономического идеала предлагали: плюрализм форм собственности при патронирующей роли государства; обеспечение частной собственностью наибольшей части населения; охрану свободы и хозяйственной самостоятельности граждан; сочетание элементов капиталистической и социалистической форм хозяйствования. Их общественный идеал ставился в зависимость от конкретно-исторических условий и потребностей существования страны. «Для данного народа, в данном его состоянии и в данных условиях его жизни, – писал С.Л. Франк, – хорош тот общественный порядок, который, с одной стороны, наиболее соответствует органически-жизненной основе его бытия, его живым верованиям и сущностно-нравственному складу его жизни и, с другой стороны, более всего содействует дальнейшему развитию творческих сил. <...> Хороша та экономическая политика, которая содействует наибольшей производительности труда; хороши те социальные отношения, которые при данных условиях и формах, соответствующих нравственному сознанию общества, обеспечивают наибольшую возможную социальную справедливость, и т.п.» [11, с. 105].

Общей особенностью, свойственной официально-ортодоксальной, славянофильской и религиозно-философской интерпретациям общественного идеала, несмотря на существенные расхождения, была мысль о постепенном и эволюционном пути развития страны. Однако деспотические крайности самодержавия привели к появлению в общественной жизни России так называемой освободительной тенденции, являвшейся в дальнейшем постоянной спутницей её исторического бытия. Поэтому значительное влияние на формирование понимания общественного идеала оказывали представители радикальной интеллигенции (Н.А. Радищев, декабристы, П.Я. Чаадаев, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский и др.). Радикально-демократическая линия, начавшаяся с резкого осуждения самодержавия и прославления «великого примера» европейских революций (Радищев), привела, в конечном счете, к социалистическому пониманию задач, стоявших перед Россией.

Исходя из идеи многолинейности исторического развития, А.И. Герцен пришел к мысли о том, что западноевропейский путь с его мещанством и пауперизмом не является фатально предопределенным для России. «Я не вижу причин, почему Россия, – писал он, – должна непременно претерпеть все фазы европейского развития, я не вижу также, почему цивилизация будущего должна неизменно подчиняться тем же условиям, что и цивилизация прошлого» [12, с. 205]. Связав своеобразие России с поземельной общиной, философ стал разрабатывать такой проект «русского крестьянского социализма», который позволил бы стра-

не миновать капиталистическую стадию развития. Он исходил из факта противоречивости крестьянской общины, понимая, что она, развивая коллективизм, ограничивает свободу личности. В снятии этого противоречия – сохранение коллективизма в сочетании с развитием свободы лица – и заключалась, по его мнению, задача социализма.

Социалистический проект Герцена, в отличие от марксистской концепции, носил, скорее, либерально-просвещенческий, нежели пролетарско-якобинский характер. Ему сопутствовала вера в особую духовную энергию и стойкость русского народа, способного к преобразованию исторически сложившихся форм жизни. «Я говорю, – писал он в статье «Россия», – о той внутренней, не вполне сознающей себя силе, которая так чудодейственно поддерживала русский народ под игом монгольских орд и немецкой бюрократии, под восточным кнутом татарины и под западной розгой капрала; я говорю о той внутренней силе, при помощи которой русский крестьянин сохранил, несмотря на унижительную дисциплину рабства, открытое и красивое лицо и живой ум, который на императорский приказ образоваться ответил через сто лет громадным явлением Пушкина; я говорю, наконец, о той силе, о той вере в себя, которая волнует и нашу грудь. Эта сила независимо от всех внешних событий и вопреки им сохранила русский народ и поддержала его несокрушимую веру в себя» [12, с. 199–200].

В отличие от Герцена, разочаровавшегося в конце жизни в революционных средствах переустройства общества, Н.Г. Чернышевский соединял свой социалистический идеал с более радикальными методами решения социальных проблем: ликвидацией наемного труда, помещичьей собственности на землю; развитием коллективного владения и промышленности. Ещё более радикальной позиции придерживался анархист и активный деятель международного революционного движения М.А. Бакунин<sup>3</sup>, призывавший к радикальной «социальной ликвидации». Он связывал путь России и человечества к царству свободы не только с идеалами социализма, но и с повсеместным исключением из жизни народов принципа власти. Вместо него после революционного свержения старых правительств должна мгновенно появиться «свободная федерация» земледельческих и фабрично-заводских ассоциаций. Несправедливое государство планировалось заменить идеальным, которое управлялось бы не «сверху вниз», путем бюрократически-принудительного соединения и централизации, а от периферии к центру, путем добровольного вступления в федерацию автономных общин, провинций, народов. Идея, которая с рядом дополнений и изменений была развита позднее П.А. Кропоткиным<sup>4</sup>.

Особые надежды на реализацию своего идеала М.А. Бакунин<sup>5</sup> возлагал не на европейский пролетариат, а на русский народ и крестьянство, исполненные, по его мнению, бунтарской силой и ненавистью к отчужденной и подавляющей

<sup>3</sup> См.: Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М.: Правда, 1989. С. 291–527.

<sup>4</sup> См.: Кропоткин П.А. Анархия, её философия и её идеал: соч. М.: ЭКСМО, 2004. 864 с.

<sup>5</sup> См.: Бакунин М.А. Кнуто-германская империя и социальная революция // Интернационал, Маркс и еврей. М.: Вече-Азъ, 2008. С. 11–129.

его царско-бюрократической государственной власти. С позиции святости идеалов свободы Бакунин критиковал марксизм за «социальный расизм» по отношению к крестьянству и не соглашался с его однобоким экономическим детерминизмом, упускающим из виду историческую роль культурного и психологического своеобразия народов.

Социалистическую направленность приняли представления о будущем России и у представителей русского народничества (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский и др.), которые свой общественный идеал соединяли с требованием «солидарности всего человечества». Исходным пунктом исторического развития и высшим мерилom общественного прогресса, с точки зрения П.Л. Лаврова, является личность («неделимое»), поэтому социалистический строй должен быть основан на гармонии личного и общественного начал. «Необходимо ..., чтобы общественная среда, – писал П.Л. Лавров, – позволяла и поощряла развитие самостоятельного убеждения в личности; надо, чтобы для ученого и мыслителя существовала возможность высказать положения, считаемые им за выражения истины и справедливости; надо, чтобы общественные формы допускали изменение, лишь только окажется, что они перестали служить выражением истины и справедливости»[3, с. 11].

Н.К. Михайловскому<sup>6</sup> принадлежала идея активного воздействия общественного идеала на действительность в целях изменения общественного развития в избранном передовой интеллигенцией направлении. При этом он делал акцент на рассмотрении истории с точки зрения «нравственного, справедливого и должного». По его мнению, общества, подавляющие личность, сводящие её роль к роли простого винтика в большом механизме, нежизнеспособны. Признание им решающего значения в историческом процессе идеалов и «субъективно-телеологической» деятельности человека вызывало критику со стороны русских марксистов.

Русские марксисты (Г.В. Плеханов, В.И. Ленин) разрабатывали свой общественный идеал, связав его с идеями революционно-преобразующей практики, ликвидации эксплуатации и отчуждения труда. Они доказывали, что смена общественных идеалов зависит от развития производительных сил общества. В ходе революционной смены производственных отношений и классовой структуры общества осуществляется и смена господствующих идеалов. В.И. Ленин, в отличие от представителей этически и эволюционно ориентированного легального марксизма (П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский), опираясь на теорию неравномерности развития капитализма и идею «слабого звена в цепи империализма», провозгласил возможность победы социализма «первоначально в одной или нескольких странах». Зарекомендовав себя в качестве известного критика народничества и анархизма, Ленин фактически взял на вооружение ряд их идей, в том числе бакунинскую ориентацию на немедленную революцию, а также идею о возможности «перескочить» капиталистическую стадию развития. Развив уче-

---

<sup>6</sup> См.: Михайловский Н.К. Что такое прогресс? Борьба за индивидуальность. Пг.: Колос, 1922. 223 с.

ние о диктатуре пролетариата, а также разработав технологию захвата власти и план осуществления её первых шагов, он взял курс на социалистическую революцию. С ним не соглашался Г.В. Плеханов, который как ортодоксальный марксист считал, что Россия, являясь слаборазвитой страной с чертами восточного деспотизма, должна предварительно пройти достаточно длительную фазу капиталистического развития, несущего с собой культуру. В противном случае в ней в новых формах произойдет возрождение старого деспотизма и «азиатчины». «Капитализм, – писал он, – плох, но деспотизм *ещё хуже*. Капитализм развивает в человеке *зверя*; деспотизм делает из человека *вьючное животное*. Капитализм налагает свою грязную руку на литературу и науку, деспотизм *убивает* науку и литературу, а стоны рабов заглушаются свистом бичей» [13, с. 38].

Особой страницей в понимании общественного идеала стали взгляды представителей русской либеральной философии права конца XIX – начала XX вв. (П.И. Новгородцев, И.А. Ильин и др.)<sup>7</sup>. Они выступали за эволюционный, постепенный путь реформирования страны и сохранение православных основ жизни России. Их идеал включал в себя сильный либеральный элемент и предполагал движение к образу «нерепрессивного» общества, в котором сильная государственная власть сочетается с уважением к личному началу. Идея «духовной солидарности и выражения отдельных волей» являлась центральной в их размышлениях об общественном идеале. Мыслители этой когорты были сторонниками правовых реформ. Особую роль они отводили проблеме воспитания и формирования элиты, духовной российской аристократии, или «лучшего меньшинства». Однако их идеи, так же как и идеи философии всеединства, носили, в конечном счете, центристский характер, поэтому не были приняты и поняты в эпоху резкой революционной поляризации русского общества.

Особое место в формировании общественного идеала занимает философия евразийства (П.Н. Савицкий, Г.В. Вернадский, Н.Н. Алексеев и др.)<sup>8</sup>. Мыслители этого направления, будучи эмигрантами первой волны, были обеспокоены вопросом самосохранения России в истории. Уже в начале XX века они оставили в стороне разрывающую страну марксистскую идею классовой борьбы и сосредоточились на цивилизационном подходе к историческому прошлому и будущему России. Философы этого направления обратили внимание на существенную роль «месторазвития» в жизни государства и общества и создали учение о России как особом этнокультурном мире, самобытном и самодостаточном с точки зрения географии, экономики, культуры, исторического, языкового развития. Евразийцы, не акцентировавшие, в отличие от славянофилов, роль славянства в мировом историческом развитии, ставили задачу формирования общевразийского национализма, трактуя его как общий наднациональный интерес народов

---

<sup>7</sup> См.: Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 639 с.; Ильин И.А. Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг. М.: Айрис-пресс, 2008. 527 с.

<sup>8</sup> См.: Савицкий П.Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 775 с.; Вернадский Г.В. Начертание русской истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. 359 с.; Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. 635 с.



России-Евразии. Братство народов Евразии они связывали, в первую очередь, с общностью их исторических судеб.

Свой идеал евразийцы не мыслили без сильного демотического государства («демотии»), с особым типом отбора элиты («правлящий отбор»), способствующего органическому синтезу управляемых (народа) и управляющих (элиты) на основе «идеи-правительницы». Они рассматривали православие в качестве духовно-нравственной основы общественной жизни страны и выступали против копирования Запада. Предвидя опасность колониального пути развития России, они ратовали за экономическую независимость страны, её известную автаркичность и указывали путь социального развития, преодолевающий крайности капитализма и социализма. Так, Н.Н. Алексеев<sup>9</sup> предлагал такой тип хозяйства, в котором экономическая свобода хозяйствующего субъекта не противоречила бы экономической программе «гарантийного» государства. Приверженцы этого течения внимательно анализировали способы прихода к власти евразийски настроенной элиты, надеясь на её постепенное «просачивание» в управленческий слой.

Итак, анализ проблемы понимания общественного идеала представителями наиболее влиятельных направлений русской философской мысли XIX–XX вв. показывает, что она разрабатывалась в русле достижений мировой и отечественной социально-философской традиции. Сформированные представления о совершенном общественном устройстве, как правило, не были чисто теоретическими. Они являлись ориентирами в практической государственной и общественной деятельности определенных политических групп.

Палитра размышлений об экономическом, социальном и политическом будущем страны варьировалась от радикально революционных до центристских и консервативных, а мировоззренческие основания изменялись от религиозно-идеалистических до атеистических и материалистических. В ряде концепций присутствовал определенный элемент утопии. При всей разнице мировоззрений и политических позиций существует и то общее, что объединяет рассмотренные нами направления во взглядах на социальный идеал. Это общее поможет выделить то, что является актуальным и пригодным для выявления конструктивного вектора развития современной России.

Первая общая черта в трактовке общественного идеала связана с преобладающим признанием цивилизационных и геополитических особенностей России, которая представляет собой особую, специфическую цивилизацию, самобытный этнокультурный мир с точки зрения географии, экономики и культуры. Эта мысль, хотя и оспаривалась рядом радикалов, в своей теоретической заостренности прослеживается у представителей различных направлений философской мысли, от славянофилов до евразийцев. На основании этого положения в отечественной философской и политической мысли, как правило, делался вывод о том, что успешные социальные реформы должны сочетаться с верностью историческим корням, преемственностью и последовательным отстаиванием своих интересов, как внутри страны, так и на международной арене. Даже у такого вид-

---

<sup>9</sup> См.: Алексеев Н.Н. *Русский народ и государство*. М.: Аграф, 1998. 635 с.

ного марксиста, как Г.В. Плеханов, классовый анализ общества и размышления о социальном идеале соседствовали с признанием особенностей географических условий и спецификой исторического бытия России, претерпевшей сильное влияние цивилизаций Востока и Запада.

Вторая общая черта связана с этическим измерением общественного идеала. Русская философия была ориентирована на этическую концептуализацию общественного идеала, на создание такой общности, где был бы реализован идеал солидарности и осуществлено «разотчуждение» человеческих отношений. В этом идеале преобладает сильная гуманистическая составляющая. И хотя выдвигаемые русскими мыслителями конкретные идеалы оказывались преходящими, но лежащие в их основе ценности, изменяясь по форме выражения, были неизменными по своей сути. Это такие взаимодополняющие друг друга ценности, как соборность, добро, любовь, истина, правда, свобода. Российский общественный идеал был нацелен на реализацию великой гуманистической идеи общего блага, справедливого устройства и высоконравственного человека.

Третья общая черта – это выявление смысла бытия России в мире. Это размышления о том, что принято называть «русской идеей» (совокупность специфических черт, присущих русской культуре и русскому менталитету на протяжении истории). От Филофея до теоретиков XX столетия в отечественной философии прослеживается мысль об уникальности миссии России в мире, о том, что Россия – это «ось мировой истории» (С.Н. Булгаков). Эта миссия соединялась, в первую очередь, с задачей объединения и даже «спасения» человечества, придания внутреннего духовного импульса жизни. Лейтмотивом русской философии стал тезис о том, что Россия преодолевает крайности Запада и Востока как особая «сила истории» и духовно объединяет человечество (В.С. Соловьёв). В ценностном выражении русская идея предстает как борьба за достойную человеческую жизнь, как борьба за униженных и оскорблённых (Ф.М. Достоевский), как скачок из царства необходимости в царство свободы (марксизм), как стремление к постижению и осуществлению всемирной правды и социальной справедливости (П.Л. Лавров), обретение которых принесет спасение России и человечеству. Эта идея остается неизменным компонентом общественного идеала в России по настоящее время.

Другой важной чертой, объединяющей разнонаправленные поиски отечественного общественного идеала, является выявление и обоснование особой роли субъективного фактора в жизни и судьбе России, а значит, в оформлении и реализации общественного идеала. Отечественная философская мысль всегда утверждала приоритет ясного, четкого и понятного всем слоям общества социального идеала, призванного объединить лучшие силы к творческой работе по созиданию, преодолению отсталости и других негативных явлений. Она подчеркивала выдающуюся роль подвижников, героев, святых, пророков, харизматических вождей, «критически мыслящих личностей», передовых классов и народа в целом в созидании будущего страны. Можно сказать, что подавляющее число мыслителей вводило в исторический процесс реализации идеала человеческую волю, как элемент, равный по значению экономическому фактору. Даже приверженцы экономического детерминизма вынуждены были под влиянием на-

родничества признать роль субъективного фактора в истории и то, что достижение идеала есть не просто результат «естественно-исторической необходимости», а сознательный и великий труд поколений, в процессе которого преобразается сама Россия, движущаяся от предыстории к подлинной истории.

Следующая общая черта учений об общественном идеале связана с осмыслением роли государства. Значительная часть русских мыслителей сходилась в утверждении громадной конструктивной роли государства в жизни страны, обусловленной в первую очередь геополитическим и природными факторами. Поэтому отчасти можно говорить об известной государственноцентричности российского общественного идеала. Однако поскольку в реальной жизни российское государство имело практически неограниченные полномочия, то его деятельность нередко сопровождала самовластье и произвол, выражающиеся в деятельности бюрократии, чиновничества и узкоэгоистически ориентированных элит. В этих условиях коррелятивом государственноцентричности стал достаточно сильный безгосударственно-анархический и либеральный элемент, развитый в протестных идеалах. Первый указывал на то, что государство с его чиновничеством вырождается в антинародного паразита и что помимо неэффективного управления сверху существует ещё и эффективное самоуправление на местах. В целях радикального решения проблемы представители анархического направления призывали к бунту и революции. Либеральный путь предполагал постепенное правовое ограничение всемогущества государства, а также ориентировался на отстаивание и защиту прав личности.

И наконец, общим в понимании общественного идеала являлось то, что он на протяжении всей российской истории был чужд национальной замкнутости и связанному с ней этноцентризму. Он призывал к подчинению узкого эгоизма (как личного, так и национального) задачам единения, духовного творчества и возрождения. И в религиозной, и в светской, и в радикальной, и в консервативной своей форме общественный идеал включал в себя идею универсализма и всечеловечности.

Проведенное нами исследование показывает, что поиск общественного идеала и вытекающего из него жизнеспособного проекта социального развития, адекватного современным условиям российской цивилизации, может и должен опираться на выдвинутое отечественной мыслью положение о том, что объединяющий страну четкий и ясный идеал играет важнейшую роль в ее эволюции, а любые серьезные решения, принимаемые политической властью, должны исходить из цивилизационного своеобразия России и учитывать традиционные духовные предпочтения россиян. Без формирования в процессе социального строительства трудовой этики, правового сознания, идей служения и патриотизма невозможны плодотворные начинания государственного масштаба. Осуществляемые реформы не должны носить катастрофического характера, а, напротив, должны сочетать обновление с верностью историческим корням, преемственностью и последовательным отстаиванием национально-государственных интересов.

Идея сильного государства, являющаяся исторически важной для самосохранения России, не должна абсолютизироваться, ибо влияние государства имеет свои границы, связанные со свободным развитием человеческой личности. Для

этого нужна особая система воспитания и подготовки государственного кадрового аппарата, «лучшего меньшинства», обладающего политической волей и развитым правовым сознанием. Во внутриполитической жизни страны должен быть обретен непротиворечивый баланс между гражданским обществом и государством, между интересами русской национальности и правами народов, населяющих Россию. Национальные противоречия должны разрешаться через их переориентацию в область культурного творчества и созидательных инициатив. Наконец, экономическая политика государства должна исходить из идеи социальной справедливости, понятой применительно к конкретно-исторической ситуации. В соответствии с опытом, накопленным Россией и человечеством, она может опираться на плюрализм форм собственности и использовать преимущества как социалистической, так и капиталистической форм хозяйствования. Ни формы собственности, ни формы правления не должны быть предметом фетишизации и разделения общества на противоборствующие лагеря.

Проведенный нами анализ представлений об общественном идеале в русской философии лишь отчасти раскрывает то многообразие мыслей и предложений, которые могут быть востребованы на нынешнем этапе общественного развития. Взгляды отечественных классиков должны стать активным компонентом современного философского дискурса о будущем России. Без их актуализации невозможно теоретически правильно обосновать оптимальную модель общественной жизни страны. Разработанные русскими мыслителями концепции по своей теоретической насыщенности и нравственному потенциалу представляют собой выдающийся творческий вклад в сокровищницу мировой мысли. Они вдохновляют своими исканиями справедливости, добра, правды и свободной солидарности. Наше исследование показало актуальность и теоретическую значимость целого ряда идей отечественного философского наследия в деле разработки конструктивного вектора развития России сегодня.

#### Список литературы

1. Соловьёв В.С. Идеал // Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д: Изд-во «Феникс», 1997. С. 138–141.
2. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал. М.: В университетской типографии (М. Катковъ), 1880. 435 с.
3. Лавров П.Л. Национальность в истории. СПб., 1906. 15 с.
4. Священник Павел Флоренский. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Священник Павел Флоренский. Собр. соч. В 4 т. Т.1. Paris: Умса-press, 1985. 399 с.
5. Послания старца Филофея: 1. К великому князю Василию; 2. К Мисюрю Мунехину // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М.: Худож. лит., 1984. С. 436–456.
6. Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени // Московский сборник. Издание К.П. Победоносцева. М.: Синодальная Типография, 1896. С. 31–53.
7. Письма Победоносцева к Александру III. В 3 т. Т. I. М.: Новая Москва, 1925. 448 с.
8. Аксаков К.С. Записка о внутреннем состоянии России, представленная императору Александру II // Теория государства у славянофилов: сб. статей. СПб.: Типография Пороховщикова, 1889. С. 22–45.
9. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.

10. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–470.
12. Герцен А.И. Россия // Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 6. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 187–224.
13. Плеханов Г.В. Бернский реферат // Плеханов Г.В. Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. В 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1973. С. 37–40.

### References

1. Solov'ev, V.S. Ideal [Ideal], in *Filosofskiy slovar' Vladimira Solov'eva* [Dictionary of Philosophy of Vladimir Soloviev], Rostov n/D: Izdatel'stvo «Feniks», 1997, pp. 138–141.
2. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechenykh nachal* [Criticism of Abstract Beginnings], Moscow: V universitetskoy tipografii (M.Katkov»), 1880, 435 p.
3. Lavrov, P.L. *Natsional'nost' v istorii* [Nationality in History], Saint-Petersburg, 1906, 15 p.
4. Svyashchennik Pavel Florenskiy. Troitse-Sergievyaya Lavra i Rossiya [Priest Pavel Florenskiy. Trinity-Sergievyaya Lavra and Russia], in Svyashchennik Pavel, Florenskiy. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Pavel Florenskiy. Collected Works in 4 vol., vol. 1], Paris: Ymca-press, 1985, 399 p.
5. Poslaniya startsa Filofeya: 1. K velikomu knyazyu Vasiliyu; 2. K Misyuryu Munekhinu [The Elder Filofei's Epistles: 1. To Great Prince Vasiliy II; 2. To Misiur'-Munekhin], in *Pamyatniki literatury Drevney Rusi. Konets XV – pervaya polovina XVI veka* [Monuments of Ancient Russia's Literature. The End of the 15th century – first half of the 16th century], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1984, pp. 436–456.
6. Pobedonostsev, K.P. Velikaya lozh' nashego vremeni [The Great Lie of Our Time], in *Moskovskiy sbornik* [Moscow Collection Stories], Moscow: Sinodal'naya Tipografiya, 1896, pp. 31–53.
7. *Pis'ma Pobedonostseva k Aleksandru III, v 3 t., t. 1* [Pobedonostsev's Letters to Alexander III, in 3 vol., vol. 1], Moscow: Novaya Moskva, 1925, 448 p.
8. Aksakov, K.S. Zapiska o vnutrennem sostoyanii Rossii, predstavlenaya imperatoru Aleksandru II [The Note about the Internal State of Russia, presented to the Emperor Alexander II], in *Teoriya gosudarstva u slavyanofilov. Sbornik statey* [Slavophiles' Theory of State. Collected works], Saint-Petersburg: Tipografiya Porokhovshchikova, 1989, pp. 22–45.
9. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origins and Meaning of Russian Communism], Moscow: Nauka, 1990, 224 p.
10. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Beginnings of the Entire Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
11. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–470.
12. Gertsen, A.I. Rossiya [Russia], in Gertsen, A.I. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Collected Works in 30 vol., vol. 6], Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955, pp. 187–224.
13. Plekhanov, G.V. Bernskiy referat [The Bern Report], in Plekhanov, G.V. *Filosofsko-literaturnoe nasledie G.V. Plekhanova, v 3 t., t. 1* [Philosophical and Literary Heritage of Plekhanov, in 3 vol., vol. 1], Moscow; Nauka, 1973, pp. 37–40.

УДК 141.4  
ББК 87.3(2)522-685+86.73-2

## СПОР ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА С АЛЕКСАНДРОМ ВВЕДЕНСКИМ ПО ПОВОДУ СПИНОЗЫ\*

Т. ОБОЛЕВИЧ

Папский университет Иоанна Павла II,  
ул. Канонича, 9, г. Краков, 31-004, Польша  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

*Излагается суть дискуссии В. Соловьёва с русским неокантианцем А. Введенским в широком историко-философском контексте. Выявлены основные дискуссионные моменты, как-то: обвинения Спинозы в атеизме, выдвинутые профессором Введенским. Обращено внимание, что, согласно Введенскому, Бог как бесконечная субстанция лишен необходимых атрибутов Бога, к которым относятся целесообразная деятельность и обладание свободной волей, в результате чего эта концепция не выражает истинного Бога и может быть расценена как атеистическая. Обозначены позиции спорящих сторон в отношении вопроса об определении понятия Бога в философской системе Спинозы.*

Ключевые слова: В.С. Соловьёв, Б. Спиноза, А. Введенский, учение о Боге, бесконечная субстанция, атеизм, пантеизм, всеединство.

## ARGUMENT BETWEEN VLADIMIR SOLOVYEV AND ALEXANDER VVEDENSKIY CONCERNING SPINOZA

T. OBOLEVICH

Pontifical University of John Paul II  
9, Kanonich str., Krakow, 31-004, Poland  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

*The article presents the debate between V. Solovyev and Russian Neo-Kantian A. Vvedensky (1897) in the broad historical context. The author reveals the main discussion questions, for example, prof. Vvedensky's charges Spinoza with atheism. The main attention is paid to the fact that according to A. Vvedensky, God as an infinite substance in Spinoza's system does not have the necessary attributes of God such as teleological activity and free will. As a consequence, this concept does not describe true God and it should be treated as atheism. The conclusion is that Solovyev argued with the imperfect concept of God does not allow to perceive Spinoza's philosophy as atheism.*

Key words: V.S. Solovyev, B. Spinoza, A. Vvedensky, doctrine about God, infinite substance, atheism, pantheism, vseedinstvo.

Не подлежит сомнению, что Владимир Сергеевич Соловьёв является величайшим русским мыслителем, благодаря которому русская религиозная философия стала достоянием всего человечества. Соловьёв не только развивал ориги-

---

\* Статья подготовлена в рамках реализации мероприятия 1.5 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг., Госконтракт № 14.А18.21.0268.

нальные идеи, такие, как идея всеединства, идея богочеловечества, идея о Софии, но и комментировал учения своих современников и предшественников. Из его биографии нам известно, что в ранней юности Соловьёв увлекался атеистическими и материалистическими учениями. В шестнадцатилетнем возрасте он открыл для себя сочинения Спинозы, который, по словам Льва Лопатина, оказал на юношу настолько сильное влияние, что «Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в сознание Соловьёва» [1, с. 110].

Что нашел Соловьёв в творчестве амстердамского философа, который перевернул весь его внутренний мир? Ответ прост: Соловьёва восхитила Спинозианская концепция единства всего сущего – духовного и материального начала вселенной, Бога и природы. Константин Мочульский заметил, что «философия Спинозы была для Соловьёва откровением: она объясняла ему смысл его собственного мистического прозрения и вместе с тем как будто оправдывала материалистическую теорию естествознания. Автор «Этики» вводит понятие Бога, не нарушая механистического детерминизма. Оправдывая философски познание эмпирическое и рациональное, он утверждал возможность «третьего рода познания» – интуитивного» [2, с. 74].

Именно Спиноза, считает Алексей Лосев, «предстал для Вл. Соловьёва как подлинный борец не за дурную, только потенциальную, но именно за актуальную бесконечность, за ту причину, которая уже не нуждается для своего объяснения ни в каких других причинах, но является причиной самой себя и всего прочего» [3, с. 164].

В дальнейшем Соловьёв будет ссылаться на Спинозу в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), интерпретируя его мысль через призму философии Шеллинга и Гегеля<sup>1</sup>, а затем использовать Спинозианские монистские идеи для построения своей собственной философской системы, основанной на концепции всеединства, которая предусматривает органическое, имманентное единство всего сущего и его связь с первоначалом – Богом. «Родство между философией Спинозы и Соловьёва, – отмечает Н.В. Мотрошилова, – состоит прежде всего в том, что оба мыслителя пытались разрабатывать учения всеобъемлющего, то есть метафизического плана, охватывая универсальную философскую проблематику и центрируя ее вокруг этики, а главное – вокруг понятия Бога. Подобно тому, как важнейшим произведением Спинозы была «Этика», так и основным результатом работы Соловьёва была книга «Оправдание добра». <...> ...русский мыслитель, в унисон со Спинозой, придает идее Бога центральное философское значение» [5, с. 183, 189].

Следует, однако, заметить, что учение Соловьёва, вопреки мнению Василия Зеньковского<sup>2</sup>, в существенной степени отличается от доктрины голландского философа. В то время как взгляды последнего можно с уверенностью охарактеризовать как пантеизм (*Deus sive natura*), Соловьёв разделяет позицию панентеизма: все содержится в Боге (точнее говоря, в так называемом втором полюсе или центре абсолюта, т.е. всеединстве), но Бог как таковой (так называемый

<sup>1</sup> См.: 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. 46–49, 64 [4].

<sup>2</sup> См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. С. 24, 77 [6].

первый полюс абсолюта) превосходит мир. Кроме того, Соловьёв, в отличие от Спинозы, придает всеединству личностный характер (этот мотив особенно развит в его концепции богочеловечества и софиологии).

К персоне и творчеству голландского философа Соловьёв вернется в конце своей жизни, а именно, в 1897 году, публикуя в «Вопросах философии и психологии» (Т. 38) полемическую статью по поводу напечатанной в том же году работы Александра Введенского «О атеизме в философии Спинозы». Следует вспомнить, что на рубеже XIX и XX веков Спиноза был весьма популярен в кругу русских мыслителей<sup>3</sup>. В Москве, Петербурге, Одессе и Казани издавались переводы сочинений амстердамского философа и посвященных ему монографий зарубежных авторов. Большинство русских авторов критически относилось к учению Спинозы. В этот период только Соловьёв не побоялся заступиться за Спинозу<sup>4</sup> [8, с. 414], признаваясь, что он был его «первою любовью в области философии» [9, с. 3], и желая таким образом «уплатить хотя часть старого долга» [9, с. 29]. Личный мотив очевиден. Лев Шестов в своем комментарии написал: «Соловьёв так горячо берет сторону Спинозы ... лишь потому, что чувствует в самом деле внутреннюю близость и глубокое сродство между идеями Спинозы и своим собственным религиозным мирозерцанием» [10]. Соловьёв не скрывает, что его статья имеет характер не только полемический (по отношению к Введенскому), но и апологетический (по отношению к Спинозе). Не случайно русский мыслитель озаглавил свою статью «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)».

Остановимся сначала на полемическом аспекте соловьёвского исследования. Для этого обратимся к оппоненту Соловьёва – А. Введенскому и его статье «Об атеизме в философии Спинозы». В 1897 г. (когда имела место вышеуказанная полемика) Эрнст Радлов в известном Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона назвал Александра Введенского (1856–1925) первым и единственным неокантианцем в России<sup>5</sup>. В этом же году благодаря усилиям Введенского, Соловьёва и Радлова при Санкт-Петербургском университете было основано Философское общество. В статье «Об атеизме в философии Спинозы» Введенский, выпускник и профессор петербургского университета (а в 1884–1886 гг. студент К. Фишера в Гейдельберге), настаивает на том, чтобы философию Спинозы расценивать не как пантеизм, а именно как атеизм. Свою позицию русский неокантианец обосновывает тем, что, хотя Спиноза и использует слово «Бог», он, тем не менее, не признает двух основных, по мнению Введенского, отличительных признаков Бога: деятельности по целям и произвола (свободы воли), которые присущи личности. Введенский, как этого и следовало ожидать от неокантианца, утверждает, что понятие о Боге не дано в опыте; оно имеет априорный характер и отражает все наиболее общие черты употребления этого понятия в различных религиях. В «Этике»

<sup>3</sup> См.: Бенедикт Спиноза: pro et contra / под ред. А.Д. Майданского. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 5–691 [7].

<sup>4</sup> См.: Майданский А.Д. Русские спинозисты // Знание и традиция в истории мировой философии / под ред. Н.Н. Трубниковой, Н.Н. Шульгина. М.: РОССПЭН, 2001. С. 414 [8].

<sup>5</sup> См.: Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М.: РОССПЭН, 2007. С. 120 [11].



Спинозы Бог определяется исключительно как бесконечная субстанция, т.е. существо, превосходящее человека, без учета признаков личности (деятельности по целям и свободы воли). По этой причине данное определение меняет общепринятое значение слова «Бог» и не может быть признано философским, критическим разумом. Исходя из этого, слово «Бог» является пустым именем, термином, а не понятием<sup>6</sup>. Поскольку это имя не имеет реально существующего десигната, объекта, то философия Спинозы есть не что иное, как атеизм, точнее говоря, атеистический монизм субстанции, заключает Введенский<sup>7</sup>.

Хотя Введенский не утверждает, что сам Спиноза был атеистом, более того, отмечает его глубокую личную религиозность, он, тем не менее, полагает, что голландский философ, последовательно развивая идеи Декарта (используя метод *more geometrico*) и отождествляя *causa* и *ratio*<sup>8</sup>, «просмотрел» (в отличие от других последователей автора «Размышления о первой философии» – Мальбранша и Лейбница) наиболее важный признак Бога – Его личностный характер.

Отвечая Введенскому, Владимир Соловьёв пишет, что Спиноза не употреблял слово «Бог» только в качестве пустого имени, подчеркивая уже в самом заглавии своей статьи, что он пользовался понятием Бога, которое отражает не столько априорные, заданные по команде «сверху» признаки, а является результатом реальной встречи с Ним, личного мистического (в широком смысле этого слова) опыта, которым обладают не только христианские мыслители, но и представители других религий и даже авторы философских учений (что заметно, например, в религиозном опыте пантеизма самого Спинозы и Гете). Кроме того, понятие Бога, согласно Соловьёву, вовсе не так однозначно, как считал Введенский. Согласно позиции Соловьёва, многообразие религий (с множеством различных традиций, вероучений, религиозных практик и т.п.) ведет к тому, что принятые русским неокантианцем признаки понятия «Бог» слишком жестки. С одной стороны, существуют религии (например, буддизм), в которых Бог не имеет личностного характера и, следовательно, не имеет черт целесообразной деятельности и обладания свободной волей. Для европейской культуры (как западной, так и восточной) буддизм может даже казаться религией без Бога – настолько отличается его понятийный аппарат, описывающий священное, от того, который принят в нашей цивилизации. Тем не менее это религия, а не атеистическая система. С другой стороны, определение Бога как личности не совсем верно характеризует даже христианскую религию, где понятие Бога (как Пресвятая Троица) выходит за границы понятия личности, которое всегда имеет антропоморфический характер<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> См.: Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 157 [12].

<sup>7</sup> См.: Там же. С. 172.

<sup>8</sup> См.: Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1996. С. 141 [13].

<sup>9</sup> В этом отношении система Спинозы, отрицающая в Боге признак личности, зато подчеркивающая Его сверхличностный характер, родственна христианскому учению. См.: Майданский А.Д. Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник. 2003 / под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2004. С. 143.

Следовательно, заключает В. Соловьёв, «А. И. Введенский, начавший со ссылки на все религии без различия, приходит незаметно для себя и неожиданно для читателя к такому заявлению, которым решительно упраздняются все религии без различия» [9, с. 11].

Итак, Соловьёв, отстаивая традиционный взгляд на учение Спинозы как пантеистическое, указывает, что обвинения автора «Этики» в атеизме несостоятельны и ошибочны и вытекают из непонимания ключевого вопроса. По мнению В. Соловьёва, тот факт, что Спинозианская дефиниция Бога не учитывает атрибутов личности (целесообразности и свободной воли) отнюдь не дает оснований для того, чтобы считать определенное таким образом Бога пустым именем, не имеющим своего десигната. Скорее, это, Введенский неправильно сформулировал понятие Бога, устраняя из него неустранимый признак, каким является данность в личном опыте.

Кроме того, Введенский, по мнению Соловьёва, не дает удовлетворительный ответ на вопрос о том, почему Спиноза, в отличие от других последователей Декарта, развил его мысль в духе атеизма, а не теизма. Самым простым решением этой загадки было бы признание факта, что система голландского философа есть не атеизм, а выражение его пантеистически настроенной личности.

Введенский в своей статье указывал на то, что Спиноза не соблюдал принцип, согласно которому каждое понятие должно иметь одно, строго определенное значение, и отождествлял Бога и субстанцию (в качестве *causa sui*). Поскольку в философии Спинозы Богом является бесконечная субстанция (ибо она существует по определению), то им может быть и материя как таковая, иронизировал Введенский. Логика этого рассуждения напоминает критику онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского (*ratio Anselmi*) монахом Гаунило<sup>10</sup>, который утверждал, что признание наиболее совершенного бытия (по словам Ансельма, величайшего мыслимого существа) отнюдь не ведет к признанию существования Бога, так как можно помыслить величайший из островов, который, тем не менее, никто, будучи в здравом уме, не примет за существующий.

В то время как Ансельм, отвечая на критику Гаунило, указывал на существенное различие между понятием Бога (наиболее совершенного бытия) и понятием величайшего из островов, Соловьёв неожиданно для нас отмечает некоторое сходство между пониманием Бога и материи. Апологет Спинозы согласен с тем, что материю (в качестве принципа) нельзя признать Богом, но тотчас же добавляет, что это относится только к абстрактной материи, являющейся предметом изысканий ученых, а не материи реальной, воспринимаемой человеком (например, урагана или других стихий), которая была и продолжает быть объектом религиозного культа. Иначе говоря, религия – так, как ее определяет Соловьёв (и, добавим, защитники онтологической аргументации бытия Бога), – это не столько рассуждение, доказательство, сколько плод не-

---

<sup>10</sup> См.: Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии / пер. Васильева А. М.: ББИ, 2011. С. 182–184 [14].

посредственного, живого, личного опыта встречи с Высшим Существом (понимаемым самым различным образом и воспринимаемым даже в стихиях), что исключает возможность трактовки его не как сущего, а только как мыслимого. В русской философии первой половины XX века такую, интуитивную, т.е. ссылающуюся на религиозный опыт, версию онтологического аргумента развивал Семен Франк.

Подчеркивая значение религиозного опыта (в широком смысле слова) для формирования понятия Бога и полемизируя с априоризмом Введенского, Соловьёв указывает на то, что «мы чувственно испытываем только являемые воздействия существ, которые служат для нас знаками и выражениями их собственного бытия и внутренней природы» [9, с. 13]. Тем самым он выражает не только убеждение в универсализме эмпирического опыта (имеющего места как в научном, так и в религиозном познании), но также свою собственную гносеологическую позицию. Как известно, Соловьёв в каждом акте познания выделял три этапа: 1) «веру» (мистическую интуицию), благодаря которой мы познаем, что вещь есть; 2) «воображение» (интеллектуальную интуицию), позволяющее определить, что вещь есть, и 3) «творчество», улавливающее вещь именно как данную в эмпирическом опыте<sup>11</sup>. В этой связи стоит заметить, что «вера» в интерпретации Соловьёва имеет не только религиозный, но и гносеологический смысл, который вытекает из констатации всех без исключения вещей именно как сущих. Понимаемая таким образом вера является непременным условием всякого познания. Неслучайно Введенский в другом своем тексте, написанном в 1901 г., т.е. уже после смерти своего оппонента, охарактеризовал гносеологию Соловьёва как мистицизм<sup>12</sup> [16, с. 184–190], обуславливая это тем, что, согласно его философии всеединства, Бог содержит в себе все существа (в том числе, познающий субъект), а это, в свою очередь, позволяет непосредственно, интуитивно (и потому мистическим образом) познать предмет.

В статье Соловьёва «Понятие о Боге», кроме полемического и апологетического аспектов, можно отметить также и критический аспект, касающийся оценки системы самого Спинозы. Русский философ отмечает два существенных недостатка его философской системы. К ним относятся: 1) игнорирование того факта, что Бог не только имманентен миру, но и трансцендентен ему, и 2) понимание Бога исключительно как статической субстанции (в духе элеатов), которая не управляет ходом истории<sup>13</sup>. На эти изъяны указывал также и Введенский, но он вывел из этого неверное заключение о якобы атеистических воззрениях Спинозы. Наперекор русскому неокантианцу Соловьёв утверждал, что хотя спинозианское понятие о Боге и несовершенно, оно, тем не менее, не позволяет обвинять автора «Этики» в атеизме.

<sup>11</sup> См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 303–305 [15].

<sup>12</sup> См.: Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Соловьёв: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. Т. 2. С. 184–190 [16].

<sup>13</sup> Этот аргумент Соловьёв заимствовал у Гегеля.

## Список литературы

1. Лопатин Л.М. Философское мировоззрение В.С. Соловьёва // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М.: Academia, 1995. С. 107–135.
2. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
3. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. 614 с.
4. 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. 38–138.
5. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ростов-н/Д.: Феникс, 1999. 540 с.
7. Бенедикт Спиноза: pro et contra / под ред. А.Д. Майданского. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 814 с.
8. Майданский А.Д. Русские Спинозисты // Знание и традиция в истории мировой философии / под ред. Н.Н. Трубниковой, Н.Н. Шульгина. М.: РОССПЭН, 2001. С. 413–429.
9. Соловьёв В.С. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 9. Брюссель: Жизнь с Богом, 1966. С. 3–29.
10. Шестов Л.И. Умозрение и откровение (Религиозная философия Вл. Соловьёва) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (доступ 19.10.2012).
11. Дмитриева Н. Русское неокантианство: «Марбург» в России. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
12. Введенский А. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии. 1897. № 2 (37). С. 157–184.
13. Введенский А.И. О видах веры в ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1996. С. 136–190.
14. Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии / пер. А.М. Васильева: ББИ, 2011. 410 с.
15. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Полн. собр. соч. и писем. В 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–360.
16. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьёва // Соловьёв: pro et contra / под ред. Д.К. Бурлака. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. Т. 2. С. 182–208.

## References

1. Lopatin, L.M. Filosofskoe mirosozertsanie V.S. Solov'eva [V.S. Solovyev's philosophical worldview], in Lopatin, L.M. *Filosofskie kharakteristiki i rechi* [The philosophical characteristics and speeches], Moscow: Academia, 1995, pp. 107–135.
2. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyev. Life and Teaching], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyev. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.
3. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyev and His Time], Moscow: Molodaya gvardiya, 2000, 614 p.
4. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of the Western Philosophy (against positivists)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [The Complete Works in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 38–138.
5. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [The Russian Thinkers and the West Philosophy], Moscow: Respublika, Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, 477 p.
6. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian Philosophy], Rostov-na-Donu: Feniks, 1999, vol. 2, 540 p.
7. *Benedikt Spinoza: pro et contra* [Benedict Spinoza: pro et contra], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2012, 814 p.

8. Maydanskij, A.D. Russkie spinozisty [The Russian Spinozists], in *Znanie i traditsiya v istorii mirovoy filosofii* [Knowledge and tradition in the history of the world philosophy], Moscow: ROSSPEN, 2001, pp. 413–429.
9. Solov'ev, V.S. Ponyatie o Boge (V zashchitu filosofii Spinozy) [The concept of God (in the apology of Spinoza's philosophy)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 9* [Works, vol. 9], Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 3–29.
10. Shestov, L.I. *Umozrenie i otkrovenie (Religioznaya filosofiya Vl. Solov'eva)* [Speculation and Revelation (V. Solovyev's Religious Philosophy)]. Available at: <http://www.vehi.net/shestov/soloviev.html> (Accessed 19 October 2012).
11. Dmitrieva, N. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii* [The Russian Neo-Kantism: «Marburg» in Russia], Moscow: ROSSPEN, 2007, 512 p.
12. Vvedenskiy, A. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, no. 2 (37), pp. 157–184.
13. Vvedenskiy, A.I. O vidakh very v ee otnoshenii k znaniyu [About the kinds of faith in its perspective relations to knowledge], in Vvedenskiy, A.I. *Stat'i po filosofii* [The articles about philosophy], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo SPbU, 1996, pp. 136–190.
14. Rey, M., Myurrey, M. *Vvedenie v filosofiyu religii* [Introduction to the Philosophy of Religion], Moscow: BBI, 2011, 410 p.
15. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critics of the abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [The Complete Works in 20 vol., vol. 3], Moscow: Nauka, 2001, pp. 7–360.
16. Vvedenskiy, A.I. O mistitsizme i krititsizme v teorii poznaniya V.S. Solov'eva [On the mysticism and criticism in Solovyev's theory of knowledge], in *Solov'ev: pro et contra*, Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2002, vol. 2, pp. 182–208.

УДК 130.3

ББК 87.3(2)61-07+873-02

## **ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ОСНОВА КОНСЕРВАТИВНОГО ЛИБЕРАЛИЗМА С.Л. ФРАНКА**

С.Н. КУРИЛОВ

Российская Академия народного хозяйства и государственной службы  
при президенте Российской Федерации,  
пр. Вернадского, 84, г. Москва, 119606, Российская Федерация  
E-mail: kurilov85@mail.ru

*Рассматриваются место и роль идеи всеединства в построении метафизических основ социально-философского учения С.Л. Франка и его концепции консервативного либерализма. В результате сравнительного анализа учений С.Л. Франка и В.С. Соловьева показано, что социально-философские воззрения Франка являются логическим продолжением идей В.С. Соловьева. Анализируется одно из основных положений социальной философии Франка о монодуалистическом единстве личности и общества, а также его идея о слитности «я» и «ты» в субстанции «мы» как онтологическом первопринципе общественного устройства. Рассматривается положение Франка о двойственной природе социального устройства: «общественность» как внешнее преодоление разобщенности индивидов и «соборность» как их внутреннее духовное единение. Раскрываются специфические аспекты соборности, отличающие ее от других социальных феноменов. Анализируются полити-*

ческие взгляды Франка на сущностную природу либеральной и консервативной доктрин. Излагается концепция консервативного либерализма Франка как наиболее исторически оправданного, с его точки зрения, государственного устройства. Обосновывается актуальность идеи всеединства и основанной на ней социально-политической доктрины консервативного либерализма.

Ключевые слова: всеединство, соборность, религиозность, общественность, личность, общество, «я», «мы», монодуализм, творчество, социальные традиции, консервативный либерализм.

## **ALL-UNITY IDEA AS PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF S.L. FRANK'S CONSERVATIVE LIBERALISM**

S.N. KURILOV

Russian Academy of National Economy and the Public Service under the President  
of the Russian Federation,  
84, Vernadsky av., Moscow, 119606, Russian Federation  
E-mail: kurilov85@mail.ru

*The article is devoted to the place and role of the idea of all-unity in the construction of the metaphysical foundations of S. Frank's social and philosophical doctrine and his concept of conservative liberalism. The comparative analysis of S. Frank and V. Solovyev's doctrines shows that S. Frank's social and philosophical views are a logical continuation of V.S. Solovyev's respective ideas. The author considers one of the main features of S. Frank's social philosophy about monodualism as unity of the individual and society, as well as his idea about unity of «I» and «You» in the «We» substance like the ontological fundamental principle of social organization. The author analyses the Frank's theory about dual nature of social order: «the public» as the external overcoming of individuals fragmentation and «collegiality» as their inner spiritual unity. The specific aspects of catholicity which distinguish it from other social phenomena are discussed. The analysis of Frank's political views of essential nature of liberal and conservative doctrines, which, in his opinion, is not implementable in pure form is carried out. The Frank's concept of conservative liberalism as the most historically justified state system, in his view, is suggested. The author gives proof of the actuality of contemporary ideas of all-unity, and socio-political doctrine of conservative liberalism based on it.*

Key words: all-unity, sobornost, religiousness, the public, personality, society, «I», «We», monodualism, creativity, social traditions, conservative liberalism.

Трудно найти в русской религиозно-философской мысли более значимое и фундаментальное понятие, чем *всеединство*, которое во многом определило самостоятельное развитие русской философской мысли начиная с 70-х годов XIX века, став своего рода концептуальным каркасом теоретических построений целого ряда мыслителей. В философской системе С.Л. Франка, которую В.В. Зеньковский назвал «высшей точкой развития русской философии вообще» [1, с. 820], идея всеединства становится смыслообразующим началом и онтологическим базисом, придающим его учению цельность и фундаментальность. Эта идея дала мыслителю возможность работать с широким спектром проблем и совершать переходы от одного философского раздела к другому: от теории познания к антропологии, от онтологии к социально-политической философии.

Ценностным ядром всех социально- и политико-философских построений С.Л. Франка являются размышления В.С. Соловьева о культурном аспекте всеединства: «Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключает, но в своей всецелости совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием свободной множественности, – только она может дать настоящее, прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли и быть, таким образом, действительно общечеловеческой, или вселенской, культурой...» [2, с. 231]. Отстаиваемый Франком монодуалистический принцип онтологической равноценности целого и его частей, а в политико-социальной сфере – принцип единства коллектива и личности, синтеза консервативного и либерального начал в стремлении к солидарности и свободе является логическим продолжением философского поиска социального идеала Соловьевым.

С.Л. Франк, как и его предшественник В.С. Соловьев, был убежден, что наиболее полное воплощение в совместном бытии людей Добра возможно только через Истину. Будучи противником натурализма и механицизма в области социальной мысли, осознавая в целом ограниченность абстрактного рационализма, Франк считал, что истинное знание об обществе должно исходить из того, что человеческое общество является не только предметной объективной действительностью, но и творением духа, плодом субъективного творчества людей. Определяя специфику социальных наук, он писал: «Науки общественные изучают явления человеческой жизни, обусловленные волей и сознанием человека, стремлениями людей к определенным целям или идеалам» [3, с. 6], «в обществоведении субъект знания...совпадает с его объектом» [3, с. 36]. Получать общезначимое знание о неповторимых и индивидуальных событиях, происходящих в жизни людей, считал философ, можно только объединяя эмпирический, рациональный и ценностный подходы. Поскольку ценности носят абсолютный, надысторический, надвременной и надличностный характер, то они выводят наше личное впечатление за пределы субъективности.

Являясь последователем философии всеединства и концепции цельного знания, Франк исходил из того, что синтез науки, философии и религии в социальном познании обеспечивает целостное, свободное от односторонности знание. Подлинное обществоведение начинается с анализа эмпирического слоя бытия, но на нем не заканчивается. Необходимо внутреннее «вживание» в это бытие, проникновение в его глубинный нравственно-религиозный смысл, раскрытие человеческой истории как феноменологии духа. Общественная жизнь, по убеждению Франка, есть творение человеческого духа, и ее познание неизбежно носит характер духовного самопознания человека. «Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни», – писал философ [4, с. 304].

В анализе основ общественного бытия С.Л. Франк стремился избежать односторонности как материалистической, так и идеалистической интерпретаций. Согласно Франку, общественное бытие представляет собой своеобразное слия-

ние двух качественно противоположных областей: идеальной и реальной, конкретно-временной и объективно-идеальной, сверхчувственной и сверхличной. Конкретно-временное бытие связано с миром «конкретных реальностей», «вещей», «процессов». Объективно-идеальное бытие, будучи неизменно и неподвижно, включает в себя числа, логические законы и вечные начала, истины нравственного сознания. Эти области не противостоят друг другу, а образуют особый, третий род бытия – идеал-реализм как двуединство внутренней духовной жизни и ее внешнего воплощения.

С позиций идеал-реализма С.Л. Франк критиковал социальный материализм в виде социального биологизма и социального экономизма. Ответ на вопрос о том, что собой представляет общественное явление, с точки зрения философа, нельзя усмотреть в видимом, физическом мире бытия. В таком случае общественная жизнь растворяется в слепой игре космических сил и исчезает с умственного горизонта как объект. Конечно, революции и войны сопровождаются физическими разрушениями и гибелью людей, а хозяйственная деятельность – материальным процессом производства и обмена. Но сущность общественных явлений не исчерпывается этими процессами. Чтобы понять, что такое государство, общество, хозяйство, ученый должен вступить в область смыслов, не сводимую к физическим процессам. «Строй хозяйства, – писал Франк, – совсем не определен однозначно технически-физическими условиями, а зависит от характера народа, его нравов и нравственных воззрений» [4, с. 371].

Отмежевываясь от социального материализма, он отрицал и отвлеченный социальный идеализм неокантианцев Марбургской школы (Г. Коген, Р. Штаммлер), для которых общественное бытие лишь объективно-идеально. Общественная жизнь, выражаемая в «идеях-образцах» (монархия, закон, брак и др.), не есть абстрактное бытие этих идей, а живой процесс их конкретного воплощения. Если бытие математических и естественнонаучных идей не зависит от сознания и даже существования людей, то бытие общественного явления есть живой процесс воплощения объективной идеи в реальной человеческой жизни. Так, бытие монархии зиждется на незыблемости монархического сознания, и с его исчезновением в обществе неизбежно рушится и институт монархии. Следовательно, общественное бытие не абстрактно, а «конкретно-идеально».

Концепция социально-онтологического статуса личности и общества, а также гармоничной синергии этих двух начал, сформулированная Франком, во многом продолжает идеи В.С. Соловьева, высказанные в работе «Оправдание добра», где основоположник философии всеединства критикует две крайне радикальных позиции, составляющие «неразрешимое противоречие» между личностью и обществом, и ставит «роковой вопрос»: «которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких



собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса» [5, с. 283].

По мысли Франка, ошибкой западной философии было чрезмерное превознесение принципа индивидуализма, с позиции которого западная традиция со времен Декарта видит в «я» некое первичное, всеобъемлющее, всепоглощающее начало. Напротив, «мы» с точки зрения индивидуалистского подхода к социальной реальности – лишь производная и внешняя категория по отношению к «я». Под «мы» здесь понимается только «субъективно-сознаваемая множественность отдельных субъектов, собрание или сумма многих “я”, которая, в отличие от самого “я”, есть уже не субъект, не что-то первичное и для самого себя сущее, а лишь содержание сознания каждого отдельного “я”» [4, с. 345].

Фундаментальным положением франковской социальной онтологии является мысль о том, что умы различных индивидуумов не изолированы, но всегда в некоторой степени слиты вместе и что общение между ними является метафизической нитью, или первичным качеством, основополагающей чертой каждого сознания. «Никакого сущего-в-себе “я” до встречи с “ты” не существует. В откровении “ты” и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самосознания впервые совместно рождаются и “я” и “ты”» [6, с. 233]. Индивидуальное познание не первично, но постепенно дифференцируется из надличностного сознания, не откалываясь от него и пребывая с ним в единстве: «Индивидуум в самом полном и глубоком смысле происходит из общества как целого» [3, с. 68]. Рассуждения Франка во многом отражают соловьевскую формулу «слистости» личности и общества: «общественность не есть привходящее условие личной жизни, а заключается в самом понятии личности» [5, с. 283]. Эта «формула» социальной детерминации личности служит основанием монодуалистическому принципу сбалансированности «я» и «ты» в единстве «мы». «Мы» составляет единство множественности разнородного личного бытия; «я» невозможно без противоположности «ты», но эта противоположность преодолевается в «мы». «Мы есть не множественное число от “я”, но мы есть расширение “я”, распространение его за естественные пределы» [7, с. 112]. Обосновывая с помощью гипотетико-дедуктивной логики и метафизической системности одновременно идею соборности и уникальности личности, Франк утверждает: «Мы не есть многие “я”; “мы” есть “я” и “ты”» [7, с. 112].

Таким образом, «я» и «мы» являются первичными категориями как личного, так и общественного бытия. Слияние «я» и «мы» происходит в их диалектическом синтезе – духовно-нравственном единстве, благодаря которому общество становится внутренне целостной реальностью, особым, духовно связанным организмом. Так как в социуме присутствует единство человеческой природы и человеческих потребностей, то, следовательно, порядок и формы жизни также имеют общую «матрицу».

Специфику органического единства общества составляет его надвременной характер, который проявляется в том, что в общественном сознании живут одновременно память об историческом прошлом и устремленность на цели, достижимые будущими поколениями. Духовный склад национальной жизни, язык, святыни, обычаи, нравы – то невидимое ядро, или те скрепы, благодаря которым

существует единство народной души. Таким образом, общество представляет собой не только надвременное, но и надындивидуальное, сверхличное единство, существующее одновременно для многих лиц и не зависящее от длительности отдельной человеческой жизни.

С позиций всеединства Франк критиковал номиналистский подход к обществу, рассматривавший последнее как механическую сумму изолированных субъектов. Он ставит проблему реальности и объективной значимости «общего» и «единичного», задавая вопрос: как, в какой форме реально в обществе нечто общее, а не только одни разрозненные, замкнутые в себе и лишь извне соприкасающиеся между собой индивиды? Этот вопрос у него имеет следующий ответ. Единство общества есть отражение реального единства «человека вообще», неких общих человеческих начал и сил, действующих в единичных людях и через них проявляющихся в реальности их совместной жизни. Если бы каждый единичный человек был замкнутой в себе и отличной от других индивидов реальностью, не имеющей ничего общего с другим человеком, то общество как единство совместной жизни было бы очевидно невозможным: «Все теории, выводящие какие-либо формы общения из сочетания индивидуальных эгоистических волей, ложны: даже типически утилитарное общение на почве экономического обмена предполагает элементарную солидарность, доверие между людьми, иначе оно либо вообще невозможно, либо гибнет, выражаясь в попытках взаимного ограбления» [8, с. 13].

Однако Франк отмечает также, что онтологическое единство общества не означает того, что общество есть абсолютное, совершенное всеединство. Общество имеет два слоя: внутренний – первичное органическое единство «мы», и внешний, объединяющий множество отдельных противоборствующих «я». Он пишет: «Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве “мы” или, точнее, в связи всякого “я” с этим первичным единством “мы”, внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих “я”, что этому единству противопоставит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей» [4, с. 354]. Внешний и внутренний слои понятийно характеризуются Франком как «общественность» и «соборность» соответственно. «Общественность» есть сфера политико-правовая, одной из главных функций которой является принуждение, препятствующее самочинным проявлениям телесной природы человека. Это коллективное единство, реализованное через внешнее подчинение единой направляющей воле, каковой являются власть и право. Соборность же является онтологической сущностью общества, которая не дана нам в опыте, но может быть усвоена и осмыслена. Основными жизненными формами соборного единства Франк считал брачно-семейное единство (это главная «воспитательная сила соборности»), религиозную жизнь, а также «общность судьбы и жизни».

Философ выделяет четыре аспекта соборности, которые отличают ее от других социальных феноменов:

1. Соборность есть единство «я» и «ты», вырастающее из первичного в данном отношении единства «мы».
2. Соборное единство коренится в жизненном содержании самой личности, которое в основе своей – любовь.

3. Любить можно только индивидуальное, и потому соборность есть там, где можно усмотреть личностное начало.

4. В соборности осуществляется сверхвременное единство человеческих поколений, когда прошлое и будущее живут в настоящем.

Соборность у Франка в своей основе сближается с религиозностью, поскольку последняя – это устранение замкнутости человеческой души и установление отношений с абсолютным Единством, ибо в религиозном сознании человек живёт именно своей духовной связью с Ним. Чувство соборности – это мистическое чувство сопринадлежности человека к целому, выводящее человека из эмпирической обособленности, то есть это ощущение родства человека с Богом. Все имеющиеся формы социальной связи вырастают из религии, в которой содержатся духовные, метафизические основы общественной жизни. Франк полагает, что эти основы и связи имеют не просто надъиндивидуальный, независимый от сознания людей характер, но и мистичны по своей природе: «Система объективных идеально формирующих сверхчеловеческих идей есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая» [4, с. 384]. Философ, таким образом, приходит к выводу о том, что исторически оправданной аксиологической системой может быть только религиозная, причем в христианском варианте. Соборность как общественный идеал является особой формой социальной организации, свидетельствующей о том, что за эмпирической связью людей стоит «идея-святыня», которой они служат и которая является животворной силой, сплачивающей людей в подлинную целостность. Комментируя эту идею соборной целостности, Н.В. Мотрошилова писала: «И принадлежать, ощущать себя причастными к этому целому... не только великая, будоражащая тайна, но и величайшая ответственность: ведь только часть человечества, сейчас живущая, вместе с теми, кто только что где-то родился, и, увы, без тех, кто только что умер, и есть реальное, действующее человечество, единственно могущее нести ответственность перед предками и потомками» [9, с. 366].

Соборное единство образует жизненное содержание личности, оно есть духовное питание, которым она живёт, и всякий отрыв от соборности испытывается личностью как умаление и обеднение её самой. Однако столь же онтологически важным для Франка является другое начало, противоположное первому, – начало личной свободы, самостоятельности индивидуального «я». Личность, трактуемая Франком в библейско-христианском контексте, является образом и подобием Божиим. Тем самым всякая попытка парализовать индивидуальную волю приводит к потере человеком своего существа как образа Бога и ведет к омертвлению жизни, к гибели общества. Эту опасность, по мнению философа, несет в себе социализм, заменяя индивидуальную волю волей коллективной и ставящий на место бытия индивидуальной личности бытие массы, класса, «общественного целого», в результате чего человек, в сущности, лишается человеческого образа и уже не в состоянии быть членом и участником общества. Рассматривая этот вопрос с точки зрения своего общественного идеала, Франк отмечал, что «личность – носитель и творец духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание культуры и есть высшая и последняя задача политического строительства» [10, с. 69].

В то же время Франк был далек от идеализации человека, от рассмотрения его как «меры всех вещей». Человек способен как к добру, так и ко злу. Он может быть агрессивен и жесток, ленив и эгоистичен. Люди не равны по своим физическим, душевным свойствам, по социальному положению, обязанностям. «Есть только одно отношение, в котором все люди действительно, т. е. онтологически, равны, – писал философ, – и в котором поэтому они должны блюсти равенство: это есть их отношение к Богу» [8, с. 25]. Мыслитель считал, что задача утверждения «начала равенства» как незыблемого верховного принципа общественной жизни генетически связана с гуманистической идеологией обоготворения человека, причем не в его идеальном, а в его «теперешнем» состоянии. Но греховность и природная неодинаковость людей делает идею равенства эмпирически не осуществимой.

Исходя из таких предпосылок, Франк подвергал критике демократическую идею «всеобщего равенства», популярную в Европе XIX–XX столетий. Если в дореволюционных работах философ приводил немало аргументов в защиту демократии, подчеркивая ее важнейшие достижения, такие как «освобождение от опеки, уничтожение привилегий немногих на господство, отмену различия между «активными» и «пассивными» гражданами» [14, с. 128], то в более зрелый период он подчеркивал абстрактность и ложность таких либерально-демократических установок, как «воля народа», «права человека», констатируя, что «ни то, ни другое, вместе взятое, не может быть основой человеческого общества» [4, с. 436]. В эмиграции Франк критикует современных ему «католиков демократической религии», которые, по его мнению, рассматривают как абсолютно истинные два одинаково неправомерных тезиса. Первый – человек по своей природе совершенен и добр, и второй – большинство всегда право. Но еще античные мыслители указывали на несовершенство человеческой природы, на неизбежность господства в массе слепых предрассудков, на неспособность большинства возвыситься до понимания истинных нужд и потребностей общества. Кроме того, сама социальная правда не может быть арифметической суммой в готовом виде так же, как она не может быть добыта и утверждена с помощью механических средств, в том числе и путем всеобщего голосования. Придание своеволию массы статуса непогрешимости приводит к вырождению власти в деспотизм большинства. Произвол «избирательного стада» может быть не менее вреден, глуп и преступен, чем произвол отдельного человека, считал Франк.

Поэтому неотъемлемым спутником всякого нормально организованного общества, по убеждению философа, является иерархизм межчеловеческих отношений. Принцип иерархического неравенства порожден природой самого общества, являющегося целостной системой, требующей руководящего начала. Задача совершенствования общественного устройства заключается не в том, чтобы удовлетворить завистливое стремление людей «быть как другие», а в том, чтобы поставить каждого в соответствующее его достоинствам и способностям место. Когда человек обретает надлежащее ему место на иерархической лестнице, он обретает и равное достоинство. Важность и нужность иерархизма вытекает также из объективной необходимости реализации функции квалифицированного и нравственного служения интересам целого. Так как эту функцию не в состоянии выполнить все, необходим отбор и выявление «лучших» и умелых,

которые будут руководить «худшими». Тем не менее философ считал, что всякая длительно существующая форма иерархизма с замкнутостью классов и групп склонна к вырождению.

Социально-философское учение С.Л. Франка, продолжающее традицию всеединства и базирующееся на принципе онтологического равновесия личности и общества, логично завершается в консервативно-либеральной синтезе – основной для философа парадигме существования и функционирования политико-управленческой и социокультурной сферы. Продолжая развивать консервативно-либеральные идеи своего наставника и друга П.Б. Струве, Франк создает для них прочную онтологическую и аксиологическую основу. Струве задачу консервативно-либеральной политики, как и Франк, видел в противостоянии как «классовым поползновениям», так и «безоглядным притязаниям личности», «против чрезмерностей коллективизма и против крайностей индивидуализма. Консерватизм в этом понимании получает – рядом с либерализмом – какое-то особое и весьма широкое значение и обоснование» [12, с. 133]. В свою очередь Франк критиковал «узкий политицизм» как либерализма, так и консерватизма в их чистом виде за одностороннее преувеличение роли тех или иных политических принципов в жизни общества и человека. Отрыв отвлеченных принципов от реальности и придание им статуса абсолютных ценностей он называл «политическим кумиротворчеством» [13, с.192]. Поэтому выбор оптимального сочетания принципов индивидуальной свободы с устоявшимися в обществе традиционными ценностями он считал определяющим условием для его поступательного развития. С такой позицией был согласен и Н.А. Бердяев. Рассуждая о сущности либерализма, он заметил, что «когда либерализм осложнен началами консервативными, он более глубок и крепок», так как «радикалы-либералы не имеют тех твердых начал, которые готовы были бы до конца защищать, которые могли бы противопоставить напору слева стихий разрушительных» [15, с. 325.]

Гарантией устойчивости общества Франк называет его внутреннюю духовную спаянность, солидарность, зиждущуюся на живой близости, на нравственном принципе любви к ближнему. Конкретными носителями начала общественной устойчивости являются традиции. Они обеспечивают продолжение жизни прошлого в настоящем и защищают общество от потрясений. Но Франк не абсолютизировал значение традиции, понимая, что если принцип охранения очень силен, то общественная жизнь замирает в неподвижности и творчество исчезает. Гармонию и устойчивость общественного целого обеспечивает монодуализм традиции и творчества. Там, где принцип творческой инициативы не вызревает в лоне традиции, там он внутренне бессилён, ничего не рождает, а лишь разрушает то лоно, в котором совершается. Порыв народного самовыражения в рамках традиции приводит к тому, что общество становится орудием произвола кучки властвующих. Тогда в нем созревает атмосфера социальной агонии. Созрев, она разрешается через социальные революции – духовно-психологические взрывы анархических страстей, несущих не созидание, а разрушение.

В концепции «христианского реализма» С.Л. Франка божественная первооснова всего конкретно-сущего сочетается с роковым несовершенством его эмпирического состояния и потому ограниченности возможностей его чисто

человеческого совершенствования. Но это вовсе не означает, что человек бессилен в этом мире. Героически бороться для блага будущих поколений, как к этому призывают радикальные политические партии, Франк считал нецелесообразным и вредным. Творить добро «здесь и теперь» – в этом философ видел смысл жизни нормального человека. «Одновременно Франк выступает против всех утопических доктрин, как социалистических, так и религиозных, трезво осознавая, что царство действительности равнодушно к идее добра, и добро никогда полностью не воплощается в нем, – писал английский историк Филипп Буббайер, автор лучшей монографии о русском мыслителе. – Однако нравственная жизнь – существенная часть свободной внутренней жизни сознания каждой личности. Каждая личность должна бороться за воплощение добра в настоящем, не ставя свою борьбу в зависимость от успешного исхода» [11, с. 46].

Путь мирского служения, считал философ, заключается в напряженной жертвенной защите тех христианских общественных завоеваний, которые явились итогом героических, упорных и длительных усилий прошлых поколений. К этим достижениям Франк относил отмену рабства и пыток, свободу мысли и веры, утверждение моногамной семьи и равноправия между полами, политическую неприкосновенность личности, судебные гарантии против произвола власти, равноправие всех людей вне различия классов и рас, признание принципа ответственности общества за судьбу его членов и др. По мнению Франка, необходимо защищать все то, что имеет вечную ценность в идеалах демократии и социализма, ибо в них косвенно выражается христианское сознание. Он писал: «Социальные реформы, законодательное ограждение интересов бедных и угнетенных есть дело нужное, разумное, праведное и с христианской точки зрения» [16, с. 546–547].

Многое из того, о чем говорил философ в эпоху переоценки ценностей и надвигающихся катастроф XX века, созвучно нашим дням. «Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней» [4, с. 298–299], – писал Франк о ситуации первых десятилетий прошлого века. Подобная характеристика вполне подходит и к эпохе конца XX – начала XXI в. Нравственные и политические ориентиры времен противостояния двух систем и идеологий рухнули, и российская цивилизация оказалась в очередном культурно-ценностном «водовороте». В такие переломные эпохи особенно важно осознание смысла человеческого существования, исторических закономерностей дальнейшего развития и ценностных ориентиров.

В дискуссиях на эту тему идея всеединства как парадигма моноплюралистического мышления могла бы стать наиболее подходящей матрицей дискурса, связующим звеном диалога различных социальных и политических установок, духовных и культурных идеалов, многообразие которых захлестнуло современное российское общество. А основанная на идее всеединства доктрина консервативного либерализма, может быть, как нельзя лучше подошла бы для социально-политического обустройства российского общества, которое, с одной стороны, наследует многолетнюю традицию солидарности «мы» и, с другой, трудно и сложно идет по пути постижения опыта свободы индивидуального «я».

## Список литературы

1. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 802 с.
2. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. Минск: Харвест, 1999. 912 с.
3. Франк С.Л. Очерк методологии общественных наук. М.: Изд-во «Берег», 1922. 124 с.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества // Франк С.Л. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 296–489.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 49–547.
6. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ, 2007. 233 с.
7. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ, 2007. 112 с.
8. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. Париж, 1925. Вып. 1. С. 14–29.
9. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика, 2006. С. 366.
10. Франк С.Л. Политика и идеи // Франк С.Л. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 99–108.
11. Буббайер Ф. С.Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа: пер с англ. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.
12. Струве П.Б. О мере и границах либерального консерватизма // Полис. 1994. № 3. С. 131–135.
13. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 191–258.
14. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Франк С.Л. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 109–130.
15. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письмо седьмое. О либерализме // Опыт русского либерализма. Антология. М.: Канон, 1997. С. 310–328.
16. Франк С.Л. Проблема христианского социализма // Франк С.Л. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 532–547.

## References

1. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy], Moscow: Akademicheskiiy proekt, Raritet, 2001, 802 p.
2. Solov'ev, V.S. *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Integral Knowledge], Minsk: Kharvest, 1999, 912 p.
3. Frank, S.L. *Ocherk metodologii obshchestvennykh nauk* [Sketch of the methodology of the social sciences], Moscow: Izdatel'stvo «Bereg», 1922, 124 p.
4. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 296–489.
5. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification good. Moral Philosophy], in Soloviev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 49–547.
6. Frank, S.L. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [Unknowable. Ontological introduction to the philosophy of religion], Moscow: AST, izdat. CUSTODIAN, 2007, 233 p.
7. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and people. Metaphysics of human existence], Moscow: AST, izdat. CUSTODIAN, 2007, 112 p.

8. Frank, S.L. *Religioznye osnovy obshchestvennosti* [Religious basis to the public], Paris, the magazine «The Way», 1925, pp. 13–25.
9. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)* [Russian thinkers and philosophers of the West (V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)], Moscow: Respublika, 2006, 366 p.
10. Frank, S.L. Politika i idei [Politics and Ideas], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 99–108.
11. Bubbayer, F. S.L. Frank: *Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [S.L. Frank: The life and work of Russian philosopher], Moscow: ROSSPEN, 2001, 328 p.
12. Struve, P.B. *O mere i granitsakh liberal'nogo konservatizma* [On the extent and limits of liberal conservatism], Polis, 1994, Number 3, pp. 131–135.
13. Frank, S.L. Krushenie kumirov [The collapse of the idols], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 191–258.
14. Frank, S.L. Filosofskie predposylki despotizma [Philosophical background of despotism], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 109–130.
15. Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva. Pis'mo sed'moe. O liberalizme* [Philosophy of inequality. Letter seventh. About liberalism], in *Opyt russkogo liberalizma. Antologija* [Experience of Russian liberalism. Anthology], Moscow: Canon, 1997, pp. 310–328.
16. Frank, S.L. Problema khristianskogo sotsializma [The problem of Christian socialism], in Frank, S.L. *Izbrannye trudy* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 532–547.



**ФИЛОСОФИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО**

УДК 130.2:8

ББК 87.3(2)522-685+83.3(2=411.2)52

**ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО В. СОЛОВЬЁВА  
КАК ВЫРАЖЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

О.А. ДАШЕВСКАЯ

Томский государственный университет,  
пр. Ленина, 36, г. Томск, 634050, Российская Федерация  
E-mail: doa.sony@mail.ru

*Представлен философский анализ художественного творчества В. Соловьёва. Поэзия и шуточные пьесы рассматриваются как единое целое и как органическая часть наследия В. Соловьёва. Обосновывается мысль о том, что философия всеединства выступает системообразующим началом поэтического творчества мыслителя. Показывается, что в художественной модели мира Соловьёва Вселенная – единый организм, которому самим источником происхождения (любовью Творца к творению) «задан» путь «положительного» развития как закон тяготения частиц друг к другу и к соединению с Высшим началом. Иллюстрируется реализация идеи всеединства в структуре лирического сюжета и в самосознании лирического героя. Реконструируются ключевые мифы Соловьёва, ставшие репрезентативными для поэзии Серебряного века: софийный миф, миф о поэте-пророке, миф о России.*

Ключевые слова: философия всеединства, поэтическое творчество, шуточные пьесы, мифопоэтика, идея и материя, софиология, историософская модель, пародия.

**V. SOLOVYEV'S ART CREATIVITY  
AS EXPRESSION OF PHILOSOPHY OF ALL-UNITY**

O. DASHEVSKAYA

Tomsk State University,  
36, Lenin Prospekt, Tomsk, 634050, Russian Federation  
E-mail: doa.sony@mail.ru

*The author describes the philosophical analysis of V. Solovyev's art creativity. The poetry and comic plays are considered as a whole and an integral part of the general Solovyev's doctrine: it is proved that the philosophy of all-unity is the core basis for poetic creativity of the thinker. It is shown that the universe in Solovyev's art model a the World is a whole organism, which has the way of "positive" development by the origin itself (love of the Creator to the creation) as the law of particles gravitation to each other and to integration with the Divine. It is demonstrated how the idea of all-unity is realized in the structure of the lyrical plot and in self-consciousness of the lyrical hero. Key Solovyov's myths which became representational for the Silver Age poetry are reconstructed: the Sophia myth, the myth about a poet as a prophet, the myth about Russia.*

Key words: philosophy of all-unity, poetry, comic plays, mythopoetics, idea and matter, sophiology, historiographical model, parody.

Фигура В. Соловьёва связывает культурные традиции XIX и XX веков, объясняет специфику, прежде всего, символистского дискурса, но также следующих за ним течений и отдельных художественных систем вплоть до середины XX столетия. Эта связь развивается по линии наследования и диалога с философией всеединства, поэтому важно рассмотреть, как преломляется общее учение поэта в художественном творчестве, так как усвоение идей В. Соловьёва в культуре Серебряного века шло более всего через поэзию.

В 2000-е годы много сделано в области изучения поэзии Соловьёва: её философских аспектов, интерпретации основных мифов, специфики лирического героя, особенностей поэтики художественных текстов<sup>1</sup>.

Идея выделения «основной схемы» всех философских и эстетических произведений В. Соловьёва и её подробное исследование принадлежат Ю. Левину. Он доказывает, что они воспроизводят единый «образ, парадигму» всеединства<sup>2</sup>. Однако ученый оставляет поэзию за границами своего исследования. Художественное творчество Соловьёва мы рассматриваем как органическую часть общего учения философа, в котором конституируется каркас структуры мира в духе «основной схемы». Основные мифологемы В. Соловьёва рассматриваются нами с разной степенью подробности, так как необходимо выявить наиболее значимые из них для дальнейшего развития литературы, с одной стороны; с другой – они должны быть представлены все вместе как система мотивов, репрезентирующих общую концепцию.

В сочинениях философа понятие всеединства подразумевает растворение Сверхсущего в бесконечном множестве разного, раздельного, структурного и относительного. Вселенная в свете всеединства – единый организм, которому самим источником происхождения (любовью Творца к творению) «задан» путь «положительного» развития как закон тяготения частиц друг к другу (на всех уровнях бытия) и к соединению с высшим<sup>3</sup>.

В корпусе поэзии, которая представлена в сборнике Соловьёва хронологически<sup>4</sup>, можно реконструировать «сюжет» мирового развития. Изложение кос-

---

<sup>1</sup> См. об этом: Кузин Ю.Д. К вопросу о философском содержании поэтического наследия В.С. Соловьёва. // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. Иваново, 2001. Вып. 3. С. 102–113; Иконникова Е.А. Метафизическое в символистской поэзии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. Иваново, 2002. Вып. 2. С. 211–225; Климова С.М. Мифологема женственности в культуре Серебряного века и ее социокультурные воплощения // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 151–156; Дзущева Н.В. Вл. Соловьёв и постсимволизм // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. Иваново, 2006. Вып. 1 (12). С. 189–205; Авдейчик Л.Л. Символика водной стихии в поэзии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования: периодич. сб. науч. тр. Иваново, 2008. Вып. 18. С. 260–269. Крохина Н.П. Софийность и ее коннотации (онтологизм – космоизм – эсхатологизм) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново, 2010. 200 с. [1].

<sup>2</sup> См.: Левин Ю.И. Инвариантные структуры в философском тексте: В. Соловьёв // Серебряный век в России. М.: Радикс, 1993. С. 4–5 [2].

<sup>3</sup> См.: Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 115–120; 132–133 [3].

<sup>4</sup> См.: Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / под ред. З. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 349 с.

могонического мифа начинается с его последней стадии – «синтеза» – при сохранении общей трехчастной структуры: предбытие мировой души – ее «ниспадение», знаменующее начало органической, а затем и исторической жизни, – возвращение к Высшему началу.

Открывает сборник стихотворение «Прометею» (1874), в сюжете которого актуализирована идея «примирения» противоположностей мирового развития, существующих в душе человека и в истории; в его третьей строфе дана картина восстановления целостного бытия – «*утро вечное восходит к жизни новой / Во всех и все в Одном*» [4, с. 12]. В «Песне офитов» развивается идея «сочетания» голубки и змеи, белой лилии и алой розы как символов, имеющих противоположное значение, в самом широком смысле – как духа и материи, женского и мужского начал<sup>5</sup>.

Окружающая человека жизнь в философском мирозерцании В. Соловьёва представляет собой бесконечно разнообразные варианты «соединения» идеи и материи; в эмпирическом бытии философ фиксирует элементы победы красоты, преобладающей «темную материальность». Поэт усматривает их в природном мире, в женской красоте, в истории.

*Природный мир* в поэзии В. Соловьёва изображается часто, так как это способ обнаружить и ощутить связь идеи и материи. Природа в изображении Соловьёва – это живой организм, вечная жизнетворящая сила. Проявления красоты в ней свидетельствуют о растворении в ней Высшего начала. Природный мир выступает проявлением и выражением сокровенных связей Абсолюта и многоликого, бесконечного мира (например, стихотворение «Земля-владычица!..»):

В полуденных лучах такую негой жгучей  
Сходила благодать сияющих небес,  
И блеску тихому несли привет певучий  
И вольная река, и многошумный лес.  
И в явном таинстве вновь вижу сочетанье  
Земной души со светом неземным... [4, с. 48].

«Таинство» соединения «земной души со светом неземным» для философа запечатлено в воздействии на материю светового начала, именно тогда материя становится носительницей красоты. Соловьёв пристрастен к изображению всего, что освещено солнцем, особенно водных пространств, океана, моря, водопада, волн и темных глубин, куда пытается проникнуть световая стихия; здесь, в его представлении, наиболее выражен переход духовного в материальное, их взаимодействие. Особенно следует подчеркнуть значение границы их соединения – неба и моря – как «края меж сумраком и светом» в физическом значении, а также нравственном – как грани добра и зла.

Солнце – универсальный символ всеединства, поэтому все темное «бежит его», рассеивается, как бы преодолевается им. В поэзии Соловьёва присутствует

---

<sup>5</sup> См.: Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. С. 355–368 [5].

изоморфизм в изображении природно-космической жизни, человеческих отношений, истории<sup>6</sup>. Все темное и злое в жизни лирического героя – «смутные сны» и «тяжелые видения» – тоже «бегут» от солнечных лучей. Однажды явленный «свет» уже не может исчезнуть. В этом смысле показательно описание рождения Христа: «Родился в мире свет, / И свет отторгнут тьмою. / Но светит он во тьме, / Где грань добра и зла...» [4, с. 131].

Символом всеединства выступает море, собирающее «ручьи» человеческих жизней: «Нет вопросов давно, и не нужно речей, / Я стремлюсь к тебе, словно к морю ручей» [4, с. 97]. Или: «Волна в разлуке с морем / Не ведает покоя, / ...Все ропщет и вздыхает, / В цепях и на просторе, / Тоскуя по безбрежном, / Бездонном синем море» [4, с. 41].

В любом фрагменте поэтической картины мира Соловьёва ощутима диалектика целого и частного. Через призму природы в поэзии Соловьёва созерцается целокупный космос в его живом отношении к замыслу.

Учение Соловьёва о всеединстве как развитии и его принципах рассматривает мир в состоянии непрерывных («имманентных») изменений и трансформаций: в самом способе его бытия заложено внутреннее устремление к цели, как бы реализуется имеющаяся в нем положительная сила. Борьба противоположных начал – закон развития и существования; в природе царит вечная радость обновления и смены «настроения», «покоя и движения» (стихотворение «Иматра»). В качестве примера приведем один из «методологически» выверенных текстов – стихотворение «Как в чистой лазури затихшего моря»:

Как в чистой лазури затихшего моря  
 Вся слава небес отражается,  
 Так в свете от страсти свободного духа  
 Нам вечное благо является.

Но глубь недвижимая в мощном просторе  
 Всё та же, что в бурном волнении, –  
 Могучий и ясный в свободном покое,  
 Дух тот же и в страстном хотении.

Свобода, неволя, покой и волнение  
 Проходят и снова являются,  
 А он всё один, и в стихийном стремление  
 Лишь сила его открывается [4, с. 14].

Все положения общей концепции здесь развернуты в полной мере: и отражение Абсолюта в любом частном проявлении; и борьба разных начал как принцип самого бытия, его состоятельности, напора жизни; и, наконец, то, что истин-

<sup>6</sup> См.: Магомедова Д.М. Владимир Соловьёв // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. С. 739 [6].

ное и «всецелое» (дух) всегда сильнее конкретного (страсти), хотя не может себя «проявить» без него, и то, что только через темную стихию «единое» «испытывается» в своей силе, подтверждает свою безусловность.

Хаос – достаточно сложная категория в мышлении поэта: он выступает необходимым началом жизни, способом проявления и выявления высшей силы. Человек в еще большей степени является носителем хаоса. Соловьёв в статье «Поэзия Ф.И. Тютчева» пишет: «Положительное, светлое начало космоса сдерживает эту темную бездну (в природе) и постепенно преодолевает ее. В последнем, высшем произведении мирового процесса – человеке – внешний свет природы становится внутренним светом сознания и разума, <...> но соответственно этому глубже раскрывается в душе человека и противоположное, демоническое начало хаоса» [7, с. 477].

Исследование силы стихии осуществляется не во имя утверждения «одержимости» ею: ее познание необходимо как процесс исследования, постижения и преодоления. Мотив противоборства тьмы и света – ключевой в поэзии Соловьёва, в его раскрытии автор указывает на те начала, которые стремятся к освобождению от темных основ бытия.

Основной массив стихов о природе имеет «сквозной» сюжет, в основе которого находится «разрыв» идеи и материи, борьба двух начал – хаоса и гармонии; этот сюжет «строится» таким образом, что его коллизия «разрешается» идеей «оправдания добра», временности зла и неизбежности его самоизживания. Противоборство тьмы и света присутствует в мире поэзии Соловьёва повсеместно. Приведем один из многочисленных вариантов, подтверждающих подобное миромоделирование. Сначала мотив «спора» тьмы и света обозначается в природе (стихотворение «Пусть тучи темные грозящею толпою»):

Пусть тучи темные грозящею толпою  
Лазурь заволокли, –  
Я вижу лунный блеск: он их тяжелой мглою  
Не отнял у земли.

Появление в следующей строфе человеческих отношений закономерно в логике Соловьёва, так как это разные, но связанные «аспекты» (стороны) бытия единого вселенского организма, такой прием поэт использует постоянно:

Пусть тьма житейских зол опять нас разлучила,  
И снова счастья нет, –  
Сквозь тьму издалика таинственная сила  
Мне шлет твой тихий свет.

Завершается стихотворение поворотом к лучшему, самопроизвольно наступающему, луна здесь выступает предвестием света:

Края разбитых туч сокрытыми лучами  
Уж месяц серебрит.  
Еще один лишь миг, и лик его над нами  
В лазури заблестит [4, с. 59].

По мысли Соловьёва, заложенная в самом развитии бытия «положительная» направленность в большей мере заявляет о себе с появлением человека в мировой истории (по сравнению с первым, космогоническим этапом); с ним начинается не внешнее, а внутреннее преодоление хаоса. Мир не только естественным путем, как в природе, но и сознательно «вводится в порядок добра»: «положительное, светлое начало космоса ...сдерживает темную бездну (в природе. – *О.Д.*) и постепенно преодолевает ее»; в человеке «свет природы становится внутренним светом сознания и разума» [7, с. 477]. Смысл жизни понимается в поэзии Соловьёва как исполнение закона бытия, человек предназначен свершить то, что предуготовлено свыше, «уловить» задание, а не противоречить вселенскому замыслу своей волей. Он «встраивается» в существующий миропорядок (стихотворение «Хоть мы навек незримыми цепями»):

Хоть мы навек незримыми цепями  
Прикованы к нездешним берегам,  
Но и в цепях должны свершить мы сами  
Тот круг, что боги очертили нам.

Всё, что на волю высшую согласно,  
Своею волей чуждую творит...[4, с. 16].

Поэт говорит об осознанной необходимости, или, на его языке, «вольной неволе» как принципе существования, который человек добровольно принимает на себя, в этом и заключается его свобода. Всем «единый путь от низменной гордыни к смиренной высоте» изначально предуказан, он не может быть обретен «среди житейской мертвенной пустыни» одинокими порывами несовершенного человека, полного «пламени страстей» и «злых помыслов», а может быть только общим и данным свыше (стихотворение «От пламени страстей, нечистых и жестоких»).

Такой путь существования сознательно избирается лирическим героем. Главным предметом его изображения становится любовь. С одной стороны, это отражение бытового, частного существования человека, его любовных переживаний, что очень важно, а с другой – это «методологически» выверенная позиция. Любовь и есть главный способ «введения» мира в «новый строй» бытия.

В стихотворении «Чем люди живы?» философ, отвечая на поставленный вопрос, утверждает любовь как главный принцип существования личности, способность, свойственную ей изначально и в то же время обещающую преобразование мировой жизни в целом:

Люди живы божьей лаской,  
Что на всех незримо льется,  
Божьим словом, что безмолвно  
Во вселенной раздается.

Люди живы той любовью,  
Что одно к другому тянет,  
Что над смертью торжествует  
И в аду не перестанет.

А когда не слишком смело  
И себя причислить к людям, –  
Жив я мыслю, что с милой  
Мы навеки вместе будем [4, с. 88].

В стихотворении «Люди живы той любовью», как и во всех остальных текстах, присутствует двуплановость: на первом плане заявлен иронический автобиографический сюжет – «я» и «милая», а на втором – это очередная «апробация» философских установок: *«люди живы той любовью... что над смертью торжествует»*. Эти слова следует понимать не в обыденном, расхожем смысле – о любви, которая «сильнее, чем смерть», а в свете философии всеединства – о воскресении «всех в Одним» [4, с. 12]. Этот текст по выраженным в нем идеям похож на все процитированные выше, в каких-то моментах даже дублирует их по смыслу: о любви идеи к материи, о «положительной» ответной направленности последней к Высшему началу. Всё это позволяет говорить о настойчивой «однотемности» поэзии Соловьёва, однообразии тематики в плане выражения ее философских оснований.

*Философия любви и женского образа (софиология)* в поэзии Соловьёва реализуется через те же принципы философского мышления Соловьёва. Возлюбленная поэта далеко не совершенна, в ней наиболее ощутимо противоборство хаоса и света, она «портретируется» с помощью природных реалий. Например: *«О, как в тебе лазури чистой много / И черных, черных туч! / Как ясно над тобой сияет отблеск бога, / Как злой огонь в тебе томителен и жгуч»* [4, с. 31].

Любовная тема имеет, как и природная, философский характер. Даже самые, казалось бы, лирические стихотворения содержат общее смысловое ядро. Одно из программных стихотворений «Милый друг, иль ты не видишь?», обращенное к возлюбленной с характерным «милый друг» повторяющимся рефреном, напрямую отражает оптику мировидения Соловьёва. В первых двух строфах заявлена платоническая картина мира – поставлен вопрос о духовных основаниях земного бытия: «все видимое нами» – «отблеск» потустороннего, а «слышимое» – искажение «торжествующих созвучий» [4, с. 103].

В жесткой логике поэта то единственное, казалось бы, что не «ложно» на земле, а «настоящее», – это любовь, но и она есть то «одно», что нам предугадано свыше, так как она подразумевает не только настоящее состояние, но и есть начало процесса сизигии и общего преобразования.

Парадоксальность поэзии Соловьёва – в сочетании абсолютной искренности, непосредственности и неподдельности переживаемого и одновременно безукоризненной выверенности, рациональности как подчиненности общей оптике всего, о чем он пишет. Трудно определить интуитивно, что первично в этой философско-художественной системе: теоретическое мышление «полагает» чувственное восприятие мира, накладывая отпечаток на лирическое настроение, или напротив, эмоция произвольно «встраивается» в мыслительный каркас «триады» (тезис – антитезис – синтез). Причем лирический герой мистически предощущает (частотное слово «чует») значимость общего, пытаясь приобщить «ее» к своему миропониманию. С этим связаны многочисленные вопросительные предложения (ими заканчивается каждая строфа анализируемого стихотворения). В рамках всей поэтической системы показательны вопросительные и побудительные интонации, многоточия, мотивы пророчества, предсказания и знамения (например, стихотворения «Скромное пророчество», «Пророк будущего», «Видение», «Знамение»): *«На земле все злей и злей морозы... / Вы со мною холодны жестоко, / Но я чую, чую запах розы»* [4, с. 102].

В философии любви Соловьёва присутствует мысль о связанности индивидуального счастья с будущей всеобщей гармонией, во всяком случае, с его зависимостью от несовершенной природы человека, чем объясняется неразделенность любви лирического героя Соловьёва.

Одно из ключевых положений концепции Соловьёва – идея любви как мистического преображения возлюбленной. Комплекс этих идей неразрывно связан с софиологией Соловьёва. София – ключевой образ, который пытался осмыслить философ на протяжении всей своей жизни и который остался во многом не прояснен для него самого. Для нас в ракурсе заданной проблематики значимо следующее положение. София как идеальная материальность, или «духовная телесность», воплощает синтез идеи и материи, выступает «посредником» между идеальным божественным началом и множественностью живых существ, составляющих реальное содержание жизни. В плане эволюции космического бытия она есть замысел о мире, агент мирового процесса и его конечное состояние. Исследователи Соловьёва выделяют около десяти значений этой философии<sup>7</sup>. Софийный образ реализуется в поэзии философа в трех вариантах, соответственно его общей эволюционной теории: природная София, «человеческая» София и идеальная София – Вечная Женственность. Ее природное состояние отражено в цикле «Сайма» (космогоническое состояние мира) – основной массив стихов посвящен земной женщине, и лишь в некоторых текстах («Близко, далеко, не здесь и не там», «Три свидания», «Das Ewig-weibliche») появляется главный образ – Вечная Женственность. Однако разделение «человеческой» Софии и Софии идеальной достаточно сложно и условно. Вечная Женственность – образ «космически-антропологический», как бы принадлежащий и космосу, и земной реальности. Только исходя из такого его понимания возможно объяснить философию любви в поэзии Соловьёва.

Вечная Женственность, наряду со своей идеальной ипостасью, выступает как реализация вневременной красоты в конкретной земной женщине; в любой из них в большей или меньшей степени выражено идеальное начало. В концепции философа Вечная Женственность – «...живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней» [8, с. 534].

Философия любви Соловьёва подразумевает соединение земного женского образа с его идеальной (софийной) сущностью: превращение индивидуально-женского существа в неотделимый от своего источника луч Вечной Женственности. «Смысл любви» – поклоняться «высшему предмету», чтобы реализовать и воплотить его в другом, низшем существе той же женской формы, но земной природы. Предмет любви двоятся: с одной стороны, мужчина любит идеальное существо, которое должен ввести в реальный мир, с другой – то природное человеческое существо, которое идеализируется в смысле своей действительной

---

<sup>7</sup> А.Ф. Лосев наиболее подробно исследует софиологию В. Соловьёва. См.: Лосев А. Вл. Соловьёв и его время. М., 1990. Ч.3. «Учение о Софии». С. 209–261. См. также: Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007. С. 66–100, 409–528.



объективной перемены. Женский образ в поэзии оказывается «реально-идеален»: в одном варианте поэт трансформирует земную любовь в космический план; в другом – осуществляет обратный процесс.

Земная возлюбленная лирического героя более всего содержит в себе темное начало, многократно утверждаемое в стихах: «*В этом мире лжи – о, как ты лжива! / Среди обманов ты живой обман*» (стихотворение «О, что значат все слова и речи»). Ее несовершенство преодолевается ее «обожением», герой «подтягивает» ее к идеалу, преобразуя своей любовью, – не веря всему земному, себе и ей, он саму любовь «переводит» в иную сферу: «...*в том вечном лете, / Серебром лазурным облита, / Как прекрасна ты, и в звездном свете / Как любовь свободна и чиста!*» (стихотворение «Милый друг, не верю я нисколько»). Поэт заменяет земные чувства «мыслимой» любовью в преображенном космосе. Сравним: «*В алом блеске зари я тебя узнаю, // Вижу в свете небес я улыбку твою*». В другом случае интуиция поэта движется от идеальной ипостаси Вечной Женственности к земной женщине:

Вижу очи твои изумрудные,	Ты поникла, земной паутиною
Светлый облик встает предо мной,	Вся опутана, бедный мой друг,
В эти сны наяву, непробудные,	Но не бойся, тебя не покину я,
Унесло меня новой волной.	Он сомкнулся, магический круг [4, с. 104].

Метафизический и конкретный ее «облики» в последней строфе синтезируются: «В эти сны ...унесет нас волною одной». Смысл всех «любовных» сюжетов один – отказ от земной любви во имя метафизической. «Мистический эрос» Соловьёва своеобразен, так как его «безумно люблю» соединено с отказом от нее.

Двадцатый век многие интуиции Соловьёва уловил тонко и чутко: ключевое положение концепции любви Соловьёва дает основание толковать ее как соединение Эроса и Танатоса, увидеть пороговость любви; понять ее как сон и иллюзию, развить идею андрогина. Все эти моменты присутствуют у философа в неразвернутом виде. Особенно следует подчеркнуть последнее: в любви как соединении в Боге осуществляется восстановление целостности человека.

В поэзии Соловьёва раскрываются некоторые аспекты философии любви, изложенные в специальном цикле статей «Смысл любви». Один из них восходит к идее преодоления посредством любви эгоизма как становления нового человека. Идея «расцвета личности» через «другого» имеет отношение лишь к лирическому герою. Все его действия по отношению к ней связаны с ее защитой, лирический герой выполняет оберегающую и спасительную функцию в земном плане. А в более высоком – некую духовную сверхзадачу: в первом случае он в высшей степени благороден (готов простить и утешить ее всегда), становится «щитом» в ироническом смысле между нею и «низшим материальным миром» – грязью (стихотворение «По случаю падения из саней вдвоем»); во втором – он ведет ее своей верой к невиданной чистоте – выступает посредником между ею и неземным светом, указывая ей дорогу туда (стихотворение «Вижу очи твои изумрудные»). Его любовь спасает ее от ада, указывая дорогу в рай – его «щит любви» предохраняет от темной судьбы:

Не по воле судьбы, не по мысли людей,  
 Не по мысли твоей я тебя полюбил,  
 И любовь вещей моей  
 От невидимой злобы, от тайных сетей  
 Я тебя ограждал, я тебя оградил [4, с. 55] (курсив наш. – О.Д.).

«Вещая любовь» в тексте Соловьёва отрицает все известные варианты мотивации любви в эмпирическом мире, указывая на ее иные причины и общий смысл.

Лирический герой в поэзии Соловьёва раскрывается как личность духовно устойчивая. Он не лишен слабостей, сомнений, так как живет и является частью изменчивого мира; его внутреннее раздвоение, так часто выдвигаемое в центр, необходимо для осознания в себе «высшей силы»: пережив очередное «противоречие», он находит опору в духовном бытии, отвергая земной мир заблуждений. Проблема идеала и реальности всегда решается им в пользу первого. Действительность заманивает поэта «суею», обманными тревогами и «речами», его окружает тьма, давит «теснота» вокруг, в нем горит «огонь страстей», растет и заграждает путь «толпа немых видений». «Чуждая власть» земной жизни многообразна, и она не конкретизируется – это единый понятийный комплекс. Множество жизненных ситуаций всегда разрешается одинаково: он подчиняется «нездешнему голосу» – «*Не верь мгновению, люби и не забудь*». Многочисленные стихотворения становятся проверкой этой ситуации, это одна из устойчивых сюжетных моделей (стихотворения «От пламени страстей, нечистых и жестоких», «Бескрылый дух, землю полоненный», «Какой тяжелый сон!...», «Был труден долгий путь» и др.)

В поэзии Соловьёва заявлена новая природа лирического героя. С одной стороны, он раскрывается как «эмпирический» человек (самоирония как раз выявляет этот его статус – несовершенство как свидетельство принадлежности к земной жизни); другая его ипостась – «методологическое» Я, так как он выявляет себя также в философской, гносеологической функции: все формы его присутствия оторефлексируются в свете общей концепции.

Духовный строй личности героя поэзии Соловьёва изначально предрасположен к такому «самостоянию»: он – дух, полоненный землей, «себя забывший и забытый бог», который ощущает постоянные напоминания об этом и «поведенчески» реагирует: «*Затрепетал мой дух в неволе / И сеть порвал, и ввысь ушел*» («Под чуждой властью знойной вьюги») [4, с. 36].

Единство и цельность личности лирического героя определяются не только превалирующей духовной интуицией, но и верностью памяти предков, ориентацией на предание (легенду), жизнь им понимается как исполнение их завета («...*правда живая / Светит бессмертьем в истлевших гробах*») [4, с. 118]. Этим репрезентирована ориентация лирического героя на духовное подвижничество.

Тема духовного подвига реализуется в поэзии Соловьёва как сознательно им избираемый «сверхчеловеческий» путь: его лирический герой – странник, бредущий к неведомой цели. Этот сюжет разворачивается в нескольких программных текстах, главный из которых стихотворение «В тумане утреннем неверными шагами». В его временной организации «символизирован» жизненный

путь лирического героя: время суток движется от «утреннего тумана» к «холодному белому дню», сменяется «поздним вечером», приближающимся к полуночи. Таким образом, путь лирического героя соотносится с юностью (открытие им «неведомых богов»), зрелостью (прояснением концепции – «*Рассеялся туман, и ясно видит око, // Как труден горный путь и как еще далеко*») и старостью, не отменяющей факта движения к «желанным берегам»; напротив, «неверные шаги» сменяются «неробкими шагами» к «заветному храму». Пространство не имеет никаких характеристик (пейзажа, времени года), присутствует лишь одна деталь – направленность снизу вверх (на гору).

Тема пути как реализации таинственного призыва и исполнения повеления свыше утверждается Соловьёвым в стихах на сюжеты библейской истории («В землю обетованную», «Неопалимая купина»). Ветхозаветные герои подчинены духовному порядку и служат образцом для лирического героя, выступая его своеобразными двойниками и историческими предшественниками.

Кроме того, особенности лирического героя определены его гендерными характеристиками. В софиологии Соловьёва заявлена и «сформулирована» гендерная проблематика. Соловьёву принадлежит принципиальное высказывание: «Как Бог творит Вселенную, ...так человек должен творить и созидать свое женское дополнение». Для него «азбучное положение», что «мужчина представляет активное, а женщина – пассивное начало» [8, с. 529]; женщина видит в своем избраннике спасителя, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни. Русские философы отредактируют и разовьют представления, согласно которым мужское начало деятельное, духовное, «оформляющее» материю; начало же женское – бесформенное, рецептивное, беспредельное; материя «потенциальна», и «только мужское может перевести ее в актуализированное состояние» [9, с. 122–123].

В этом ракурсе мистико-эротическая любовь В. Соловьёва оказывается близка эстетической функции, так как выступает «преобразующим» началом бытия. В стихотворении «Три подвига» обнаруживаем «двоящийся» сюжет: любовный и эстетический одновременно, которые переплавлены до неразличимости. В аспекте гендерной проблематики это произведение можно прочитывать как «учебное пособие», в котором «наглядно» на материале мифологических сюжетов продемонстрировано значение мужского мирообразующего начала. Телесному преображению материи Пигмалионом, рыцарскому спасению от дракона Андромеды Алкидом противопоставлена позиция рыцаря и поэта одновременно: Орфей спасает Эвридику и бросает вызов самим законам бытия – порядку жизни и смерти; такова же установка лирического героя Соловьёва. Сам «подвиг» осуществляется во имя спасения красоты и введения мира в «строй» гармонии – «софийного Богочеловечества»; в тексте отражены три стадии процесса развития: природная (первый подвиг – преодоление плотского несовершенства), этап мировой истории (борьба со злом-драконом и внутреннее изменение человека) и конечный акт – преодоление смерти (Орфей «смерть зовет на смертный бой»). Мужское здесь противостоит женскому так же, как культура природе: в этом аспекте в первой строфе представлена работа скульптора (Пигмалион), во второй заявлено словесное творчество (поэтическое – песня Орфея), которое в

морфологии искусства Соловьёва стоит порядком выше всех других видов искусств («Философские начала цельного знания»). Есть и другие произведения, подтверждающие эти идеи.

Сюжет мирового развития в поэзии Соловьёва совпадает с «гностическим мистериальным сюжетом» или имеет его одним из основных своих аспектов<sup>8</sup> [6, с. 740]. Разрушение первоначальной целостности, прохождение через страдания и хаос завершаются восстановлением гармонии. Оно воплощено в ключевом софийном тексте «Три свидания», в котором она (Вечная Женственность) выступает уже не как нечто персонифицированное, но как «всецелое», представляя собой «духовную благоустроенность космоса» и человечества. Как жизнетворческое начало она «обнимает» взором «что есть, что было, что грядет вовеки»; в «образ женской красоты» входит «безмерное». Она дана и как Вселенная, и как «всецеловек», и как реализация всеединства.

*Историософская проблематика* заявляет о себе в большей мере в поздний период творчества, в 1990-е годы, разворачиваясь в русле общего сюжета мирового развития. В центре ее находится тема Христа. Соловьёва как религиозного философа отличает свободное обращение с христианскими идеями, он модернизирует канонические представления (эту черту унаследуют почти все философы русского религиозного ренессанса).

Христос для него Богочеловек, природа которого двойственна: он принадлежит одновременно к двум мирам – небесному и земному. Его рождение свидетельствовало о смещении равновесия добра и зла в сторону первого (см., например, стихотворение «Иммануэль» 1992 года). В оптике общих идей Соловьёва родившийся в глубине мирового сознания свет приближает небо к земле и свидетельствует о принципиальном повороте в историческом бытии человечества. Обреченность зла для Соловьёва безусловна, так как он усматривает значение Логоса в доступности его каждому и всегда; наше бессмертие, по мысли философа, открывшись с его приходом, заключается в том, что он «здесь» и «теперь» каждодневно, буквально «с – нами – Бог» всегда: «*среди суеты случайной*», в «*потоке мутном жизненных тревог*», что делает всех (человечество) причастными к «всерадостной тайне» и обеспечивает спасение (вечную жизнь). Повторяя в быту (в эмпирической жизни) эту обыденную фразу «с-нами-бог», мы «закрепляем» его присутствие в мире, так как в концепции философа любое «положительное» душевное движение есть онтологизация добра. Соловьёв утверждает полноту естественной человеческой жизни.

Другой аспект образа Христа связан с идеей воскресения в стихотворении «Ночь на Рождество» (1994). Вл. Соловьёв с его позитивной настроенностью уходит от темы Гефсиманского сада и жертвенного искупления, которая так весомо зазвучит в XX веке. В его поэзии Христос несет людям радость «всецелого воскресения», последнее свидетельствует о первой решительной победе над природной жизнью – над смертью; в акте (и факте) воскресения философ видит

---

<sup>8</sup> Магомедова Д.М. Владимир Соловьёв // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. С. 740 [6].

реальное значение нравственных усилий духовной личности: «Христос воскрес всецело», указав дорогу остальным («Воскресные письма»). Христос выступает аналогом Софии: он один из ее эквивалентов, аспектов, они взаимозаменяемы в логике мышления философа. Она названа «Богочеловеческая София».

В русле историософской проблематики следует особо обратить внимание на эсхатологическую тему. В конце 1990-х годов прогностические эволюционные идеи в творчестве Соловьёва в целом и, соответственно, в поэзии потеснились апокалиптическими мотивами: одновременно появляются «Краткая повесть об антихристе» (1900) и стихотворение «Дракон» (1900). Эпизодически эти мотивы просматриваются и в более раннем творчестве (стихотворения «В час безмолвного заката», «Знамение»). Однако в них «змея подводный» укрощен, и хотя «хаос шевелится» в подземном пространстве, он не страшен, «знамение» же свидетельствует о «величии Сильного» (Христа). В последних произведениях акценты расставлены по-другому. В них утверждается иной характер метафизического зла: оно помещается не только в подземном мире, но оказывается связанным с духовными началами (например, в стихотворении «Из-за кругов небес незримых дракон явил свое чело»). Сам текст не имеет традиционной «положительной» концовки, проблема остается открытой. В «Краткой повести об антихристе» заявлена возможность мимикрии зла.

Судьба России «встраивается» в поэзии Соловьёва в мировой процесс восхождения. Философ развивает концепцию славянства как некой собирательной «третьей» силы между Востоком и Западом, то есть повторяет мысль славянофилов о мессианском предназначении России в мировой истории («Свет с Востока», «Панмонголизм»). Но значение России большее: она призвана сыграть роль посредника между миром земным и сверхчеловеческим. Такой мыслительный вираж убедителен и оправдан в логике размышлений Соловьёва. Россия как страна христианская так же растоптана, как и Христос, но и так же чревата «воскресением», она потенциально безгранична. Метафизика России у Соловьёва восходит к Чаадаеву с его идеей «пограничности» Руси; она, в отличие от других стран, как бы «зависает» между земными ценностями и особой своей устремленностью к беспредельному. Эти идеи Соловьёв развивает в статье «Три силы» (1977). Однако «посредничество» России обусловлено также ее «софийностью» – через их эквивалентность. Софийный образ полагает все остальные и задает параметры образу России.

В этой связи следует упомянуть ранний текст «Близко, далеко, не здесь, и не там» (1875–1876), в котором разворачивается автобиографический сюжет как программа жизни в ее этическом и теоретическом задании: на разных этапах пути героя «ее» слово определяло его путь: *«Мне ...прозвучало в приветии твоём / Слово отчизны моей; / голос отчизны в волшебных речах, / В свете лазурных очей, / Отблеск отчизны в эфирных лучах / В золоте чудных кудрей»* [4, с. 21]. В. Соловьёв дает основания символистам сопрягать софийный образ и Россию, усматривать в ней некую метафизическую женскую сущность. Метафизика России XX века, очевидно, берет начало здесь: лексика выстраивает концепт («слово», «голос», «отблеск», «лазурные очи»).

*Тема поэтического творчества* в поэзии Соловьёва носит частный характер – это обращение автора к миру классической русской литературы и стихи,

посвященные поэтам – современникам. Несмотря на локальность этой области поэзии Соловьёва, здесь также присутствуют контуры базовых идей, философ продолжает размышлять о метафизике положительного всеединства. Преображение мира им связывается с художественным актом, трактуемым расширительно. Особая роль в нем отведена искусству. Высший род искусства – поэзия.

Миф о поэте неразрывно связан с мифом об искусстве. Искусству, как и поэту – его создателю, отведена роль соединяющего начала между миром эмпирическим (материальным) и миром вечным (духовным), оно преодолевает разрыв между ними. В качестве примера приведем стихотворение «На смерть Полонского»:

Света бледно-нежного	Подвиг сердца женского,
Догоревший луч.	Тень мужского зла.
Ветра вздох прибрежного,	Солнца блеск вселенского
Край далеких туч.	И земная мгла...
Что разрывом тягостным	
Мучит каждый миг –	
Все ты чувством благостным	
В красоте постиг [4, с. 179].	

В первых двух строфах противопоставлены земное и небесное как низкое и высокое на природном уровне («догоревший луч» – «край далеких туч», солнце и «земная мгла») и как вечное противоборство добра и зла в человеческих отношениях и в мировой истории (подвиг женского сердца – «мужское зло»). Этот разрыв преодолеваем поэтом, творящим красоту и готовящим преобразование (3 строфа). Противопоставлены актуальное настоящее и будущее преобразование (мгла – вселенское солнце). В стихотворении «На смерть...» развивается характерная модель лирического текста Соловьёва с тремя строфами и снятием противоречий в последней. Поэты, представляющие мир русской литературы, мифологизируются Соловьёвым в рамках собственных ключевых идей. Так, А. Толстой и А. Фет – поэты, воспевающие красоту природы и любовь, Я. Полонский – певец Вечной Женственности. Свои «софийные» идеи философ переносит на его творчество. В общем контексте поэзии Соловьёва фразу «*Подвиг сердца женского, Тень мужского зла*» следует понимать расширительно: философ утверждает спасение мира Вечной Женственностью.

В общей оптике концепции всеединства располагаются и шуточные стихотворения Соловьёва (конец 1870-х – 1890-е годы), а также пьесы «Альсим» (1878) и «Белая Лилия» (1890). Пьесы включают стихи Соловьёва, что позволяет говорить об их тесной связи с основным массивом стихов и вместе с тем об обобщающем значении.

Пародия и автопародия – основные средства создания комического в творчестве поэта. На это указывает тесная связь шуточных произведений с основным корпусом текстов: ирония пронизывает многие «программные» стихи («Das Ewig-Weibliche», «Три свидания»). С другой стороны, среди основных стихов есть близкие «шуточным», так что иногда граница представляется достаточно отно-

сительной (например, «По случаю падения из саней вдвоем», «Акrostихи» и др.). Наконец, Соловьёв создает иронические параллели стихам из основного корпуса. Женский образ как высокий внеземной идеал – Das Ewig-weibliche (Вечно Женственное) – имеет параллелью образ земной возлюбленной: «мадонна» трансформируется в «Акrostихах» в Матрену.

Для Соловьёва характерно «парное» использование одних и тех же ситуаций и сюжетов. Так, в основном корпусе стихотворений сюжет о Пигмалионе развивается в тексте стихотворения «Три подвига» (1882). Пигмалион ограничивает материал: «резцу послушный камень» предстает в «ясной красоте». В шуточных стихах «Вы были для меня, прелестное создание» (1893) поэт отказывается быть Пигмалионом, он не в силах одолеть «каменной глыбы», резец его сломан. Возлюбленная оказывается «негодным материалом»: «Любить Вас tout de meme? Вот странная затея! / Когда же кто любил негодный матерьял? / О светлом божестве любовью пламеня, / О светлом божестве над вами я мечтал!» (курсив наш. – В.С.) [4, с. 156]. Оппозиция духовной сферы и материального плана жизни остается характерной чертой поэтики. Пигмалиону противопоставлен каменотес, который сделает из мрамора скамью для отдыха, что имеет реальный практический смысл. Соловьёв высмеивает прагматичность как низшее и вместе с тем и себя в своих духовных устремлениях. Мирозерцание философа остается неизменным.

В шуточных стихотворениях, как и в «серьезных», высмеиваются человеческие пороки и недостатки, характеризующие эмпирическое существование современного человека и человека как такового, каковым является и сам лирический герой. В них развиваются те же мифы в русле «основной схемы» (софийный образ, миф о поэте), пародируются модные философские учения, само несовершенство человека как смертного существа. Сохраняется тот же категориальный аппарат, принципы мышления, частотна трехчастная структура текста.

Поэт утверждает относительность любых частных земных истин. Предметом пародии Соловьёва становится все и вся: человеческие пороки как таковые («Мудрый осенью», «Читательница и Анютины глазки» и др.), характер реализации личности в обществе (как в пародии на Фета, получившего звание камер-юнкера: «Жил-был поэт, / Нам всем знаком / Под старость лет / Стал дураком» [4, с. 217–218]). Поэт пародирует социальные институты и видных общественных деятелей («Благонамеренный / И грустный анекдот! / Какие меринь / Пасут теперь народ!»), модные современные идеи (например, проблему эмансипации женщин («Придет к нам, верно, из Лесбоса / Решение женского вопроса»)). Ироническому снижению подвергаются святые отцы и служители церкви («Цвет лица геморроидный») и т.п. Предметом пародии выступают чуждые мировоззрение и эстетика (например, утилитарный, с точки зрения философа, взгляд Л. Толстого на искусство – оценка творчества Шекспира и его реалистическая эстетика как приращенность земным ценностям, то есть земному и ограниченному).

Пародируются известные философы и сам способ философствования. Философская ипостась лирического героя Соловьёва развивается в стихах, посвященных коллегам-философам и друзьям, более всего Н.Я. Гроту и Л.М. Лопатину. Часто в них ведется дискуссия по современным научным вопросам. Так, в посвящении Л.М. Лопатину (1896) подвергаются критике ложные философские идеи и

термины, в частности термин «феноменизм»: «Феноменизма я не знаю, / Но если он поможет спать, / Его с восторгом призываю: / Грядем, возлюбленный в кровать» [4, с. 169]. Автор «Оправдания добра» персонифицирует теоретическое понятие, обыгрывая семантику философских терминов «феномен» и «феминизм». Но мировоззрение Соловьёва остается неизменным, мир иерархичным, имеющим цель и замысел, все пропущено сквозь единую систему ценностей. Ироническая линия поэзии не отменяет общей концепции, напротив, подтверждает ее.

Таким образом, философия всеединства нашла воплощение в художественном творчестве В. Соловьёва в системе мифов, которые стали ее репрезентантами. Философ развернул их в поэзии, шуточных стихотворениях, комедиях («Белая Лилия...», «Альсим»). Художественное наследие Соловьёва следует рассматривать как единое смысловое целое.

Поэзия В. Соловьёва может быть рассмотрена под разным углом зрения. С.С. Хоружий определяет ее как феномен «русской духовной традиции» [10, с. 14–15], ее справедливо называют «мистериальной поэзией». Нам же в данном случае важно подчеркнуть, что В. Соловьёв создает особый тип художественного творчества, в котором раскрывается содержание его философских трудов.

В картине мира, заданной в поэзии Соловьёва, во-первых, утверждается наличие высшего, надстоящего над всем начала: В. Соловьёв, философ и поэт, показал, что за множественностью фактов эмпирической действительности стоит некий превышающий ее смысл, сама она является отражением и проявлением высшего начала, к которому направлена. Во-вторых, в поэзии философа выражено представление о Вселенной как едином духовном организме, заявлена абсолютная едино-раздельная целостность бытия.

Реализация концепции всеединства в поэтическом творчестве позволила В. Соловьёву выявить и обосновать ряд новых для национального сознания мотивов и образов (мифов), которые определили мифопоэтический модус поэзии Серебряного века. Для развития литературы XX века наиболее репрезентативными оказались идея творческой эволюции материи и преобразования вселенской жизни, мотивы всеобщей связи и образы целостности, софийная проблематика (философия женского образа и любви), метафизика России, понимание истории как части (стадии) космогонического процесса, представление о человеке как продукте эволюции материи и вера в возможность изменения его онтологического статуса, идеи воскресения и победы над смертью.

#### Список литературы

1. Крохина Н.П. Софийность и ее коннотации (онтологизм – космизм – эсхатологизм) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново, 2010. 200 с.
2. Левин Ю.И. Инвариантные структуры в философском тексте: В. Соловьёв // Серебряный век в России. М.: Радикс, 1993. С. 5–87.
3. Лосев А. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
4. Соловьёв В.С. Избранное. СПб.: Диамант, 1998. 444 с.
5. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм. СПб.: Академический проект, 1999. 511 с.



6. Магомедова Д.М. Владимир Соловьёв // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2001. С. 732–779.
7. Соловьёв В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 465–483.
8. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493–548.
9. Рябов О.В. Русская философия женственности (XI–XX века). Иваново: Юнона, 1999. 359 с.
10. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Изд. дом «Парад», 2005. 448 с.

#### References

1. Krohina, N.P. *Sofiynost' i ee konnotacii (ontologizm – kosmizm – jeshatologizm) v russkoy mysli i literature XIX i rubezha XIX–XX vekov* [Sophian and its connotations (ontologism – Space Art – eschatology) in Russian thought and literature, and foreign XIX–XX centuries], Ivanovo, 2010, pp. 238–262; Kusun, Yu. *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, no. 3, pp. 102–113; Ikonnikova, E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, no. 2, pp. 211–225; Klimova, S. *Voprosy filosofii*, 2004, no. 10, pp. 151–156; Dsuzeva, N. *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, no. 1, pp. 189–205; Avdeychik, L. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 18, pp. 260–269.
2. Levin, Yu. Invariantnye struktury v filosofskom tekste: V. Solov'ev [Invariant Structures in Philosophical Texts], in *Serebryanny vek v Rossii* [The Silver Age in Russia], Moscow: Radiks, 1993, pp. 5–87.
3. Losev, A. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time], Moscow: Progress, 1990, 719 p.
4. Solov'ev, V.S. *Izbrannoje* [Selected Works], Saint-Petersburg, 1998, 444 p.
5. Hanzen-Leve, A. *Russkij simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Rannij simvolizm* [Russian symbolism. The system of poetic motifs. Early Symbolism], Saint-Petersburg: Akademicheskij proekt, 1999, 511 p.
6. Magomedova, D.M. *Vladimir Solov'ev; in Russkaya literatura rubezha vekov (1890-e – nachalo 1920 godov)* [Russian literature in the turn of the century – 1890 – early 1920], Moscow: IMLI RAN; Nasledije, 2001, book 1, pp. 732–779.
7. Solov'ev, V.S. Poeziya F.I. Tyutcheva [F. I. Tyutchev's Poetry], in *Philosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, 481 p.
8. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineni v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl, 1988, pp. 493–548.
9. Ryabov, O.V. *Russkaya filosofiya zhenstvennosti (XI–XX veka)* [Russian philosophy of womanhood (XI–XX century)], Ivanovo: Yunona, 1999, 359 p.
10. Horuzhij, S.S. *Opyty iz russkoy duhovnoy tradicii* [Experiments from Russian spiritual tradition], Moscow: Izdatelsky dom «Parad», 2005, 448 p.

УДК 130.2:8

ББК 87.3(2)522-685+83.3(2=411.2)53

**СОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЁВА И А. БЛОКА\***

Н. П. КРОХИНА

ФГБОУВПО «Шуйский государственный педагогический университет»  
ул. Кооперативная, 24, г. Шуя Ивановской обл., 155908, Российская Федерация  
E-mail: nadin.kro@mail.ru

*Дан сравнительный анализ поэтического пути Вл. Соловьёва и А. Блока через категории София и софийность. Предлагаются различные трактовки поэтического пути А. Блока. В сравнительном анализе поэтической софийности Соловьёва и Блока актуализируется суждение С.Н. Булгакова, к трудам которого восходит различие Софии божественной и Софии космической, становящейся. Обращается внимание на концепцию уникальности поэзии Вл. Соловьёва, устремленной непосредственно к Софии Урании, что отвечало мужественно-теургическому пафосу его поэзии. Лирический герой поэзии Блока определяется как иной, наделённый особой восприимчивостью к состоянию мира. Выявляется, что Блок вводит в историю русской литературы тему Софии, подверженной катастрофам и падениям. Мысль С.Н. Булгакова «Мир есть София в своей основе и не есть София в своём состоянии» является ключом к пониманию специфики блоковской софийности. Обосновывается, что это противоречие как никто полно в русской поэзии воплощает Блок, что и определяет острейший антиномизм его поэтического мышления, а также контраст раннего и зрелого творчества, теофании, мировой музыки и антимузыкального состояния мира. Делается вывод, что трагическая антиномичность, выражающая предельное напряжение замысла и воплощения, софийной основы мира и его антисофийного состояния, создаёт уникальный религиозно-художественный мир Блока.*

Ключевые слова: теургическая поэзия, софийная тема, апокалиптика, мировое сознание, антропокосмизм, антиномизм, теофания, музыка.

**SOFIA OF VL. SOLOVYEV AND A. BLOK**

N. KROKHINA

Shuya State Pedagogical University  
24, Cooperative str., Shuya, Ivanovo region, 155908, Russian Federation  
E-mail: nadin.kro@mail.ru

*The comparative analysis of the poetic ways of Vl. Solovyev and Aleksandr Blok through the category of Sofia and Sophian is given. The author suggests the different interpretation of A. Blok's poetical way. In the comparative analysis of Vl. Solovyev and A. Blok's poetical Sophian the author considers the Bulgakov's judgment, in whose works the distinction between the divine Sophia and cosmic and becoming Sofia appears. The author pays attention to his concept of uniqueness of Vl. Solovyev's poetry, directed towards Sophia Urania, which satisfied the courageous and theurgical pathos of his poetry. The lyric hero of A. Blok's poetry is defined as a person with a special sensitivity to the state of the world. The author proves that A. Blok introduces the theme of Sofia, disaster-prone*

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ по программе «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009–2013 годы».

*and down, into the history of Russian literature. Bulgakov's thought: «The world is at its core the Sofia and it is not the Sofia in its state» appears as a key to understand the specifics of Blok's Sophian. It is proved that this contradiction as no one else in the Russian poetry is fully embodied like A. Blok. It defines the acute antinomy of his poetic thoughts, and the contrast of early and mature works, theophany, world music and antimusical state of the world. It is concluded that the tragic antinomy, which expresses the ultimate stress of design and realization, Sophian basis of peace and antisophian state, creates Blok's unique religious and artistic world.*

Key words: *theurgical poetry, Sophian theme, apocalyptic, world consciousness, antropokosmizm, antinomianism, theophany, music.*

Поэзия А. Блока, казалось бы, крупнейшего наследника поэзии Вл. Соловьёва, возвращает нас к литературной традиции XIX в., завершая её: ранняя софийная тема трансформируется в антисофийную тему, побеждает стихия, хаос, катастрофическое чувство жизни. Потому так контрастны и полярны оценки его творчества, различно понимание соотношения поэзии Вл. Соловьёва и А. Блока<sup>1</sup>.

Поэзия Вл. Соловьёва развёртывается по иным закономерностям. Поэт эпохи модернизма – демиург собственного мира, создатель самоценной поэтической реальности. Младосимволисты называют его вслед за Вл. Соловьёвым теургом. Центром софийной темы для поэта-теурга уже не является реальный женский образ. За реальными чертами образа женской красоты проступает безмерное (столь любимое эпохой символизма) – образ мистический, божественный или всемирно-природный. Пафос этой поэзии – освобождение от земного плена, пробуждение от житейского сна. А. Белый в работе «Апокалипсис в русской поэзии» указывает на «теургическую мощь» поэзии Вл. Соловьёва [2, с. 410]. Для младосимволистов Соловьёв явился образом «вечного странника, уходящего прочь от ветхой земли в град новый» [3, с. 356]. Человеческий масштаб не приложим к поэту-теургу. Центральная тема Вечной Женственности порождает поэзию вечной мужественности, сочетающую античную героику с христианской апокалиптикой. Тематика «Прометея» продолжена в программном стихотворении «Три подвига» (1882), возвращающем к образам знаменитых древнегреческих героев: Пигмалиону-Персею-Орфею, и предельному евангельскому устремлению: «Смерть зови на смертный бой!» [4, с. 70]. Стихотворение (как и вся поэзия Вл. Соловьёва) продолжает размышления Ф. Достоевского о спасительной силе красоты. Красота, способная спасти мир, прежде всего сама нуждается в спасении, подвиге («Жизнь только подвиг») [4, с. 100] – воплощении в божественном теле, победе над хаосом и смертью. Спасает красоту бесконечная сила любви, преодолевающая Смерть и Время.

Поэзия Соловьёва прославляет эту божественную силу любви, «неподвижное солнце любви», побеждающее тьму и хаос: «Что над смертью торжествует / И в аду не перестанет» [4, с. 79, 86].

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Крохина Н. П. Софийная апокалиптика А.Блока // Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010. С. 299–324 [1].

Софийная тема редуцирует мировой и личный катастрофизм в поэзии Вл. Соловьёва. В ней доминирует «святая красота», «святая гармония» и «нездешний свет» [4, с. 106, 72, 92]. Пафос этой поэзии – освобождение, путь к свету и солнцу. В диалоге с божественным Ты лирический герой этой поэзии утверждает себя в качестве богоподобного существа, героя, царя. Божественная подруга – раскрытое «око вечности», единственная звезда в небесах:

И этот взор так близок и так ясен, –  
 Глядись в него,  
 Ты станешь сам – безбрежен и прекрасен –  
 Царём всего (1897) [4, с. 116].

Под знаком этого освобождения от «человеческого, слишком человеческого» развёртывается всё модернистское искусство. Современниками эта эпоха была названа временем кризиса гуманизма. О «крушении гуманизма» писали А. Белый, А. Блок, Н. Бердяев. Вяч. Иванов видел в этом кризисе неомифологическое расширение меры человеческого<sup>2</sup>. Для Вл. Соловьёва «истинный гуманизм есть вера в *Бого-человека*» [6, с. 255] и божественные силы в человеке: «мой вечный дух, свободный и могучий» [4, с. 88]. Отвергая только «храмовое» – внешнее и «домашнее» – личное христианство, Соловьёв исповедует «вселенское христианство» [6, с. 242], определяющее своеобразие его поэзии с её обретением мирового сознания. Идея «вселенского христианства» создает софийный космос поэзии Вл. Соловьёва, в котором доминирует всемирное, вечное, универсальное. Подобный «сверхчеловеческий метакозмизм» (или христианский космоизм) по-разному будет определять поэтические миры К. Бальмонта, Вяч. Иванова, Б. Пастернака.

«Вселенское христианство» Соловьёва в сущности надконфессионально, хотя ближе всего духовному опыту восточной церкви. Это софийное, всечеловеческое и богочеловеческое, всемирное, космическое христианство, раскрывающее для мыслителя живой смысл вселенной, воплощает универсализм его идей и в то же время укоренённость в православной традиции. Эту двоякость отмечал Н.А. Бердяев, называя Соловьёва «продолжателем дела Достоевского»: «Самое необычайное в Соловьёве, коренное, проходящее через всю его жизнь, – это его чувство вселенскости, его универсализм... Он был прежде всего универсалист, полный вселенского чувствования», и в то же время «в своём чувстве Софии, чувстве космичности христианства Соловьёв был более связан с восточным христианством, чем сам это сознавал» [7, с. 357, 372]. Говоря о «самом глубоком» и парадоксальном в Софии, Е.Н. Трубецкой, цитируя строки о видении «лучезарной» из «Трёх свиданий», подчёркивал: с одной стороны, «София объемлет весь мир», а с другой – это «всё человечество», собранное в царственный женственный образ<sup>3</sup>. На языке С. Булгакова, София антропокосмична.

<sup>2</sup> См.: Иванов Вяч. Кручи: О кризисе гуманизма // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 106 [5].

<sup>3</sup> См.: Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и Святая София // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ, Фолио, 2000. С. 488–489 [8].

Поэзия певца Вечной Женственности и Софии парадоксально не содержит софийного женского образа, характерного для русской классической литературы XIX века и столь связанного с топосом усадебного жизнеустройства. В этом С.Н. Булгаков видел уникальность мистической поэзии Вл. Соловьёва. Женщина и Вечная Женственность не совпадают у Соловьёва, в отличие от Данте, Петrarки, Гёте, Новалиса, Лермонтова, Блока, Вяч. Иванова. Эти певцы «чужды этого личного устремления непосредственно к Софии Урании». В своей обращённости «к становящемуся космосу и человечеству» Вл. Соловьёв «определённо вышел за пределы человеческого» [9, с. 71–73]. Это действительно поэзия творца метафизики всеединства. Видение Софии для Соловьёва – это видение красоты божественного космоса, преображённого мира, что отвечало мужественно-теургическому пафосу его поэзии. Преобладание духовной вертикали порождает соловьёвскую иронию ко всему человеческому. Поэт обретает себя в «безбрежности лазурной». Чаемый «вечный день», «заветный храм» всё более обретают символистские черты невыразимого: «И в этот миг незримого свиданья / Нездешний свет вновь озарит тебя» [4, с. 91–92]. Жизнь становится подвигом.

Из этих теургических заданий исходила поэзия русского младосимволизма. В статье о Вл. Соловьёве «Рыцарь-монах» (1910) Блок формулирует теургическую сверхзадачу своего творчества. И для философа, и для поэта извечно существует «одно земное дело: дело освобождения пленной царевны, мировой Души, страстно тоскующей в объятиях хаоса». Архетип этого подвига содержит древний миф (о Персее и Андромеде, Пигмалионе и Галатее, Орфее и Эвридике). Эсхатология этого подвига в стихах Соловьёва «Три подвига» и «Дракон: Зигфриду»: «Все мы, насколько хватит сил, должны принять участие в освобождении пленённой Хаосом Царевны – Мировой и своей души. Наш души – причастны Мировой» [10, с. 451, 455].

Но лирический герой поэзии Блока – иной, он наделён особой восприимчивостью к состоянию мира. Если софийная тема в теургической поэзии Вл. Соловьёва редуцирует мировой и личный катастрофизм, в поэзии А. Блока софийная тема усугубляет этот катастрофизм. Именно Блок вводит в русскую литературу тему Софии, подверженной катастрофам и падениям. Как писал А. Белый, «символизм углубляет либо мрак, либо свет: возможности превращает он в подлинности: наделяет их бытием... Художник воплощает в образе полноту жизни или смерти» [2, с. 256]. Катастрофическое чувство жизни, апокалиптическое мироощущение эпохи, чувство истории, переживаемой как апокалипсис, наиболее полно воплотились в поэзии А. Блока. «Мир есть София в своей основе и не есть София в своём состоянии», по С.Н. Булгакову [11, с. 195]. Это противоречие особенно остро в русской поэзии отражено у Блока, что и определяет острейший антиномизм его поэтического мышления. Такое понимание блоковской софийности противоположно, в частности, исследованию В.А. Сарычева софиологической основы первой книги его стихов: «спутанность «земного» и «небесного» планов», готовность в своей «пассивности» «без остатка раствориться в женственной стихии», «власть тёмной, родовой стихии», «родового природного начала», «смещение горнего с дольним» и «крушение софианской утопии» [12, с. 6, 11, 14].

Творчество А. Блока начинается с темы религиозного преображения жизни, нового Иерусалима, приобщения к несказанной, вечноженственной сущности

ти мира. Задача поэта – явить на земле Царство Божие. В центре «Стихов о Прекрасной Даме», этого «романа в стихах», стоит «мистерия богоявления. Так же, как и Вл. Соловьёв, А. Блок верит, что история кончена, что наступает Царство Духа и преображение мира». В своих стихах поэт «свидетельствует о совершающейся в мире теофании» [13, с. 50]. Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний является центральным и для отечественной духовной и литературной традиции. Поэту открывается софийный замысел творения.

Соловьёвская Вечная Женственность получает свой реальный земной прототип в творчестве раннего Блока. Поэта с его религиозным отношением к любимой женщине, доступным великому поэту, ведёт платоновский Эрос и апокалиптический замысел преображения, пробуждения, обновления через любовь («люблю, как молось» [14, с. 108]), возвращающий к истокам новоевропейской поэтической традиции. С мистической интуиции женственности мира начинается ренессансный апокатастасис. Мир имел для философской поэзии Данте и Петрарки «светлый облик с прекрасными женственными очертаниями» [15, с. 322]. Для греков мир открылся как космос. В христианской традиции это согласие целого получает ипостасный облик. В ренессансной поэтической философии – это лик Прекрасной Дамы. В «Книге песен» Петрарки – «Сколько ни гляжу я на пёстрый мир упорным, долгим взором, / Лишь Донну вижу, светлый лик её». Для Новалиса «моя возлюбленная – это аббревиатура вселенной, вселенная – элонгатура моей возлюбленной». И поэтам Возрождения, и романтикам, и далее лирикам XIX века мир является в образе Прекрасной Дамы, совершается космизация Софии. Подобный светлый лик и единство микро и макрокосма открывались Вл. Соловьёву в «Трёх свиданиях» и А. Блоку в «Стихах о Прекрасной Даме». «В Прекрасной Даме просвечивают космические дали, таится весь мир и душа мира» [16, с. 319], рождая чувство преображённого мира и обретение мирового сознания.

В поэзии А. Блока возрождается дантевский «путь из мрака к свету», ренессансная способность в любимой прозреть божественное начало и космические дали. Слова Петрарки можно переадресовать Вл. Соловьёву и А. Блоку. Мир – это лик Прекрасной Дамы, влюблённый её видит и слышит повсюду: её являет «и гладь реки, и шёлковые травы»; «Ты пурпур роз и снега белизна»; «Пронизанный очей её лучами, / Течёт эфир»; «Её я слышу в шорохе ветвей, / В рыданье птиц, в волнах» [17, с. 72, 80, 83, 89].

Можно продолжить словами Вл. Соловьёва:

В алом блеске зари я тебя узнаю,  
Вижу в свете небес я улыбку твою...

Это же таинство пережил и юный Блок – «<...>Вся природа мне служит символом Твоим» [14, с. 115]:

Я и мир – снега, ручьи,  
Солнце, песни, звёзды, птицы,  
Смутных мыслей вереницы –  
Все подвластны, все – Твои! [18, с. 193]

Символическое чудо сочетания земного и небесного пережил поэт. Ему явился светлый лик, которому он даст много имён и останется верен, несмотря на все свои земные падения и изменения небесных сфер. Мир раскрыл светлый лик Прекрасной Дамы, чистое присутствие которой несёт свет, весну, тишину. В «Стихах о Прекрасной Даме» это образ то конкретный («Я любил твоё белое платье» [18, с. 134]), связанный с конкретными действиями («Вхожу я в тёмные храмы, / Совершаю бедный обряд. / Там жду я Прекрасной Дамы / В мерцаньи красных лампад» [18, с. 232]); с состоянием природы, природно-зыбкий («Ты в белой вьюге, в снежном стане / Опять волшебницей всплыла» [18, с. 143]), то неопределённый, как виденье («Со мной всю жизнь – один Завет: / Завет служенья Непостижной» [18, с. 231]). В нём утверждается не божественное достоинство личности, а человеческая душа, переступившая пределы только человеческого: «Ко мне незримый дух слетел»; «Она молода и прекрасна была / И чистой Мадонной осталась»; «Предо мною – грань богопознания» [18, с. 5, 8, 129]. Её святость несомненна, от неё исходит блаженство и радость, она устроит мир: «Ты лазурью золотою, / Просиявшая навек!»; «Я озарён – я жду Твоих шагов»; «Вижу зори вдаль»; «Ты сама придёшь в мою келью / И разбудишь меня от сна» [18, с. 116, 156, 170, 234]. Пафос дистанции отличает отношения поэта и Девы, рыцаря и дамы. Любовь приобщает к вечности. Женщина вознесена на головокружительную, сакральную высоту. Она – царица, «лучезарное виденье», Хранительница-Дева [18, с. 47, 230] – воплощение Софии-Премудрости. Из софийного синтеза религиозного («Ты – лучезарное виденье») и артистического (Дева-Офелия) исходит поэзия Блока. Блок пережил чувство, которому нужны «новые храмы, небывало целомудренные, девственные одежды, неслыханные, нездешние голоса и такие своды, которым и конца нет». К этому образу Хранительницы-Девы восходят важнейшие вечноженственные образы: Родины, Богоматери, мировой музыки. Поэтический символ веры А. Блока выражен в словах: «...корень творчества лежит в Той, которая вдохновляет», «когда дело дойдёт до самого важного», поэт – влюблённый и безумец – «откроет сердце, а не ум, и возьмёт в руки меч, а не перо» [14, с. 57, 140].

В своём раннем творчестве Блок возрождает софийный замысел средневековья («мистическая роза на кресте земли» [19, с. 546]). Поиски целостного мироощущения, мистический союз небесного с земным сближают Блока с Данте, что неоднократно отмечали исследователи. Со средневековой традицией Блока роднит не только романтический культ Прекрасной Дамы, но также мистериальное восприятие мира, источником которого является средневековая мистерия (один из истоков символистского театра). Как отмечала И.С. Приходько, «древняя мистерия показывает столкновение и вечную борьбу сил неба и ада, Бога и Дьявола, земного пути человека, пролегающего между Раем и Адом, добром и злом, двойственность человеческой души, отражение в ней борьбы тех же стихий божественного и бесовского» [20, с. 117]), «мир устроен так, что не могут не выступить на сцене тёмные силы там, где началась мистерия» [21, с. 389]. По законам мистерии начинается «из света в сумрак переход». Светлая апокалиптика освобождения мировой души переходит в тёмную апокалиптику современного города и страшного мира. Мировая Душа оказывается во власти хаоса, «сине-

лилового мирового сумрака» [22, с. 428], смятения духа, наглядно воплощённого в живописи М. Врубеля. Обладающая даром мистической чуткости к ритмам мировой жизни, поэзия Блока проникается всё большим катастрофизмом. Как писал Н.А. Бердяев, «душа Блока исключительно женственная космическая душа» [23, с. 454]. «Всемирное чувство» [24, с. 370] приобщало поэта к потоку бытия, дионисийской стихии жизни. Потому поэзия Блока открыта хаосу и идёт путем деструкции, растраты, «попиранья заветных святынь», приближаясь к редуцирующей и саморазрушительной сущности авангардного искусства. Открытие бесконечного, релятивного мироздания, двоящейся, поляризованной души России составляет основное содержание блоковской поэтической апокалиптики: образы Родины с её «необъятными далями», роковой метельной России, Города, где «ресторан, как храмы, светел, / И храм открыт, как ресторан» [25, с. 75, 204], а «жизнь пустынна, бездомна, бездонна»; образы «неизвестных, пугающих сил» в современном человеке [26, с. 22, 44], Снежной Маски («Из очей её крылатых / Светит мгла» – [25, с. 227]) или «роковой пустоты» «в сердцах, восторженных когда-то» [26, с. 278].

Поэт осознаёт себя «невоскресшим Христом» [26, с. 246], погибающим в битве со «старым роком», «не свершившим» [27, с. 473] свой подвиг освобождения спящей царевны. Потому Блок говорит о своей «любви к гибели» [27, с. 317]. Трагический герой («Я – Гамлет...» [26, с. 91]) обречён погибнуть. Но гибель не напрасна: «Донна Анна в смертный час твой встанет» [26, с. 81]; «Вспоённая твоею кровью / Созреет новая любовь» [26, с. 86]. Трагическая антиномичность, выражающая предельное напряжение замысла и воплощения, софийной основы мира и его антисофийного состояния, создаёт уникальный религиозно-художественный мир Блока. Антиномичностью проникаются образы вечно-женственного начала (изначально спасительного в поэзии Блока). Высшим выражением несказанной софийной основы мира становятся энергийные образы музыки и света. Самозаконная творческая душа пребывает в особом музыкальном измерении, в котором сливаются «радость-страданье»: «Всё – музыка и свет... / Мелодией одной звучат печаль и радость...» [26, с. 239]. История, воспринятая как апокалипсис, превышая человеческую меру, раскрывает общую софийность бытия. Но утрата человеческой меры в поэме «Двенадцать» – в «смерти автора» (в уличном многоголосии поэмы теряется голос автора), в явлении сниженного женского образа – означает для Блока разрушение целого, мировой музыки, невозможность творить и жить.

Таким образом, противоречие между софийным заданием и антисофийным состоянием мира особенно остро в русской поэзии звучит в стихах А. Блока, что и определяет острейший антиномизм его поэтического мышления, а также контраст раннего и зрелого творчества, теофании, мировой музыки и антимузикального состояния мира.

#### Список литературы

1. Крохина Н.П. Софийная апокалиптика А. Блока // Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века. Иваново, 2010. С. 299–324.



2. Белый А. Апокалипсис в русской поэзии // Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 408–417.
3. Белый А. Вл. Соловьёв: Из воспоминаний // Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: в 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 355–360.
4. Соловьёв Вл. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Сов. писатель, 1974. 350 с.
5. Иванов Вяч. Кручи: О кризисе гуманизма // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 102–112.
6. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 227–259.
7. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Книга о Вл. Соловьёве. М.: Сов. писатель, 1991. С. 357–373.
8. Трубецкой Е.Н. Национальный вопрос, Константинополь и Святая София // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: АСТ, Фолио, 2000. С. 486–509.
9. Булгаков С.Н. Вл. Соловьёв и Анна Шмидт // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 51–82.
10. Блок А.А. Рыцарь – монах // Собр. соч.: в 8 т. Т.5. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 446–455.
11. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.
12. Сарычев В.А. Апокалипсис от Софии: религиозно-художественная концепция книги А. Блока «Стихи о Прекрасной Даме» в контексте софиологии Вл. Соловьёва // Известия РАН. Сер. лит. и языка. 2008. № 5. С. 3–15.
13. Мочульский К. Ал. Блок // Мочульский К. Ал. Блок. А. Белый. В. Брюсов. М.: Республика, 1997. С. 17–254.
14. Блок А. Письма к жене // Литературное наследство. Т.89. М.: Наука, 1978. 414 с.
15. Библихин В.В. Новый ренессанс. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 496 с.
16. Библихин В.В. Язык философии. М.: Языки славян. культуры, 2002. 403 с.
17. Петрарка Ф. Книга песен. М.: ГИХЛ, 1963. 216 с.
18. Блок А.А. Стихотворения 1897–1904 // Собр. соч.: в 8 т. Т.1. М.; Л.: ГИХЛ, 1960–1963. 715 с.
19. Иванов Вяч. О Новалиссе // Иванов Вяч. По звёздам. Борозды и межи. М.: Астрель, 2007. С. 538–561.
20. Приходько И.С. Мифопоэтика А. Блока. Владимир: ВГПУ, 1994. 132 с.
21. Блок А.А. Тайный смысл трагедии «Отелло» // Собр. соч.: в 8 т. Т.6. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 385–389.
22. Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Собр. соч.: в 8 т. Т.5. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. С. 425–436.
23. Бердяев Н.А. В защиту А. Блока // Ал. Блок: pro et contra Личность и творчество А. Блока в критике и мемуарах современников. СПб.: РХГИ, 2004. С. 453–456.
24. Блок А.А. О романтизме // Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. С. 359–371.
25. Блок А.А. Стихотворения и поэмы 1904–1908 // Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. 466 с.
26. Блок А.А. Стихотворения и поэмы 1907–1921 // Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. 714 с.
27. Блок А.А. Письма // Собр. соч.: в 8 т. Т.8. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. 771 с.

#### References

1. Krokhina, N.P. Sofiynaya apokaliptika A. Bloka [A. Blok's Sophian Apocalypics], in Krokhina, N.P. *Sofiynost' v kosmicheskom mirooshchushchenii russkikh mysliteley i poetov Serebryanogo veka* [Sophian in space world-view of Russian thinkers and poets of the Silver Age], Ivanovo, 2010, pp. 299–324.
2. Belyy, A. *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as the World-view], Moscow: Respublika, 1994, 528 p.
3. Belyy, A. Vl. Solov'ev: Iz vospominaniy [Vl. Solov'ev: from his memories], in Belyy, A. *Kritika. Estetika. Teoriya simvolizma, v 2 t., t. 2* [Critics. Aesthetics. The Theory of Symbolism, in 2 vol., vol. 2], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 355–360.

4. Solov'ev, Vl. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and Humorous Poems], Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, 350 p.
5. Ivanov, Vyach. Kruchi: O krizise gumanizma [Steep: On Crisis of Humanism], in Ivanov, Vyach. *Rodnoe i vselenskoe* [Familiar and universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 102–112.
6. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches devoted to Dostoevskiy], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 227–259.
7. Berdyaev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva [The Problem of the East and the West in V. Solovyev's Religious Views], in *Kniga o Vl. Solov'eva* [The Book about Vl. Solovyev], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991, pp. 357–373.
8. Trubetskoy, E.N. Natsional'nyy vopros, Konstantinopol' i Svyataya Sofiya [National Issue: Constantinople and Saint Sophia], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The Meaning of Life], Moscow: AST, Folio, 2000, pp. 486–509.
9. Bulgakov, S.N. Vl. Solov'ev i Anna Shmidt [Vl. Solovyev and Anna Shmidt], in Bulgakov, S.N. *Tikhie dumy* [Quiet Thoughts], Moscow: Respublika, 1996, pp. 51–82.
10. Blok, A.A. Rytsar' – monakh [Knight – Monk], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected Works in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, pp. 446–455.
11. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy: Sozertsaniya i umozreniya* [Unfading Light: Contemplation and Speculation], Moscow: Respublika, 1994, 414 p.
12. Sarychev, V.A. *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka*, 2008, no. 5, pp. 3–15.
13. Mochul'skiy, K. Al. Blok [Al. Blok], in Mochul'skiy, K. *Al. Blok. A. Belyy. V. Bryusov* [Al. Blok. A. Belyy. V. Brusov], Moscow: Respublika, 1997, pp. 17–254.
14. Blok, A. Pis'ma k zhene [Letters to Wife], in *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Heritage], Moscow: Nauka, 1978, vol. 89, 414 p.
15. Bibikhin, V.V. *Novyy renessans* [The new renaissance], Moscow: Progress-Traditsiya 1998, 496 p.
16. Bibikhin, V.V. *Yazyk filosofii* [Language Philosophy], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2002, 403 p.
17. Petrarka, F. *Kniga pesen* [Book of Songs], Moscow: GIKhL, 1963, 216 p.
18. Blok, A.A. *Stikhotvoreniya 1897–1904* [Poems 1897–1904], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 1* [Collected Works in 8 vol., vol. 1], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1960–1963, 715 p.
19. Ivanov, Vyach. O Novalise [About Novalis], in Ivanov, Vyach. *Po zvezdam. Borozdy i mezhi* [In stars. Furrows and Paths], Moscow: Astrel', 2007, pp. 538–561.
20. Prikhod'ko, I.S. *Mifopoetika A. Bloka* [A Blok's Myth Poetics], Vladimir: VGPU, 1994, 132 p.
21. Blok, A.A. *Taynyy smysl tragedii «Otello»* [Mystery Meaning of “Otello” Tragedy], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Collected works in 8 vol., vol. 6], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, pp. 385–389.
22. Blok, A.A. *O sovremennom sostoyanii russkogo simbolizma* [On Present State of Russian Symbolism], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 5* [Collected works in 8 vol., vol. 5], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, pp. 425–436.
23. Berdyaev, N.A. *V zashchitu A Bloka* [To Protect A Blok], *Al. Blok: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Al. Bloka v kritike i memuarakh sovremennikov* [Al. Blok: pro et contra Personality and Creativity in Al. Blok's Criticism and Memoirs of Contemporaries], Saint-Petersburg: RKhGI, 2004, pp. 453–456.
24. Blok, A.A. *O romantizme* [On Romanticism], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 6* [Collected Works in 8 vol., vol. 6], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, pp. 359–371.
25. Blok, A.A. *Stikhotvoreniya i poetry 1904–1908* [Poems and Lyric Poems 1904–1908], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 2* [Collected Works in 8 vol., vol. 2], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, 466 p.
26. Blok, A.A. *Stikhotvoreniya i poetry 1907–1921* [Poems and Lyric Poems 1907–1921], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 3* [Collected Works in 8 vol., vol. 3], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1962, 714 p.
27. Blok, A.A. *Pis'ma* [Letters], in *Sobranie sochineniy v 8 t., t. 8* [Collected Works in 8 vol., vol. 8], Moscow; Leningrad: GIKhL, 1963, 771 p.

УДК 130.2:8  
ББК 87.3(2)522-685+83.3(2)52

## **ПОПЫТКА СТРУКТУРНОГО АНАЛИЗА ПОЭТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ КЕНА УИЛБЕРА**

Н.А. ПОДЗОЛКОВА

Озёрский технологический институт – филиал Национального исследовательского  
ядерного университета (МИФИ),  
пр-т Победы, 48, г. Озёрск Челябинской области, 465783, Российская Федерация  
E-mail: natalynxy@mail.ru

*Рассматриваются вопросы применимости концепции холярхического структурного анализа для исследования теоретической значимости поэтического наследия Владимира Соловьёва. Исследование основывается на предположении о том, что теория американского философа Кена Уилбера, предложившего использовать познавательный концепт «холон сознания» (метод холярхического анализа вложенных контекстов) для более глубокой интерпретации произведений искусства, является своеобразной реализацией соловьёвской концепции всеединства, в связи с чем поэтическое наследие Соловьёва представляет особый интерес для холярхического анализа, в рамках которого особое внимание уделяется сравнительному анализу теорий, проведению между ними содержательных параллелей. Дается обзор основных контекстов рассмотрения произведения искусства: от первоначального намерения автора до анализа зрительских реакций. Делается вывод о том, что общая конфигурация холон поэтического наследия Владимира Соловьёва задаётся его намерением выразить Вечную Женственность, пронизывающим все уровни холярхии смыслов и собирающим остальные контексты в единое произведение искусства. Обосновывается гносеологическая перспективность метода холярхического анализа, многократно усиливающего целостность восприятия познаваемого объекта.*

Ключевые слова: всеединство, поэзия, Серебряный век, холон произведения искусства, гносеологическая модель, контекст, интерпретация, Вечная Женственность, объективная красота, пророчество, духовное возрождение.

## **ATTEMPT OF STRUCTURAL ANALYSIS OF VL. SOLOVYEV'S POETIC IMAGES IN CONTEXT OF THE POSTCLASSIC RATIONALITY OF KEN WILBER**

N.A. PODZOLKOVA

Ozersk Technological Institute, Branch of the National Research Nuclear University, MIPhI,  
48, Avenue of Victory, Ozersk, Chelyabinsk Region, 465783, Russian Federation  
E-mail: natalynxy@mail.ru

*The article discusses the applicability of the concept of structural holarchy analysis to study the theoretical significance of Vladimir Solovyev poetic heritage. The research is based on the hypothesis about the fact that the theory of American philosopher Ken Wilber who suggested using cognitive concept «holon of conscience» for much deeper interpretation of works of art, is the implementation of Solovyev's concept of unity, and therefore the poetic heritage Solovyev is of particular interest to holarchy analysis. The author pays attention to the comparative analysis of the*

*theories, drawing between them meaningful parallels. The article contains the overview of the basic contexts of the artwork from the original intent of the author to analysis of the audience reactions. It is concluded that the overall configuration of the holon of Vladimir Solovyev's poetic heritage specified by his intention to express the Eternal Femininity. This intention permeates through all the levels of the meaning's holarchy and collects other contexts in a single art work. The article highlights the epistemological perspective of the method of holarchy analysis, since it multiplies the integrity aspect of the knowable object.*

Key words: *All-unity, poetry, the Silver Age, holon of the art work, an epistemological model, context, interpretation, the Eternal Femininity, objective beauty, prophecy, spiritual rebirth.*

После того как американский философ К. Уилбер стал использовать термин «холон» в контексте учения о сознании (термин «холон» ввёл Артур Кёстлер в работе «The Ghost in the machine», 1967 г.), помимо синтетического концепта «холон сознания» возник ещё один удивительный и многообещающий с познавательной точки зрения концепт – «холон произведения искусства» [1, с. 160]. Его гносеологический потенциал заключается в многократном *усилении аспекта целостности восприятия*.

Углубление в контекст происходит одновременно в двух направлениях: *секторном* – рассмотрение с разных точек зрения и *радиальном* – рассмотрение с разных уровней понимания. При подобном «объёмном» анализе обнаруживается уникальность топоса каждого художественного творения. Перед нами предстаёт не расчерченная лучами и кольцами окружность, а каждый раз новая выпуклая поверхность, где причудливым образом тот или иной сектор занимает разную площадь в пределах разных уровней. Эти очертания, интуитивно схваченные умственным взором, придают восприятию произведения искусства особую окраску. Может быть, здесь таится сакраментальное «нравится – не нравится» – непостижимое «дело вкуса».

Холархия не исключает и не подавляет свои предшествующие уровни, но трансцендирует их, чтобы затем иметь возможность интегрировать в органическое целое большей общности. В этом отношении работы Уилбера можно считать развитием органической логики Владимира Соловьёва и русской традиции всеединства. Интереснейшая задача для исследования – подвергнуть холархическому анализу произведения самого Владимира Соловьёва. В своём поэтическом наследии он оставил нам для этого великолепный материал. (Необходимо отметить, что своеобразный «уровневый» анализ творчества Вл. Соловьёва уже был предпринят поэтом и мыслителем Даниилом Андреевым [2, с. 193–196]).

Есть ещё одна причина, по которой поэтическое наследие Вл. Соловьёва представляет особый интерес для холархического анализа. Как поэт, Соловьёв всегда выступает в *многоединстве* с другими поэтами. Целая плеяда авторов, прямо или косвенно признаваемых наследниками его духовных открытий, позднее стала называться «Серебряным веком» русской поэзии. Есть связи явные и глубокие, например: Соловьёв – Блок, Соловьёв – Андрей Белый. Есть связи опосредованные и не очевидные, например: Соловьёв – Хлебников, Соловьёв – Маяковский. Но всегда можно проследить, как удивительная сила соло-

вьёвского синтеза проникает в текст, превращая поэтические строчки в живое средоточие контекстов.

Для осмысления художественного творения как холархии вложенных смыслов возьмём за основу схему, предложенную К. Уилбером [1, с. 144–151]. Для начала необходимо проследить радиальные связи: «как будут развиваться контексты внутри контекстов последующих холонов по мере того, как первичный хололон неизбежно входит в исторический поток, который будет весьма сильно влиять на его последующую судьбу» [1, 155].

Рассмотрим некоторые основополагающие сектора и попробуем определить для них степень глубины (или иначе – уровень осознания).

#### 1. *Смысл творения – в изначальном замысле творца.*

Будем отталкиваться от замысла самого Владимира Соловьёва, сформулированного в программной работе «Общий смысл искусства»: «всякое осязательное изображение какого бы ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение» [3, с. 399]. Эта философия «подспудного», «не проявленного» состояния мира и есть, на первый взгляд, основное содержание поэзии Соловьёва, нашедшее выражение в стихотворении «Милый друг...»: «...всё видимое нами – только отблеск, только тени от незримого очами...» [4, с. 390].

Ряд исследователей предполагает, что поэзия Соловьёва – это ещё одна форма выражения его философии, однако, как пишет А.Б. Муратов, «сам Соловьёв не считал свои стихотворные опыты важнейшей частью своего литературного наследия» [5, с. 20]. Действительно, чеканные формулировки, которые мы встречаем в философских текстах Соловьёва – мастера различения и систематизации, превращаются в поэтических текстах в символы и аллегории, допускающие множественность толкований. Поэзия вообще чужда пределов и определений, без которых невозможна философия. «В поэзии Соловьёва, – продолжает А.Б. Муратов, – система идей и понятий утрачивала свой строгий логический смысл и превращалась в своего рода мифопоэтическую природу прозрения» [5, с. 20].

Но если обратить внимание на небольшую «ремарку», оставленную к поэме «Три свидания», то роль поэзии в жизни Соловьёва можно понимать иначе. «Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шуточных стихах *самое значительное из того, что до сих пор случилось со мной в жизни*» (курсив наш. – Н.П.), – писал Соловьёв. И это может означать, что для некоторых реалий язык философского дискурса оказывается недостаточным. «Два дня воспоминания и созвучия неудержимо поднимались в моём сознании, – писал Соловьёв, – и на третий день...» [6, с. 411]. На третий день родились стихи.

Поэзия – это самая совершенная форма, в которой может существовать слово. Она первая преодолевает вербальный уровень сознания. В лучших своих образцах её слово перестаёт быть *просто* словом, оно становится *слово-образом*, наделённым совершенно особенными онтологическими характеристиками [7]. Поэтическое слово-образ ближе всего подступает к поствербальному, и потому оно лучше передаёт «прорывы» – кратковременные переживания более высоких уровней, которые предшествуют подлинной трансформации сознания.

Даниил Андреев называл подобные состояния «трансфизическими переживаниями» [2, с. 37–43].

Итак, можно сформулировать первый тезис нашего небольшого исследования следующим образом: непосредственное содержание поэзии Соловьёва и его истинный художественный замысел – это стремление выразить Софию-Вечную Женственность, объективную красоту мира и реальнейшее существо нашего многослойного мира: «Знай же: вечная женственность ныне в теле нетленном на землю идёт»; «Владычица земли, небес и моря! Ты мне слышна сквозь этот мрачный стон»; «Предчувствием над смертью торжествуя и цепь времён мечтою одолев, подруга вечная, тебя не назову я, а ты прости нетвёрдый мой напев!» [4, с. 401, 400, 410–411].

Удивительно, но всё, что касается темы воплощения Вечной Женственности, значительно прозрачнее и естественнее удаётся выразить Соловьёву в стихах, нежели в философской прозе. Ситуация как будто меняется кардинально: туманные рассуждения о Логосе и Софии в «Чтениях о Богочеловечестве» (чтение седьмое), многословные пояснения в «Смысле любви» (четвёртая статья) бледнеют перед очевидностью пережитого свидания. Перед нами уже не теория, а мистический факт сознания:

Что есть, что было, что грядёт вовеки –  
Всё обнял тут один единый взор...  
Синеют подо мной моря и реки,  
И дальний лес, и выси снежных гор.

Всё видел я, и всё одно лишь было –  
Один лишь образ женской красоты...  
Безмерное в его размер входило, –  
Передо мной, во мне – одна лишь ты [4, с. 409].

Таким образом, в холоне художественных творений Владимира Соловьёва первоначальный замысел относительно воплощения Софии-Вечной Женственности занимает колоссальное место и пронизывает сразу несколько уровней осознания. Возможно, в этом же таится разгадка разных имён: тождественная сущность на одном уровне предстаёт как Небесная София (Идеальное Человечество), на другом – как Вечная Женственность (чистое ничто, Вселенная и вечный предмет любви Бога).

## 2. Смысл творения – в бессознательном намерении творца.

На уровне сознания Соловьёв не боится потерять свою Божественную Софию, спутать её с грешной и земной страстью. Его София – это «Афродита восстановленная» [8, с. 137–139], Афродита, изжившая своё несовершенство, Афродита побеждающая, которой уже не страшны никакие «черти морские».

Однако бессознательно мотивы страха перед «демоническими» началами остаются. И если предполагается, что «инфернальные видения и жуткие явления в конце жизни философа» [8, с. 6] не связаны с Софией, в чём же тогда их причина? Опытный психоаналитик, наверняка, усмотрел бы здесь нереализованные желания *Id*, вызванные одиноким, возможно, девственным образом жизни

философа. Но в таком усмотрении и заключается, на наш взгляд, главная ошибка, названная Кеном Уилбером «до-» и «транс-» заблуждением: «из-за того, что и до-Х, и транс-Х (каждое по-своему) являются не-Х, они на первый взгляд выглядят похожими» [9, с. 128]. Человек, раздираемый внутренними противоречиями неудовлетворённого *Id*, постоянно задерживаемый и отбрасываемый в своём развитии фиксациями ранних уровней сознания, для поверхностного наблюдателя одолевает теми же «демонами», что и человек, прозревший будущее, ступивший на поле брани ещё не видимых подавляющему большинству человечества сил. К. Уилбер пишет: «Впрочем, такой тип ментальности не потеряет своей привлекательности, ортодоксальная психиатрия по-прежнему будет видеть безумцев в святых и психотиков в мудрецах, тем самым с горделивым упрямством высказывая себя самоё, как препятствие росту и эволюции человечества в целом» [9, с. 128]. В то время как основная задача психоанализа – высвобождение психической энергии для дальнейшего развития человека.

Существует неоспоримое доказательство беспрецедентного душевного здоровья Владимира Соловьёва: человеку, не «снявшему» фиксации элементарных уровней сознания, никогда не хватит энергии выдержать непосредственную встречу с реальностью высшего порядка. Неподготовленная к трансформации психика в такой ситуации разрушается, Соловьёв же остался великим философом, что говорит о высочайшем уровне рационального мышления.

Что же касается «мистических страхов» Соловьёва, то объяснение проблем философа нужно искать, скорее, в метаисторических наблюдениях Даниила Андреева. Дар вестничества – очень непростая ноша для человеческого существа. Вестник, по определению Д. Андреева, – это «тот, кто, будучи вдохновляем даймоном, даёт людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных» [2, с. 174]. И далее у Д. Андреева же: «История вестничества в русской литературе – это цепь трагедий, цепь недозавершённых миссий» [2, с. 191]. К таким трагедиям относится и преждевременная смерть Владимира Соловьёва.

Возможно, проблемы породил бессознательный страх не справиться с возложенной на себя задачей: не общее, но частное, сугубо личное поражение в процессе мирового становления.

О «тёмной стороне» мира Соловьёв вообще пишет довольно редко. «Власть ли роковая или немощь наша в злую страсть одела светлую любовь» [4, с. 392]. По словам В.Л. Величко, Владимир Соловьёв «видел дьявола и пререкался с ним» [10, с. 811]. Этот «диалог» с «нечистой силой», по-видимому, требовал много сил и терпения. Но «черти» не могут быть «милыми» и «гордыми»: они – воплощение зла. Из этого противостояния трудно выйти победителем: «Соловьёв был вырван из Энрофа в расцвете лет и сил тою демоническою волей, которая правильно видела в нём непримиримого и опасного врага» [2, с. 195].

И хочется верить, что последнее слово в этой битве осталось за Владимиром Соловьёвым. Об этом свидетельствует тот факт, что сегодня мы снова и снова говорим и пишем о нём. Сохранилось и предсмертное стихотворение Соловьёва «Вновь белые колокольчики» о победе над бессознательными пораженческими настроениями:

...Зло пережитое  
Тонет в крови, –  
Всходит омытое  
Солнце любви.

Замыслы смелые  
В сердце больном, –  
Ангелы белые  
Встали кругом...[4, с. 414].

### 3. *Смысл творения – в самом произведении искусства.*

Рассмотрим ещё один возможный контекст интерпретации произведения искусства – контекст самоценности, изолированности от создателя (ведь авторы некоторых шедевров нам вообще не известны). Интересно, как сам Соловьёв отнесся к подобной интерпретации.

Владимир Соловьёв считал, что некоторые поэтические формы, например лирика, предполагают тождество субъективного и объективного. Нельзя написать лирическое стихотворение, не пережив реального откровения Мировой (*интерсубъективной*) Души. Соловьёв писал: «Общий смысл вселенной открывается в душе поэта двояко: с внешней стороны, как красота природы, и с внутренней, как любовь...» [6, с. 276]. И хотя мы не можем отнести Соловьёва-поэта к направлению «чистого эстетизма», само понятие «эстетика» пережило в его творчестве удивительные трансформации.

Главный тезис Соловьёва заключался в утверждении объективной и даже субстанциональной природы красоты: «Каковы бы ни были философские и религиозные воззрения истинного поэта, как поэт, он непременно верит и внушает нам веру в объективную реальность и самостоятельное значение *красоты* в мире» [6, с. 268]. Красота для него была реальной действующей силой, ипостасью Любви в триединстве с Добром и Истиной. Прекрасное произведение искусства становится самоценным, но не потому что отрывается от своего создателя, а потому что несёт отблеск *встречи*, печать живой и актуальной Мировой Души – не сотворённой Красоты. «Как человек, художник должен побывать в этой высшей сфере, куда он проникает путём восхождения, чтобы, обратившись к земле, вступив на низшие ступени реальности, показать нам их подлинно существующими и обусловить их подлинную актуальность», – писал Вячеслав Иванов [11, с. 207].

В творении сходятся нисходящий и восходящий «потоки» воображения: его ценность одновременно и в том, что открылось творцу как Красота (нисхождение, эманация, вдохновение), и в том, как он воплотил это открытие в новой сущности (восхождение, мастерство, собственно творческий процесс). Самостоятельная ценность творения, таким образом, зависит от двух параметров: глубины (или уровня) раскрытия сущности Красоты и искусности закрепления трансфизического опыта творца в материале. Если оба параметра достигают максимальной величины, человечество обретает «Божественную комедию» или «Сикстинскую мадонну».

К сожалению, Владимир Соловьёв не оставил нам развернутого труда по эстетике – своего «Оправдания красоты». Мы знаем о его эстетических представлениях



лишь по небольшому циклу поздних статей. Но и это немало. Показательно, что Соловьёв стал говорить о Красоте не сразу. Фактически для такого разговора нужен был опыт и отвага, ведь в категориях Красоты предстояло выразить главное – Вечную Женственность. Д. Андреев писал: «Насколько можно судить, положительный опыт – лицемерие Звенты-Свентаны в этом облике сверхчеловеческой и сверхмирской красоты – был для Соловьёва настолько потрясающим, настолько несовместимым ни с чем человеческим или стихийным, что духовидца с тех пор отталкивали какие бы то ни было спуски в слои противоположных начал» [2, с. 194]:

Всё, чем живёт моё сердце и ум,  
Всё, что трепещет в груди,  
Все силы чувства, желаний и дум  
Отдал я в руки твои [4, с. 377].

Как уже отмечалось выше, намерение выразить Красоту гораздо сложнее реализовать через философский дискурс, в отличие от намерения выразить Истину (что является собственно философской задачей) или выразить Добро (что является задачей практической и реализуется в поступках). Владимир Соловьёв адекватно реализовал все три намерения: для Истины он остался философом, для Добра – праведником, а для Красоты – поэтом:

Высшую силу в себе сознавая,  
Что ж тосковать о ребяческих снах?  
Жизнь только подвиг, – и правда живая  
Светит бессмертьем в истлевших гробах [4, с. 392].

#### 4. *Смысл творения – в зрителе.*

Рассмотрим ещё один аспект холона соловьёвских творений – прочтение и понимание его стихотворений другими людьми. Реакция зрителя – очень важная форма интерпретации любого произведения искусства. Действительно, чтобы стать произведением – результат творчества должен быть воспринят. Музыка становится музыкой, когда она звучит, прекрасная картина становится картиной, когда на неё смотрят, даже в тех редких случаях, когда единственным зрителем остаётся сам автор. Примечательно, что понимание-интерпретация автора-зрителя может быть значительно более поверхностной, чем понимание-интерпретация зрителя-критика, зрителя-сотворца.

В поэзии самые благодарные и одновременно самые беспощадные зрители – это другие поэты. Они «знают» оцениваемый предмет изнутри. Как пишет Кен Уилбер, «все достоверные формы познания в качестве одного из важных компонентов включают в себя *инъюнкцию* (предписание) – если вы хотите *узнать* то-то, вы должны *сделать* то-то» [1, с. 122]. Поэты Серебряного века не только обладали даром стихосложения, но в некоторых случаях имели схожий опыт трансфизических переживаний. Это можно сказать об Александре Блоке, Вячеславе Иванове, Андрее Белом, Константине Бальмонте, Дмитрии Мережковском и многих других поэтах, остро чувствующих софийность мира.

Подлинный читатель становится соавтором, со-творцом той реальности, в которую окунается. Вслед за Владимиром Соловьёвым поэты Серебряного века творили «миры» Вечной Женственности. Но, как правило, они не заботились о воплощении Истины в этих мирах, об утверждении в них субстанционального Добра. Восприятие многомерности всеединства сводилось в результате к плоскости Красоты, лик которой постепенно терял свою ипостасность, превращался в пресловутое «отвлечённое начало». То, что так привлекало поэтов Серебряного века в Соловьёве, – абсолютность и объективность Красоты, реализуется лишь «в свете будущего мира», который необходимо проявлять и возвращать в себе путём сложнейших нравственных и интеллектуальных трансформаций сознания. Не многие оказались готовы к такой работе.

Приведем два примера.

Александр Блок – возможно, лучший читатель соловьёвской поэзии, «литературной молвой был признан как преемник и поэт-наследник пророка Вечной Женственности» [2, с. 196]. Блок не обладал устойчивыми нравственными началами и волей к Истине, сопоставимыми со своей поэтической гениальностью. Его величественная и трагическая история, описанная Д. Андреевым в «Розе Мира» (глава «Падение вестника»), демонстрирует, какие последствия может иметь преждевременное открытие высших уровней реальности (нисходящий поток воображения) для сознания, не готового к подлинной многосторонней трансформации (восходящий поток воображения). Но, возможно, именно эта личная трагедия помогла Блоку раньше и точнее многих философов понять поэтическую задачу Соловьёва. Нам ещё только предстоит осмыслить силу и глубину блоковской интерпретации. «Поэма (А. Блок имеет в виду поэму «Три свидания»), написанная в конце жизни, указывает, где начинается жизнь... Этот образ дан самой жизнью, он не аллегория ни в каком смысле, пусть будет он предметом научного исследования, самое существо его не разложимо; он излучает невещественный золотистый свет», – так писал Блок в 1910 году, раскрывая образ настоящего Соловьёва – образ рыцаря-монаха [12, с. 133–134].

Константин Бальмонт посвятил Владимиру Соловьёву стихотворение «Воздушная дорога». В нём есть пророческие строки:

...Но мир земли для неба не чужой.  
Ты шествуешь теперь в долинах Бога,  
О дух, приявший светлую печать.  
Но так близка воздушная дорога,  
Вот вижу взор твой – я с тобой – опять [13].

Для Бальмонта Владимир Соловьёв – это атлант, удерживающий своим духом равновесие мира. Поэт чувствует на себе пламенный взор, помогающий ему в схватке с «демонами». Возможно, схватка была всё же проиграна. Иначе, как объяснить, что поэт – певец Солнца и чистейшей Красоты – превращается в Художника-Дьявола. Одно начало прямо на наших глазах прорастает из другого: адский огонь «выбивается» из Божественного пламени.

Любые эстетические интерпретации такого превращения слишком бледны и поверхностны, в восторженных или осуждающих восклицаниях не найти помощи душе, попавшей в западню. И только «рыцарь-монах», шедший этим путём раньше других и устоявший на нём, может оказаться настоящей поддержкой. Эту незримую опору и чувствовали поэты Серебряного века в удивительных стихах Владимира Соловьёва.

Подводя некоторые итоги наших размышлений, можно сказать, что общая конфигурация холона поэтического наследия Вл. Соловьёва задаётся намерением выразить Вечную Женственность, свидетельствовать Её присутствие в мире. Это намерение пронизывает все уровни холархии смыслов и является определяющим контекстом творчества. Остальные контексты вкладываются в основной, образуя стройную холархическую систему – глубокую, звучную и разностороннюю. Соловьёв-поэт – это не человек, умевший слагать стихи, это в буквальном смысле Дух, пленённый нездешней будущей Красотой и посвятивший себя преобразованию человеческого сознания для понимания и узнавания этой Красоты, для скорейшей Встречи с Ней каждого из нас.

И как пишет В.В. Кравченко, «есть явная закономерность в том, что накануне высочайшего взлёта Высокого Возрождения в Италии негасимым светом зажглись охваченные небывалой любовью сердца Данте и Петрарки. И тот же свет “неподвижного солнца любви” Соловьёва к Софии озарил подступы русского духовного ренессанса начала XX века» [8, с. 6].

#### Список литературы

1. Уилбер К. Око Духа: интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2002. 476 с.
2. Андреев Д.Л. Роза Мира. М.: Товарищество «Клышников-Комаров и К<sup>0</sup>», 1992. 284 с.
3. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Собр. соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 390–404.
4. Соловьёв В.С. Стихотворения и поэма // Соловьёв В.С. Избранное. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 375–414.
5. Муратов А.Б. Смысл человека есть он сам: вступ. ст. // Соловьёв В.С. Избранное. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 5–30.
6. Соловьёв В.С. О лирической поэзии // Соловьёв В.С. Избранное. СПб.: Худож. лит., 1994. С. 263–289.
7. Подзолкова Н.А. Образ как средство постижения всемирных сущностей // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 199–207.
8. Кравченко В.В. Владимир Соловьёв и София. М.: Аграф, 2006. 384 с.
9. Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. 314 с.
10. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв: жизнь и учение // Вл.С. Соловьёв: pro et contra СПб.: РХГИ, 2000. С. 556–829.
11. Иванов В.И. О границах искусства // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 199–217.
12. Блок А.А. Рыцарь-монах // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 126–135.
13. Бальмонт К.Д. Воздушная дорога [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya\\_doroga/](http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya_doroga/)

## References

1. Uilber, K. *Oko Dukha: integral'noe videnie dlya slegka svikhnuvshegosya mira* [The Eye of Spirit: An Integral Vision for a world gone slightly mad], Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST», 2002, 476 p.
2. Andreev, D.L. *Roza Mira* [Rose of the World], Moscow: Tovarishchestvo «Klyshnikov-Komarov i K<sup>o</sup>», 1992, 284p.
3. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [General Meaning of Art], in *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 390–404.
4. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i poema* [Verses and Poems], in *Solov'ev V.S. Izbrannoe* [Solovyov V.S., Favorites], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994, pp. 375–414.
5. Muratov, A.B. Smysl cheloveka est' on sam [Human Meaning is a man himself], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Solovyev V.S., Selected Works], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994, pp. 5–30.
6. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii [On Lyrical Poetry], in Solov'ev, V.S. *Izbrannoe* [Solovyev V.S., Selected Works], Saint-Petersburg: Khudozhestvennaya literatura, 1994, pp. 266–279.
7. Podzolkova, N.A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, no. 13, pp. 199–207.
8. Kravchenko, V.V. *Vladimir Solov'ev i Sofiya* [Vladimir Solovyev and Sophia], Moscow: Agraf, 2006, 384 p.
9. Uilber, K. *Proekt Atman: transpersonal'nyy vzglyad na chelovecheskoe razvitie* [The Atman Project: a transpersonal view of human development], Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST», 2004, 314 p.
10. Mochul'skiy, K.V. *Vl.S. Solov'ev: zhizn' i uchenie* [Vl.S. Solovyev: life and doctrine], Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 556–829.
11. Ivanov, V.I. O granitsakh iskusstva [On Art Bounds], in *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 199–217.
12. Blok, A.A. Rytzar'–monakh [Knight – Monk], in *Sbornik statey o V. Solov'eve* [Collection of Articles about Vladimir Solovyev], Brussels: Zhizn' s bogom, 1994, pp. 126–135.
13. Bal'mont, K.D. *Vozdushnaya doroga* [Air routes]. Available at: [http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya\\_doroga/](http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya_doroga/)

УДК 130.121:8  
ББК 87.226.3+83.3(2)

**КАТЕГОРИЯ «ПРАВДЫ» В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.  
АНАЛИЗ РОМАНА В. ПЕЛЕВИНА «ЧАПАЕВ И ПУСТОТА»  
НА ОСНОВЕ КРИТЕРИЕВ ПРАВДИВОСТИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ  
ИСКУССТВА Р. ИНГАРДЕНА**

Г.В. ЕМЕЛЬЯНОВА  
Вроцлавский университет (Uniwersytet Wrocławski),  
Pl. Uniwersytecki 1, 50-137, Wrocław, Польша  
E-mail: jemelianowa@gmail.com

*Изложена феноменологическая концепция оценки художественного произведения на основе критериев правдивости Р. Ингардена. Подчеркивается как уместность употребления понятия правдивости, которое исторически относится к традиции рационализма, так и альтернативность понятия «правды» относительно любого из видов творческого вымысла. Действенность данной методики эстетически-философского анализа демонстрируется на примере современного постмодернистского романа В. Пелевина «Чапаев и Пустота». В процессе анализа выявляется «(не)правдивость» публицистической наррации произведения в отдельно взятых категориях. Таким образом, предпринимается попытка реанимации теоретической концепции Р. Ингардена на фоне современного философского дискурса, с одновременным возвратом к традиции реализма и рационализма в рамках литературной критики, отягощенной популярным сегодня среди гуманитарных дисциплин постмодернистским релятивизмом. Обосновывается возможность эффективного применения рационалистической феноменологии для критического анализа художественных произведений, с акцентом на возможности (и часто необходимости) объективной оценки произведения искусства.*

Ключевые слова: категория «правды», критерии правдивости, произведение искусства, постмодернизм, творчество В. Пелевина, интенциональность, метафизика, эстетика и феноменология Р. Ингардена, материальная реальность, квази-реальность, познание.

**DEFINITION OF «TRUTH» IN FICTION LITERATURE.  
ANALYSIS OF V. PELEVIN'S NOVEL «BUDDHA'S LITTLE FINGER»  
BASED ON R. INGARDEN'S CRITERIA OF TRUTH OF THE ART WORK**

G.V. EMELIANOVA  
University of Wrocław (Uniwersytet Wrocławski),  
Pl. Uniwersytecki 1, 50-137, Wrocław, Poland  
E-mail: jemelianowa@gmail.com

*In this article the phenomenological concept of the work art estimation based on R. Ingarden's criteria of truth is performed. The author highlights both the appropriateness of using the word "truth", which sends us to realistic historical tradition in philosophy, and the dualistic understanding of the term "truth" concerning any kinds of art. Effectiveness of the method is successfully demonstrated on the basis of the V. Pelevin's modern post-modernist novel "Buddha's little finger". During the analysis the author reveals "truthfulness" of journalistic narratology of the work in separately considered categories. So, the author attempts to revive the Ingarden's theoretical concept in the conditions of the modern*

*philosophical discourse, and, at the same time, to return to the tradition of realism and rationalism in literary criticism with popular nowadays postmodernist relativity among humanitarian disciplines. The author proves the opportunity of effective using of rationalistic phenomenology for the critical analysis of the art works with emphasizing the possibility (even necessity) to estimate any art works impartially.*

Key words: *category of "truth," "truth" criteria, a work of art, post-modernism, works of V. Pelevin, intentionality, metaphysics, Ingarden's aesthetics and phenomenology, material reality, quazi-reality, cognition.*

### Историко-философские предпосылки исследования

Проблема отношений между правдой в границах действительности и противопоставляемой ей правдой в искусстве, как «искусственной», «нереальной», созданной человеком части окружающего мира, заняла умы ученых после того, как было дано определение дефиниции *правды* относительно мира реального.

По мнению средневековых схоластиков, формула *adaequatio rei et intellectus*<sup>1</sup>, известная как универсальное определение логической правды, одинаково успешно может быть применима ко всему сущему – как к натуральным, так и к созданным человеком предметам. Однако познание предметов искусства изначально не нацелено на простое созерцание (*intellectus speculativus*), во время которого в интеллекте субъекта, как в зеркале (*speculum*), отражается независимая от него, трансцендентная реальность, скорее – является попыткой одновременно постижения и осмысления творения (*intellectus practicus*), созданного с некой целью интеллектом, сродни его собственному.

Как отмечает польский исследователь Р. Коник (R. Konik), «конструирование несуществующих предметов скорее относит нас к категории воображения, нежели к соответствию порядка вещей с нашим о нем мнением» [2, с. 112–114]. Соответственно, познание и отношения в нем субъекта и объекта разительно отличаются в процессе переживания мира искусства от того же в границах объективной реальности.

В виду особого онтологического статуса произведений искусства определение их связи с действительностью никогда не было однозначным. Анализируя главные течения научной мысли в данном вопросе, начиная с античности, Х. Кересь выделяет три основных подхода в описании отношений между искусством и миром вокруг в качестве объекта познания: 1) искусство как повторение, наследование реального мира (натуралистическая концепция); 2) искусство как наследование «идеального» (результат творческого вдохновения самого художника-творца); 3) искусство как выражение «высшей правды», диктуемой людям богами (в виду ее мистических истоков, лежащих вне происхождения окружающего мира)<sup>2</sup>.

Выделение единого критерия правдивости для произведения искусства выглядит еще более трудной задачей. В традиции, начало которой дал Фома Аквинский, подобным критерием считался упомянутый выше *активный интеллект*

<sup>1</sup> См.: Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate. Dysputy problemowe o prawdzie*. Lublin, 1999, q. I, art. 1 [1].

<sup>2</sup> См.: Кiereць Н. *Sztuka wobec natury*. Radom, 2001. S. 112–114 [3].

(*intellectus practicus*), который в отличие от *пассивного* (*intellectus speculativus*), сам является причиной и мерой создаваемых им вещей<sup>3</sup>. В средние века мерой признавалась схожесть произведения искусства с представляемым им реальным предметом, в традиции же «манической» (от греч. *mania* – «сумасшествие», «одержимость», в отношении искусства употребляется термин *manike*) мерой правдивости являлось соответствие замыслу богов, волею которых творцы получали вдохновение<sup>4</sup>.

Любой из вышеназванных критериев трудно признать приоритетным, поскольку схожесть предметов искусства с материальным миром, даже в самом реалистичном исполнении, существует только до определенной степени. Замысел художника относительно собственного произведения кажется слишком субъективной и трудной для научного обоснования формой оценивания. Что же касается воли богов, еще Рене Декарт задался вопросом, не искушают и не вводят ли они нас в заблуждение, ответив, впрочем, на этот вопрос отрицательно, настаивая на рациональном начале окружающего мира<sup>5</sup>.

Каждое из представленных выше видений природы творчества заслуживает ближайшего рассмотрения. Однако одной из главных наших целей (помимо актуализации философии Р. Ингардена<sup>6</sup> через призму современного философского дискурса, а также анализа на ее основе современной прозы В. Пелевина) является само указание на прямую (или косвенную)<sup>7</sup> очевидную связь искусства с правдой жизни на эпистемологическом уровне. Суждение о правдивости или фальши познаваемых объектов часто осуществляется на рефлексорном уровне и является одной из естественных операций, производимых человеческим сознанием. Будучи лишь одним из возможных проявлений, элементом единства материи и духа в окружающем мире, искусство не противостоит реальности. Пусть не имеющий однозначного ответа, поиск «правдивости» (понимаемой как

---

<sup>3</sup> «Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum» [1, q. I, art. 1].

<sup>4</sup> См.: Кiereць Н. Указ. соч. С. 60 [3].

<sup>5</sup> См.: Descartes R. Rozprawa o metodzie *widziwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, тшм. W. Wojciechowska Warszawa, 1970. S. 322–323 [4].

<sup>6</sup> Роман Витольд Ингарден (1983–1970) – польский философ (занимался в основном проблемами, связанными с онтологией, эпистемологией, эстетикой), феноменолог, ученик Э. Гуссерля. Основные его труды выходили на польском и немецком языках: *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson* (1921), *Das literarische Kunstwerk* (1931) (*O dziele literackim* (1960)), *O poznawaniu dzieł literackiego* (1937), *Szkice z filozofii literatury* (1947) (русское издание – Ингарден Р. Очерки по философии литературы. Благовещенск: Благовещенский гуманитарный колледж им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1999), *Studia z estetyki* (1957) (русское издание – Ингарден Р. Исследования по эстетике. М.: Изд-во иностр. лит., 1962), *U podstaw teorii poznania* (1971), *Książeczka o czuwaniu* (1972), *Spyr o istnienie świata* (1947–1974). (Прим. – В связи с ограниченным доступом автора к русскоязычной литературе при подготовке данной статьи в примечаниях даются ссылки на польскоязычные оригинальные (либо переводные) источники).

<sup>7</sup> См. подробнее об этом: Н. Кiereць, *Sztuka wobec natury*. Warszawa, 1997. S. 70–71. Ср.: Strykowski W. *O prawdziwości dzieł sztuki. Prawdziwościowa interpretacja dzieł sztuki literackiej* // *Studia Estetyczne*. Т. XV. Warszawa, 1978.

достоверность и искренность наррации) среди произведений искусства относительно возможных критериев «правды» все же вполне оправдывает себя. Сквозь призму реалистической феноменологии Ингардена творческая сфера жизни человека представляется не как антипод окружающего мира, а как его синоним, хоть иногда весьма отдаленный и выраженный непривычным для нас языком.

### **Пустота как онтологическое начало правды в произведениях В. Пелевина**

Роман В. Пелевина «Чапаев и Пустота»<sup>8</sup> является первым крупным произведением автора. Сразу же после опубликования этого романа В. Пелевин стал культовым писателем России.

На манер «Имени Розы» У. Эко свой роман Пелевин репрезентирует в качестве автобиографических анонимных записок главного героя – Петра Пусто, найденных издателем в одном из монастырей Внутренней Монголии и не претендующих на звание произведения искусства<sup>9</sup>. В качестве декораций жизни (точнее – раздвоения жизни и личности) Петьки выступают не только географические координаты, но также различные исторические эпохи и даже реально существующие исторические персонажи.

Повествование предстает перед читателем лабиринтом сознания главного героя, который не в состоянии разобраться самостоятельно – раздваивается ли его личность или раздваивается реальность, в которой его личность пребывает.

Первый из планов художественного действия происходит во времена Гражданской войны в России, где, наряду с реально существующими историческими героями – Анкой-пулеметчицей и командиром-кавалеристом В. Чапаевым, Петр случайно становится одним из комиссаров Красной армии и занимает место одного из трех фурмановских архетипов-полумифов революции – Петьки. Одновременно, другое «я» Петра в «перестроечные» времена пребывает в психиатрической лечебнице, где его амбулаторно лечат от симптомов «ложной» комиссарской личности, которая Петру представляется единственно «правдивой». Перемещение героя из одной реальности в другую проходит плавно, как перемещение сознания из яви в сновидение.

Сам Пелевин свой роман считает первым «... в мировой литературе, действие которого происходит в абсолютной пустоте» [6], дающим ответы на противоре-

---

<sup>8</sup> Роман В. Пелевина «Чапаев и Пустота» (1996) (польское изд. – Pelewin W. Mań palec Buddy, tłum. H. Broniatowska Warszawa, 2003) для современной России успел стать классикой литературы посткоммунистической эпохи, на время которой пришелся период профессионального становления этого писателя. В 2009 г. Пелевин признан «Самым влиятельным интеллектуалом России» по версии культурного портала openspace.ru (ныне – coltaru), а French Magazine поместил его в список 1000 наиболее значимых творцов современной культуры. Тексты Пелевина объединяют многоуровневость, характерная для постмодернистской наррации; постоянный, почти что Платоновский диалог автора с читателем; а реальность, присущая его произведениям, обычно является смесью описания быта и ежедневной рутины героев с элементами поп-культуры и континентально-ориентальной философии.

<sup>9</sup> См.: Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/1.html> [12.08.2012] [5].



чивые философско-онтологические вопросы человечества в духе постмодернистского солипсизма. Реальность пустоты, в соответствии с буддийским мировоззрением, автор предлагает в качестве решения проблемы нереальности (или равного правдоподобия) мира на каждой из плоскостей наррации книги.

Нельзя оставить без внимания общую иронично-философскую направленность пелевинского романа, без сомнения принадлежащего к массовой, немаргинальной и читаемой литературе. В диалогах героев автор затрагивает классические вопросы гуманитарной мысли – парадокс сосуществования Добра и Зла, Красоты, жизни и смерти, смысла экзистенции и руководящих историей начал. При этом рассуждения такого рода в устах персонажей произведения, к чести его автора, вовсе не звучат натянуто и пафосно, а вполне органично вписываются в часто тривиально-абсурдный антураж мизансцен произведения. Главный герой самоидентифицируется как «монада», а вину за «материализм» современного мира и появление рыночной экономики персонажи романа возлагают на Аристотеля.

Главной проблемой для Пелевина является попытка разобраться с одной из поставленных и неразрешенных до конца Декартом загадок – найти критерий достоверного различия между явью и сном, развеять сомнения относительно действительного существования одной (или нескольких?) реальности и проблемы онтологического статуса личности, являющейся ее частью. Ни для главного героя, ни для читателей ответ на вопрос, какая же из жизней Петра и, соответственно, реальность являются настоящими, вовсе не приходит сам. Слишком уж неправдоподобными кажутся боевые приключения Петра. «Даже и не понятно, что правда на самом деле. Коляска, в которой мы сейчас едем, или тот кафельный ад, где по ночам меня мучают бесы в белых халатах», – рассуждает Петр, пробуя найти свое место и идентифицировать себя, отталкиваясь от неустанно меняющихся времен и событий, в которые помещает его автор [7].

Реальности, предстающие перед читателем и героями, не удастся ни по аналогии соединить воедино, ни взаимно себе противопоставить – они плавно перетекают друг в друга на манер сообщающихся сосудов.

Более в духе философии Гуссерля, нежели Ингардена, приравнивает Пелевин каждый из непохожих друг на друга «настоящих» миров романа друг к другу и «ничему» – пустоте, подчеркивая, что все ответы, как и вопросы, существуют лишь в глазах смотрящего, и «нигде» вне его самого. Точкой отсчета для героя определяет Пелевин «пустоту» чистого сознания, а не географические или временные координаты. «Как только тебя подхватывает поток сновидений, ты сам становишься его частью, потому что в этом потоке все относительно, все движется и нет ничего такого, за что можно было бы ухватиться. Когда тебя засасывает в водоворот, ты этого не понимаешь, потому что сам движешься вместе с водой и она кажется неподвижной. Так во сне появляется ощущение реальности. Но есть точка, неподвижная не относительно чего-то другого, а неподвижная абсолютно, и называется она «не знаю». Когда ты попадаешь в нее во сне, ты просыпаешься – точнее, сначала ты просыпаешься в нее. А потом, – он обвел рукой комнату, – сюда» [8]. Выходом из череды реальностей и сансары сновидений станет для Петра именно «ничто», созвучная и изначально предлагаемая ему автором в качестве фамилии – Пустота. Эта Пустота вовсе не бездна и не ваку-

ум-ничто, скорее – целительная и благоприятная праматерия, являющаяся началом и концом, *arche* без определения. Так в конце произведения описывает Пелевин «правдивый» мир вокруг героев, обнаженный мистическим артефактом – мизинцем Будды, по преданию открывающим «истинную» суть окружающего: «То, что я увидел, было подобием светящегося всеми цветами радуги потока, неизмеримо широкой реки, начинавшейся где-то в бесконечности и уходящей в такую же бесконечность. <...> Свет, которым он заливал нас троих, был очень ярким, но в нем не было ничего ослепляющего или страшного, потому что он в то же самое время был милостью, счастьем и любовью бесконечной силы <...> этот радужный поток и был всем тем, что я только мог подумать или испытать, всем тем, что только могло быть и не быть, – и он, я это знал наверное, не был чем-то отличным от меня, он был мною, а я был им» [8]. Исключительная роль «пустоты» в произведении также представляется не случайной метафорой-иллюстрацией исторических эпох, в которые погружает Россию Пелевин в своем романе. Страна, как и Петр, пробует найти себя между существующей идеологией и традицией, во времена перехода из монархии в коммунизм времен гражданской войны – с одной стороны, и «перестройки» – с другой. Они вместе начинают заново, отталкиваясь от нуля начала координат – пустоты.

Перед читателем этот роман предстает одновременно как дневник, исторический роман, история болезни, лирическая повесть (любовная линия Петр – Анка). Авторская «правда» не кроется метафизически ни в одной из реальностей, представленных в произведении, скорее – в тонком просвете между ними, *in oculum intuentis*, кем бы он ни был «смотрящий» – Богом, Петькой или Котовским.

### Категория «правды» художественного произведения

Эстетическая философия Р. Ингардена базируется на реалистическом видении окружающего мира и принятии ученым классической концепции *правды* за основополагающую. В то же время, как феноменолог, Р. Ингарден подчеркивает, что *правда* в ее традиционном понимании вовсе не влияет на художественную ценность произведения<sup>10</sup>. При этом он указывает на важность и незаменимость для художественного произведения, в первую очередь, «метафизического переживания» (*przeżycie metafizyczne*), особого рода эстетического опыта, переживаемого (либо нет) реципиентом во время осмысления произведения. «Правда» эстетическая в ингарденовской философии должна была отличаться от правды физическо-го мира, как контраргумент трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля<sup>11</sup>

<sup>10</sup> См.: Ingarden R. *Szkice z filozofii literatury*. Kraków, 2000. S. 116.

<sup>11</sup> Р. Ингарден занялся исследованиями на границе философии и литературы, разрабатывая собственную философскую концепцию, главные идеи которой собраны в трилогии «Спор о существовании мира» (*Spug o istnienie świata* Т. 1–3. PWN. Warszawa 1947–1974). Исходным тезисом своих исследований философ выдвигает отрицание солипсизма сознания основателя феноменологии и своего учителя Э. Гуссерля. Р. Ингарден предпринял попытку доказать реальность окружающего мира через доказательство «фальшивости», нереальности художественного мира литературных произведений, как гетерономично существующего в границах реальности.

[10, с. 42–43]. Чтобы отличить логическую правду суждений от «правды» иллюзорного мира искусства, Ингарден предлагает понятие «правды» употреблять в значении переносном (на письме отображаемом в кавычках).

Особое внимание уделяет польский феноменолог исследованиям «правдивости» литературного произведения, поскольку, выстроенное из языковых структур (предложений, не тождественных логическим суждениям), оно, по мнению философа, ближе всего стоит к сущности *интенционального объекта* – особого вида сущего, к которому причисляет он предметы искусства<sup>12</sup>.

Р. Ингарден выделяет восемь значений «правдивости», открытых им и его учениками в повседневном языке. Именно в этих значениях, подчеркивает он, понятие «правдивости» употребляется относительно предметов искусства<sup>13</sup>. В соответствии с предметом нашего исследования, сосредоточимся на аспекте «правды» именно литературных произведений, которым Ингарден посвятил суммарно наибольшую часть своих исследований.

Целью ученого было выявить многозначность понятия «правды» в искусстве, с его последующим противопоставлением единственно приемлемой в контексте реального мира (согласно его философии) правде классической.

Итак, Р. Ингарден выделяет восемь основных значений «правдивости», относительно которых является возможным определение восьми критериев «правдивости» произведения искусства<sup>14</sup>.

Первым из критериев оценки «правдивости» произведений искусства называет Ингарден *правду логическую, или эпистемологическую (I)*<sup>15</sup>. Данная категория, единственная среди названных феноменологом, касается исключительно литературных произведений, поскольку речь идет о правде в ее традиционном понимании – суждение о правдивости выносится субъектом на основании сопоставления конструированных суждений об окружающем мире с реально существующим состоянием вещей.

Из всех видов искусства исключительно литература, к тому же повествующая о реальных событиях (публицистика, мемуары, дневники и т.д.), может содержать классически понимаемые правдивые суждения.

Важным также является осознанное, инициированное автором правдивое описание действительности, а не простое совпадение вымышленных фактов с действительными (что иногда случается в жанре научной фантастики).

---

<sup>12</sup> См.: Ingarden R. O dziele literackim, тщм. М. Turowicz. Warszawa, 1988. S. 29–33.

<sup>13</sup> Кроме литературного творчества в рамках своих философско-эстетических исследований Ингарден также касался сущности и структуры архитектурного и музыкального произведений искусства, а также эстетики абстрактной живописи и кинематографа (см.: Ingarden R. *Studia z estetyki*. Т. II. PWN. Warszawa, 1958: «O budowie obrazu», «O dziele architektury», «Utwyr muzyczny i sprawa jego tożsamości», «Kilka uwag o sztuce filmowej»).

<sup>14</sup> Категории правдивости Ингардена впервые были обозначены им в *Szkice z filozofii literatury* (1947), позднее были включены в *Studia z estetyki*. Т. 1 (1957).

<sup>15</sup> См.: Ingarden R. *Szkice z filozofii literatury*. Krakow, 2000. S. 98 [9].

Категории «художественной», эстетически ориентированной «правды» являются неклассическими и могут относиться к различным предметам искусства, касаясь их эстетических характеристик.

Вторым критерием является «правдивость» относительно предметов, представленных в произведении искусства (II)<sup>16</sup>. Касается он предметного слоя<sup>17</sup> (*warstwa przedmiotowa*) [9, с. 22], который наиболее полно отображает рожденный волею автора квази-материальный художественный мир произведения<sup>18</sup> [9, с. 119–174]. Предметный слой произведения лежит на его поверхности и, по мнению Ингардена, является наиболее очевидным среди структуры четырех слоев произведения. Предметы, предстающие в воображении читателя, более всего поглощают его внимание при чтении и дольше всего остаются в его памяти<sup>19</sup>.

«Правдивость» в данном случае будет соизмерима соотносимости представленных предметов с реально существующими их воплощениями, предстающими в нашем воображении во время «общения» с произведением (*obcowanie z dziełami sztuki*). Этим предметам могут быть присущи общие черты, качества, форма, однако – абсолютно разный *habitus*.

Сосуществование в рамках нашего сознания литературных образов наряду с реальными предметами, по мнению Ингардена, может происходить несколькими способами: IIa) как их точная репрезентация; IIb) как обычное сходство представленных предметов с реально существующими; IIc) как предметная последовательность; IId) как характер экзистенциальной автономии; IIe) как идеальное воплощение предметов в произведении<sup>20</sup>.

Подобие предметов (IIb) подразумевает их простое наглядное «представление» читателю, как аналог реально существующих объектов. Репрезентация (IIa), в свою очередь, связана с попыткой непосредственно «выдать» изображаемые предметы за реально существующие, наследуя аутентичность оригинала. В данном случае репрезентируемые автором предметы являются не только час-

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 100–107 [9].

<sup>17</sup> Р. Ингарден говорит о двойном измерении структуры литературного дела: первым из измерений является формальная структура дела (последовательность логически представленных разделов произведения). Вторым измерением является сумма слоев, в «полифонии» которых раскрывается гармония и единство произведения: 1) слой знаков и звучаний; 2) слой семантических единиц, значений разного рода и степени обобщенности; 3) схематизированные наглядные образы; 4) слой представленных в произведении предметов и событий, с ними связанных. Впервые структура литературного дела Р. Ингардена была представлена в немецком издании 1931 г. – *Das literarische Kunstwerk*, польское издание – *O dziele literackim*, 1960. В сокращенной версии проблема также представлена в *Szkice z filozofii literatury*, см. с. 22 (Очерки по философии литературы, 1999).

<sup>18</sup> Р. Ингарден отрицал возможность буквального понимания предложений, из которых складываются литературные произведения, не наделяя их статусом логических суждений, но т.н. квази-предложений (*quasi-zdania*), не имеющих отношения к реальному миру и положению вещей в нем, являясь лишь средством создания творческой фикции. См. R. Ingarden *Szkice...*, *O tak zwanej Prawdzie w literaturze. Czy zdania twierdzące w dziele sztuki literackiej są sadami sensu stricto?*, Kraków 2000, s. 119–174.

<sup>19</sup> См.: Ingarden R. *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz. Warszawa, 1988. S. 281 [11].

<sup>20</sup> Нумерация соответствует классификации Р. Ингардена.

тью художественного замысла, но также представляют в нем реальность, желая быть «правдивыми» в классическом понимании этого понятия.

«Правдивость» как предметная последовательность (Ic) понимается Ингарденом как качество, исходящее из отношений между имманентными свойствами презентуемых в произведении объектов<sup>21</sup>. В данном случае философ желает подчеркнуть важность наличия внутренней гармонии среди характеристик представленных объектов, которая достигается стараниями писателя. С одной стороны, по мнению Ингардена, представленным в произведении предметам принадлежит определенная свобода, недоочерченность (*niedookređlonosť*), без «давления» со стороны избыточного натурализма. С другой стороны, он настаивает на несомненном присутствии в произведении чего-то более сложного и одновременно более трудноуловимого – внутреннего единства многоуровневой структуры, гармонии, создающей для читателя образ предмета.

«Правдивость» как характер экзистенциальной автономии (Id) уже не является лишь свойством представленных предметов, а относится к способу их существования в целом. В этом случае «правда» в произведении не имеет непосредственного отношения к реальности, относится она к имманентному для произведения художественному миру, который черпает из реального мира некий канон существования, правдоподобно пытаясь соответствовать ему. Более важным здесь является само впечатление «правдивости» у читателя от произведения, когда «склонен он назвать правдой то, что само для себя существует» [9, с. 106].

Последним в данной категории аспектом является «правдивость» как безукоризненность воплощения предметов (Ie). Ингарден подчеркивает особую роль данной категории для литературного творчества, поскольку часто, даже лишённые автономии существования, представленные в произведении предметы не становятся от этого «плоскими» и «неправдивыми». Наоборот, воспринимаемая именно как нереальные, сказочные, они обретают «правдивость» вследствие осознания читателем их вымышленности, поразительного ощущения правдоподобия художественной задумки, искушению которой сознательно поддается реципиент. Здесь отсутствие реальности («как в сказке») воспринимается читателем в качестве позитивного явления.

В третьем значении «правдивость» выступает как соответствие изобразительных средств изображаемому предмету (II)<sup>22</sup>. В этом аспекте произведению искусства «правдивость» присуща в виду удачно подобранного набора средств и способов представления выбранных автором предметов. Соответственно, подобранные средства должны гармонизировать с содержанием произведения, быть ему созвучны, меняясь в зависимости от вида искусства, в котором выражает себя автор.

Четвертым аспектом «правдивости» для Ингардена является единство качественных характеристик произведения искусства (IV), в котором понятие «правды», по мнению автора, должно иметь более широкое значение, нежели во всех названных выше случаях<sup>23</sup>. Рассматривая литературное произведение как

<sup>21</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 104 [9].

<sup>22</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 107 [9].

<sup>23</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 109 [9].

«однородную», упорядоченную и гармоничную структуру, философ в данном случае имеет в виду «правдивость» как единство всех слоев художественного произведения. Сливаясь воедино, качественные характеристики произведения должны вызывать у читателя ощущение реальности происходящего – когда «нельзя ничего в произведении ни добавить, ни отнять, ни изменить, не меняя внутренней структуры произведения» [9, с. 109]. Автор представляется при этом не столько как творец, сколько как «первооткрыватель» определенных отношений, связей, «идеальных качеств», которые являет он читателю в характерном для него единственном стиле, демонстрируя подобным образом свое мастерство. Это позволяет выделить в данном аспекте подкатегорию *градации правдивости* (IVa) – поскольку совокупность качеств одного произведения может быть более убедительной в сравнении с другим, вызывая у читателя более глубокое эстетическое впечатление (*przeżycie estetyczne*).

В пятом аспекте в представленной Ингарденом классификации «правдивость» рассматривается с точки зрения *автора произведения* (V)<sup>24</sup>. Авторство объекта искусства, по мнению Ингардена, можно понимать в трех разных значениях: 1) как физически существующий человек-писатель; 2) как элемент структуры произведения, персонаж, от имени которого ведется рассказ; 3) как автор, находящийся в трансцендентной связи с делом. Автор в последнем понимании не интересует нас как личность, он присутствует в произведении «за скобками» – для читателя, по умолчанию, произведение представляется от него исходящим и им созданным<sup>25</sup>. Отдельно выделяет философ возможные трактовки понятия «правдивости» произведения, связанные с его авторством.

«*Правдивость*» произведения как *искренность и правдивость изъяснения автора в произведении* (Va) может проявляться в литературе, претендующей на правдивое отражение реально произошедших событий, непосредственно автором испытанных либо реконструированных. Критерием верификации в данном случае является возможность, обращаясь к дополнительным источникам информации, проверить соответствие авторского изложения историческим фактам.

«*Правдивость*» как *зрелость произведения* (Vb) свойственна произведению, когда мы имеем возможность сопоставить результат работы писателя с его предварительным замыслом, т.е. с тем, чего намеревался он достичь, принимаясь за реализацию творческого замысла. При этом подобная «зрелость», синонимичная метафизическому схоластическому пониманию правды как *adequatio rei et intellectus*, вовсе не должна быть в произведении отпечатком личности автора. О творческом замысле автора мы можем узнать также обращаясь к дополнительным источникам (дневникам, высказываниям самого автора), однако, по мнению Ингардена, тем ценнее произведение, чем сама по себе очевиднее для нас идея, содержащаяся в нем.

И наконец, можно говорить о «*правдивости*» искусства как о *верном выражении автором себя в деле* (Vc). Данная категория относится чаще всего к лирическим произведениям, в которых психологические мотивы выражаются не-

---

<sup>24</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 110 [9].

<sup>25</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 113 [9].

посредственно, а не косвенно, что позволяет осуществить анализ психического состояния автора и сопоставить его с теоретически возможными психическими состояниями личности (либо рефлексиями над собственными переживаниями).

Основанием для признания произведения «правдивым» может также быть *сила его воздействия на реципиента* (VI)<sup>26</sup>. Здесь польский философ применяет феноменолого-метафизические принципы своей эстетической критики, поскольку вслед за З. Лемпицким (Z. Lempiński) высказывается о произведении как «сборнике энергии» (*zbiornik energii*), который может в разной степени влиять на читателя. В качестве возможных видов подобного влияния Ингарден называет: строго эстетическое, агитационное, убеждающее, морализаторское, гнетущее и т.д. Одно и то же произведение может соединять в себе несколько элементов влияния, однако один из них всегда является доминирующим. В философии Ингардена подобная способность искусства воздействовать на реципиента тесно связана с его теорией метафизических качеств (*jakości metafizycznych*), которыми наделял он художественные произведения (точнее, только те, которые по праву можно назвать искусством). Эти качества, по мнению философа, не являются имманентными характеристиками предмета, но проявляются в процессе познания произведения, вызывая эмоциональный «толчок» (*wstrzas*) и ощущение открытия более глубокого смысла. Стремление пережить подобный метафизический опыт снова и снова является для Ингардена причиной творчества и следствием потребности человека наслаждаться искусством<sup>27</sup>. С этой точки зрения влияние литературного произведения на читателя обретает доминирующую роль среди возможных ценностных характеристик произведения.

При определении седьмого критерия Р. Ингарден называет *просто «правдивое» произведение искусства* (VII), где «правдивость» достигает статуса определенного рода ценности, а произведение, в виду этого, становится ценным именно как произведение искусства, а не по каким-то другим причинам<sup>28</sup>. В качестве иллюстрации Ингарден приводит пример с алмазом, о котором говорят, что он «правдивый» (прил. *prawdziwy* в польском языке кроме значения «правдивый» имеет значение «настоящий»), когда он действительно является алмазом и ничем другим. Схожее впечатление должно возникать у читателя в качестве «эстетического опыта» в процессе чтения. Наличие этого ощущения позволяет нам делать выводы относительно эстетической ценности произведения. Подобная трактовка «правдивости» созвучна концепции «ауры» и аутентичности произведения искусства представителей франкфуртской школы<sup>29</sup>.

В последнюю очередь говорит Р. Ингарден о «правдивости» произведения искусства, затрагивая спорный вопрос «правды» как идеи, содержащейся в произведении (VIII). Польский философ отсылает нас в этом случае к определен-

<sup>26</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 144 [9].

<sup>27</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 369 [11].

<sup>28</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 115 [9].

<sup>29</sup> Benjamin W. *Dzień sztuki w dobie reprodukcji technicznej // Tworca jako wytwórca*, титм. Н. Orłowski. Poznań, 1975. S. 71 [12].

ной критической традиции, в рамках которой о ценности дела судят на основе извлечения из него некоей идеологии, более глубокого смысла, заложенного автором. Ингарден противился подобному подходу к литературе и искусству в целом, поскольку отрицал возможность буквального понимания *квази*-предложений, равно как и дословное приписывание их автору в качестве его личных *sensu stricto* высказываний, вне контекста художественного произведения. В своей работе «*Das literarische Kunstwerk*» (1931) Ингарден предлагает воспринимать «идею» произведения как «приведенную к наглядному проявлению сущность связи между некоей презентуемой жизненной ситуацией, являющейся кульминацией развития предвещающих ее событий, и метафизическими качествами, которые проявляются на фоне этой ситуации и из нее черпают способ своего бытия» [11, с. 382]. Таким образом, философ подчеркивает связь идеи произведения не с существующими в обществе доктринами, но с метафизическими основаниями, выраженными благодаря таланту писателя в произведении.

Ни один из представленных выше критериев, по мнению философа, не является ведущим в определении «правдивости» произведения, которое может быть правдивым относительно одного и «не правдивым» относительно любого иного аспекта. Ни один из критериев также не является достаточным и окончательным при определении эстетической либо аксиологической ценности произведения. Для польского феноменолога этот вопрос относится более к метафизической составляющей категории «правды» и влиянию, которое произведение способно оказать на читателя<sup>30</sup>.

Далее на основании приведенной классификации Р. Ингардена проанализируем конкретное литературное произведение. На примере романа В. Пелевина «Чапаяев и Пустота» предпримем попытку актуализации теоретической концепции<sup>31</sup> Ингардена в литературе постмодерна, которая в основе своей отрицает возможность существования понятия правды.

#### **Критерии «правды» Р. Ингардена и анализ художественного вымысла романа В. Пелевина «Чапаяев и Пустота»**

Из-за большого объема исследуемого материала сосредоточим внимание на некоторых, наиболее существенных критериях «правдивости», начиная с тех, требованиям которых произведение полностью отвечает.

Первым из этих критериев, без сомнения, является «*правдивость*» *предметов, представленных в произведении искусства* (II). К таким предметам относятся: ландшафты, интерьеры, персонажи, представленные в произведении. Изображение этих предметов автором отвечает четырем из пяти, выделенных в классификации Р. Ингардена, критериям оценки «правдивости» художественного произведения в названном аспекте.

1. Легко распознаваемые предметы, виртуальная материальность реальности произведения, персонажи, созданные из известных нам из ежедневного опы-

<sup>30</sup> См.: Ingarden R. Указ. соч. С. 117 [9].

<sup>31</sup> Во вступлении к третьему тому *Studia z estetyki* (Warszawa, 1970) Ингарден подчеркивает особую роль эмпирии в своих эстетических исследованиях.



та общения элементов, в то же время «ненастоящие» и самобытные, – все это убедительно указывает на «правдивость» как обычное сходство представленных в данном произведении предметов с реально существующими (IIb). Автор умело обращается к образам из обыденной жизни, однако не указывает на них непосредственно как на существующие реально в некоем времени и пространстве. Например, больница, в которой пребывает Петька в своих кошмарах, врач Тимур Тимурович, которые являются только «прототипами», представляя собою возможные, созданные автором из собирательных образов объекты, которыми читатель может представить в своем воображении.

2. «Правдивость» как последовательность представленных предметов присутствует (IIc) в данном произведении вопреки тому, что реальность произведения предстает перед читателем в виде мозаики-пазла, выкладываемой в сознании персонажей. В ходе повествования от начала к концу элементы мозаики произведения складываются в органичный образ. Нитью, связующей мотивы романа, является, с одной стороны, имманентное «я» главного героя Петьки, с другой – авторский педантизм, с которым он подходит к построению своего произведения, созданию логичных переходов между главами, отделяющими различные психические состояния-жизни героя. Например, засыпая на станции метро «Динамо», Петр просыпается от криков солдата, зовущего надрывно «Динамой» свою кобылу; из сна в явь ведет Петьку мелодия, звучащая в больничном радио, которую начинает наигрывать на фортепиано Чапаев уже в «другой жизни»; решетка, которую видит Петр, засыпая в машине с матросами и просыпаясь уже в качестве пациента лечебницы.

3. «Правдивость» как характер экзистенциальной автономии (IId) присутствует в произведении в виде созданной в романе череды «реальностей», одинаково сходных с нашим миром, а также равноценно «реальных» между собой для героев, что и им и читателю представляется не возможным выбрать наиболее «реальную» из них.

Иллюзия, создаваемая Пелевиным, вызывает у читателя ни с чем не сравнимое ощущение одновременной осознанности и нереальности происходящего.

4. Создание «сказочного», не похожего ни на что мира, в реальность которого поверил бы читатель, явно не становится целью автора. Интереснее для него сомнение в существовании как изображаемого им, так и какого бы то ни было из миров вне сознания субъекта. Однако, вкладывая в уста Чапаева слова, которыми он старается окончательно убедить Петра в фиктивной природе каждой из «реальностей», Пелевин помещает Петьку в не похожий ни на один из известных ему до этого миров – импровизированную Валгаллу Черного Барона. Пелевин описывает совершенно «нереальный» мир, не отличающийся, тем не менее, по степени реальности, от переживаемых героем ощущений (то, что происходит с нами во сне), указывая, очевидно, на условность этих ощущений.

Также «правдивость» выступает в данном романе как *соответствие изображительных средств изображаемому предмету* (III). Вербальное представление предлагаемой Пелевиным истории и ряда проблем, затрагиваемых им в произведении, кажется вполне удачным авторским решением. Трудно было бы представить столь обширный материал в любом другом, кроме литературного, жанре. Наглядность образов, свойственная стилю этого русского писателя, напрямую обращается к фантазии читателя, субъективность образов литературных

произведений является одной из притягательных особенностей чтения в целом. Пелевинские же романы настолько насыщены абстрактными образами, ироничными метафорами, причудливой игрой фраз и слов, что попытка их интересной презентации, например, в жанре кинематографа, представляется изначально рискованной затеей, хотя один из его романов уже был экранизирован в России. Фильм по роману «Чапаев и Пустота» также запущен в производство<sup>32</sup>.

О «правдивости» также можно говорить и в связи с категорией *авторства* (V). Посредством реализации в романе авторского замысла (Vb) читателю во время чтения произведения открывается «правда». Среди интенций Пелевина, реализуемых в произведении, очевидными кажутся такие, как исследование внутреннего мира человека и размышление над судьбой Родины во время глобальных перемен в устройстве окружающего мира и общества, попытка решения декартовской головоломки дифференциации между явью и сном в духе постмодерна и постановка по-новому вовсе не нового вопроса о реальности окружающего и месте в ней человека, помещенного в неисчисляемое множество медиальных измерений<sup>33</sup>.

Одним из критериев «правдивости» романа Пелевина является сила *его воздействия на реципиента* (VI). Текст целостно предстает перед читателем сгустком метафизического опыта героев и, мастерски написанный, позволяет переживать этот опыт читателю наравне с героями. Невольно читатель сливается во внутреннем монологе с потоком сознания главного героя, насквозь пронизывающим произведение (большая часть повествования ведется в романе от первого лица).

Именно благодаря неизменному присутствию метафизического в произведении, так трудно поддающегося определению и так близкого по духу феноменологии Ингардена, его видению сути искусства, можно признать этот роман «правдивым» с точки зрения *идеи», в нем содержащейся* (VIII).

«Идеей» художественного произведения, по Ингардену, является пик выявления эстетического переживания читателя в кульминационный для героя момент, «катарсис». Именно так, «катарсисом», называет Пелевин состояние, которое испытывает во время одного из терапевтических сеансов Петька и которое помогает понять метафизику произведения. Петр, по мнению врачей, «излечивается», освобождаясь от сна о революционной России, или, как сказал бы Пелевин, освобождая этот сон от своего сознания. Та реальность исчезает в волнах УРАЛа – «Условной Реке Абсолютной Любви» (одна из многих аллюзий автора, относящихся к исторической реальности, поскольку считается, что именно в Урале погиб В. Чапаев). В таком виде является настоящая суть вещей героям – после того, как Анка «указывает» на них мизинцем Будды, упрятым в свой пулемет, и материальный мир превращается в радужную реку, заливающую все вокруг. В нее бросаются поочередно Чапаев-гуру, Анка и Петька. Таким образом, мир Петьки-красного командира исчезает и ему не остается ничего, кроме как броситься в «ничто» самому, «проснуться» навсегда в госпитале, из которого его вскоре выпускают. Однако и здесь интересной

<sup>32</sup> Работа над фильмом по роману Пелевина начата в Германии 2007 г. (См.: <http://www.kinokadr.ru/blog/2007/03/07/816.shtml> посл. доступ 12.08.2012).

<sup>33</sup> Особое внимание этому вопросу уделено и в следующем романе Пелевина «Generation П».

ективность и двуполярность наррации продолжается. Выйдя из лечебницы, Петька утверждает, что этот мир России 1990-х гг. наново создан злоупотребившим кокаином Котовским, встречается невзначай за углом Чапаева и оставляет с ним Петербург ради «милой моему сердцу Внутренней Монголии».

Кажется, что Пелевину совершенно не важно, которая из «реальностей» Петра настоящая, и поиск единственно правильного ответа на этот вопрос он оставляет читателю. Слияние «миров» произведения воедино является вполне логичным следствием солипсизма, исповедуемого автором на протяжении всего романа. В конце произведения Петр снова возвращается в Петербург. Сюжет романа замыкается географически лентой Мёбиуса – Петр возвращается в тот же город, находящийся все на том же месте, однако имеющий очень мало общего с тем местом, из которого он когда-то уехал, этот Петербург принадлежит уже другой «реальности». Советский Ленинград автор сознательно пропускает в своем повествовании, как «провал» в памяти героя, коммунистическая действительность, за которую борются Петр и Чапаев, в будущем просто не существует, о ней не хочется помнить. Солипсизм Пелевина вовсе не кажется постмодернистской попыткой бегства от реальности, но лекарством, помогающим человеку справиться с вихрем изменяющейся парадигмы жизни общества и экономических условий: «Где бы ты не оказался, живи по законам этого мира, в который ты попал, и используй сам эти законы, чтобы освободиться от них. Выписывайся из больницы, Петька» [8]. Тем не менее идея произведения кажется субъективным, трудно поддающимся определению понятием. Об изначальном замысле творца, как утверждает Ингарден, достоверно мы можем узнать исключительно «из первых рук автора». Такой возможности у нас нет. Однако нами предложена одна из трактовок этой проблемы.

Таким образом, роман «Чапаев и Пустота», рассмотренный нами с точки зрения его соответствия критериям «правдивости», выделенным Ингарденом, можно назвать эстетически «правдивым».

В заключение анализа назовем критерии, относительно которых роман Пелевина «правдивым» назвать никак нельзя. Признание данного произведения «правдивым» в соответствии с такими критериями, как логически понимаемая правда (I), а также косвенно с нею связанных – *точное представление предметов, представленных в произведении искусства, выражение автором себя в произведении* как реально существующего человека, было бы ошибочным. Изначально и намеренно в романе не содержатся предложения типа логических суждений, а произведение не является историческим, лишь художественным романом. И хотя автор заимствует для романа ряд реальных исторических событий, личностей (Чапаев, Котовский, Фурманов), они являются, скорее, историческими координатами для альтернативно представленной реальности романа, а также удачным ироничным художественным решением, нежели претендуют на презентацию некой объективной правды.

Роман «Чапаев и Пустота», являясь вымыслом, художественной «фальшью», «прекрасной ложью» (Данте), тем не менее является «правдивым» эстетически. Он не содержит суждений *sensu stricto* и в рамках ингарденовской философии является полноценным произведением искусства.

Пелевин открывает читателю двери в параллельные, одинаково наглядно и последовательно описанные *квази*-реальные миры своего романа, окончательно утверждая победу солипсизма и агностицизма в процессе поиска указателей на трансцендентное *criterium veritatis*. Однако принципы существования мира художественного вымысла не должны распространяться на материальный мир.

Представленный анализ показывает возможность использования категории «правды» для философской эстетической критики художественных литературных произведений, суть которых составляют изначально вымышленные альтернативные «реальности», созданные волей авторского замысла. «Правдивость», понимаемая эстетически, в соответствии с философией Ингардена, не является «правдой» в ее классическом аристотелевском понимании, как соответствие описываемых событий событиям действительным. Хотя она может являться одной из возможных (но вовсе не главных) интерпретаций «правды» в произведении, будучи используемой автором как один из стилистических ходов.

Эпистемологическое значение категории «правды» в границах литературной критики трудно переоценить. Независимо от признанных функций искусства – зеркально отражать реальность, облагораживать ее (или наоборот увечить<sup>34</sup>), передавать субъективное видение мира художником, оно является одним из способов, инструментов познания человеком мира. Презентация искусства и правды как антиномичных либо вовсе не связанных между собой понятий является частым злоупотреблением в научном дискурсе последних десятилетий, основанном на известных философских доктринах.

Актуальность такого рода исследований особенно значима на фоне современной философской парадигмы. Ингарден работал над проектом собственной эстетической философии начиная с конца Второй мировой войны и до 1960-х годов. Тогда, одновременно с работами Ж. Деррида, в философский дискурс начали входить современные классики постмодернистской теории, отрицающие предыдущую традицию реализма в искусстве.

В настоящее время «правда» литературных произведений, представленная Р. Ингарденом, может стать одной из точек возврата критической мысли об эстетической ценности либо ее отсутствии в искусстве. Несмотря на популярный в современной критической мысли релятивизм, часто выводящий за границы мира художественного вымысла в мир реальный, рациональный подход к окружающему может стать выходом для сознания, лишенного даже теоретической возможности объективного познания мира. Научный эксперимент Р. Ингардена – это попытка описания материального и познаваемого мира посредством доказательства нереальности Вселенной, предстающей перед нами в искусстве, – с указанием онтологических и эпистемологических различий. Одинаковая иллюзорность реальностей и вымышленных миров, созданных творческой мыслью автора, не доказывает нереальность мира, который мы имеем возможность познавать ежедневно.

---

<sup>34</sup> Об искажении и намеренном обезображивании реальности современными художниками см.: Н. Кiereць *Spór o sztukę* RW KUL. Lublin, 1996.

## Список литературы

1. Tomasz z Akwinu. Quaestiones disputatae de veritate. Dysputy problemowe o prawdzie. Lublin, 1999, q. I, art. 1.
2. Konik R. Ile prawdy jest w sztuce? // *Studia Systematica* (1) Prawda, pod red. D. Leszczycski. Wrocław, 2011. S. 112–114.
3. Кiereġ Н. Sztuka wobec natury. Radom, 2001. S. 70.
4. Descartes R. Rozprawa o metodzie wiŃciwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach, tłum. W. Wojciechowska Warszawa, 1970. S. 27–29.
5. Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/1.html> [12.08.2012].
6. Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.pelevin.info/pelevin\\_140\\_0.html](http://www.pelevin.info/pelevin_140_0.html) [12.08.2012].
7. Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/7.html> [12.08.2012].
8. Пелевин В. Чапаев и Пустота [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/9.html> [12.08.2012].
9. Ingarden R. Szkice z filozofii literatury. Krakow, 2000. S. 116.
10. Słownik pojęz filozoficznych Romana Ingardena, Dzieł sztuki literackiej, red. nauk. A.J. Nowak, L. Sosnowski. Krakow, 2001. S. 42–43.
11. Ingarden R. O dziele literackim, tłum. M. Turowicz. Warszawa, 1988. S. 29–33.
12. Benjamin W. Dzieł sztuki w dobie reprodukcji technicznej // *Тwурca jako wytwурca*, tłum. H. Orłowski. Poznań, 1975. S. 71.

## References

1. Tomasz z Akwinu. Quaestiones disputatae de veritate. Dysputy problemowe o prawdzie. Lublin, 1999, q. I, art. 1.
2. Konik R. Ile prawdy jest w sztuce? *Studia Systematica* (1) Prawda, pod red. D. Leszczycski. Wrocław, 2011. S. 112–114.
3. Кiereġ Н. Sztuka wobec natury. Radom, 2001. S. 70.
4. Descartes R. Rozprawa o metodzie wiŃciwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach, tłum. W. Wojciechowska Warszawa, 1970. S. 27–29.
5. Pelevin V. Chapaev i Pustota [Chapaev and Emptiness]. Available at: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/1.html> (accessed 12 August 2012).
6. Pelevin V. Chapaev i Pustota [Chapaev and Emptiness]. Available at: [http://www.pelevin.info/pelevin\\_140\\_0.html](http://www.pelevin.info/pelevin_140_0.html) (accessed 12 August 2012).
7. Pelevin V. Chapaev i Pustota [Chapaev and Emptiness]. Available at: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/7.html> (accessed 12 August 2012).
8. Pelevin V. Chapaev i Pustota [Chapaev and Emptiness]. Available at: <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-pust/9.html> (accessed 12 August 2012).
9. Ingarden R. Szkice z filozofii literatury. Krakow, 2000. S. 116.
10. Słownik pojęz filozoficznych Romana Ingardena, *Dzieł sztuki literackiej*, red. nauk. A.J. Nowak, L. Sosnowski. Krakow, 2001. S. 42–43.
11. Ingarden R. O dziele literackim, tłum. M. Turowicz. Warszawa, 1988. S. 29–33.
12. Benjamin W. *Dzieł sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, *Тwурca jako wytwурca*, tłum. H. Orłowski. Poznań, 1975. S. 71.

**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА**

УДК 130.2:8

ББК 873-01+83.3(2)

**О ВОСПРИЯТИИ КОСМОГОНИЧЕСКОГО МИФА  
ДАНИИЛА АНДРЕЕВА**

Е.П. РАЩЕВСКАЯ

Костромской государственной технологической университет  
ул. Дзержинского, 17, г. Кострома, 156005, Российская Федерация  
E-mail: rashevskaya@mail.ru

*Рассматриваются критерии объективного восприятия творческого наследия Д. Андреева: комплекс таковых до сих пор не выработан современной наукой, несмотря на солидный объём исследований. В качестве продуктивных признаков, позволяющих определить место космогонического мифа Д. Андреева в поле русской культуры, предлагаются софийный космизм, мифологическое сознание поэта, а также генетическая связанность его личности и творчества с культурой Серебряного века, прежде всего – с символизмом. Обосновывается положение о том, что на мироощущение и творчество Д. Андреева повлияли идеи русских мыслителей, разработавших концепцию Софийного Космоса (В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина), и русских ранних и поздних символистов и их предтеч (В.С. Соловьёва, Д.С. Мережковского, А.А. Блока, Вяч. Иванова). Рассматриваются природа и содержание мифотворчества Д. Андреева с культовыми христианскими истоками в своей основе; специфика его произведений как художника-вестника; современная критика пантеизма Д. Андреева и других несоответствий его космогонического мифа православному канону. Делается вывод о том, что космогонию Д. Андреева следует воспринимать не как теорию, посягающую на основы православного вероучения, а как мифотворчество поэта, осуществляемое, прежде всего, в целостном поле русской культуры.*

**Ключевые слова:** мировая культура, культурологический миф, критический миф, космогонический миф, мифотворчество, мистический опыт, художник-вестник, диалогизм, символизм, Серебряный век, пантеизм, православный канон, догмат, христология.

**ON PERCEPTION OF DANIEL ANDREYEV'S COSMOGONIC MYTH**

E.P. RASHCHEVSKAYA

Kostroma State Technological University  
17, Dzerzhinsky str., Kostroma, 156005, Russian Federation  
E-mail: rashevskaya@mail.ru

*The article deals with the criteria for an objective analysis of D. Andreyev's works since they have not been worked out despite the fact that a great number of researches have been done. A number of efficient signs and markers enabling to place D. Andreyev's cosmogonic myth in Russian Culture are offered. They are the Sophiological cosmism, the poet's nature itself, the close bounds between his personality, his works and the phenomena of the Silver Age culture – symbolism first and foremost. The author concludes that D. Andreyev's works are the embodiment and further development of the ideas put forward by Russian thinkers (V.S. Solovyev, S.N. Bulgakov, P.A. Florensky, L.P. Karsavin) and poets (V.S. Solovyev, D.S. Merezhkovsky, A.A. Blok, Vyach. Ivanov). The nature and contents of*

*D. Andreyev's myth which is based on the cornerstones of Orthodoxy, uniqueness of his works as a mystic writer; contemporary criticism of D. Andreyev's puntheism and contrariety of the cosmogonic myth to some Orthodox church dogmas are subject to thorough analysis. The final conclusion is that D. Andreyev's cosmogonic myth should not be regarded as a theory defying the fundamentals of Orthodoxy but treated as the poet's myth, a phenomenon of Russian culture.*

Key words: world culture, cultural myth, critical myth, cosmogonic myth, myth creativity, mystical experience, mystic writer, dialogism, symbolism, Silver Age, puntheism, orthodox canon, doctrine, Christology.

Сегодня в научном сообществе проведено немало исследований, посвящённых творчеству Д. Андреева<sup>1</sup>, однако до сих пор не выработано единых критериев восприятия его текстов. Попытаемся решить эту проблему, приняв за такие критерии софийный космизм и мифологическое сознание поэта, а также генетическую связанность его личности и творчества с культурой Серебряного века, прежде всего – с символизмом, в котором Д. Андреев позиционирует себя как поэт-вестник.

Д. Андреев по многим параметрам сближается с представителями русского космизма прежде всего софиологичностью своего мироощущения. Примечательно, что мироощущение Д. Андреева может стать иллюстрацией к представлению современного исследователя В.Н. Дёмина, который характеризует космизм как мировоззрение и как познавательную концепцию. Мировоззренческий космизм Д. Андреева есть не что иное, как «отношение к космосу, особое прочувствование Вселенной – научно-осмысленное, эмоционально-личностное или философски-эвристическое» [1, с. 3].

Действительно, Д. Андреев был убеждён, что поэту необходимы знания о космосе, поэтому изучал специальную литературу по астрономии<sup>2</sup>. В письме к

---

<sup>1</sup> См.: Даниил Андреев в культуре XX века: сб. ст. и биографич. мат-лов. М.: Мир Урании, 2000; Даниил Андреев: pro et contra СПб.: РХГА, 2010; Ахтырский Д.К. Философские идеи в творчестве Д.Л. Андреева: дис. ... канд. филос.наук: 09.00.03. М., 2004; Дашевская О.А. Жизнестроительная концепция Д. Андреева в контексте культурфилософских идей и творчества русских писателей первой половины XX века: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. Томск, 2006; Игнатъева А.С. Д. Андреев в процессе обновления русского реализма XX века: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Вологда, 2001; Кочетков Д.А. Рифма Д.Л. Андреева в лингвистическом аспекте. На материале сборника «Русские боги»: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Череповец, 2000; Орлова Е.В. Нерелективные формы познания в контексте творчества Даниила Андреева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Архангельск, 2003; Петрусевич А.А. Философия храма: от традиции к космоутопическим проектам Н.Ф. Федорова и Д.Л. Андреева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Саранск, 1996; Ращевская Е.П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века: дис. ... канд. культурол. наук: 24.00.01. Киров, 2006; Цылев В.Р. Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции (конец XIX – первая половина XX в.): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. Мурманск, 2004; Часовских Е.В. Поэтико-философский контекст и околороманное пространство «Розы Мира» Д.Л. Андреева: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Тамбов, 2003; Чиндин И.В. Философско-мистические аспекты йенского романтизма в творчестве Д.Л. Андреева: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. М., 2004; Шуран Т.И. Политико-философские идеи Д.Л. Андреева (1906–1959): дис. ... канд. филос. наук: 23.00.01. М., 2011.

<sup>2</sup> См.: Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 3. Кн. 2 / сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой. М.: Ред. журн. «Урания», 1997. С. 386 [2].

брату Вадиму он выражал сожаление, что более серьёзному знакомству с этой дисциплиной ему помешало «отсутствие математических способностей и отвращение к математике» [3, с. 159]. Впрочем, несмотря на «сказочную бездарность» Д. Андреева к точным наукам, знавшие писателя отмечали его стихийную эрудицию в этой области. Р.С. Гудзенко был свидетелем того, как в 1956 году Д. Андреев общался с физиками-атомщиками «на равных, как физик» [2, с. 460].

Говоря о космизме Д. Андреева, необходимо сказать, что он не мыслил свою жизнь без общения с природой, для чего уезжал на лето в маленький городок Трубчевск, бывший уездный центр Орловской губернии, расположенный на краю дремучих брянских лесов<sup>3</sup>. Там Д. Андреев самозабвенно растворялся в природе, находя в ней живое, материнское начало, единый организм. В письме к брату он объясняет, что ощущает природу «всеми фибрами, всем существом, слухом, осязанием, обонянием, даже волосами и подошвами ног», замечая, что унаследовал от отца «страсть к хождению босиком» [3, с. 158]. Хождение босиком для Д. Андреева было даже не просто страстью, а неосуществимым из-за «чудовищного нагромождения условностей» элементом образа жизни. Он чувствовал, что силы самой Матери-Земли входят в него через босые ступни, о чём писал в цикле стихов «Босиком» и говорил с друзьями<sup>4</sup>.

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 джайнистов<sup>5</sup>. Олег Левенок описал игру, которую любил устраивать в лесу Даниил: перебегая от дерева к дереву, он на разные голоса произносил от имени деревьев целые монологи<sup>6</sup>. Небольшую речку Неруссу, которую поэтически описывал в письме брату<sup>7</sup>, Даниил боготворил, живо контактируя с её душой-стихией.

<sup>3</sup> С Трубчевском Д. Андреева связывали корни семейства Велигорских: его дед М.М. Велигорский переехал сюда с Украины и прожил здесь одиннадцать лет. В Трубчевске прошло детство и будущей матери Д. Андреева, маленькой Шурочки Велигорской (Павлова Г. Трубчевск и трубчане в жизни и творчестве Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. М.: Мир Урании, 2000. С. 40–45).

<sup>4</sup> Д. Андреев предпочитал ходить босиком в любую погоду, по снегу, земле и даже московскому асфальту, однажды вырезав для этого подошвы в лёгких летних тапочках. В довоенном письме к брату Даниил называет обувь «отвратительным изобретением» (Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева родным / публ., вступ. ст., примеч. О. Андреевой-Карлайл, А. Богданова // Звезда. 1997. № 4. С. 161). От хождения босиком Д. Андреев испытывал необычайную бодрость, объясняя другим: «Во-первых, я так всё время шупаю землю, а зимой вообще, как будто пьёшь шампанское ногами» (Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 3. Кн. 2 / под ред. журн. «Урания»; сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой. М.: Ред. журн. «Урания», 1997. С. 26, 401, 463, 465–466 [2]).

<sup>5</sup> См.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Наука, 1980. С. 95.

<sup>6</sup> См.: Павлова Г. Трубчевск и трубчане в жизни и творчестве Даниила Андреева. С. 42.

<sup>7</sup> См.: Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева родным / публ., вступ. ст., примеч. О. Андреевой-Карлайл, А. Богданова // Звезда. 1997. № 4. С. 161 [3].



Повествование о женственных душах рек в сочинении Д. Андреева «Роза Мира» окрашено особенно нежными тонами и яркими эмоциями. Передавая очарование речных душ, Д. Андреев сравнивает их нежность с нежностью «самых светлых и любящих дочерей человеческих» [4, с. 202]. Из размышлений Д. Андреева следует, что 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.

Результатом такого отношения к мирозданию закономерно становится космизм, характерный для книги Д. Андреева «Роза Мира», который, по определению В.Н. Дёмина, представляет собой «интегральную и синтетически целостную концепцию постижения Мира и Человека» [1, с. 3]. Стержневой принцип философского космизма – положение о единстве Вселенной и повторяющей её в своей организации Личности, понимание природы человека как планетного, космического существа – ярко выражен в мировоззренческой позиции Д. Андреева. В таком понимании человека Д. Андреев близок 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, как и у В.С. Соловьёва, имеет софийную природу и реализуется через посредство Софии в её земных проявлениях. Д. Андреев пережил на реке Неруссе через её стихийное женственное начало осуществление в себе Вселенского всеединства<sup>8</sup>.

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. Размышляя об этом, В.С. Соловьёв писал, что в творческом постижении и осуществлении беспредельной полноты бытия человек, оставаясь самим собой, обнаруживался «как центр всеобщего сознания

---

<sup>8</sup> Пережитое в июле 1931 года на реке Неруссе Д. Андреев позднее опишет в «Розе Мира»: ощущая струение Неруссы сквозь собственную душу, постепенно включавшее в себя «всё, что было на земле, и всё, что могло быть на небе», он вошёл в состояние некоего транса, невыразимого блаженства. Д. Андреев поэтически описал, 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» (Андреев Д.Л. Роза Мира // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2 / под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой. М.: Моск. рабочий: Присцельс, 1995. С. 85–86 [4]).

природы, как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства» [5, с. 755]. Словно реализуя в своём бытийствовании философскую теорию В.С. Соловьёва, Д. Андреев открыл в себе на Неруссе «положительное единство всего» как истину (образ Божий), изначально заложенную в своём живом сознании, как своё «родство» с мирозданием, как космическую беспредельность в себе, нарушающую в творческих актах человека пределы его индивидуальной космической частности.

Конечно, в космизме В.С. Соловьёва<sup>9</sup> и Д. Андреева<sup>10</sup> обнаруживаются традиции античного гностицизма – в известном указании обоих на лежащую в основе космического всеединства Божественную полярность, которой обусловлена и человеческая полая любовь, и устройство законов земной природы в целом. Тем не менее Космос, воссозданный ими, – прежде всего, русский софийный 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.

Размышления Д. Андреева тесно переплетаются с софиологией П.А. Флоренского, в которой раскрывается роль Софии в организации Космоса как «многоединоного существа». В «Розе Мира» присутствуют мотивы, созвучные идее П. Флоренского о равнозначности Микро- и Макрокосма. Флоренский иллюстрирует свою мысль, ссылаясь на труд А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», древнерусские трактаты и апокрифы, где земля представляется как исполинское живое существо. Корни подобных воззрений П. Флоренский справедливо усматривает в древнеарийских верованиях<sup>11</sup>. Заметим, что мысли о возможности познания Вселенной в человеке высказывали и другие представители русского космизма, такие как Н.А. Бердяев и Л.П. Карсавин. Н. Бердяев писал, что «человек познавательно проникает в смысл Вселенной как в большого человека, как в макроантропос. Вселенная входит в человека, поддаётся его творческому усилию как малой Вселенной, как Микрокосму» [6, с. 295]. Л.П. Карсавин, комментируя обозначенную мысль, упоминает, как и П. Флоренский, древнеарийскую традицию: «Мир становится мною, поскольку я становлюсь им... Мы одна из индивидуализаций Земли, Солнца и его системы... всего мира, который и называется человеком (Адамом Каббалы, Пурушей, Парджапати индусов и т.д.)» [7, с. 474, 477].

Примечательно, что исходя из принципа взаиморавенства Человека и Мира Д. Андреев идёт несколько дальше предшественников, пробуя в буквальном смысле «прочитать» в человеческой духовной сфере содержание Космоса, например при решении вопроса о примате бытия и сознания. В своих рассуждениях он пы-

---

<sup>9</sup> Указания на полярность Божества у Вл. Соловьёва лишь в ранних его работах («София», «Философские начала цельного знания»).

<sup>10</sup> См.: Андреев Д.Л. Роза Мира // Указ. соч. С. 256 [4].

<sup>11</sup> См.: Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Флоренский П.А. Оправдание Космоса / сост., вступ. ст. и примеч. К.Г. Исупова. СПб: РХГИ, 1994. С. 188–191.

тается разрешить традиционное в школах идеализма и материализма противопоставление бытия и сознания. Факторы, определяющие сознание отдельной конкретной личности, Д. Андреев встраивает в некую структуру, моделирующую Макрокосм: в неё входят богосотворённые и богорожденные сущности, чьё творчество определяет Вселенную и чьё бытие по мере восхождения по лестнице космической иерархии всё более совпадает с сознанием, стремясь к единству бытия и сознания Бога Отца. Д. Андреев даёт следующий перечень факторов, определяющих сознание, или духовный Микрокосм: а) физическое бытие личности; б) бытие её природной и культурной среды; в) сознание множества людей, живущих и живших, формирующих культурную среду; г) сознание других существ (например, стихий), влияющих на природную среду; д) бытие и сознание миротворящих иерархий; е) сверхсознательное, но индивидуальное содержание, врождённое данной личности; ж) бытие-сознание Бога Отца. Таким образом, рассматривая определяющие сознание человека, а следовательно, входящие в него реалии, Д. Андреев в человеческом Микрокосме обнаруживает и прочитывает целостный строй Макрокосма<sup>12</sup>.

Из космизма Д. Андреева рождается и авторская мифология с разветвлённой цепью взаимосвязанных мифообразов и понятий. Автор «Словаря культуры XX века» В.П. Руднев считает, что мифологическое сознание характерно для человека, пострадавшего во времена тоталитарного режима, оно трансформирует оппозицию «злодей / жертва» в оппозицию «вождь / герой» или «вождь / его враги» [8, с. 170]. Д. Андреев, сам переживший во время сталинских репрессий десятилетнее заключение во Владимирской тюрьме, арест по своему «делу» родных, близких и друзей, указанную трагическую оппозицию представляет в контексте культуры Серебряного века как противостояние Христа, провиденциальных сил, человечества, с одной стороны, и планетарного демона Гагтунгра и Антихриста – с другой. Воля к победе светлых сил в этом противоборстве заставляет Д. Андреева обратиться к творению мифа именно как космогенеза.

В традициях Серебряного века Д. Андреев мифологически воссоздаёт грандиозный космогонический процесс, в котором переосмысливаются идеи Апокалипсиса «как завершения космизации (гармонизации, одухотворения, обожения) мира в нравственном усилии человека» [9, с. 513]. Космогенез Д. Андреева олицетворён, его центральные фигуры – Христос и Антихрист. Бинарные Божественные оппозиции в нём представляют Бог Отец и София, или Приснодева-Матерь Вселенной; Христос и Звента-Свентана – духи планетарного космоса; Яросвет и Навна – народоводители России. Наконец, в космогенезе Д. Андреева участвуют одиночные женственные сущности: Богородица – земное выражение Божественной Женственности; стихии Мать-Земля и Лилит, сотворяющие Божеству в сотворении Космоса. Мифологемы, мифемы и символы перечисленных сущностей структурируют творчество Д. Андреева, становятся художественными гранями его книги «Роза Мира».

---

<sup>12</sup> См.: Андреев Д.Л. Роза Мира // Указ. соч. С. 57–111 [4].

Вершиной космогонического мифа Д. Андреева (в представлении поэта, наивысшим мифом нашей планеты, её сердцем и внутренним солнцем) становится образ Мировой Сальватэрры – небесной обители Великого Женственного Духа, Девы Марии и Планетарного Логоса. Этот образ перекликается с символом христианской веры, объединяющим у Соловьёва образы Девы Марии, Иисуса Христа и Святой Церкви. Для В.С. Соловьёва символ христианской веры обозначает тройную реализацию Божественной Премудрости, а именно: в личности Христа, в Его Женственном дополнении – Деве Марии и во вселенском распространении – Церкви<sup>13</sup>.

Новацией Д. Андреева является создание образа-понятия Мировой Сальватэрры как Божественной обители Великого Женственного Духа. Этот образ можно трактовать согласно правилам понимания бесконечности Божества, которые складывались в учениях гностицизма, Каббалы и были обобщены немецкими мыслителями Нового времени, в частности Якобом Бёме. Бёме считал, что если бы Божество перестало рождать, то не смогло бы и пребывать<sup>14</sup>. В образе Мировой Сальватэрры легко просматривается древний рисунок, выражающий тайну Божественной вечности: любовь Отца и Матери Вселенной, обращенных друг на друга и рождающих Сына – основу новой Вселенной, и есть продолжение вечности: «Отец – Приснодева-Матерь – Сын» [4, с. 257]. У Д. Андреева Христос – Сын, рождённый на небесах силой любви в союзе Отца и Матери Вселенной, а в мире физическом, на земле, – Девой Марией. Дева Мария предстаёт как сущность, выражающая бесконечность начала и продолжения чистейшей любви двух полярных Божественных непостижимостей, и как необходимый проводник для реализации Божественной Женственности в непрестанном телесном просветлении и духовном росте людей, «в сокровище Нового Завета – любви ко всему сущему» [4, с. 257], воспринятой Марией от Женственного начала Божества, в поступательном движении человечества в Божественную полноту. Выводы Д. Андреева делают очевидным то, что не мог себе позволить выразить публично В.С. Соловьёв при толковании символа христианской веры, опасаясь внести раскол в христианский мир, а именно: этот сакральный знак соприкасается с тайной Божественной вечности, интересующей человечество на протяжении всей его истории. Наделенный космогоническим значением образ Девы Марии в «Розе Мира» Д. Андреева символизирует в своей осуществлённой миссии спасение планетарного космоса.

Итак, Великий Женственный Дух у Д. Андреева, находясь в первой из трёх сфер Мировой Сальватэрры, объёмлет Землю и (как и Божественная Премудрость у В.С. Соловьёва<sup>15</sup>) через Деву Марию реализуется в Иисусе Христе, следовательно, в стоящих за ним Вселенской Церкви и Богочелове-

<sup>13</sup> См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь / отв. за вып. Ю.Г. Хацкевич. Минск: Харвест, 1999. С. 467–468.

<sup>14</sup> См.: Вер Г. Якоб Бёме, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / пер. с нем. К. Мамаева. Челябинск: Урал LTD, 1998. С. 258.

<sup>15</sup> См.: Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 468–469.

честве. Логос в «Розе Мира» – будущий супруг Женственного Духа Земли, Звенты-Свентаны, которая родит в их космическом союзе эпоху обновлённой Церкви и просветлённого человечества. Таким образом, представление Д. Андреева о Божественных парах, основанное на вековом убеждении человечества в полярности Божества, становится в русской культуре этапом осмысления Божественной вечности и продолжает тему земной реализации Женственной Божественной сущности.

Формирование Д. Андреева как поэта и как мыслителя протекало под влиянием родственных связей и личных симпатий, обращённых к Серебряному веку. Художественный метод мифотворчества Д. Андреева явился естественным продолжением исканий русских символистов на рубеже веков. Связь его с символистами, как и все отношения в мире маленьких особнячков патриархальной Москвы, была интимно-семейственной: здесь присутствовали и кровные узы, и дружеские связи, и духовное родство. Муж тётки, Филипп Александрович Добров (1869–1941), потомственный врач, был одной из колоритнейших фигур в среде московской интеллигенции конца XIX – начала XX века, обладая недюжинными задатками музыканта и талантом писателя<sup>16</sup>. Он превосходно знал творчество Л. Андреева и был для писателя не только близким другом: Л. Андреев ценил его критические оценки тех своих произведений, которые готовились к печати; на квартире Ф.А. Доброва проходили некоторые из телешовских литературных сред<sup>17</sup>.

Д. Андреев бережно относился к наследию отца и к литературному творчеству брата. В 1930 году он становится одним из редакторов сборника памяти Л. Андреева<sup>18</sup>; в переписке с Вадимом профессионально анализирует его стихи<sup>19</sup>. Дружба Д. Андреева с имевшим на него огромное влияние писателем и поэтом-символистом А.В. Коваленским, мужем его двоюродной сестры А.Ф. Добровой, приобщала к миру А.А. Блока и В.С. Соловьёва. А.В. Коваленский приходился А.А. Блоку троюродным братом: знаменитый поэт бывал в имении Коваленских Дедове Звенигородского уезда. Домашними учителями Саша Коваленского были поэты Эллис (Кобылинский) и Б.Н. Бугаев (А. Белый). А. Белый бывал в гостях и у Добровых, когда они жили в доме Чулкова на Арбате до переезда в Малый Левшинский<sup>20</sup>.

Личные симпатии и духовные искания Д. Андреева связаны с ранними и поздними символистами, их предтечами (его библиотека включала сочинения В.С. Соловьёва, Д.С. Мережковского, стоявших у истоков символизма). Его ку-

---

<sup>16</sup> См. об этом: Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх»... С. 373, 404; Андреев В.Л. Детство. М.: Сов. писатель, 1966. С. 97.

<sup>17</sup> См.: Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх»... С. 374.

<sup>18</sup> См.: Реквием: сборник памяти Леонида Андреева / под ред. Д.Л. Андреева, В.Е. Беклемишевой; предисл. В.И. Невского. М.: Федерация, 1930. 282 с

<sup>19</sup> См.: Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства: Письма 1927–1946 гг. // Звезда. 2000. № 3. С. 131–136.

<sup>20</sup> См.: Белый А. Начало века: воспоминания: в 3 кн. Кн. 2 / подгот. текста и коммент. А. Лаврова. М.: Худож. лит., 1990. С. 120.

миром был А.А. Блок, «любимейшим поэтом» – Вяч. Иванов<sup>21</sup>; в мистическо-гностическом опыте Д. Андреев продолжил искания Вл. Соловьёва. Через родную по крови семью Добровых родственный круг Коваленских – Блоков – Соловьёвых стал родным Даниилу по духу. Ощущение своей личной причастности к родственному кругу Блоков – Соловьёвых у Д. Андреева усиливалось ремеслом и талантом поэта, а впоследствии – переживанием своей мистической связи с А. Блоком; и то и другое давало ему духовное право на эту причастность.

В своих поэтических поисках Д. Андреев также близок к символистам. В духе «реалистического символизма» Вяч. Иванова Д. Андреев обосновывает свой метод «сквозящего реализма» – определение, на лексическом и понятийном уровнях перекликающееся с определением, выведенным Вяч. Ивановым. Утверждаемый Д. Андреевым принцип «сквозящего реализма» соответствует «ознаменательному» творческому принципу Вяч. Иванова, который заключается «в наименьшей насильственности и в наибольшей восприимчивости» по отношению к иноприродным реалиям. Художник, по Вяч. Иванову, призван своим творчеством не «преобразовывать» бытие, не «налагать свою волю на поверхность вещей», а «ознаменовывать» зрелища космических событий и в их свете «преобразовать» для воспринимающего сознания действительность, «прозревать и благовествовать сокровенную волю вещей», облегчая естественное становление на земле вселенской гармонии [10, с. 146, 144]. Постулатом «сквозящего реализма» Д. Андреева становится подобное беспримесное восприятие иноприродного объекта и передача его чужой душе.

Мифотворчество – направление художественного поиска Д. Андреева, сближающее его с символистами старшего и младшего поколений. Так, создавая мифему Навны<sup>22</sup> как запредельный «Текст-Миф»<sup>23</sup>, Д. Андреев разъясняет жене наличие в своих стихах слов, которых он «знать не может», тем, что они имеют отношение к некоторой концепции, лежащей «под» или «за» всеми текстами и постоянно проявляющейся в различных рядах слов и образов, что они являются «штрихами системы» [2, с. 133, 136].

Определяя художественный стиль грядущих веков, Д. Андреев на терминологическом уровне перекликается и с П.А. Флоренским, назвавшим ознаменательное творчество «подлинным», «высшим» *«реализмом»* [11, с. 528, 545, 557]. Оба мыслителя считают такое искусство символичным, понимая под символом *«синергизм»*, по меньшей мере, двух нетождественных реальностей [12, с. 424] или органическое единство несовпадающих космических процессов<sup>24</sup>, причём один план бытия здесь в значительной степени определяет другой.

---

<sup>21</sup> Обращаясь к брату Вадиму с просьбой прислать сочинения Вяч. Иванова, Д. Андреев пишет: «...это один из моих любимейших поэтов, и я по-настоящему страдаю, не имея его постоянно под рукой» (Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства: Письма 1927–1946 гг. С. 135).

<sup>22</sup> Навна в мифологии Д. Андреева – Богорожденный Женственный Дух, Идеальная Соборная Душа России.

<sup>23</sup> См.: Руднев В.П. Миф // Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. С. 271 [8].

<sup>24</sup> См.: Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 61 [4].

Сверхзадачу стиля Д. Андреев определяет как выражение авторского мировоззрения в целостном знаке «при помощи поэтических образов» (несомненно, в данном контексте подразумевается символ). Более того, Д. Андреев прямо указывает, что художник неизбежно обращается к «символизму с его методикой» в изображении «несоизмеримых с физической данностью реалий»<sup>25</sup>.

Примечательно, что замечание П.А. Флоренского о символе, который в искусстве художника-мистика, являясь указанием на высшую реальность, одновременно становится ею<sup>26</sup>, в контексте размышлений Д. Андреева приобретает новое значение: речь может идти об изображении второй реальности в стиле сквозящего реализма уже не с помощью символов, а «непосредственно»; о стремлении художника передать объекты своего внутреннего опыта «в таких зрительных и звуковых образах, в каких эти объекты приоткрывались его интуиции». В качестве примеров обращения к стилю «сквозящего реализма» в собственном творчестве Д. Андреев называет сцены боя из поэмы «Ленинградский Апокалипсис», а также стихотворный цикл «Русские Боги». Здесь, если обратиться к языку Вяч. Иванова, читатель обнаруживает «провозглашение объективной правды как таковой», образец озаменованного творчества «в самой колыбели современного символизма» [10, с. 151] – реалистического символизма, не утратившего актуальности.

Отношение к творческому наследию Д. Андреева в отечественной науке до сих пор неоднозначно, что является закономерным и естественным, когда мы сталкиваемся с таким сложным культурным явлением. Думается, версии идентификации космогонического мифа Д. Андреева расходятся, прежде всего, в силу несоответствия его содержания основам православного догмата. Так, например, В. Дронов<sup>27</sup> и Б. Романов<sup>28</sup> считают Д. Андреева певцом идеи православия; православные публицисты, учёные А.В. Кураев<sup>29</sup>, М.М. Дунаев<sup>30</sup> – трагически прельстившимся мистиком. К тому же в литературе отсутствуют единые критерии восприятия Д. Андреева как художника-мистика. А.В. Кураев и М.М. Дунаев убеждены, что сложная терминология «Розы Мира» создана Д. Андреевым, чтобы заставить читателя «смотреть на мир ... его глазами» [13, с. 354], «вывести наше сознание за рамки именно православного миропонимания» [14, с. 376].

---

<sup>25</sup> См.: Андреев Д.Л. Некоторые замечания по стиховедению: Сквозящий реализм // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 251, 253.

<sup>26</sup> См.: Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Христианство и культура / вступ. ст. и примеч. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2001. С. 529, 545 [11].

<sup>27</sup> См.: Дронов В.З. Даниил Андреев – духовный поэт русского православия // Д. Андреев: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. СПб.: РХГА, 2010. С. 321–330.

<sup>28</sup> См.: Романов Б.Н. «Русские боги» Даниила Андреева // Андреев Д.Л. Русские боги: поэтический ансамбль. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1 / под ред. Б.Н. Романова; сост., вступ. ст., подгот. текстов и примеч. А.А. Андреевой. М.: Моск. рабочий: Фирма «Алеся». С. 437–445.

<sup>29</sup> См.: Кураев А.В. Как относиться к «Розе Мира» // Д. Андреев: pro et contra С. 352–357 [13].

<sup>30</sup> См.: Дунаев М.М. Даниил Андреев < Фрагмент исследования «Православие и русская литература» > // Д. Андреев: pro et contra С. 358–418 [14].

Критические замечания М.М. Дунаева относительно картины мироустройства, воссозданной в «Розе Мира», заставляют пристальнее всмотреться в наследие Д. Андреева. М.М. Дунаев считает, что Д. Андреев посягает на создание даже своей собственной христологии утверждением, что Христос не мог «вочеловечиться», т.е. пребывать на земле в человеческой плоти. По мнению исследователя, Д. Андрееву не хватает веры допустить, что «путём телеологической подготовки из поколения в поколение был создан... человеческий мозг, способный вместить Разум Вселенной» [4, с. 50]; следовательно, Христос не является у Д. Андреева Спасителем, поскольку в «Розе Мира» о его смерти говорится не как о добровольно-жертвенном акте, но как о результате временной победы планетарного демона<sup>31</sup>.

Для православного богослова М.М. Дунаева наименование Люцифера в системе Д. Андреева богорождённой монадой, в то время как в христианстве он является богосотворённым существом, означает, что автор «Розы Мира» подразумевает рождение самим Богом-Творцом зла и творческого начала зла. К тому же искупление планетарного демона Гагтунгра в свободном обращении к Христу и Богу в книге Д. Андреева становится возможным и необходимым, в то время как в христианстве демонические сущности лишены свободы выбора. Среди прочего, учёный считает, что введенные в космогонический миф Д. Андреева нехристианские законы реинкарнации разрушают восприятие Бога и человека в качестве личностей; одинаковые для смертных и божественных сущностей законы кармы и рока ослабляют силу Промысла Божия. В окружении главных ипостасей христианского мифа для учёного-богослова недопустимы персонажи, связанные с языческим ареопагом богов, размывающие, как он убеждён, единую творческую роль Господа. Смещение Д. Андреевым вероучения христианства – единственной религии, данной именно в откровении, – с вероучениями религий, берущих начало от духовного опыта человека, и даже обращение Д. Андреева к католической молитве «Звезда морей»<sup>32</sup> заставляют православного публициста сомневаться в соответствии текстов поэта божественной правде.

Не оспаривая справедливые и обоснованные указания учёных на отличие утопии Д. Андреева от православного вероучения, хочется заметить другое: при всём стремлении «непредвзято убедиться в истинности или ложности убеждений поэта» [14, с. 366] строгому последователю православного канона трудно найти «ракурс объективности» в толковании произведений Д. Андреева. Приходит на ум безотрадная мысль, что, если бы русская литература была подчинена непреложным правилам православного канона, мы не имели бы таких её жемчужин, как Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского, «Три свидания», «Краткая повесть об антихристе» В.С. Соловьёва, «Блудный сын» Н.С. Гумилёва, «Иуда Искариот» Л.Н. Андреева, «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова...

<sup>31</sup> Там же. С. 401–402 [14].

<sup>32</sup> См.: Андреев Д.Л. Материалы к поэме «Дуггур» // Железная мистерия: стихотворения и поэмы. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. Кн. 1 / под ред. Б.Н. Романова; сост., примеч., подгот. текста А.А. Андреевой, Б.Н. Романова. М.: Ред. журн. «Урания», 1996. С. 489.



Более того, лишив себя разнообразия этически допустимых форм самовыражения, мы не имели бы и многообразия художественных форм, то есть не имели бы искусства как такового.

Думается, тот факт, что вера и искусство – понятия и явления разного характера, не нуждается в доказательстве. К тому же вера слишком интимна. Но если М.М. Дунаев делает упор на тёмном мистическом опыте молодого Д. Андреева, о котором автор «Розы Мира» пишет с раскаянием, то почему не вспомнить и другое: с каким благоговением Д. Андреев с детства посещал православные храмы и какие просветляющие взлёты души испытывал во время церковной службы. Напомним также, что Д. Андреева и А.А. Мусатову после их освобождения от тюремного заключения венчал в храме Ризоположения в Выставочном переулке Москвы православный священник, протоирей Николай Голубцов; он исповедовал Д. Андреева незадолго до смерти, проводил отпевание над телом Д. Андреева в том же православном храме<sup>33</sup>.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в своём непосредственном общении с православной Церковью Д. Андреев придерживался общепринятых правил. Но когда он входил в мир художественного творчества, он имел право позволить себе индивидуальное выражение своей веры на своём, неповторимом художественном языке, создать который стремится каждый литератор. Впрочем, на творческую интерпретацию Священного писания имеет право каждый человек, ибо Священные тексты являются всеобщим достоянием. Только таким образом мы вступаем в живой и осознанный диалог с высшей Божественной инстанцией или обращаемся к Ней с живым диалогическим вопрошанием.

Говоря о критике Д. Андреева на предмет несоответствия его системы христианскому догмату, заметим, что представляется возможным художника сравнивать только с художником – но не с текстами, которые существуют тысячелетиями. Сравнивая художественные произведения поэта Д. Андреева с Библией, М.М. Дунаев ставит его в какие-то странные для художника условия. В частности, М.М. Дунаев не может избежать иронии по поводу тех мест «Розы Мира», которые можно отнести к чисто художественной рефлексии<sup>34</sup>. Неприемлемо для него и самоопределение Д. Андреева в качестве поэта-вестника: с горечью исследователь констатирует, что Д. Андреев в своём вестничестве «... кажется, ... смешивал в единой плоскости задачи церковного и светского искусства», впадая в искушение совершать что-то «вне Церкви и вместо неё» [14, с. 415].

Между тем мифологема художника-вестника, его творчества и духовного пути – одна из основных в «Розе Мира». Для вестника миф, являясь объектом художественного творчества, одновременно служит методом познания, отражения и преобразования физической и трансфизической реальности. В этой установке явно

<sup>33</sup> См.: Андреева А.А. Плаванье к Небесному Кремлю. М.: Ред. журн. «Урания», 1998. С. 245, 253, 255 [17].

<sup>34</sup> М.М. Дунаев замечает: «...трудно читать всерьёз об Аврааме Линкольне и Александре I, белом всаднике, топот которого раздаётся даже в потустороннем мире. Странное смешение запредельных и земных реалий» (Дунаев М.М. Даниил Андреев < Фрагмент исследования «Православие и русская литература»>. С. 388).

присутствует традиция В.С. Соловьёва<sup>35</sup> и Вяч. Иванова<sup>36</sup>, которые утверждали принцип ознаменования и преображения вещей в мистическом творчестве.

Восприятие поэта Д. Андреева в качестве художника-вестника является ключом к объективному пониманию его текстов. Согласно М.М. Бахтину, основа диалогизма – уважение «прав» автора и слушателя<sup>37</sup> предпочтение «отношения согласия», а не «эха». Д. Андреев строит свои отношения с миром именно на этих принципах: он нуждается в ответе. М.М. Бахтин пишет, что «драма» слова разыгрывается вне автора и предполагает три персонажа, главный из которых – «высшая ответная инстанция». Речь идёт об «абсолютно справедливом ответном понимании» Божественных инстанций, предполагаемом «в метафизической дали», и читателей – «в далёком историческом времени». Диалогическое слово всегда «ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается всё дальше и дальше» – в неограниченную даль веков [15, с. 323].

Сегодня разработана теория творчества художника-вестника на основе книги Д. Андреева «Роза Мира»<sup>38</sup>, и доказано, что вестническое творчество диалогично; основано прежде всего на личном мистическом опыте творца, на его потребности, переживаемой как высокий долг, нести людям весть; оно соотносится не только с догматом, но и со всем мистико-философским опытом в культуре человечества, а потому и воспринимать его следует культурологически.

Выявлены и отличия вестнического творчества от церковного: вестник передаёт «высшую правду» из миров иных исключительно «сквозь образы искусства» (святые и пророки действуют в основном через проповедь, религиозную философию или образ жизни); вестник открыт не только светлым, но порой и тёмным мирам; вестник воспринимает эволюцию религии как естественный историко-культурный процесс, в то время как для святого канон – незыблем; художник-вестник гностически устремлён к Богопознанию (эта его особенность сближает Д. Андреева с творчеством В.С. Соловьёва. В «Чтении о Богочеловечестве» В.С. Соловьёв с присущим ему юмором выражает это стремление светского мыслителя: «Часто говорят: зачем философствовать о божественных предметах, не достаточно ли верить в них и чувствовать их? Разумеется, достаточно ... при отсутствии умственного интереса в верующем и чувствующем» [16, с. 57–58]); познающее сознание художника-вестника открыто для диалогического общения с читателем, тогда как, например, икона, произведение церковного искусства, даруя адресату веру и надежду, не подразумевает постижения своих благодатных тайн; задачи вестнического искусства – не только указание на незыблемость оси духовности и увлечение воспринимающих сознаний по её высотам и глубинам, но и со-

<sup>35</sup> См.: Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: сочинения. М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 591.

<sup>36</sup> См.: Иванов В.И. Две стихии в современном символизме // Родное и вселенское / сост., вступ. статья и примеч. В.М. Толмачёва. М.: Республика, 1994. С. 162 [10].

<sup>37</sup> См.: Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М., 1998. С.317 [15].

<sup>38</sup> См.: Ращевская Е.П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века: монография. Кострома: Изд-во Костром. гос. технол. ун-та, 2012. С. 78–96.

действие движению человечества «по горизонтали общественных преобразований» [4, с. 369–370]. Цель Д. Андреева, осознанная им во Владимирской тюрьме, – сильное сопротивление тоталитарному социальному устройству, противостояние «двум великим бедствиям», к которым он был причастен, – «мировым войнам и единоличной тирании» – для предотвращения этих «своего рода апокалипсисов» в будущем, которые, как он опасался, грозят принять «всемирный» масштаб и «абсолютный» характер. Д. Андреев осуществляет это противостояние с помощью своего личного вклада в формирование культуры и возвышение человеческого духа в ней. Его произведения – не только литературное слово и весть, но и жизненный выбор, поступок, который он не мог не совершить.

Не разделяя точку зрения М.М. Дунаева о том, что Д. Андреев смешивал задачи церковного и светского искусства, хочется еще раз обозначить выявленное нами выше: Д. Андреев ясно осознавал специфику вестничества как искусства светского. Он был ориентирован на диалог со своим читателем именно в силу осознаваемого несовершенства своего творчества, чтобы его весть была воспринята и истолкована в коллективном сознании максимально объективно, а следовательно, готов был серьёзно воспринять и критику своих идей: не случайно он пишет лишь о своей *попытке* раскрыть мистические тайны бытия и человеческой истории [4, с. 7]. Жена писателя, А.А. Андреева, подчёркивает необходимость именно такого художника-вестника – «не священника, не монаха, не богослова» – для тех, кто на пути Богоискания нуждается в диалоге, предостерегая от «самого плохого и опасного» в подобном общении – от отношения к вестническому произведению как к непреложной истине [17, с. 56].

Так каким же должен быть читатель Д. Андреева, тем более, профессиональный читатель? На понимание чьих «дружественных глаз» надеялся автор «Розы Мира»? Вероятно, при всей разнице вер и мировоззренческих позиций, его читателю объединяет диалогическая восприимчивость к иному смыслу, открытость для иной культуры, уважение к ней, необходимость в диалоге на пути Богоискания и одновременное осознание всех опасностей подобного диалога. Это обязывает читателя Д. Андреева к осторожности в высказываниях, возлагает на него крайнюю ответственность за толкование воспринятой и переданной художником вестки.

В свете сказанного становится возможным культурологический ответ на критику текстов Д. Андреева. Замечания относительно терминологии «Розы Мира», возможно, справедливы, когда речь идёт о дублировании общепринятых слов («рай» – «затомис»). Однако понятия, заимствованные Д. Андреевым из других религий и культур («карма», «монада»), представляются естественными в его контексте и общепринятыми терминами. Что касается понятий, рождённых мифотворчеством самого Д. Андреева, надо заметить, что человек, принимающий его творчество, примет и его терминологию.

Согласимся с М.М. Дунаевым, пожалуй, в том, что Д. Андреев проявляет поразительную человеческую наивность в интерпретации христологии. Его толкование выведено на основе высшего гуманистического побуждения устранить из материальности земли сатанинское начало, которое для пострадавшего от тоталитарной диктатуры поэта выражается в насилии государства, на нём основанного. Заметим, однако, что при этом Д. Андреев не учитывает, насколько трудно, даже невозможно

человеку осознать, что Христос мог избежать креста. Об этом же, согласно Писанию, говорит и сам Спаситель: «Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?.. Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? Как же сбудутся Писания, что так должно быть?» (Мат. 25: 53)

Если нет страстей, страданий, жертвы, смерти и воскресения – для человека нет и Христа, его место сможет занять каждый. В отличие от умудрённого жизненным опытом В.С. Соловьёва, Д. Андреев не учитывает, что преждевременные «откровения» напрямую приводят к человекобожью, к обезбоженному антихристову добру, о котором в «Трёх разговорах» писал В.С. Соловьёв.

Об «отступлении» Д. Андреева от христологии в выражаемом им скепсисе по поводу божественных возможностей человеческой плоти, в которой был воплощён на земле Спаситель, заметим следующее: вероятно, М.М. Дунаев прав в том, что Д. Андреев мыслит «в категориях естественно-научных» в противовес вере, для которой возможно всё. Однако следует иметь в виду и другое: в православном учении о Пресвятой Богородице Д. Андреев, наоборот, прочитывает, согласно церковному догмату, а также традиции русской религиозной философии (С.Н. Булгаков, В.Н. Лосский), не только выражение догмы воплощения, но и идею спасения мира, которая исходит от самой Девы Марии, от свойств именно её человеческого лица – приснодевства, Божественного просветления человеческой природы падшей Евы в предшествующих поколениях<sup>39</sup>. Православный канон отвергает католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии, про-

---

<sup>39</sup> В мифологии Д. Андреева основанию Христом Церкви на земле предшествовали низлияния в физический мир сил Приснодевы-Матери, Мировой Женственности, призванной смягчить «душевную каменность» рода человеческого. К этим космическим процессам и была причастна, согласно тексту «Розы Мира», та, которой впоследствии предстояло стать Богородицей. По Д. Андрееву, впервые эта великая душа воплотилась на земле в древнейшей цивилизации Центральной Америки; в последующем воплощении, в Атлантиде, она была «простою прекрасной женщиной, матерью многих детей»; позднее, в одно из её воплощений в Вавилонии, она была великой праведницей и претерпела казнь. В момент её смерти всё её существо было просветлено первым низлиянием сил Мировой Женственности, которое и предопределило то, что она в дальнейшем стала Богородицей. Так, образ Девы Марии в «Розе Мира» включает в себе главные качества Женственного лика Божества, Софии. Это вдохновляющая любовь ко всему сущему («прекрасная женщина») и погруженность в бытийствование, в воспроизведение жизни («мать многих детей»), а также стремление облагородить, обожествить эту жизнь во вселенной религии. В контексте «Розы Мира» Мария – это обобщенный символ человечества, движущегося в своем поступательном развитии в Божественную полноту. В основе его лежит ветхозаветный прообраз Марии – лестница («лествица») Иакова (Быт., 28: 1–18). Понимание непрерывного Божественного просветления человечества в земной реализации Софии сближает Д. Андреева и В.С. Соловьёва: в их изображении Дева Мария устремлена от земли к небу, а Божественная Женственность – от неба к земле, и обе иерархии соединяют в себе противоположные друг другу стихии. Согласно Д. Андрееву, Приснодева силой своей веры и смирения достигла высших уровней на «лестнице» своего развития: в земном пути – Богочеловеческого, в небесном – вошла в сердце планетарного космоса, в Мировую Сальватэрру. По В.С. Соловьёву, на этом пути Душа Мира (то есть человечество) должна соединиться с Божественной Премудростью и войти в Божественную полноту.

возглашённый 8 декабря 1854 г. папой Пием IX, как отрывающий Марию от прочих потомков Адама, помещающий ее в какой-то совершенно иной план, нежели всех других праведных мужей и жен Ветхого Завета<sup>40</sup>.

Можно сделать предположение, что Д. Андреев воспринимает образ Иисуса Христа как существа неземной материальной организации с учётом неоспоримости в христианстве его непорочного зачатия, которое, если следовать обозначенной логике, помещает Спасителя для Д. Андреева в «иной план» материальности космоса. Согласно тексту «Розы Мира», в осознанном совершенствовании земных поколений просветлённая материальность Христа будет возможна для них в эпоху Богочеловечества. В свете этого предположения точка зрения Д. Андреева на неземное происхождение материальности Христа может быть соотнесена и с искренней верой Д. Андреева, и с православным каноном не как ему противоречащая, но как логически из него вытекающая. Однако автор «Розы Мира» пытается использовать чисто земной механизм – «ланцет рассудочности», от которого сам предостерегал читателя, и в этом отношении опасения М.М. Дунаева небезосновательны. По крайней мере, они дают читателю веский повод серьёзно задуматься, следовать ли в вопросе происхождения материальности воплощённого Спасителя за рассуждениями – вестническими или же человеческими? – художника и поэта Д. Андреева.

Замечания М.М. Дунаева относительно базовых в картине мироздания Д. Андреева идей реинкарнации, кармы, рока и богорождённости Люцифера (в противовес христианской идее богосотворённости последнего), активного участия в космическом Богосотворчестве языческих божеств фиксируют черты пантеизма в космизме Д. Андреева. Здесь необходимо обозначить возникающую в современной науке проблему отношения к пантеизму русских религиозных философов и мыслителей, который порою воспринимается как посягательство на основы христианской догматики. Открыто свои опасения высказывает современный исследователь О.С. Соина, оценивая пантеистические фрагменты «Розы Мира» Д. Андреева как дающие повод подозревать его «в кощунстве» [18, с. 59].

Пантеизм Д. Андреева сегодня доказан и признан. В космизме Д. Андреева, одухотворяющего природу, считающего мистерию соборных поклонений космическим стихиям мироздания неотъемлемой частью обновлённой религии будущего, ярко проявляется, по определению О.С. Соиной, неоязычество, или мистический пантеизм<sup>41</sup>. Черты «религиозного натурализма», или пантеизма, отмечает в наследии Д. Андреева и современный учёный В.М. Розин: «По сути, Андреев полностью объективирует (натурализует, магически оживляет) все реальности культуры: борьбу светлых и тёмных сил, светлые и тёмные иерархии, природу и отношение к ней человека, материальную и идеальную культуру...». В.М. Розин отмечает, что Бог в понимании Д. Андреева ограничен собственной

<sup>40</sup> См.: Ращевская Е.П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века. С. 102–103.

<sup>41</sup> См.: Соина О.С. «Роза мира» Д. Андреева: антиномия морали и мистики // Человек. 1997. № 2. С. 57 [18].

природой, которая «выступает именно как Природа», то есть «имеет неизменные, вечные законы» [19, с. 137–139].

Однако пантеистические положения в наследии Д. Андреева культурологически возможно «примирить» с христианством, с учётом того, что в русской культуре язычество и христианство не противостоят обоюдным устоям. В этом Д. Андреев явно перекликается с Д. Мережковским, связывая историческую катастрофу России первой половины XX века именно с многовековым угнетением язычества и угасанием вместе с ним в русской православной церкви духовности, в русской культуре – «элементов магических и мистериальных», в народе – национального самосознания. Исходя из этого положения было бы целесообразным поддержать точку зрения тех исследователей (В. Дронов, Б. Романов), которые считают, что, имея в своём мироощущении элементы пантеизма, Д. Андреев всё-таки оставался верным христианской монотеистической догматике.

К тому же нужно учесть, что сам Д. Андреев критически относился к наследию религий, сформировавшихся до христианской эпохи. Этот критический подход к ним ясно выражает себя, например, в созданной им мифологеме Будды<sup>42</sup>. В частности, об индийской религии он писал, что, привыкнув к воплощениям в человеческом и животном облике на земле Божественных существ, индийское религиозное сознание не способно было воспринять исключительность воплощения Иисуса Христа и его принципиальную несхожесть с воплощениями других светлых высших существ. Д. Андреев указывает, что буддизм, мощный своей этической стороной, избегал постановки проблемы Абсолюта (т.е. восприятия Божества в качестве личности) и монотеизма (Единого Господа). Это вычеркнуло Индию из возможных арен воплощения Христа.

Величайшим заблуждением Будды, согласно Д. Андрееву, была уверенность, что человек должен полагаться только на свои силы и знание, не надеясь на Божественную помощь. В таком мироощущении Будды сказался страшный опыт его предыдущей жизни, считает Д. Андреев, а пессимизм и неверие в возможность просветления кармических законов и законов земных, по Д. Андрееву, – черта, свойственная всем религиям, сформированным до воплощения Христа. Будда горел огнём сострадания к людям, но учил их лишь тому, как навсегда вырваться из железных законов мира, но не тому, как их преобразовать. И только подвиг Иису-

---

<sup>42</sup> Как и образ Девы Марии, для Д. Андреева образ Гаутамы Будды имеет свою мифологическую предысторию до своей исторической известности. История Будды в «Розе Мира» Д. Андреева начинается в суровую пору зари человечества, когда погиб единственный источник духовности на земле – Атлантида. Будущий Будда после этой катастрофы был рождён на территории Суданской Аравии, близ озера Чад, ещё до возникновения Суданской культуры. В то жестокое время он оставался единственным хранителем высокой духовности на планете. Его подвиг в мифотворчестве Д. Андреева заключался в том, что, ощущая своё неизбывное одиночество и сопротивляясь воинствующей тьме, – и, как ему казалось, без всякой поддержки (Андреев пишет, что он не умел ощутить светлые силы, готовые ему помочь, а потому не мог воспринять от них помощь) – он сохранил своё пламя Духа. К концу жизни у него уже было несколько достойных учеников, и светлая духовность не умерла на земле, а через Суданскую культуру была передана в Египет и далее распространилась по миру.

са Христа в мифологии Д. Андреева смягчает законы возмездия в потустороннем мире (схождение Иисуса во ад) и законы «мира сего» – на земле.

Читателю Д. Андреева необходимо иметь в виду, что космогонию Д. Андреева надо воспринимать не как теорию, посягающую на основы православного учения, а как мифотворчество поэта, осуществляемое, прежде всего, в целостном поле русской культуры. Необходимо учитывать и диалогизм вестнического творчества Д. Андреева, и обращение поэта в развитии образов своего космогонического мифа к мировой мифологии в целом и – как к её вершине – к основам христианского мифа, в котором мистический опыт художника-вестника «взламывает» основы догмата. Занимая, таким образом, оправданную в данном случае диалогическую читательскую позицию, при анализе текстов поэта необходимо ориентироваться на «высшие Божественные инстанции» и на православный канон. При этом мы должны критически соотносить тексты поэта и с его аксиологической шкалой, и с нашим внутренним «чувством правды», указывая как на недопустимые для нас образы и толкования Д. Андреева, так и на культурологически – не догматически – приемлемые.

### Список литературы

1. Дёмин В.Н. Русский космизм: от истоков – к взлёту // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1996. № 6. С. 3–18.
2. Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 3. Кн. 2 / сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой. М.: Ред. журн. «Урания», 1997. 560 с.
3. Даниил и Вадим Андреевы: братья знакомятся. Письма Д. Андреева родным / публ., вступ. ст., примеч. О. Андреевой-Карлайл, А. Богданова // Звезда. 1997. № 4. С. 153–163.
4. Андреев Д.Л. Роза Мира // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2 / под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой. М.: Моск. рабочий: Присцельс, 1995. 608 с.
5. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: сочинения. М.: ЗАО «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Фолио, 1999. С. 744–802.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества / вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Л.В. Полякова. М.: Правда, 1989. С. 251–580.
7. Карсавин Л.П. Основные тезисы метафизического миропонимания // Сочинения / сост., вступ. ст. и примеч. С.С. Хоружего. М.: Раритет, 1993. С. 471–477.
8. Руднев В.П. Миф // Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 1997. С. 169–172.
9. Можейко М.А. Космос // Новейший философский словарь. 2-е изд., переработ. и дополн. / сост. А.А. Грицанов. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001 (Мир энциклопедий). С. 512–513.
10. Иванов В.И. Две стихии в современном символизме // Родное и вселенское / сост., вступ. статья и примеч. В.М. Толмачёва. М.: Республика, 1994. С. 236–400.
11. Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Христианство и культура / вступ. ст. и примеч. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 521–626.
12. Флоренский П.А. У водоразделов мыслей // Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубочёва), П.В. Флоренского, М.С. Трубочёвой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубочёв). М.: Мысль, 2000. С. 5–613.
13. Кураев А.В. Как относиться к «Розе Мира» // Д. Андреев: pro et contra С. 352–357.
14. Дунаев М.М. Даниил Андреев < Фрагмент исследования «Православие и русская литература» > // Д. Андреев: pro et contra С. 358–418.

15. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М., 1998. С. 297–326.
16. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Спор о справедливости: сочинения. С. 25–196.
17. Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. М.: Ред. журн. «Урания», 1998. 288 с.
18. Соина О.С. «Роза мира» Д. Андреева: антиномия морали и мистики // Человек. 1997. № 2. С. 47–61.
19. Розин В.М. Учение Даниила Андреева «Роза Мира» // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 137–145.

### References

1. Demin, V.N. *Vestnik MGU. Seriya 7, Filosofiya*, 1996, no 6, pp. 3–18.
2. Andreev, D.L. Pis'ma iz knigi «Noveyshiyy Plutarkh». Stikhotvoreniya iz chernovykh tetradey. Noveye metro-strofy. Vospominaniya o D.L. Andreeve [Letters from the book «The latest Plutarch». Poems of rough notebooks. New metro-stanza Memories of the D.L. Andreev], in *Sobranie sochineniy v 3 t., 4 kn., t. 3., kn. 2* [Collected works in 3 vol., 4 books, vol. 3, book 2], Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1997, 560 p.
3. Daniil i Vadim Andreevy: brat'ya znakomyatsya Pis'ma D. Andreeva rodnym [Daniel and Vadim Andreev: brothers acquainted. Letters D. Andreev to native], in *Zvezda*, 1997, no. 4, pp. 153–163.
4. Andreev, D.L. Roza Mira [Rose of the World], in *Sobranie sochineniy v 3 t., 4 kn., t. 2* [Collected works in 3 vol., 4 books, vol. 2], Moscow: Moskovskiy rabochiy: Pristsel's, 1995, 608 p.
5. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti: sochineniya* [The dispute over the fairness of: works], Moscow: ZAO «EKSMO-Press»; Khar'kov: Folio, 1999, pp. 744–802.
6. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva [The meaning of creativity], in *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow: Pravda, 1989, pp. 251–580.
7. Karsavin, L.P. Osnovnye tezisy metafizicheskogo miroponimaniya [The main theses of the metaphysical world view], in *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1993, pp. 471–477.
8. Rudnev, V.P. Mif [Myth], in *Slovar' kul'tury XX veka* [Dictionary of culture of the twentieth century], Moscow: Agraf, 1997, pp. 169–172.
9. Mozheyjko, M.A. Kosmos [Space], in *Noveyshiyy filosofskiy slovar'* [New philosophical vocabulary], Minsk: Interpresservis: Knizhnyy dom, 2001 (Mir entsiklopediy), pp. 512–513.
10. Ivanov, V.I. Dve stikhi v sovremennom simvolizme [Two elements in the modern symbolism], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Familiar and universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 236–400.
11. Florenskiy, P.A. Ikonostas [Iconostas], in Florenskiy, P.A. *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture], Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», Khar'kov: «Folio», 2001, pp. 521–626.
12. Florenskiy, P.A. U vodorazdelov myslej [In thought watersheds], in *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3 (1)* [Collected works in 4 vol., vol. 3(1)], Moscow: Mysl', 2000, pp. 5–613.
13. Kuraev, A.V. Kak odnosit'sya k «Roze Mira» [How to treat the «Rose of the World»], in D. Andreev: *pro et contra* [D. Andreev: pro et contra], pp. 352–357.
14. Dunaev, M.M. Daniil Andreev <Fragment issledovaniya «Pravoslavie i russkaya literatura»> [Daniel Andreev <Fragment study «Orthodoxy and Russian literature»>], in *D. Andreev: pro et contra* [D. Andreev: pro et contra], pp. 358–418.
15. Bakhtin, M.M. Problema teksta v lingvistike, filosofii i drugikh gumanitarnykh naukakh [The problem of the text in linguistics, philosophy, and other humanities], in *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Esthetics of verbal creativity], Moscow, 1998, pp. 297–326.
16. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Spor o spravedlivosti: sochineniya* [The dispute over the fairness of: works], pp. 25–196.
17. Andreeva, A.A. *Plavan'e k Nebesnomu Kremlyu* [Swimming for Heavenly Kremlin], Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1998, 288 p.
18. Soina, O.S. *Chelovek*, 1997, no. 2, pp. 47–61.
19. Rozin, V.M. *Voprosy filosofii*, 1998, no 2, pp. 137–145.



УДК 130.2:8  
ББК 83.3(2)

## РОССИЯ И ИТАЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Б.К. ЗАЙЦЕВА

А.Е. РЫЛОВА

Шуйский государственный педагогический университет,  
ул. Кооперативная, 24, г. Шуя, 155908, Российская Федерация  
E-mail: rylovaae@yandex.ru

*Рассматриваются типологические связи «итальянского текста» русской культуры с темой России в творчестве Б.К. Зайцева. На сегодняшний день взаимосвязь образов Италии и России в произведениях писателя исследована недостаточно. С помощью методов контекстуального анализа, установления генетических, типологических и интертекстуальных связей выявляются «три эпохи» диалога Италии и России в жизни и творчестве Б.К. Зайцева. Делается вывод о том, что в первую эпоху доминирует «итальянский текст», а все русское является лишь неотъемлемым, нередко досаждающим фоном бытия, во вторую, «страшную» эпоху культура Италии помогает выжить в апокалиптические времена, наставшие в России, в третью эпоху Италию и Россию в сознании писателя уравнивает цемлящее чувство ностальгии. В результате филологического анализа конкретных произведений разных жанров и периодов прослеживается отражение теоретических построений в образном строе произведений (композиции, средствах художественной выразительности, языковом оформлении). При этом связь Италии и России обнаруживается на уровне генезиса художественных образов.*

Ключевые слова: «итальянский текст» культуры, Россия, Италия, эмиграция, образ, тема, мотив, композиция, традиция, вера.

## RUSSIA AND ITALY IN B.K. ZAYTSEV'S WORKS

АЕ. RYLOVA

Shuya State Pedagogical University,  
24, Kooperativnaya str., Shuya, 155908, Russian Federation  
E-mail: rylovaae@yandex.ru

*The article is devoted to the typological connections of the cultural "Italian text" with the theme of Russia in B.K. Zaytsev's works. As a result at the present moment the interconnection between the images of Russia and Italy in the author's works has not been investigated enough yet. By the means of context analysis and definition of the genetic, typological and intertextual connections the "three epochs" of Italian-Russian dialogue in B.K. Zaytsev's life and work are investigated. The author concludes that during the first epoch the "Italian text" dominates while everything Russian is just inevitable, often irritating being background, during the second terrible epoch Italian culture helps to survive the horrible apocalyptic time for Russia, during the third one Italy and Russia are leveled by the piercing nostalgia. By the means of philological analyses of the certain works of different genres and periods, the reflection of the theoretical theses at image's work structure (composition, the means of fictional expression, linguistic structure). Thus, the connection between Italy and Russia is revealed at the genesis level. One of Michelangelo's images in B.K. Zaytsev's works is reflected through the Vladimir Solovyev's perception, that's why the philosopher's study of God, eternity and love are included into the author's fictional system of world seeing.*

Key words: «Italian text» of culture, Russia, Italia, emigration, image, theme, motif, composition, tradition, faith.

«Итальянский текст» русской культуры в настоящее время активно исследуется. И. Алонцева в своей диссертации «Структура и семантика “итальянского текста” Н. Гумилева» пишет: «Ученые, как российские (Н.П. Комолова, Я.В. Леонов, Р.И. Хлодовский, Т.В. Цивьян, С.Л. Константинова), так и зарубежные (С. Гардзонио, П. Деотто) отмечают особое место, принадлежащее Италии в системе пространственных образов русской литературы XIX–XX веков. По аналогии с разработанным В.Н. Топоровым понятием “петербургского текста”, исследователи вводят понятие “итальянский текст”, или “сверхтекст”» [1, с. 2]. С.Л. Константинова считает, что функцию культурного центра, лежащего за рамками текстовых границ и выступающего по отношению к сверхтексту как фактор генеративный, его порождающий, выполняет концепт «Италия», определяющий «общность художественного кода», единый лексико-понятийный словарь, систему мотивов и другие структурные элементы сверхтекста [2, с. 46].

Ключевое значение темы Италии в творчестве Бориса Зайцева стало предметом специального исследования в работах Н.Б. Анри (Глушковой)<sup>1</sup>, Н.П. Комоловой<sup>2</sup>, А. Романович<sup>3</sup>, А.А. Кара-Мурзы<sup>4</sup>. В них акцент делается на биографическом аспекте указанной проблемы, а также характеризуется значение «итальянского текста» для всего творчества Б.К. Зайцева в целом и некоторых отдельных произведений в частности. Так, например, А.В. Громова изучает путевой цикл «Италия» в свете отражения в нем культурно-исторической концепции писателя<sup>5</sup>.

В исследованиях, посвященных данной теме, затрагивается тема взаимосвязи России и Италии в творчестве писателя, истоком которой является знаменитое утверждение, высказанное Б.К. Зайцевым в «Биографических сведениях» (письмо С.А. Венгеру от 11 (24) мая 1912 года): «... одним из крупнейших факторов духовного развития были путешествия в Италию и страстная любовь к итальянскому искусству, природе и городу Флоренции. Не боясь преувеличить, автор этих строк мог бы сказать, что имеет две родины, и какая ему дороже, определить трудно» [3, с. 90].

Однако связь образов Италии и России в творчестве Б.К. Зайцева исследована недостаточно, несмотря на то, что проблема взаимовлияния этих двух культур представляется важной для поэтики многих произведений писателя. Как, по мнению многих исследователей, без «Стихов об Италии» Блока не было бы цикла «Родина» (например, одна из статей А. Пайман так и называется – «Италия как призма для России в «Итальянских стихах» А. Блока»<sup>6</sup>), так и в отношении творчества Б.К. Зайцева его любовь к Италии не умаляет привязанности к сво-

<sup>1</sup> Анри (Глушкова) Н.Б. Италия в творчестве Б.К. Зайцева // Проблемы изучения жизни и творчества Б.К. Зайцева. Вып. 3. Калуга: Гриф, 2001. С. 167–174.

<sup>2</sup> Комолова Н.П. Италия в судьбе и творчестве Бориса Зайцева. М.: ИВИ РАН, 1998. 86 с.

<sup>3</sup> Романович А. Италия в жизни и творчестве Б. К. Зайцева // Русская литература. 1999. № 4. С. 54–67.

<sup>4</sup> Кара-Мурза А.А. Борис Константинович Зайцев: феномен «русского европейца» XX столетия // Творчество Б.К. Зайцева и мировая культура. Орел: ОГУ, 2011. С. 8–24.

<sup>5</sup> Громова А.В. Отражение культурно-исторической концепции Б.К. Зайцева в путевом цикле «Италия» // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С.Пушкина. Серия филология. СПб., 2008. № 4(16). С. 63–70.

<sup>6</sup> Пайман А. Италия как призма для России в «Итальянских стихах» А. Блока // Шахматовский вестник. Вып. 10–11. М.: Наука, 2010. С. 167–174.

ей родине, а в эмиграции – и тоски по ней, а придает чувству России особые коннотации. Но чтобы их увидеть и понять, необходимо проследить на примере анализа текстов разных периодов и разных жанров, как в них переплетаются темы Италии и России и какой из этого переплетения складывается узор.

В авторском предисловии к книге «Далекое» развивается тема, заданная в «Биографических сведениях», о невозможности разделить две родные автору страны: «Большая часть книги – о России. Но в конце и об Италии. Без нее трудно обойтись автору, слишком она в него вошла, да и не в него одного» [4, с. 160]. Автор говорит о традиции обращения к итальянской культуре: «С давнего времени – с эпохи Гоголя, Жуковского, Тютчева, Тургенева, и до наших дней тянется вереница русских, прельщенных Италией, явившейся безмолвно и нешумно в русскую литературу и культуру, несмотря на видимую противоположность стран» [4, с. 160]. Мысль о том, что Италия и Россия противоположны в силу объективных причин, таких как географическое положение, климат и т.д., проходит лейтмотивом через всю повесть «Преподобный Сергей Радонежский», проявляясь в сопоставлении преп. Сергия с Франциском Ассизским. В ней контрастно представлены два момента. Во-первых, отличается само расположение духа: в преп. Сергии «вообще не было улыбки» [5, с. 45], в то время как св. Франциск «душевно улыбается – и солнцу, и цветам, и птицам, волку из Губбио» [5, с. 45]. Б.К. Зайцев считает такое мировосприятие преп. Сергия проявлением «севера духа» [5, с. 45], противоположного открытому южному темпераменту. Второй момент, разделяющий Россию и Италию, связан с отношением к культурной традиции. Культура Италии восходит к античной традиции, Россия же познакомилась с западной культурой значительно позднее, и приобщение к ней происходило не без потрясений (что значит одно нашествие «новых гуннов» – большевиков, разрушивших вместе со старым миром и богатейшую классическую культуру). С этой точки зрения интересно наблюдение Б.К. Зайцева о различии задач преп. Сергия и св. Франциска: «Св. Сергей, православный глубочайшим образом, насаждал в некотором смысле западную культуру (труд, порядок, дисциплину) в радонежских лесах, а св. Франциск, родившись в стране преизбыточной культуры, как бы на нее восстал» [5, с. 37]. При этом отметим, что в духовном облике преп. Сергия для Б.К. Зайцева особенно значима «великая типичность – сочетание в одном рассеянных черт русских» [5, с. 24]. Метафорически эту черту преподобного автор описывает так: «В нем наши ржи и васильки, березы и зеркальность вод, ласточки и кресты, и не сравнимое ни с чем благоухание России» [5, с. 43]. И в то же время рядом, практически на соседней странице, упоминается «Италия блаженно-светлая» [5, с. 38]. Так в художественном пространстве произведения Россия и Италия противопоставлены, но одинаково близки сердцу автора.

В то же время необходимо учитывать, что отношение писателя к Италии (и к России в связи с ней) не было одинаковым на всем протяжении его жизненного пути. В книге «Москва» Б.К. Зайцев говорит о «трех эпохах русского человека»: первая – «мирно-довоенная, поэтическая, когда Италия входила золотым светом», вторая – «трагическая», в ней среди ужаса, ярости и безобразия жизни Италия была «единственным прибежищем, Рафаэль и божественная Империя, Парнас и музы Ватикана умеряли бешенство скифа», и третья – эмигрантская: «Не позабу-

дешь Италии, и не разлюбишь ее. Но нельзя уже позабыть «человечества», его скорбного взгляда, его преступлений и бед, крестного его пути» [6, с. 122].

В «Слове о Родине» (1938) из «Дневника писателя» Б.К. Зайцев с сожалением пишет о том, что, живя в России в благополучные времена, «мы читали и знали о Западе больше, чем о России, и относились к нему почтительнее. К России же так себе, запанибрата. <...> Случалось, лучше знали древности, музеи Рима, Флоренции, чем Московский Кремль» [7, с. 323]. Таким же было отношение и к вере, к родным святым: «... скромный, сутулый Серафим с палочкой ... всюду за нами следовал. Только «мы»-то его не видели. Нами владели Беклины, Боттичелли...» [7, с. 366]. Отношение самого автора и людей, близких ему, к Италии и к России в первую эпоху отражается, в частности, в романе «Путешествие Глеба»: «Укромное это Прошино для них только станция, передышка. А настоящая жизнь: вновь увидеть Флоренцию и Тоскану, Рим, сокровенные и священные края» [8, с. 427]. Элли с Глебом спрашивают друг друга: «Помнишь, совершенно так же солнце садилось, когда мы были на Сан-Миниато и еще смотрели на Флоренцию? Ах, чудно, чудно» [8, с. 427]. Но в романе, написанном в эмиграции, ремаркой к описанию состояния человека «первой эпохи» служит замечание автора, живущего в эпоху третью. Он относится к восторгам героев (и своему мировосприятию в те баснословные времена) с долей иронии и горько замечает: «Даже крыса итальянская и та радовала на полях тульских – а плохие ли были поля? И русский закат?» [8, с. 427]. Но точно так же чувствовал себя в России и сам Б.К. Зайцев в 1910 году, писавший из Притыкина В.И. Стражеву в письме от 14 (27) июня: «Притыкино есть всегда Притыкино, и хотя мне здесь очень недурно пока, все же завидно на человека итальянского» [3, с. 73]. В другом письме В.И. Стражеву нет и речи о двух родинах: «Поклонись от меня моей милой родине, о которой я думаю постоянно (стань лицом к Флоренции)» [3, с. 74].

Во вторую, «страшную» эпоху культура Италии помогает выжить в апокалиптические времена, наставшие в России. Большую роль в этом сыграли на много лет захвативший Б.К. Зайцева перевод «Ада» Данте и организация «Studio Italiano» в голодной и холодной погибающей Москве. Значение итальянской культуры отражается, в частности, в художественном строе рассказа «Уединение».

Этот рассказ стоит особняком в творчестве Б.К. Зайцева. В нем нет сюжета, нет связного повествования. Практически бессвязные фрагменты складываются в целостную картину, рисующую страшный мир, основные характеристики которого – «грохот и ветер, пыль рушащегося. Кровь, голод и сытый жир» [9, с. 330], мир, в котором «смерть – наш хозяин; кровь – утучнение полей; стон – песня» [9, с. 333]. Если раннее творчество Б.К. Зайцева связывали с импрессионизмом в литературе, то этот рассказ явно соотносится с экспрессионизмом. В нем действительно крик души, выражено состояние человека, который от нового дня не ждет ничего, кроме новых страстей, тягот, мучений [9, с. 335].

Но изображение страшного мира пронизывается иной, светлой струей. Она задана эпитафией: «O beata solitudo! J sola baetitudo!» («О благословенное уединение! О одинокое блаженство!»). Интересна история этих слов в мировой культуре. Их автором считается святой Бернарн, Антонио Сальери выбрал их в качестве заглавия одного из своих произведений. Так же называется и стихотворение 1857 года

Алексея Жемчужникова, в котором ни о каких ужасах речь не идет, а описываются преимущества сельской уединенной жизни перед жизнью шумной, городской. Непосредственным источником для Б.К. Зайцева, возможно, послужила книга «Образы Италии» П. Муратова: «"O beata Solitudo! O sola beatitudo!" – такой надписью отмечен вход во францисканский монастырь, расположившийся на другом северном острове лагуны, Сан Франческо дель Дезерто. Его пинии, его кипарисы, самый песок его пологих берегов незабвенны для того, кому понятна святость тихих минут. В подвижническом опыте святого Франциска и в повседневности, владеющей нами, не равно ли блаженны те мгновения, когда среди всеобщего молчания не безмолвствует лишь речь человеческого сердца? Венецианская лагуна, окружающая нас бесконечностью вод и небес, сливающихся между собой без всякого перерыва на полуденном горизонте, есть та обетованная страна безмолвия, в которой каждому впервые слышится внутренний голос его души» [10, с. 987]. В рассказе проводится та же мысль, что в уединении, внутреннем безмолвии может человек услышать голос своей души: «Это уединение. Час стояния тихого – и ответа» [9, с. 330]. Только у П. Муратова действие происходит в Италии и человека в венецианской лагуне окружает истинное безмолвие, а лирический герой рассказа Б.К. Зайцева находится в разоренной Москве и уединиться может только вглубь себя, в свой внутренний мир, внешне оставаясь втянутым в бесконечный круговорот жизни: «И захочет на минуту быть один. Тут же, у стола, в час ночной, в смутном громе событий и пустяков, вот уже основал малый скит на базаре, в проходной комнате, в уплотненном логове» [9, с. 330]. На то, что непосредственным источником эпитафии является книга П. Муратова, указывает посвящение ему всего произведения (так же, как и «Образы Италии» посвящены Б.К. Зайцеву).

Камертоном, позволяющим человеку настроиться на уединение, на разговор с собой, на обращенность к «небу предвечному», выступают сонеты Петрарки. Упоминание о стихах Петрарки в рассказе встречается трижды, и в каждом случае лирика Петрарки связывается с горним, высшим миром. В начале рассказа сонет Петрарки звучит в душе героя «звоном к заутрене» [9, с. 330]; после следующей цитаты следует описание того момента в Литургии верных, который идет непосредственно перед пением «Символа веры»; «звон светло-серебряный стиха Петрарки» практически заканчивает рассказ, замыкая кольцевую композицию. После него звучит лишь молитва: «Дай любви – вынести. Дай веры – ждать» [9, с. 330]. Так образный строй рассказа свидетельствует о том, что в тяжелые годы «страшной» эпохи лишь вера и культура Италии помогли автору и его близким выжить.

Интересно, что вера и культура Италии сочетаются и в рассказе «Рафаэль» (1919), только в нем речь идет об Италии, а предваряется он эпитафией – православной молитвой из молитв на сон грядущий: «Мирен сон и безмятежен даруй ми...» [11, с. 365], в которой человек также просит Бога о даровании мира. Убеждение же автора, что помочь людям в погибающей стране может только культура Италии, отразилось не только в творчестве, но и в записи от 25 июля 1921 года в альбом одной из знакомых – Н.М. Гариной: «Когда Вам будет плохо, читайте Петрарку» [3, с. 166].

И в «третью эпоху» Зайцев остается поклонником Италии, о чем свидетельствует письмо Л.Н. Назаровой от 12 сентября 1963 года [12, с. 210], в послании ей же от 16 мая 1964 года он утверждает, что «из лучших моих дней – время в Ита-

лии» [12, с. 218]. Но Италию с Россией в это время в сознании писателя уравнивает щемящее чувство ностальгии: «Теперь я уже ни России, ни Италии больше не увижу» [12, с. 228]. Как пишет об этом А. Романович, «основная жизнь писателя прошла в двойной ссылке» [13, с. 55]. Поэтому уже в повести «Странник», написанной в Париже в 1924–1926 годах, «майские дни молодости – во Флоренции, в дальней Москве» сливаются в единое светлое воспоминание [14, с. 262]. И автор теперь глубоко чувствует красоту не только Италии, но и русских храмов, не случайно в размышлениях о Гоголе в книге «Москва» он пишет: «В нем самом не было светлого, но стремление к красоте – Рима ли, Италии, наших золотых куполов – всегда жило» [6, с. 65]. В это время в сознании писателя складывается оригинальная трактовка концепции «Москва – третий Рим». В очерке 1932 года «Москва сегодняшняя» он рассуждает о том, что как Рим пережил многочисленные исторические потрясения и остался городом живым, городом преимущественной культуры, так и Москва, «третий Рим», не сгинет «ни от каких варваров», а «из самих варварств этих, как из средневековья после гуннов, лангобардов, готов, может расцвести новая культура» [15, с. 486]. И тут тоже, как и в первые годы после революции, помогает, поддерживает Данте, которого Б.К. Зайцев вслед за Д.С. Мережковским считал «патроном литературной эмиграции» [16, с. 488]. Как Данте тосковал по Флоренции, так и русские эмигранты с болью вспоминают о России, считая в то же время сохранение ее культуры главным своим делом: «С чем прибыли, то и распространяли эмигрантские писатели: главное в этом было – Россия» [16, с. 488].

Переключка образов Италии и России отразилась в интересном явлении: русские топонимы перифрастически называются итальянскими именами, и (правда, значительно реже) итальянские названия заменяются русскими. Так, Москва именуется «русской Флоренцией» [15, с. 485], радонежские леса – «великорусской Умбрией» [5, с. 37], области Тулы и Орла – «Тосканою русскою» [17, с. 21], и даже монастырское кладбище на Валааме обозначено по-итальянски – Campo Santo [18, с. 174]. В свою очередь, о Кави ди Лаванья Б.К. Зайцев говорит: «Наше итальянское Прилькино» [3, с. 81]. То же характерно и для изображения мира искусства. Например, В.А. Жуковский назван «русским Перуджино, чрез которого выйдет, обгоняя и затмевая, русский Рафаэль» – А.С. Пушкин [19, с. 251]. Даже в самом сердце России – Московском Кремле – Б.К. Зайцев чувствует дух Италии: кремлевские зубцы названы «итальянскими» [6, с. 156], башни и стены напоминают «кастелло» Ренессанса [15, с. 485], а точнее – Castel Vecchio в Вероне [20, с. 327].

И даже в самом языке его произведений достаточно часто встречаются слова и выражения на итальянском языке. Это характерно и для романов, например, в романе «Золотой узор» читаем: «Так началась *vita nuovo*» [21, с. 160], и для рассказов (итальянский эпиграф к рассказу «Уединение»), и для мемуаров – о себе во время службы офицером автор пишет так: «Мог ли я что-нибудь приказать? Настоять, заставить сделать? *Forse che si, forse che no*» [6, с. 115], и для публицистики: о «Жизни Арсеньева» И.А. Бунина говорится, что это *capo lavoro* автора [20, с. 294], да и к самому И.А. Бунину Б.К. Зайцев в письмах часто обращается по-итальянски – *caro amico e mastrassio* [12, с. 74].

Интересная связь Италии и России наблюдается в отношении генезиса художественных образов. Иногда образы Италии переходят в произведения Б.К. Зайцева не

прямо, а опосредованно, через наблюдения других лиц (чаще всего, Павла Муратова) или предшествующих писателей. Так, например, в творчестве Б.К. Зайцева три раза встречается образ статуи Микеланджело «Ночь» из капеллы Медичи, находящейся во флорентийском соборе Сан-Лоренцо. Дважды репродукция этого произведения великого мастера упоминается в романе «Путешествие Глеба» в связи с образом Элли. Поза Элли во сне повторяет изгиб руки «Ночи», репродукция которой висела над ней: «Почему Элли изогнула во сне именно так нежную свою руку, подпирая голову, чтобы было удобно? Чрез какую тайную связь крови ее с Италией разлился по лицу отпечаток той же таинственной печали, что и в Микель-Анджеловом<sup>7</sup> творении?» [8, с. 403] – «Во сне бездумно подняла руку, жестом вековечным женственной нежности, слегка изогнув ее в локте. Положила на нее голову, опять как Микель-анджелова<sup>8</sup> «Ночь»» [8, с. 425]. Но если бы речь шла только о внешнем сходстве положения тела, можно было бы подумать, что Б.К. Зайцев сам много раз бывал в капелле и статую видел. Однако контекст, в котором это произведение появляется, вызывает в памяти эпиграмму Строцци, переведенную Владимиром Соловьевым спустя семь лет после его итальянского путешествия, в 1883 году: «Ты ночь здесь видишь в сладостном покое, / Из камня ангелом изваяна она, / И если спит, то жизнь полна; / Лишь разбуди, – заговорит с тобою» [22, с. 202]. «Жизнь полна» – это основная характеристика Элли, которой дан великий «дар жизни, дар любви» [8, с. 402], и об этом ей Глеб говорит непосредственно перед тем, как Элли заснула. Кроме того, в первом фрагменте спящую во флигеле Элли действительно будит звук рога, доносящийся из большого дома, она просыпается и заговаривает с Глебом: «А? Это что такое?» [8, с. 403]. А.А. Карамурза считает, что «творения Микеланджело в Капелле Медичи собора Сан-Лоренцо стали важным элементом «культы Флоренции» в литературе Серебряного века, во многом благодаря одному из его зачинателей – Владимиру Соловьеву» [23, с. 39]. Учение Владимира Соловьева было особенно значимым для Б.К. Зайцева. Не раз он свидетельствует, что именно В. Соловьев привел его к вере. И в раннем романе «Дальний край», и в зрелой тетралогии «Путешествие Глеба» образ В. Соловьева соотносится с мыслями о Боге, вечности: «Древний вопрос мучил в то лето Петю: есть ли на самом деле природа, Бог... <...> Его поддерживало в этих самотерзаниях лишь то, что на его стороне был Владимир Соловьев. Ему казалось, что этот человек, пророческого вида, обороняет дивный Божий мир» [24, с. 493]; «Соловьев проводил по высотам – Бог, человек, мировая душа, ход вселенной... <...> Бог, Вечность, бессмертие мучили. Соловьев раздвигал нечто, стройный и величавый, многоводный и гармонический» [24, с. 391]. В том и в другом произведении в связи с обращением к творению Микеланджело возникает тема бессмертия и вечности – одна из ключевых тем в учении В.С. Соловьева. Глеб думает: «... где-то за нашим земным пределом мы соединены навеки. Мы, конечно, умрем, но любовь наша перейдет в вечность» [8, с. 403], – и вместе с Элли рассуждает о бессмертии в связи с приближающейся кончиной Воленьки. Элли говорит: «Мы не расстанемся и там» [8, с. 424], и Глеб, глядя на спящую Элли, молится: «Боже, не разлучай нас в вечности» [8, с. 425]. Интересно, что в связи с упоминанием «Ночи» Микеланджело в статье «Лунная соната» возникает та же самая про-

<sup>7</sup> Авторское написание – А.Р.

<sup>8</sup> Авторское написание – А.Р.

блема истинного и кажущегося в мире, которую Б.К. Зайцев старался разрешить для себя с помощью учения В. Соловьева. Вот как описаны сомнения и искания Пети (образ которого, несомненно, автобиографичен) в романе «Дальний край»: «Древний вопрос мучил в то лето Петю: есть ли на самом деле природа, Бог, – или все – обман, фантазмагория слуха и зрения? Горше всего было то, что в позиции ненавистного Канта была доля правды: но отвергнуть звезды, солнце, отвергнуть закат во ржах казалось ему безумием» [24, с. 493]. Поддерживало только то, что в своем утверждении истинности Божьего мира он не одинок, с ним заодно Владимир Соловьев: так росло «чувство его [В. Соловьева] и своей правоты» [24, с. 493]. В статье же дилемма между истинным и кажущимся ставится не менее остро, но решается иначе: есть то, что действительно ценно, – «...есть «Ночь» Микель Анджело<sup>9</sup>, есть «Божественная комедия», есть Бетховен и «Лунная соната», а всего искусственного, надуманного, «другого – и очень многого – может быть, вовсе и нет. Только кажется, что есть» [25, с. 303].

Итак, Россия и Италия в творчестве Зайцева неразрывно связаны. Эта связь носит сложный характер. В чем-то они внешне противопоставлены (юг и «север духа»), однако на глубинном уровне соотнесены неразрывно: в описании России звучат отголоски Италии, и это выражено в перифрастических названиях топонимов, в употреблении итальянских слов и выражений, цитат из итальянской литературы, в описании Италии слышится голос России, например в очерке «Русь в Умбрии» [25, с. 241–243]. Однако и Россия и Италия для Б. Зайцева – две родины, и обращение к культуре Италии и к культуре России помогает автору пережить тяжелые времена разлуки с ними.

#### Список литературы

1. Алонцева И. Структура и семантика «итальянского текста» Н. Гумилева: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2008. 36 с.
2. Константинова С.Л. «Итальянский текст» русской литературы XIX–XX вв. Псков: ПГПУ, 2005. 160 с.
3. Зайцев Б.К. Письма 1901–1922 гг. // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 10. М.: Русская книга, 2001. С. 11–181.
4. Зайцев Б.К. Далекое // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 6. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999. С. 161–289.
5. Зайцев Б.К. Преподобный Сергей Радонежский // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 7. Святая Русь: Избранная духовная проза. Книги странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя. М.: Русская книга, 2000. С. 23–74.
6. Зайцев Б.К. Москва // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 6. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999. С. 13–160.
7. Зайцев Б.К. Дневник писателя // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 7. Святая Русь: Избранная духовная проза. Книги странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя. М.: Русская книга, 2000. С. 323–428.
8. Зайцев Б.К. Путешествие Глеба // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1999. 624 с.
9. Зайцев Б.К. Уединение // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 2. Улица святого Николая: Повести. Рассказы. М.: Русская книга, 1999. С. 330–335.
10. Муратов П. Образы Италии. М.: Арт-Родник, 2008. 1024 с.
11. Зайцев Б.К. Рафаэль // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 2. Улица святого Николая: Повести. Рассказы. М.: Русская книга, 1999. С. 365–387.

<sup>9</sup> Авторское написание – *A.P.*



12. Зайцев Б.К. Письма 1923–1971 гг. // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 11. Письма 1923–1971 гг. Статьи. Воспоминания современников. М.: Русская книга, 2000. С. 5–306.
13. Романович А. Италия в жизни и творчестве Б. К. Зайцева // Русская литература. 1999. № 4. С. 54–67.
14. Зайцев Б.К. Странник // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 7. Святая Русь: Избранная духовная проза. Книги странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя. М.: Русская книга, 2000. С. 254–270.
15. Зайцев Б.К. Москва сегодняшняя // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 2. Улица святого Николая: Повести. Рассказы. М.: Русская книга, 1999. С. 482–486.
16. Зайцев Б.К. Изгнание // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 2. Улица святого Николая: Повести. Рассказы. М.: Русская книга, 1999. С. 487–489.
17. Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 5. Жизнь Тургенева: Романы-биографии. Литературные очерки. М.: Русская книга, 1999. С. 19–176.
18. Зайцев Б.К. Валаам // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 7. Святая Русь: Избранная духовная проза. Книги странствий. Повести и рассказы. Дневник писателя. М.: Русская книга, 2000. С. 153–198.
19. Зайцев Б.К. Жуковский // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 5. Жизнь Тургенева: Романы-биографии. Литературные очерки. М.: Русская книга, 1999. С. 177–328.
20. Зайцев Б.К. Мои современники // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 6. Мои современники: Воспоминания. Портреты. Мемуарные повести. М.: Русская книга, 1999. С. 289–370.
21. Зайцев Б.К. Золотой узор // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 3. Звезда над Булонью: Романы. Повести. Рассказы. Книга странствия. М.: Русская книга, 1999. С. 13–200.
22. Соловьев Вл. Стихотворения. М., 1921. 360 с.
23. Кара-Мурза А.А. Итальянские странствия Владимира Сергеевича Соловьева (1875–1876) // Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып 2. М.: Ин-т философии РАН, 2009. С. 6–39.
24. Зайцев Б.К. Дальний край // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 1. Тихие зори: Роман. Повести. Рассказы. М.: Русская книга, 1999. С. 369–582.
25. Зайцев Б.К. Дни. 1939–1972 // Зайцев Б.К. Собр. соч. В 11 т. Т. 9. Дни. Мемуарные очерки. Статьи. Заметки. Рецензии. М.: Русская книга, 1999. С. 157–482.

#### References

1. Alontseva, I. *Struktura i semantika «ital'yanskogo teksta» N. Gumileva*. Diss. kand. fil. nauk [Structure and Semantics of «Italian text», in N. Gumilev's works. Cand. fil. sci. diss.], Smolensk, 2008, 36 p.
2. Konstantinova, S.L. *«Ital'yanskiy tekst» russkoy literatury XIX–XX vv.* [«Italian text» of Russian Literature XIX–XX centuries], Pskov: PGPU, 2005, 160 p.
3. Zaytsev, B.K. Pis'ma 1901–1922 gg. [Letters of 1901–1922 years], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 10* [Collected Works in 11 vol., vol. 10], Moscow: Russkaya kniga, 2001, pp. 11–181.
4. Zaytsev, B.K. Dalekoe [Far], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 6. Moi sovremenniki: Vospominaniya. Portrety. Memuarnye povesti* [Collected Works in 11 vol., vol. 6. My contemporaries: Memoirs, Portraits, Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 161–289.
5. Zaytsev, B.K. Prepodobnyy Sergiy Radonezhskiy [Saint Sergiy from Radonezh], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 7. Svyataya Rus': Izbrannaya dukhovnaya proza. Knigi stranstviy. Povesti i rasskazy. Dnevnik pisatelya* [Collected Works in 11 vol., vol. 7. Saint Rus: Selected Spiritual Prose. Books of Trips. Stories and Tales. The Writer's Diary], Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 23–74.
6. Zaytsev, B.K. Moskva [Moscow], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 6. Moi sovremenniki: Vospominaniya. Portrety. Memuarnye povesti* [Collected Works in 11 vol., vol. 6. My contemporaries: Memoirs, Portraits, Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 13–160.
7. Zaytsev, B.K. Dnevnik pisatelya [The Writer's Diary], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 7. Svyataya Rus': Izbrannaya dukhovnaya proza. Knigi stranstviy. Povesti i rasskazy. Dnevnik pisatelya* [Collected Works in 11 vol., vol. 7. Saint Rus: Selected Spiritual Prose. Books of Trips. Stories and Tales. The Writer's Diary], Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 323–428.

8. Zaytsev, B.K. Puteshestvie Gleba [Gleb's Trip], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 4* [Collected Works, in 11 vol., vol. 4], Moscow: Russkaya kniga 1999, 624 p.
9. Zaytsev, B.K. Uedinenie [Solitude], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 2. Ulitsa svyatogo Nikolaya: Povesti. Rasskazy* [Collected Works, in 11 vol., vol. 2. St. Nikolay Street: Stories and Short Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 330–335.
10. Muratov, P. *Obrazy Italii* [Italy's Images], Moscow: Art-Rodnik, 2008, 1024 p.
11. Zaytsev, B.K. Rafael, in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 2. Ulitsa svyatogo Nikolaya: Povesti. Rasskazy* [Collected Works, in 11 vol., vol. 2, St. Nikolay Street: Stories and Short Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 365–387.
12. Zaytsev, B.K. Pis'ma 1923–1971 gg. [Letters of 1901–1922 years], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 11. Pis'ma 1923–1971 gg. Stat'i. Vospominaniya sovremennikov* [Collected Works, in 11 vol., vol. 11, Letters of 1923–1971, Articles. Memoirs of Contemporaries], Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 5–306.
13. Romanovich, A. Italiya v zhizni i tvorchestve B. K. Zaytseva [Italy in B.K. Zaytsev's biography and works], in *Russkaya literature*, 1999, № 4, pp. 54–67.
14. Zaytsev, B.K. Strannik [The wanderer], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy. v 11 t., t. 7. Svyataya Rus': Izbrannaya dukhovnaya proza. Knigi stranstviy. Povesti i rasskazy. Dnevnik pisatelya* [Collected Works, in 11 vol., vol. 7. Saint Rus: Selected Spiritual Prose. Books of Trips. Stories and Tales. The Writer's Diary], Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 254–270.
15. Zaytsev, B.K. Moskva segodnyashnyaya [Moscow today], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 2. Ulitsa svyatogo Nikolaya: Povesti. Rasskazy* [Collected Works, in 11 vol., vol. 2. St. Nikolay Street: Stories and Short Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 482–486.
16. Zaytsev, B.K. Izgnanie [The Expatriation], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy, v 11 t., t. 2. Ulitsa svyatogo Nikolaya: Povesti. Rasskazy* [Collected Works, in 11 vol., vol. 2. St. Nikolay Street: Stories and Short Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 487–489.
17. Zaytsev, B.K. Zhizn' Turgeneva [Turgenev's life], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 5. Zhizn' Turgeneva: Romany-biografii. Literaturnye ocherki* [Collected Works, in 11 vol., vol. 5. Turgenev's Life. Novels and Biographies, Literature Essays], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 19–176.
18. Zaytsev, B.K. Valaam, in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 7. Svyataya Rus': Izbrannaya dukhovnaya proza. Knigi stranstviy. Povesti i rasskazy. Dnevnik pisatelya* [Collected Works, in 11 vol., vol. 7. Saint Rus: Selected Spiritual Prose. Books of Trips. Stories and Tales. The Writer's Diary], Moscow: Russkaya kniga, 2000, pp. 153–198.
19. Zaytsev, B.K. Zhukovskiy, in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 5. Zhizn' Turgeneva: Romany-biografii. Literaturnye ocherki* [Collected Works, in 11 vol., vol. 5. Turgenev's Life. Novels and Biographies, Literature Essays], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 177–328.
20. Zaytsev, B.K. Moi sovremenniki [My contemporaries], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 6. Moi sovremenniki: Vospominaniya. Portrety. Memuarnye povesti* [Collected Works, in 11 vol., vol. 6. My contemporaries: Memoirs, Portraits, Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 289–370.
21. Zaytsev, B.K. Zolotoy uзор [The golden pattern], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 3. Zvezda nad Bulon'yu: Romany. Povesti. Rasskazy. Kniga stranstviya* [Collected Works, in 11 vol., vol. 3. The Star above Boulogne: Novels, Stories, Short Stories, Travel Book], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 13–200.
22. Solov'ev, V.I. *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow, 1921.
23. Kara-Murza, A.A. Ital'yanskie stranstviya Vladimira Sergeevicha Solov'eva (1875–1876) [V.I. Solov'ev's Italian Travels (1875–1876)], in Kara-Murza, A.A. *Intellektual'nye portrety. Ocherki o russkikh myslitelyakh XIX–XX vv., vyp 2* [Intellectual Portraits. Stories about Russian Thinkers of XIX–XX century], Moscow: Institut filosofii RAN, 2009, pp. 6–39.
24. Zaytsev, B.K. Dal'niy kray [The distant land], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 1. Tikhie zori: Roman. Povesti. Rasskazy* [Collected works in 11 vol., vol. 1, Quiet Dawn: The Novel, Stories, Short Stories], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 369–582.
25. Zaytsev, B.K. Dni. 1939–1972 [Days. 1939–1972], in Zaytsev, B.K. *Sobranie sochineniy v 11 t., t. 9. Dni. Memuarnye ocherki. Stat'i. Zametki. Retsenzii* [Collected works in 11 vol., vol. 9, Days, Memoirs, Articles, Notes, Reviews], Moscow: Russkaya kniga, 1999, pp. 157–482.

**ПУБЛИКАЦИИ**

УДК 271.2

ББК 87.3(2)61-07+86.372

**НЕМЕЦКИЕ ПУБЛИКАЦИИ С.Л. ФРАНКА О СТАРЧЕСТВЕ<sup>1</sup>**

ОКСАНА НАЗАРОВА

Высшая школа философии,

Каульбахштрассе, 31, г. Мюнхен, D-80539, Германия

E-mail: ap-image@mail.ru

*Дан анализ понимания С.Л. Франком старчества как религиозного, церковного и общественного явления. Предлагается возможное объяснение интереса С.Л. Франка к старчеству, появившегося у него в эмиграции. Выявляется роль феномена старчества в социальной философии Франка. Восприятие данного феномена объясняется спецификой его мировоззрения. Особое внимание уделяется интерпретации и роли одного из самых великих представителей этой традиции в российской истории, св. Сергия Радонежского. Предлагаются переводы с немецкого языка двух статей С.Л. Франка<sup>2</sup>, в которых рассматривается старчество как феномен русской церковной и светской истории, определяется сущность старчества, приводятся имена известных и влиятельных русских старцев, анализируется образ св. Сергия Радонежского как духовного предводителя древнерусского государства.*

Ключевые слова: социальная философия С.Л. Франка, старчество, русская душа, религиозность, монашество.

**GERMAN PUBLICATIONS OF S. L. FRANK ABOUT SENILITY**

Oksana Nazarova

High School of Philosophy

31, Kaulbach str. Munich, D-80539, Germany

E-mail: ap-image@mail.ru

*The author suggests the analysis of S. L. Frank's understanding of senility as religious, spiritual and social phenomenon. The author describes the possible explanation of S. L. Frank's interest towards senility he had during the emigration. The phenomenon role of senility in S. L. Frank's social philosophy is discussed. The perception of this phenomenon is explained with the specific character of S. L. Frank's world – view. The author pays special attention to the interpretation and the role of one of the greatest representatives of this tradition in Russian History, St. Sergius of Radonezh. The article contains*

<sup>1</sup> Предлагаемый вниманию читателя материал представляет собой продолжение вышедшей ранее статьи «Тема старчества в публикациях С.Л. Франка» («Вестник славянских культур». М., 2012. № 1 (XXIII). С. 12–20 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gask.ru/upload/medialibrary/journals/2012messenger1.pdf>). В ней можно почерпнуть более подробную информацию о специфике печатных изданий, в которых были опубликованы немецкоязычные статьи С.Л. Франка о старчестве. Также в ней представлен развернутый анализ темы старчества в философии Франка.

<sup>2</sup> Предлагаемые ниже переводы статей Франка (перевод с нем. наш. – О.Н.) расположены не в хронологическом порядке, а в тематическом.

*S.L. Frank's translations of two articles from the German language where the senility is considered as a phenomenon of Russian old men and the image of St. Sergius of Radonezh as a religious leader of the Ancient Russian State is analyzed.*

Key words: *social philosophy of S.L. Frank, senility, Russian soul, religious feeling, monasticism*

При знакомстве с библиографией произведений Семена Людвиговича Франка обращает на себя внимание тот факт, что с 1926 г. по 1937 г. в различных периодических изданиях им был опубликован ряд статей, в которых он стремился описать основные черты русского мировоззрения и русской души, показать идеальный облик русского народа и ответить на вопрос о том, в ком он нашел свое совершенное выражение. Причем эти статьи писались им преимущественно на немецком языке, а значит, были обращены к читателю западному, немецкому. Вспоминая знаменитый спор Франка с Эрном, в котором он выступал, скорее, как западник, возникает вопрос, не является ли его активное обращение к «русской» тематике в эмиграции «регрессом» к славянофильству. На наш взгляд, нет. Франк никогда не был сторонником идеи национальной исключительности русского народа, да и его собственное философское мировоззрение, как известно, всегда питалось преимущественно западноевропейскими источниками – в первую очередь немецкой философией и мистикой. Полагаем, что одной из важнейших причин его интереса к «русской» теме послужило отношение западноевропейцев к русской революции, которая воспринималась ими преимущественно с внешней стороны, как бунт, жестокость, деспотизм, безбожие, наконец. И все это представлялось выражением самой сути русского народного духа! Обращение Франка к этой теме объясняется стремлением из любви и сострадания к своему народу защитить его от подобных ошибочных определений и ассоциаций. Философ стремился показать, что не анархия и жестокость, но спокойная и глубокая религиозность составляет подлинное существо русской души, и ее истинными выразителями в первую очередь являются старцы – «одно из наиболее примечательных и ценных религиозных явлений жизни русской церкви» (курсив наш. – О.Н.) [2, с. 167].

Образ старца – просвещенного монаха-мистика, находящегося в живой непосредственной связи с Богом и вернувшегося в мир ради того, чтобы служить ему, нести в него правду Божию, встречается у Франка в статьях о Достоевском<sup>3</sup>, статье «Духовный предводитель Древней Руси» (1935) и в рецензии на книгу Игоря Смолича «Русские старцы» (1937)<sup>4</sup>. Всестороннего развития тема старче-

---

<sup>3</sup> Имеется в виду статья «Из духовной мастерской Достоевского» (Aus Dostojevskijs geistiger Werkstatt // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1930, Bd. VII, S. 137–141. В переводе Курапиной В. статья опубликована в изд.: Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996, с. 350–353.). Также замечания о влиянии старчества на русскую литературу встречаются в статье Франка «Отношение русского человека в Богу» («Der russische Mensch in seiner Beziehung zu Gott», 1935), где упоминается старец Зосима из романа Достоевского «Братья Карамазовы» (в моем переводе статья издана в альманахе «Вторая навигация» // Мюнхен, 2005, № 5, с. 279–284).

<sup>4</sup> Перевод названных статьи и рецензии предлагается читателю в данной публикации (см. ниже).

ства у Франка не получила, однако названные публикации вызывают особый интерес, поскольку в них проясняется та роль, которую играет образ старца в его творчестве (в первую очередь в его социальной философии), а также выявляется обусловленность восприятия Франком феномена старчества спецификой его философского мировоззрения.

В рецензии на книгу И. Смолича, опубликованной в журнале «Hochland», Франк высказывает свои мысли о роли старцев в духовной и социальной жизни русского народа. Она начинается с определения самого понятия «старец», поскольку обращена к западному читателю, знакомому с этим явлением лишь благодаря идеализированному образу старца Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы». Книга Смолича, по мнению философа, вызывает особый интерес, поскольку рисует «общую синтетическую картину этого религиозного явления в его историческом развитии», а также раскрывает образы конкретных старцев и содержание их учений.

Франк задается вопросом о смысле и типичном религиозном своеобразии старчества. Он обращает внимание на то, что старец в силу своей духовной зрелости хотя и способен сопровождать послушников и мирян в духовном совершенствовании, в церковной иерархии остается простым монахом. В этой связи необходимо вспомнить об основном принципе социальной философии С. Франка, согласно которому истинным прообразом общественного устройства является церковь, а подлинная свобода состоит в свободном выполнении предначертанных человеку обязанностей на том месте, которое отведено ему в социальной иерархии<sup>5</sup>. Старец, по сути дела, и является таким идеал-реалистическим образцом свободы в церковной общности. Он находится в церковной структуре, подчинен иегумену, но в то же время остается свободен в своих действиях, ведь им, в сущности, никто не руководит, и, что более важно, он остается свободен в своем выборе, поскольку старчество является личным выбором, а не назначением со стороны церковной власти.

По мнению С. Франка, Святой Дух, «который веет там, где хочет»<sup>6</sup>, находит свое выражение в лоне церкви именно в старчестве. Он остается невидимым и внешне покорно подчиняет себя церковному порядку, однако изнутри при помощи духовного углубления он исцеляет себя от человеческих недостатков. Франк открыто противопоставляет старчество внешней церковности, для которой «идеалом христианской жизни становятся роскошные богослужения, внешне религиозно оформленный жизненный порядок и тесное объединение церкви с национальной монархией» [2, 169]. Таким образом, уже в этой статье присутствует зачаток того различия двух природ церкви – «сущностно-мистической» и «эмпирически-реальной», в основе которого лежит богословское различие понятий «видимая» и «невидимая» церковь, которое мы находим у Франка в его позднем сочинении «С нами Бог». И уже здесь содержится указание на пагубность победы этого внешне-церковного направ-

<sup>5</sup> См. подробнее: Назарова О. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 104–115.

<sup>6</sup> Франк использует глагол «веет», а не «дышит», который принят в русском переводе Евангелия от Иоанна (3:8): «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа».

ления, которая нашла свое выражение в церковном расколе XVII столетия<sup>7</sup>. В работе «С нами Бог» Франк делает акцент на греховности эмпирически-реальной церкви и говорит о святости мистической, невидимой церкви.

В противопоставлении старчества как пути к Богу через покойное молитвенное углубление внутрь себя внешней церковной религиозности находит свое выражение основной принцип философского мировоззрения Франка – противопоставление внутреннего самоуглубления внешней активности, который он обосновывает, ссылаясь на Августина: «не иди во вне, иди во внутрь себя: внутри человека обитает истина и когда ты внутри обретешь себя ограниченным, перешагни самого себя»<sup>8</sup>. Этот же принцип проявляет себя и в противопоставлении западного (мирского) христианства, которое делает акцент на работу в миру, восточному (молитвенному) христианству. «Старчество как таковое заменяет всю организаторскую культурную работу *воспитательным воздействием на внутреннюю религиозную жизнь*. Это живой источник, который питает истинную, глубокую христианскую набожность русского народа и *только на этом пути влияет на нравственный и жизненный порядок*», – пишет Франк [2, с. 168].

В старцах он видит истинных религиозно-духовных предводителей русского народа и консолидирующую его силу, а духовное руководство народом ставится Франком, по сути дела, выше руководства политического. В рецензии на книгу И. Смолича Франк подчеркивает влияние старчества на объединение русского народа как до становления Московского государства, так и в период секуляризации русской церкви при Петре I, а в статье «Духовный предводитель Древней Руси», опубликованной в журнале «Liebet einander»<sup>9</sup>, св. Сергей представляется им как вдохновитель победы московского князя Дмитрия в борьбе против татар.

В образе старца можно увидеть и еще один теоретический аспект. Отстаиваемый Франком идеал теократии включает в себя представление о том, что государством должны управлять люди просвещенные, поскольку именно они наделены даром отчетливого видения идеи. Рискнем предположить, что именно в русских старцах, как просветленных духом служителях Бога, посредниках между народом и Богом, философу открылись реальные духовные силы, способные возглавить теократическое государство.

Обращаясь к теме старчества, Франк стремился убедить западного читателя также и в том, что разрушение и закрытие церквей и монастырей не означает упадка религиозного духа русского народа. Его статьи о старцах заканчиваются словами, выражающими веру в сохранение и продолжение старчества и в Советской России. Пока жив институт старчества, христианство в России не умрет, а значит, будет жить душа русского народа и сохранится его нравственная основа. И лишь благодаря «невидимому воздействию» старцев может стать возможным духовное возрождение русского народа.

---

<sup>7</sup> В работе «С нами Бог» (Часть III, параграф 3 «Идея церкви и антиномизм ее двух понятий») Франк делает акцент на греховности эмпирически-реальной церкви и говорит о святости мистической, невидимой церкви.

<sup>8</sup> Франк С.Л. Смысл жизни.

<sup>9</sup> Frank S. Ein geistiger Führer des alten RuЯlands // Liebet einander. Lemgo. 1935. N 9. S. 130–133.

## Список литературы

1. Назарова О.А. Тема старчества в публикациях С.Л. Франка // Вестник славянских культур. М.: ГАСК, 2012. № 1 (XXIII). С. 12–20.
2. Frank S. Die russischen Starzen // Hochland. München und Kempten, 1937. Bd. 2. S. 167–169.
3. Smolitsch I. Leben und Lehre der Starzen. Wien: Thomas-Verlag Jakob Pegner, 1936.
4. Франк С.Л. Из духовной мастерской Достоевского // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 350–353.
5. Франк С.Л. Отношение русского человека к Богу // Вторая навигация. Мюнхен, 2005. № 5. С. 279–284.
6. Назарова О.А. О роли и месте социальной философии в творчестве Семена Людвиговича Франка // Вопросы философии. 2008. № 5. С. 104–115.
7. Франк С.Л. С нами Бог. М.: АСТ, 2003.
8. Франк С.Л. Смысл жизни. Париж: YMKA Press, 1928.
9. Frank S. Ein geistiger Führer des alten RuЯlands // Liebet einander. Lemgo. 1935. N 9. S. 130–133.

## References

1. Nazarova, OA Tema starchestva v publikacijah S.L. Franka [Eldership Issues in publications of S.L. Frank], in *Vestnik slavjanskih kul'tur*, 2012, № 1 (XXIII), pp. 12–20.
2. Frank, S. Die russischen Starzen, in Hochland. München und Kempten, 1937, Bd. 2, pp. 167–169.
3. Smolitsch, I. Leben und Lehre der Starzen. Wien: Thomas-Verlag Jakob Pegner, 1936.
4. Frank, S.L. Iz duhovnoj masterskoj Dostoevskogo [From Dostovsky's Spiritual Workshop], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-View], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 350–353.
5. Frank, S.L. Otnoshenie russkogo cheloveka k Bogu [Attitude of a Russian Person towards the God], in *Vtoraja navigacija* [The Second Navigation], Munich, 2005, № 5, pp. 279–284.
6. Nazarova, OA *Voprosy filosofii*, 2008, № 5, pp. 104–115.
7. Frank, S.L. *S nami Bog* [The God is with us], Moscow: AST, 2003.
8. Frank, S.L. *Smysl zhizni* [Meaning of Life], Paris: YMKA Press, 1928.
9. Frank, S. Ein geistiger Führer des alten RuЯlands, in Liebet einander. Lemgo, 1935, no. 9, pp. 130–133.

УДК 271.2  
ББК 86.372

**ДУХОВНЫЙ ПРЕДВОДИТЕЛЬ ДРЕВНЕЙ РУСИ<sup>1</sup>**  
**Проф. С. Франк**

Из числа великих христиан Древней Руси, которые благодаря святому образу жизни возвысились до уровня духовных вождей русского христианства, без сомнения величайшим, любимейшим и влиятельнейшим является почитаемый в качестве русского национального святого *Сергий* из Радонежа – простой человек, живший в XIV веке. Родом из простой семьи, он уже в детстве имел видения,

---

<sup>1</sup> Frank S. Ein geistiger Führer des alten RuЯlands // Liebet einander. Lemgo. 1935. N 9. P. 130–133. (Примеч. наше. – О.Н.)

которые призывали его к святой жизни. Одно из его видений изображено на прекрасной картине русского религиозного живописца Нестерова: бледный, худой, босой мальчик в крестьянской рубашке благоговейно и смиренно замер в лесу перед чуждой, охваченной светом фигурой<sup>2</sup>. Уже в юности Сергей покинул отчий дом и удалился вместе с братом в лес в окрестностях Москвы для того, чтобы там в построенной своими руками маленькой хижине вести жизнь отшельника. Его брат вскоре покинул его, напуганный трудностями и опасностями этого лесного уединения. Сергей остался в полном одиночестве и провел свою жизнь в постоянных молитвах. И все же этот скромный и неизвестный юноша почти тотчас же прославился благодаря своей святой жизни. Вопреки своему стремлению к полному уединению с Богом, он вынужден был смириться с тем, что постепенно все больше людей, руководимых тем же стремлением, присоединились к нему. Сначала Сергей хотел уйти дальше и поискать себе новое место для святого одиночества; однако по просьбе этой образовавшейся вокруг него общины он решил остаться и возглавить ее. Вокруг маленькой хижины со временем возник монастырь, в котором братья жили и работали вместе, – первый образец для всех, возникших позднее русских общежительных монастырей, так называемых «киновий». Жизнь была напряженная и трудная, полная всевозможных нужд и лишений, но именно в этих лишениях под руководством Сергея, участвовавшего в самых сложных работах, крепились мужество и вера поселенцев. Работать и молиться – таков был девиз монастыря, и под этим девизом были собраны невидимые духовные богатства, в которых русское христианство, русский народ находили духовную пищу и силу в течение последующих столетий после смерти Сергея и вплоть до наших дней.

В том месте, где когда-то крестьянский мальчик построил себе маленькую хижину в лесу, теперь расположен самый крупный и известный русский монастырь (разумеется, закрытый большевиками) – Сергиев монастырь Святой Троицы (примерно 60 км к северу от Москвы), источник не только всех последующих русских монастырей, но и всей христианской культуры московской Руси и поздней российской империи. Отсюда еще при жизни Сергея уходили его последователи, проникали в леса на Севере и на Востоке, обращали в христианскую веру дикие финские народности и тем самым становились первыми мирными борцами за колонизацию этих территорий, за распространение русской народности и за ее сплочение в большую империю. Слава Сергея дошла до Москвы, которая как раз в те времена стала центром и столицей России. Тогдашний председатель русской церкви, митрополит Алексей Московский, чтит отшельника; он хотел назвать его своим преемником, и лишь слезно умолил Сергей об освобождении от этой чести, которая казалась ему непосильной ношей, изменой жизненному пути, предначертанному ему самим Богом. Сергей всю жизнь оставался простым монахом, чья жизнь была посвящена молитве и тяжелейшему физическому труду, но также и любовной заботе о своих последователях; он ду-

---

<sup>2</sup> Франк имеет в виду картину М.В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» (1890, Третьяковская галерея). Мальчик на ней изображен обутым. (Примеч. наше. – О.Н.)



мал только о Боге и духовности, не отдаваясь мирским заботам. Правда, он против своей воли зачастую был вынужден использовать свой авторитет, духовную силу своей личности с тем, чтобы призвать к миру воюющих между собой русских князей. И все же свершилось чудо. *Этот отшельник, вся жизнь которого была окружена покоем одиночества, стал духовным вождем всего русского народа и наряду с этим – зачинателем его национального возрождения и национального подъема.* Как произошло это чудо?

Крестьянский мальчик начал свой религиозный жизненный путь в уединенной лесной хижине в XIII веке, когда Россия из-за страшного татарского нашествия пребывала в материальном и духовном упадке. Ужасы этого нашествия дикой азиатской орды, которая сжигала города на своем пути, убивала мужчин, уводила женщин в плен и в конце концов подчинила себе всю Россию, повергли многие поколения русских людей в состояние паники, бессилия и отчаяния. Бьющая часть населения бежала из южных степей на север, в леса, когда-то цветущее южно-русское государство с его столицей Киевом было уничтожено, нищета и унижительное порабощение стали судьбой русского народа. К этому добавлялся постоянный братский раздор между русскими князьями, которые боролись между собой за власть и каждый из которых пытался хитростью завоевать земли другого или покорностью перед татарскими властителями заполучить титул великого князя, верховного предводителя тогдашней России. Никто не смел и подумать о том, чтобы свергнуть татарское господство, добиться для русского народа национальной независимости, безопасности, мира и благосостояния. Положение казалось таким же безнадежным, как и теперь в связи с жизнеразрушающим и пока что не устранимым господством большевизма: казалось, что зло повсеместно торжествует над добром. И вот среди этого бессилия и отчаяния в русском народе все шире стало распространяться удивительное известие об избранном мужественном человеке. Правда, этот человек не был ни воинственным героем, ни родовитым властителем; он был скромным отшельником, который провел свою простую жизнь в молитве и в работе. Но это был человек, истинно верующий в Бога и потому обладавший подлинным, непоколебимым мужеством. У этого человека – святого Сергия – не было сознательного намерения к спасению своего народа, однако он излучал божественную силу, силу самого Бога, и это излучение освещало темноту русской жизни, согревало русское сердце, вновь вселяло мужество. Это было начало религиозного, а значит, человеческого и национального возрождения всего русского народа. Вновь затеплилась надежда на лучшую, достойную жизнь, на то, что удастся набраться мужества и собраться с силами. Еще при жизни Сергия московский князь Дмитрий привел к нему собранное им войско. Сергий дал ему свое благословение на задуманное геройское предприятие национального освобождения и отправил с ним двух своих монахов, которые, как сообщает предание, «без оружия будут участвовать» в битве с татарами. Войско князя отбросило татар за Дон, и с того дня их господство над Русью стало близиться к закату. В течение последующих 50 лет это господство пришло к концу. Уже во времена правления внука Дмитрия, Ивана III, возникло сильное, независимое московское государство, а из него впоследствии – русская империя, раскинувшаяся на шестую часть земной суши и

превратившаяся, кроме того, в центр всего восточного христианства. *Тем самым все русское государство, как и русская христианская культура, после катастрофы татарского нашествия обрели свой исходный пункт в образе простого монаха-крестьянина, который в самые худшие времена непоколебимо и твердо был с Богом и вел святую, христианскую жизнь. Такими невидимыми, скрытыми от мира, отдаленными от всякой мирской суеты и славы путями ведет Бог людей и народы к спасению и возрождению.*

Становится понятным, почему образ святого Сергия являл для русского народа яркий пример всякого истинного религиозного предводительства, а его поселение – монастырь Святой Троицы – стало образцом и средоточием всей русской религиозной жизни. Столетиями паломничали русские верующие к этому монастырю. На базе его была основана известнейшая и влиятельнейшая русская духовная академия<sup>3</sup>, благодаря которой свет христианской веры широко распространялся по всей России. В 1892 году в монастыре торжественно отмечалась 500-летняя годовщина со дня смерти Сергия. Торжественную речь, которую в этой связи держал профессор этой академии, известный русский историк Ключевский, он закончил словами: «Творя память преподобного Сергия, мы проверяем самих себя, пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, обновляем его, пополняя произведенные в нем траты. Ворота лавры преподобного Сергия затворятся и лампы погаснут над его гробницей только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его»<sup>4</sup>.

Никто не мог в то время предположить, сколь пророческими окажутся его слова. Вскоре после того, как духовные вожди русского народа, а вслед за ними и значительная часть самого народа изменили христианской вере, забыли завет святого Сергия и в человеческом высокомерии устремились к счастливой жизни без Бога, Россию поработило чудовище большевизма – этого нового и еще более страшного, чем татарское, нашествия – и вновь разрушило ее до основания. И тогда действительно затворились ворота Сергиевой лавры и потухла лампада над его могилой: большевики закрыли лавру, подобно другим монастырям и церквям. Но в сердце русского народа не погас святой свет, который этот великий русский последователь Христа зажег почти шесть столетий тому назад. Он продолжает гореть в страдающей русской церкви. И когда десять лет назад изгнанные из России христиане, стремясь сохранить на чужбине христианскую веру, основали в центре Европе, в Париже, на маленьком, обнесенном оградой холме монастырь и богословскую школу, в которой получали образование русские священники и духовники, они посвятили этот новый центр русского христианства незабвенному имени великого русского святого – Сергия. Так его освящающий дух живет и поныне в русском христианстве и с божьей помощью вновь спасает бедный, измученный русский народ.

---

<sup>3</sup> Франк имеет в виду Московскую духовную академию, которая в 1814 году была переведена в Троице-Сергиеву Лавру (Примеч. наше. – О.Н.)

<sup>4</sup> Цитата сверена по интернет-ресурсу: [http://dugward.ru/library/kluchevskiy/kluchevskiy\\_znachenie\\_prepodobnogo\\_sergiya.html](http://dugward.ru/library/kluchevskiy/kluchevskiy_znachenie_prepodobnogo_sergiya.html) (Примеч. наше. – О.Н.)

УДК 271.2  
ББК 86.372

## РУССКИЕ СТАРЦЫ\*

Семен Франк

Одним из наиболее примечательных и ценных религиозных явлений жизни русской церкви является институт так называемого «старчества». Западному христианству это явление знакомо по большей части лишь благодаря образу «старца» Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы», все-таки сильно осовремененному и идеализированному им. Редкие краткие и поверхностные замечания о сущности старчества, появившиеся в последнее время в немецких журналах, конечно же, недостаточны для того, чтобы мало-мальски адекватно обрисовать картину этого явления. Тем больше следует приветствовать появление сейчас основательного, основывающегося на тщательном анализе и при этом выразительно написанного, понятного широкому кругу читателей исследования русского историка церкви, проживающего в Берлине, *Игоря Смолича* «Жизнь и учение старцев»<sup>1\*\*</sup>. Читателю эта книга дает возможность заглянуть в пока еще незнакомый ему мир христианской мудрости и духовного настроения русской церкви. Во введении автор говорит о духовной почве, на которой возникло русское старчество, а именно аскетически-мистической практике восточного монашества. В основной части рассказывается о развитии и исторической судьбе старчества в русских монастырях и скитах начиная с XV века и до настоящего времени. Богословское и историческое изложение (за что читатель будет особенно благодарен автору) делается наглядным благодаря цитированию в переводе некоторых отрывков из биографических источников и подлинных наставлений старцев. Тем самым рисуется как общая синтетическая картина этого религиозного явления в его историческом развитии, так и ряд впечатляющих портретов конкретных личностей, дается описание их жизни и их учений.

Теперь что такое «старец»? «Старец» в дословном переводе означает «старик», «праотец» – это духовно зрелый монах (как правило, уже старый), который в результате долгой аскетической практики и религиозно-мистического опыта

---

\* Frank S. Die russischen Starzen // Hochland. Mьnchen und Kempten. 1937. Bd. 2. S. 167–169. (Перевод наш. – *О.Н.*)

<sup>1</sup> Thomas-Verlag Jakob Pegner, Wien.

\*\* Смолич Игорь Корнильевич (1898, Умань Киевской губернии – 1970, Берлин) – историк церкви, доктор философии, доктор богословия. Книга «Жизнь и учение старцев» (Вена, 1936), написанная на немецком языке, появилась на свет в результате изучения аскетического опыта Оптинских старцев и их влияния на самые различные слои русского общества. Целью жизни Смолича было создание монументального труда по истории русской церкви. Труд «Жизнь и учение старцев» является подготовительным этапом в осуществлении этого замысла. Русский перевод книги опубликован в «Богословских трудах» (Вып. 30) и сборнике трудов И.К. Смолича «Русского монашества» (М., 1997). (См.: [электронный ресурс]. Режим доступа: [http://krotov.info/history/11/smo/lich\\_00.htm](http://krotov.info/history/11/smo/lich_00.htm) (Примеч. наше. – *О.Н.*)

обрел дар руководить послушниками на пути к внутреннему совершенству и помогать мирянам в их духовной нужде. Призвание к старчеству является исключительно личной харизмой; это не служба, на которую могла бы назначить церковная власть; в церковной иерархии старец остается простым монахом (разумеется, нередко и монахом-священником), который не исполняет никакой службы и который, если он живет в монастыре, подчинен игумену. Но зачастую старцы живут как отшельники или в отдельных хижинах рядом с монастырем. Никто не может поставить перед собой задачу быть «старцем»: это было бы равнозначно намерению достичь состояния святого. Достигают звания старца и исполняют его обязанности в том случае, когда дар старчества становится очевиден и монастырским братьям, и народу, когда после долгих лет аскезы и уединенных молитв слышат призыв Господа быть старцем. Единственным умыслом, ведущим к старчеству, является неустанное стремление научиться правильной аскезе и постоянной молитве, благодаря которой под руководством духовно опытных людей (как правило, уже старцев) приходят к состоянию духовного совершенства. Поэтому будущий старец зачастую ведет жизнь отшельника: когда он прожил некоторое время в монастыре и чувствует, что при этом его духовные успехи недостаточны, он просит у игумена благословения на то, чтобы переселиться в другой монастырь и там подчиниться руководству известного старца. А зачастую он переселяется в «пустынь», которой в России, как правило, служит девственный лес, чтобы в качестве отшельника упражняться в духовных добродетелях. Если он достигает в этом успеха, то позднее к нему присоединяются другие, ищущие святости, и само собой возникает новое поселение монахов – монастырь или группа отшельников (скит). Так, ищущие святости, пройдя путь длительного духовного совершенствования, в последний период своей жизни обретают дар, позволяющий им быть мудрым духовным наставником, и, таким образом, становятся «старцами».

Здесь нет необходимости рассказывать о возникновении русского старчества на основании принципов послушания и духовного руководства и основанных на этом упражнений мистической «мысленной молитвы» в древнем восточном монашестве и проследить его дальнейшую историю в России. Мною будут высказаны лишь некоторые общие размышления, на которые наводит книга. Сначала о смысле и типичном религиозном своеобразии этого явления. Как уже говорилось, старчество является исключительно харизматической службой; в нем в лоне церкви находит свое выражение дух, «который веет там, где хочет». Этот дух почти незримо царит в видимой церкви, внешне покорно подчиняя себя ее порядку, но внутри при помощи духовного углубления исцеляя себя от ее человеческих недостатков и слабых мест. Восточной церкви не знакома деятельность монашеских орденов по западному образцу. Старчество в восточной церкви являет собой своеобразную замену этому. Конечно, монастыри также играют в русской истории большую организаторскую роль, например – в области хозяйствования: им Россия в значительной мере обязана открытием и заселением своих огромных территорий (в особенности на севере). Но старчество как таковое заменяет всю организаторскую культурную работу воспитательным воздействием на внутреннюю религиозную жизнь. Это живой источник, который питает истинную, глубокую христианскую набожность русского народа и только на этом

пути влияет на нравственный и жизненный порядок. Достоевский однажды в этой связи совершенно точно заметил, что, по мнению русского народа, нравственное основание мира выражается в невидимом влиянии немногих избранных, в спокойной закрытости живущих святых.

В том случае, когда открывается сущность русского старчества и принимается во внимание его влияние, вся русская церковная история предстает в ином свете. Обычно временем расцвета русской церкви считают Московское княжество, а об основанной Петром Великим мирской монархии «Петербургской эпохи» (т.е. XVIII и XIX столетия) говорится как о времени церковного упадка. В этом традиционном мнении верно лишь одно: в Московском княжестве жизнь народа была подчинена церковным ценностям и внешней церковной традиции, а в последующем столетии этот стиль жизни был разрушен и в значительной мере секуляризован. Но когда – в свете основополагающего значения старчества – обращаются ко внутренней стороне русской святости, то получают совершенно иную картину ее исторической судьбы. Именно старчество в первую очередь выступает как крупное и влиятельное явление (течение так называемых «заволжских старцев» – основателей монастырей и скитов на севере России, возникшее в XV столетии под непосредственным влиянием мистического движения «исихазма» на горе Афон, т.е. еще до консолидации московского княжества). Столь же глубоким и проникновенным является прекрасный образ главы этого течения, первого известного русского старца – Нила Сорского, который проповедовал евангельскую бедность и простоту, лишил монастыри собственности, выступал против преследования еретиков (вдумайтесь, в XV веке!) и написал указание к монашеской жизни, пронизанное истинно евангельской глубиной<sup>\*\*\*</sup>. Однако это движение было вскоре уничтожено в результате преследований со стороны противостоящего церковного направления, которое шло рука об руку с упрочением сакрального царского деспотизма; после падения Византии (1453) возникает известная теория о Москве как «третьем и последнем Риме». Идеалом церковно-христианской жизни становятся роскошные богослужения, внешне религиозно оформленный жизненный порядок и тесное объединение церкви с национальной монархией. (Следствием победы этого направления является и пагубный раскол XVII столетия.)

И напротив, в XVIII веке именно в ходе этого процесса секуляризации вновь возникает старчество (в образе Паисия Величковского) и в XIX столетии достигает своего высшего расцвета. Многие русские люди, не только из низших народных классов, но также и из высших слоев, черпают в нем – вне секуляризованных жизненных отношений и постепенного застывания официальной церковной жизни – духовные силы, утешение и духовное исцеление. Случилось так, что любимец Николая I, блестящий военный инженер, дворянин (Игнатий Брянчанинов<sup>\*\*\*\*</sup>) решил принять монашеский постриг и стал «старцем». Такие духов-

---

<sup>\*\*\*</sup> Имеется в виду Монастырский устав в 11 главах, написанный Нилом Сорским. (Примеч. наше. – О.Н.)

<sup>\*\*\*\*</sup> Епископ Игнатий (в миру – Дмитрий Александрович Брянчанинов (1807–1867)) – епископ Православной Российской Церкви, богослов, ученый и проповедник. В 1988 году прославлен Русской православной церковью в лике святителей. (Примеч. наше. – О.Н.)

ные предводители России, как Гоголь, Киреевский, Достоевский, Константин Леонтьев, Владимир Соловьёв, находились в постоянном духовном общении со старцами из Оптиной Пустыни; даже такой религиозный оригинал, как Лев Толстой, искал там мира для своей бурной, томящейся по Богу души (конечно же, напрасно). Великая русская литература XIX столетия, имеющая христианские корни, может быть понята правильно, лишь когда принимаются во внимание ее взаимоотношения со старчеством. На первую треть XIX века приходится влияние, возможно, самого великого и наиболее значительного русского святого, опиравшегося на традицию старчества, Серафима Саровского – одного из самых прекрасных, напоминающих Франциска Ассизского святых образов всего христианства; деятельность этого старца, этого святого пронизана райской радостью и безграничной христианской любовью.

Последние старцы жили в Оптиной Пустыни еще в первые годы большевистского господства; их влияние пребывает во многих ныне живущих русских христианах. Сейчас, конечно же, все монастыри и скиты закрыты или разрушены, и тем самым видимому влиянию старцев пришел конец. Но ходят слухи о существовании новых поселений в недоступных горах Кавказа; говорится о множестве новых лесных монастырей под маской «коллективных хозяйств». И нельзя сомневаться в том, что и теперь многие безымянные старцы странствуют по России, даря измученному народу молитвенное утешение и духовное поучение \*\*\*\*\* . Лишь благодаря этому невидимому воздействию можно ожидать и желаемого скорейшего духовного возрождения русского народа.

---

\*\*\*\*\* Вера Франка в то, что старчество в Советской России не было полностью уничтожено, находит своё подтверждение в книге С. Девятовой «Православные старцы XX века» [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye\\_i\\_podvizniki/devyatova\\_pравoslavnye\\_startsy\\_01-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/svyatye_i_podvizniki/devyatova_pравoslavnye_startsy_01-all.shtml) – О.Н.

УДК 130.121  
ББК 87.3(2)53-708

**ГУССЕРЛЕВСКИЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ ГУСТАВА ШПЕТА  
(обзор по книге: А. Хаардт «Гуссерль в России. Феноменология языка  
и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева»\*)**

Ю.С. ОШЕМКОВА

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Менделеевская линия, 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация  
E-mail: yuliaspb.ru@mail.ru

*Приводится обзор 1–12 глав книги А. Хаардта «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева». Рассматривается ситуация в русской философии на рубеже XIX–XX вв. Анализируются этапы рецепции гуссерлевской мысли в России. Дается периодизация эволюции философских взглядов Г. Шпета. Характеризуется контекст формирования ранней философской мысли Г. Шпета (русский религиозно-философский ренессанс, философия всеединства В.С.Соловьева), каждый из этапов философского творчества Г. Шпета анализируется в свете преобладающих влияний (в первую очередь Гуссерля, Дильтея, Гумбольдта). Влияние Гуссерля рассматривается как определяющее для формирования шпетовских идей начиная с 1914 года. Для каждого этапа философской эволюции Шпета обозначены идеи, заимствованные у Гуссерля, и отличия, характеризующие философские построения Шпета. В завершение обзора приводится перевод пятой главы книги «Гуссерль в России», в которой обсуждаются особенности раннего восприятия Г. Шпетом гуссерлевской феноменологии.*

Ключевые слова: феноменология, язык, герменевтика, положительная философия, знак, семиотика, понимание.

**HUSSERL'S INFLUENCES IN GUSTAV SHPET'S PHILOSOPHY  
(Review of A. Haardt's Book «Husserl in Russia». Language and Art  
Phenomenology in Gustav Shpet and Alexey Losev's Works)**

Yu.S. OSHEMKOVA

St. Petersburg State University,  
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation  
E-mail: yulia.spb.ru@mail.ru

*The author gives a review of A. Haardt's book «Husserl in Russia». The review touches upon the situation in the Russian philosophy at the turn of XIX–XX centuries, the stages in the reception of the Husserlian thought in Russia, the periodization in the evolution of G. Shpet's philosophical views. The context of the formation of G. Shpet's early philosophical thought (Russian metaphysical renaissance,*

---

\* Александр Хаардт родился в 1948 г. в Вене, изучал философию, славистику и индологию в Венском и Франкфуртском университетах. В 1985 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Гуссерль в России». Профессор, доктор философии. С 1996 г. преподает философию в Рурском университете г. Бохум. С 1998 г. по 2000 г. являлся президентом «Немецкого общества феноменологических исследований».

*V. Solovyev's philosophy of all-unity) is considered, each of the stages of the philosophical work of G. Shpet is described in the light of prevailing influences (mainly Husserl, Dilthey, Humboldt). Husserl's influence is considered as crucial for the formation of Shpet's ideas since 1914. For each stage of the philosophical evolution of Shpet Husserl's influences and differences between Shpet's and Husserl's philosophical views are highlighted. At the conclusion of the review a translation of the fifth chapter of the book «Husserl in Russia» is given, which discusses the perception by Shpet of the ideas of the early Husserlian phenomenology.*

Key words: *phenomenology, language, hermeneutics, positive philosophy, sign, semiotics, understanding.*

В своей книге «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства у Густава Шпета и Алексея Лосева», изданной в Мюнхене в 1993 г., А. Хаардт подробно рассматривает контекст формирования философских взглядов Г. Шпета и А. Лосева – наиболее выдающихся представителей русского феноменологического движения 10-х – 20-х годов XX века, а также прослеживает влияние идей Гуссерля на разных этапах эволюции их философских воззрений. Основное внимание в книге уделяется философии Г. Шпета. Главная цель автора – реконструировать феноменологические, герменевтические и семиотические мотивы у Шпета с тем, чтобы четко выявить характер и значимость рецепции гуссерлевской мысли.

В 90-е годы XX в. в России была опубликована переписка Гуссерля и Шпета<sup>1</sup>, относящаяся преимущественно к 1913–1914 гг., из которой видно, что Гуссерль высоко ценил Шпета и придавал большое значение его феноменологической деятельности в России. До нас дошло также свидетельство Р. Якобсона, согласно которому Гуссерль считал Шпета одним из виднейших своих учеников<sup>2</sup>.

Анализируя существующие на момент выхода книги исследования, посвященные Г. Шпету, А. Хаардт отмечает<sup>3</sup>, что в Советском Союзе, начиная с 30-х гг., мысль Шпета рассматривалась весьма узко и односторонне: он интерпретировался исключительно в рамках семиотически ориентированного структурализма, тогда как в западных исследованиях Шпет уже с двадцатых годов XX в. изучался как «русский гуссерлианец» и не переставал анализироваться в самых разных курсах, соответствующих его многосторонности. Западные исследования философского наследия Шпета охватывают такие темы, как «герменевтическая логика» Шпета (Ф. Роди)<sup>4</sup>, значение концепции языка и знака для русского формализма (В. Эрлих)<sup>5</sup>, роль шпетовских идей в формировании структурной лингвис-

<sup>1</sup> См.: Письма Э. Гуссерля к Г. Шпету / предисл., пер. и примеч. В.И. Молчанова // Логос. 1992. № 3. С. 233–242; Густав Густавович Шпет – Эдмунду Гуссерлю. Ответные письма // Логос. 1996. № 7. С. 123–128.

<sup>2</sup> См.: Jakobson R. A Retrospect // Selected Writings II. The Hague, 1971. S. 713.

<sup>3</sup> См.: Haardt A Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 17.

<sup>4</sup> См.: Rodi F. Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie: G. Misch, H. Lipps, G. Ppet // Rodi, Frithjof, Erkenntnis des Erkannten. Frankfurt/M, 1990. S. 147–167.

<sup>5</sup> См.: Erlich V. Russischer Formalismus. Wien, 1978. S. 181–184, 264–267.



тики Р. Якобсона (Е. Холенштайн)<sup>6</sup>, шпетовские принципы разграничения литературной, риторической и научной речи (В. Айсманн)<sup>7</sup>, семиотическая основа теории языка и искусства у Шпета (Е. Фрайбергер)<sup>8</sup>, проблема интерсубъективности у Шпета, Шпет как историк русской философии и др.<sup>9</sup>

В СССР первые статьи о Шпете, реабилитированном в 1956 г., начинают появляться только в 1988 г.

Говоря о роли Шпета в истории философии, А. Хаардт отмечает, что в его герменевтической философии разрабатывается проблематика, предвосхищающая идеи Г. Гадамера и П. Рикера, а рассмотрение «живой речи» в рамках философии языка сближает Шпета с исследованиями Х. Липпса, М. Мерло-Понти, Я. Паточки, Р. Ингардена<sup>10</sup>. Идеи Шпета оказали влияние на русский формализм, кружок Бахтина, через московский лингвистический кружок – на пражский структурализм. Именно Шпет был предтечей советской семиотики. Якобсон отмечал влияние Шпета на свою структурную лингвистику. По мнению историка философии Г. Гердта, главная заслуга Шпета состояла не в трансляции гуссерлевских идей в России, а в том, что, впитав в себя традиции русской мысли и идеи западноевропейской феноменологии, он пришел к новой, оригинальной постановке вопросов<sup>11</sup>.

Ниже приводится краткий обзор глав книги А. Хаардта, посвященных влиянию мысли Э. Гуссерля на Г. Шпета, а также перевод главы, в которой обсуждаются особенности раннего восприятия гуссерлевской феноменологии Г. Шпетом.

### Русская философия на рубеже XIX–XX вв.

С точки зрения А. Хаардта, в качестве родоначальников русской философии можно рассматривать М.В. Ломоносова, Г.С. Сковороду, А.Н. Радищева и М.М. Сперанского, которые принесли в Россию идеи западноевропейского Просвещения, прежде всего в форме лейбнице-вольфианского рационализма. При этом для русской философии изначально было характерно стремление «сказать свое слово в философии» в полемике с западной мыслью. Неслучайно славянофил И. Киреевский в середине XIX в. отмечал, что западной мысли присущи, прежде всего, субъективная и автономная разумность, абстрактный рационализм, а русской мысли – преимущественное стремление к цельности бытия, умозрение<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> См.: Holenstein E. *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plddoyers für eine strukturelle Phdnomenologie*. Frankfurt/Moscow, 1976. S. 14–17.

<sup>7</sup> См.: Eismann W. *Von der Volkskunst zur proletarischen Kunst. Theorien zur Sprache der Literatur in RuЯland und der Sowjetunion*, Мьнchen, 1986. S. 217–233.

<sup>8</sup> См.: Freiburger E. *Philosophical Linguistics: W. v. Humboldt and G.G. Shpet (A semiotic Theory of inner form)* // *Pen Review of Linguistics*. Vol. 7. 1983. S. 85–105.

<sup>9</sup> См.: Haardt A. *Husserl in Russland*. Мьнchen, Wilhelm Fink Verlag, 1993. С. 74–76.

<sup>10</sup> Там же. С. 16.

<sup>11</sup> См.: Goerd W. *Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke*. Мьнchen, 1984. S. 590–603.

<sup>12</sup> См.: Haardt A. *Husserl in Russland*. Мьнchen, Wilhelm Fink Verlag, 1993. |S. 26; Киреевский И.В. *Обозрение современного состояния литературы. 1845* // Полн. собр. соч. под ред. М. Гершензона. Т.1. М., 1911. С. 143.

Необходимо учитывать и конкретные исторические особенности России: университеты здесь получили автономию с 1863 г., после чего в них стали активно обсуждаться все направления мысли, представленные в Западной Европе. Этому способствовало и то, что философское образование в ряде российских высших учебных заведений, в частности в Московском университете, до 1917 г. подразумевало чтение немецкоязычной философской литературы в оригинале. В то же время в России, в отличие от Запада, философская мысль развивалась не только в стенах университетов, но и в духовных академиях, литературно-философских и общественно-политических кружках. В отдельные периоды, в частности во времена правления Николая I (1825–1855), когда академическое изучение философии было сведено к курсам логики и психологии, роль таких форм существования философии была особенно велика.

В философских дискуссиях в России на рубеже XIX–XX вв. преобладали две тенденции: 1) ориентация на современную западную философию (неокантианство, эмпириокритицизм, марксизм, философию жизни Бергсона) и 2) обращение к христианско-платонической традиции, известное под названием русского религиозно-философского ренессанса (в западной терминологии – «метафизического ренессанса»). Начало русского ренессанса связывают с критикой материализма и кантианства у П. Юркевича в начале 60-х гг. XIX в., а развитие и высшую точку – с именем В. Соловьева. Большое значение в рамках этого направления придается также соборности и греческой патристике. Наибольшее влияние русский ренессанс приобрел в Москве, в частности, в Московском университете<sup>13</sup>.

Для многих русских философов (например, Н. Бердяева, С. Франка, С. Булгакова) было характерно движение от Маркса к Канту, при этом последний пересматривался в русле философии всеединства Соловьева, что подразумевало релятивизацию его трансцендентально-идеалистического принципа субъективности. Подобную трансформацию, как отмечает А. Хаардт, «от Маркса к Канту» отмечал в себе и Г. Шпет<sup>14</sup>.

### Этапы рецепции мысли Гуссерля в России

А. Хаардт выделяет следующие основные этапы восприятия гуссерлевской мысли в России:

1. *Рецептивный этап* (1906–1913 гг.). Обсуждение тем, затрагиваемых в ранней феноменологии Гуссерля («Логические исследования», «Философия как строгая наука»). Данный этап связан с именами трансценденталиста Б. Яковенко, интуитивиста Н. Лосского и Генри Ланка, ученика Гуссерля, позднее эмигрировавшего в США.

2. *Продуктивный этап*. Активная разработка идей классической феноменологии начинается после возвращения Г. Шпета в Россию в начале 1914 г. Дело в

<sup>13</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 25–32.

<sup>14</sup> Там же. S. 79.

том, что в 1912–1913 гг., обучаясь в Геттингенском университете, Шпет посещал как минимум один семинар Гуссерля и, с большим энтузиазмом восприняв феноменологические идеи, взял на себя роль их популяризатора в России. В частности, к 1914 г. относится выход его книги «Явление и смысл», в которой подробно анализируется содержание гуссерлевских «Идей I».

Разумеется, Гуссерль интерпретировался разными мыслителями в разных ракурсах: в то время как Б. Яковенко и некоторые другие видели в нем прежде всего продолжателя неокантианской критики познания и противопоставляли его древнегреческим мыслителям, русские мыслители, причислявшие себя к феноменологам (в первую очередь Г. Шпет и А. Лосев), воспринимали Гуссерля преимущественно как платоника<sup>15</sup>.

После того как в 1922 г. большинство немарксистски ориентированных интеллектуалов были высланы из России, центр обсуждения гуссерлевских идей частично переместился в Европу, прежде всего в Прагу и Париж.

В Советском Союзе инициированное Шпетом феноменологическое движение сохраняло активность до конца 20-х гг., сочетая в себе феноменологическое описание сущностных структур применительно к языку и искусству с другими методологическими подходами, прежде всего диалектическим. Весь интерес к феноменологии на этом этапе концентрировался вокруг гуссерлевских «Логических исследований» и «Идей I»<sup>16</sup>.

С начала 1931 г., когда политический контроль над философией стал тотальным, «многообещающее», по выражению А. Хаардта, феноменологическое движение в России на многие годы прекратило свое существование.

3. *Третий этап* развития гуссерлевской мысли на русской почве связан с эмигрантским периодом русской философии (30-е – сер. 50-х гг. XX в.). За пределами Советского Союза, в эмиграции, идеи Гуссерля подхватывают, с одной стороны, такие мыслители, как Э. Левинас, А. Гурвич, Т. Целмс (детство и юность которых тесно связаны с Россией, хотя их философские взгляды и не несут на себе заметного отпечатка русской традиции). С другой стороны, с большим интересом обсуждают проблематику и методологию Гуссерля представители различных направлений традиционной русской мысли – Н. Лосский, С. Франк, Б. Яковенко, не относящие себя, впрочем, к феноменологам. Наконец, такие мыслители, как Л. Шестов и Н. Бердяев, выстраивают свои экзистенциалистские концепции в противопоставлении платонически ориентированной науке о сущности у Гуссерля. В эмиграции большое внимание начинает уделяться не только Гуссерлю, как это было на первых этапах в России, но и другим феноменологам – М. Шелеру, М. Хайдеггеру и Н. Гартману.

4. С 30-х до середины 50-х гг. научное обращение к Гуссерлю в Советском Союзе было невозможно по идеологическим мотивам, но уже с начала 60-х гг. Гуссерля вновь открывают – уже в горизонте марксизма-ленинизма (Н. Мотрошилова, П. Гайденко). С наступлением перестройки изучение Гуссерля активно возобновляется<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 33.

<sup>16</sup> Там же. S. 63.

<sup>17</sup> Там же. S. 55–59.

В своей книге А. Хаардт обращается к периоду с 1914 г. по 1930 г. – «продуктивному этапу» восприятия Гуссерля в России. Целая глава в книге А. Хаардта посвящена проблеме языка в сочинениях Гуссерля 1900–1913 гг. Автор констатирует двойкий подход Гуссерля к этой проблеме: с одной стороны, феномены значения выступают главной темой работы Гуссерля «Логические исследования»; с другой же стороны, языковые предпосылки феноменологического анализа становятся предметом методических размышлений. Характеризуя центральные положения семантической теории, изложенной Гуссерлем в «Логических исследованиях», А. Хаардт делает вывод о том, что, согласно Гуссерлю (как затем и Шпету), в рамках теории языка значения и общие имена должны «схватываться» как «идеальные и объективные единицы». Важной особенностью «Логических исследований» является то, что, несмотря на изначальный интерес к языку точных наук, в них открываются также перспективы феноменологии «живой речи». Именно это было в первую очередь воспринято русской феноменологией в 1914–1930 гг.<sup>18</sup>

### Эволюция философских взглядов Г. Шпета

А. Хаардт выделяет три основных этапа в развитии мысли русского философа:

1. Учеба в Киеве (1898–1905 гг.). В этот период Шпет, по-видимому, не без влияния своего университетского преподавателя, одного из выдающихся неокантианцев того времени Г. Челпанова, из приверженца исторического материализма превращается в сторонника риккертской версии неокантианства.

2. Работа в Киевском и Московском университетах (до 1912 г.). В этот период Шпет начинает критиковать неокантианство, в частности, за сведение философии к теории познания и сближается с Московской метафизической школой, обращаясь к платонизму, философии всеединства В. Соловьёва, а также к тем течениям западноевропейской философии, которые основываются на «внутреннем опыте» или стремятся восстановить действительность в ее целостности<sup>19</sup>.

3. Обучение в Геттингене (1912–1913 гг.) – феноменологический поворот, в результате которого влияние идей Гуссерля будет ощущаться в философии Шпета на протяжении всей его жизни, хотя и в разной степени: поначалу наиболее сильное, оно будет постепенно ослабевать, уступая место влиянию герменевтики Дильтея и философии языка Гумбольдта. Еще одним фактором, безусловно сыгравшим немаловажную роль в формировании круга феноменологических интересов Шпета, была его близость к символистам и принадлежность к Московскому лингвистическому кружку.

С точки зрения А. Хаардта, этот этап можно, в свою очередь, подразделить на три периода, которые ознаменовались выходом соответствующих работ Шпета:

1) 1914 г.: активная деятельность по ознакомлению российской публики с идеями Гуссерля и раннее феноменологическое сочинение «Явление и смысл»,

<sup>18</sup> Там же. С. 34–37.

<sup>19</sup> Там же. С. 82.

написанное преимущественно под влиянием гуссерлевских «Идей I» и включающее самостоятельную разработку «феноменологии герменевтического разума».

2) 1915–1919 гг.: дальнейшая разработка герменевтической философии, семиотически ориентированной философии культуры и философии духа в диалоге со Шлейермахером, Дильтеем и Гуссерлем, в таких сочинениях, как «История как проблема логики», «Философия и история», «Сознание и его собственник», «Предмет и задачи этнической психологии» и др.

3) 1921–1931 гг.: объединение семиотической и герменевтической проблематики в рамках философии языка и искусства. Разработка теории поэтической речи. Обращение к идеям Гумбольдта и максимальное удаление от гуссерлевского понимания языка, феноменологии и онтологии. Главные работы этого периода: «Эстетические фрагменты», «Проблемы современной эстетики», «Внутренняя форма слова»<sup>20</sup>.

Рассмотрим подробнее вслед за А. Хаардтом каждый из «феноменологических» этапов философской эволюции Шпета.

1. Проект «Феноменологии герменевтического разума», разработанный Шпетом в «Явлении и смысле», задает рамки его дальнейшей работы<sup>21</sup>.

Оценивая гуссерлевские идеи с позиций философии русского метафизического ренессанса, Шпет усматривает в них вершину, пусть и временную, положительной философии, идущей от Платона (под положительной философией в «Явлении и смысле» Шпет понимает философию, которая «носит уважение к философской традиции и видит в прошлом философского развития свои задачи» [1, с. 11], а также не подменяет другими задачами задачу познания сущего во всех его формах и видах). Кроме того, будучи убежденным в необходимости реформы психологии, Шпет с большим энтузиазмом воспринял гуссерлевскую концепцию интенциональной структуры сознания, оценив ее как теорию, укорененную в непосредственных данностях внутреннего опыта.

Тем не менее, анализируя текст «Явления и смысла» и сопоставляя его с мыслью Гуссерля периода «Логических исследований» и «Идей I», А. Хаардт отмечает ряд особенностей, отличающих раннюю феноменологию Шпета от феноменологии Гуссерля.

Так, для Шпета на передний план выступают онтологические аспекты философии Гуссерля, которые у самого Гуссерля рассматриваются лишь эпизодически. Шпет воспроизводит гуссерлевские ноэтико-ноэматические исследования в горизонте онтологической постановки вопросов, интерпретируя феноменологию как онтологию жизни сознания. Главный вопрос, которым задается Шпет в «Явлении и смысле», – это вопрос о бытии: «Как есть действительное и как мы приходим к нему?» [1, с. 156]. Поэтому если для Гуссерля разумность заключается в «изначально дающем видении», то для Шпета – прежде всего в отношении к основанию действительности, которое должно быть понято. Соответственно, для Гуссерля выс-

<sup>20</sup> Там же. С. 72–73.

<sup>21</sup> Там же. С. 15.

шей точкой рассуждений, о которой он говорит в § 46 «Идей I», является несомненность имманентного, для Шпета же высшая точка – возможность тематизации жизни сознания как области абсолютного бытия.

Кроме того, герменевтический интерес Шпета заставляет его переработать гуссерлевскую феноменологию разума в теорию, ориентированную на проблему понимания знака. Для Шпета чрезвычайно важна проблема понятийного выражения смысловых структур, тогда как Гуссерль уделяет этой проблеме лишь несколько параграфов (§§ 124–127). Интерес Шпета направлен не на разграничение эйдетического и эмпирического созерцания, как у Гуссерля, а на их согласованность в индивидуальном как случае общего. А. Хаардт выделяет в качестве главной мысли «феноменологии герменевтического разума» Шпета утверждение о том, что «в естественной установке вещи постоянно выступают перед нами как знаки; язык, искусство, всякий социальный предмет, организмы, люди и проч. и проч. – всегда выступают как знаки и со своим внутренним интимным смыслом» [1, с. 205].

А. Хаардт выделяет также те случаи, в которых Шпет не вполне верно интерпретирует мысль Гуссерля.

В частности, Шпет утверждает, что Гуссерль недостаточно эксплицировал осмысливающий слой сознания: «Мы приписали бы чистому Я больше того, что ему присуще по существу, если бы сказали, что оно само в характеризованных своих «жизненных» актах обнаруживает такую творческую способность, которая создает в соответствующих нозмах их смысл. Напротив, «жизнь» чистого Я может обнаруживаться описанным образом, но предмет со своей нозмой, на который направляются акты нашей аттенциональной направляемости, остается мертвым, – или оставался бы мертвым, если бы не носил в себе оживляющего смысла» [1, с. 143]. В отношении этого замечания А. Хаардт показывает, что Шпет понимает под осмысливанием иное, нежели Гуссерль<sup>22</sup>.

Гуссерлевское выражение «смысл в модусе его полноты» [2, §132], соответствующее нозматическому ядру, совокупности способов данности предмета, Шпет также понимает по-своему, превращая его в отправную точку для разработки своей концепции «внутреннего смысла».

Такая своеобразная интерпретация феноменологии Гуссерля со стороны Шпета обусловлена, по-видимому, как его изначальной ориентацией на онтологию, так и тем, что при изучении «Идей I» он еще не был знаком с текстом «Логических исследований», а следовательно, не имел представления о генезисе гуссерлевской концепции созерцания как наполнения интенции значения<sup>23</sup>.

Наконец, гуссерлевский тезис о том, что «адекватная данность вещи» может рассматриваться как «идея в кантовском смысле» [2, §143] интерпретируется Шпетом исходя из понимания идеи в этом контексте как конститутивной<sup>24</sup>,

---

<sup>22</sup> Там же. С. 103.

<sup>23</sup> Там же. С. 105.

<sup>24</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 172.

тогда как на самом деле, как демонстрирует А. Хаардт, здесь речь у Гуссерля может идти только о регулятивной идее<sup>25</sup>.

В целом, по мнению А. Хаардта, работа «Явление и смысл» не лишена ряда серьезных недостатков и неувязок. Впрочем, в дальнейших своих сочинениях Шпет глубже разработает еще во многом противоречивую герменевтику «Явления и смысла», приведя ее в соответствие с традиционной постановкой вопросов в герменевтике.

2. Как это ни парадоксально, но Шпет вначале познакомился с гуссерлевскими «Идеями I» и только в конце 1913 г. – с первыми пятью «Логическими исследованиями», что привело к пересмотру многих его взглядов, прежде всего, касающихся значения. С 1914 г. по 1918 г. влияние мысли Гуссерля на Шпета остается весьма сильным. В своем письме к Гуссерлю, датированном 1918 г., Шпет утверждает, что все последние годы ежедневно размышляет о феноменологии<sup>26</sup>. Впрочем, это не помешало ему изменить свою точку зрения на роль Гуссерля в истории философии. Переосмыслив всю историю западноевропейской философии и связав ее начало уже не с Платоном, а с Парменидом, Шпет перестает видеть в Гуссерле завершение европейской философии. Обнаружив достижения, ранее приписывавшиеся им Гуссерлю, у более ранних философов, Шпет переключает внимание на то влияние, которое оказали на формирование воззрений Гуссерля Лейбниц, Лотце, школа Brentano и позитивизма Милля. Таким образом, конститутивная феноменология Гуссерля перестает восприниматься Шпетом как примирение или завершение онтологической и теоретико-познавательной традиций и интерпретируется как их продолжение<sup>27</sup>.

В 1916 г. Шпет формулирует новую концепцию положительной философии: ее следует понимать как историческую философию, и, в качестве таковой, она тематизирует окружающую нас обстановку, естественную действительность. Тем самым он обращается (и в этом уже ощущается влияние Дильтея) к миру естественной установки. Большое значение Шпет придает также социальному измерению естественной действительности, соборности, ориентации субъекта на другого – корни такого подхода уходят в философские учения В. Соловьёва и С. Трубецкого.

Несколько раньше – начиная с 1913 года – Гуссерль проводит анализ «конституции духовного мира»<sup>28</sup>, который затем войдет в «Идеи II», связывая с ним новый путь в феноменологию. Но если для Гуссерля персоналистическая, естественная перспектива – только промежуточный этап, а в итоге он приходит к трансцендентальной субъективности и описанию ее апперцепции, то Шпет, наоборот, сознательно остается на почве персоналистической установки и описывает историко-социальную реальность в рамках мирской социальной феноменологии<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 109.

<sup>26</sup> См.: Густав Густавович Шпет – Эдмунду Гуссерлю. Ответные письма // Логос. 1996. №7. С. 123–128.

<sup>27</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 115.

<sup>28</sup> См.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. V. Marly Biemel. Den Haag 1952 (Husserliana IV). S. 172–302.

<sup>29</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 120.

Кроме того, Шпет считает, что трансцендентально-феноменологическая редукция приводит к утрате всякой субъективности – как эмпирической, так и трансцендентальной («Сознание и его собственник», 1916). Шпет делает ставку не столько на интроспекцию, сколько на объективацию субъективности в ее жизненных проявлениях: «Я – необъяснимо. Оно подвергается только истолкованию, т.е. переводу на язык другого я» [3, с. 160]. Таким образом, научно объективированная предметная область у Шпета формируется путем абстрагирования из тотальности историко-социальной действительности<sup>30</sup>.

Постепенно Шпет все больше углубляется в проблемы понимания и интерпретации и начинает говорить о необходимости герменевтической философии. Усматривая высшую точку герменевтики в дильтеевском обосновании наук о духе, Шпет в своих сочинениях 1916–1918 гг. объединяет идеи дильтеевской «философии жизни» с гуссерлевской «феноменологией разума». Получившуюся таким образом концепцию Шпет именуется «философией духа», а также «философией культуры»<sup>31</sup>. По сути, речь идет о проекте общей семиотики, одним из источников которой, по признанию самого Шпета, послужила идея общей априорной грамматики, сформулированная Гуссерлем в «Логических исследованиях», немаловажную роль сыграли и рассуждения А. Марти, уделяющего большое внимание коммуникативной функции языка, а также А. Мейнонга<sup>32</sup>.

Кроме того, в своем сочинении «Предмет и задачи этнической психологии», относящемся к 1917 г., Шпет использует гуссерлевскую модель знака, которую тот разрабатывал для философии языка: знак – это чувственно данный образ, который, используясь в сообщении, имеет определенное значение и одновременно выражает переживания сообщаемого. При этом значащую функцию выражения необходимо отличать от выразительной.

Шпет подчеркивает, что значения слов/знаков отличаются от представлений и переживаний, связывающих их с субъектом, а также от единичных вещей, которые они обозначают. Шпет характеризует эти значения как «идеальные значения» в гуссерлевском смысле и как идеи – в платоновском<sup>33</sup>.

Тем самым концепция Шпета во многом развивается еще в русле гуссерлевских «Логических исследований», но уже выходит за его пределы, когда Шпет ставит в центр своей теории знака коммуникативную функцию выражений (с опорой на В. Дильтея и Т. Рейда). Помимо этого, Шпет включает в свою теорию все виды человеческой речи, чего нет у Гуссерля<sup>34</sup>.

Разработка семиотики и герменевтики в рамках «феноменологии понимающего разума» определяет и дальнейшее развитие шпетовской феноменологии – искусства, литературы и языка.

<sup>30</sup> Там же. С. 121.

<sup>31</sup> См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы. М., 1918; Шпет Г.Г. Предмет и задачи этнической психологии. Психологическое обозрение. 1917. № 3–4. С. 406.

<sup>32</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 122.

<sup>33</sup> Там же. С. 133.

<sup>34</sup> Там же. С. 134–136.



3. В 1922–1923 гг. выходят в трех частях «Эстетические фрагменты» Шпета, которые в целом соответствуют тенденциям русского формализма – с тем отличием, что в определении специфики поэтической речи Шпет исходит не из теории языка, а из общей теории искусства. На этом этапе, помимо всегда незримо присутствующих в его мысли идей Гуссерля, Шпет ориентируется на воззрения В. Гумбольдта и Э. Кассирера.

Если в «Явлении и смысле» акты понимания всегда ставились в соответствие со знаковыми структурами, то теперь у Шпета они разделяются: акты понимания исследуются в рамках феноменологического анализа, а структура слова – в рамках семиотического. При этом семиотику Шпет рассматривает как онтологическую дисциплину. Это отчасти напоминает подход, разрабатывавшийся Гуссерлем в «Логических исследованиях».

В «Эстетических фрагментах» Шпет обращается к таким проблемам, как структурный анализ языка, типология способов речевого выражения, символическое измерение поэтической речи, различия между поэтической и образной речью, сущность эстетического предмета и др.<sup>35</sup>

Феноменологический подход к исследованию идей (эйдетических объектов), развиваемый Шпетом в «Эстетических фрагментах» применительно к поэтической речи, восходит к платоновско-плотиновской эстетической традиции. Однако Шпет упрекает Платона, Плотина, а вместе с ними Шеллинга и Гегеля в том, что они произвольно гипостазируют в реальное то, что имеет только идеальное значение<sup>36</sup>. Для Шпета идеи имеют только возможное бытие и достигают действительности через чувственно-феноменальное воплощение – и в искусстве, и за его рамками. Ориентация Шпета на чувственно-феноменальную данность произведения искусства и представленный в ней «эйдетический предмет» связана с центральными идеями феноменологии Гуссерля. Так, в «Эстетических фрагментах» Шпет утверждает, что понимание слова, усматривание его смысла равносильно усматриванию единства в многообразии, улавливанию текста в контексте, а в конечном счете и жизни в мире идей<sup>37</sup>.

Наряду с этим Шпет проводит анализ феноменологической структуры художественного сознания, вынося за скобки эмпирический субъекта и тем самым отделяя свою феноменологическую постановку вопроса от историко-психологической. Шпет считает свои исследования частью «эстетической онтологии» и называет их «философией искусства». В своей работе «Проблемы современной эстетики» (1923) Шпет рассуждает о том, каким образом философия искусства может постичь искусство как предмет эстетического сознания, выявляя моменты, являющиеся носителями эстетического воздействия<sup>38</sup>.

Проводя, с одной стороны, онтологическое исследование произведения искусства, с другой – феноменологическое описание способов восприятия, Шпет показывает, что это не две независимые процедуры: в действительности речь

<sup>35</sup> См. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. I–III. Петроград: Колос, 1922–1923.

<sup>36</sup> См.: Шпет Г.Г. Проблемы современной эстетики. М., 1923. С. 57.

<sup>37</sup> Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты. II. Петроград: Колос, 1923. С.102.

<sup>38</sup> См.: Шпет Г.Г. Проблемы современной эстетики. М., 1923. С. 77.

идет о ноэто-ноэматическом описании эстетического переживания в его связи с эстетическим предметом<sup>39</sup>.

Отдавая должное преемственности шпетовской мысли, восходящей к гуссерлевской феноменологии, А. Хаардт, тем не менее, выделяет в «Эстетических фрагментах» Шпета ряд фундаментальных моментов, отличающих их от «Логических исследований» Гуссерля:

1. Они различаются по самой своей цели: у Гуссерля это исследование условий возможности науки вообще, у Шпета – феноменолого-структурное описание поэтической речи.

2. Разным является ракурс рассмотрения языка: если Шпет отводит интенциям различных способов речевого выражения центральное место, то у Гуссерля эта тема затрагивается лишь вскользь.

3. По-разному оценивается и прагматическое измерение языка: Гуссерль углубляется в анализ жизни единичной души, отвлекаясь от коммуникативных функций языковых выражений, Шпет же помещает их в центр своей речевой теории и даже рассматривает понимание языкового выражения другого как точку вхождения в феноменологию языка.

4. С особой очевидностью расхождения с Гуссерлем обнаруживаются в рассуждениях о «структуре слова»<sup>40</sup> [1, с. 168–169]. Основываясь на своей концепции «структуры слова», которая включает как смысл языкового выражения, так и соответствующий «эйдетический предмет», Шпет, в отличие от Гуссерля, говорит о том, что научная и образная речь отражают лишь тенденции, никогда не встречающиеся в чистом виде: образность, по Шпету, – это общее свойство языка, присущее и научному изложению

В своей более поздней работе «Внутренняя форма слова», увидевшей свет в 1926 г., Шпет обращается к философии языка В. Гумбольдта, что является вполне закономерным, учитывая движущие силы его философской мысли, заявившие о себе уже в «Явлении и смысле».

При этом Шпет, с одной стороны, применяет к гумбольдтовским текстам гуссерлевские понятия и способ постановки вопросов, с другой же стороны – заимствует главную мысль Гумбольдта о языке как формирующем органе мышления<sup>41</sup>, противоречащую гуссерлевскому взгляду на отношения между выражением и значением: у Гуссерля языковые выражения приспособляются к уже данному «ноэматическому смыслу», у Гумбольдта же языковое оформление вещей в рамках конкретного языка является определяющим для их понимания.

А. Хаардт выявляет явные феноменологические мотивы в шпетовской интерпретации идей Гумбольдта, среди которых отметим следующие:

1. Шпет упрекает Гумбольдта в том, что тот оперирует понятийными конструктами, которые не даны в непосредственной очевидности (гуссерлевский «принцип принципов»).

<sup>39</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 159.

<sup>40</sup> Там же. S. 168–169.

<sup>41</sup> См.: Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 1927.

2. Шпет указывает на то, что, несмотря на тенденцию у Гумбольдта периодически рассматривать язык в психологически-объяснительной перспективе, его глубинные поиски направлены на язык в его данности, как таковой, на язык, возведенный в идею, в принцип, и следовательно, восходящий к языковому сознанию как таковому.

Так, при рассмотрении синтаксиса как необходимого момента самой структуры языка, то есть в его идее, мы должны говорить об «идеальных синтаксических формах». Эти рассуждения Шпета напоминают эйдетическое описание языка у Гуссерля<sup>42</sup>.

3. Следуя феноменологическому подходу, Шпет стремится к описанию вещей (соответственно, основополагающих структур языка) самих по себе и подвергает Гумбольдта критике за чрезмерную ориентацию на кантовскую мысль: с точки зрения Шпета, Гумбольдту не удалось преодолеть кантовский дуализм между рассудком и чувственностью, что обусловило ряд апорий в его концепции<sup>43</sup>.

«Освобождая» мысль Гумбольдта из-под кантовского влияния, Шпет стремится развить идеи самого Гумбольдта, связанные с конкретизацией конституции мира как опосредствованной языком.

Так, для решения апории, обусловленной кантовским понятием синтеза, Шпет обращается к гумбольдтовскому понятию *внутренней формы языка*, подчеркивая необходимость методологической переформулировки проблемы опосредствования: вместо того, чтобы искать синтетическую инстанцию, связывающую друг с другом звуковое выражение и содержание, предлагается описывать оба эти уровня как происходящие из одной обширной структуры: «[...] не заключительный синтез нужен, нужно изначальное признание единства» [5, с. 60]. Именно в этом и состоит функция понятия *внутренней формы слова*. Звук, по словам Шпета, – это «воплощение намерения его породить» для выражения мысли, а следовательно, в самом этом намерении и лежит та единая интенция слова как целого, которая объединяет в конкретности слова его чувственную и логическую стороны<sup>44</sup>.

В своей работе «Внутренняя форма слова» Шпет рассматривает историю развития понятия «внутренней формы»: у Плотина, в эпоху Возрождения, в английском платонизме XVII в., в немецкой эстетике XVIII в. (Гердер, Винкельман), у Гете и, наконец, в современной философии языка (Марти). У Гумбольдта Шпет выделяет и использует для разработки понятия *внутренней формы слова* концепцию языка как *энергий*.

Шпет стремится показать, что внутренние формы слова должны рассматриваться не в рамках «внешних форм языка» – фонетики, морфологии или синтаксиса, а в лингвистической семантике. В итоге внутренние формы слова определяются Шпетом как связанные в систему динамические отношения, служащие посредником между внешними формами языка и предметным миром, как

<sup>42</sup> См.: Haardt A. Husserl in Russland. München, Wilhelm Fink Verlag, 1993. S. 176.

<sup>43</sup> Там же. S. 178.

<sup>44</sup> Там же. S. 179.

законы, определяющие вечно незавершенный процесс языкового истолкования мира. В этой связи Шпет говорит о принципиальной неадекватности языка, который никогда не способен выразить действительность в ее наглядной полноте.

Диалектические формы движущегося и разворачивающегося в живом диалоге смысла противопоставляются статическим логическим формам, которые тематизирует традиционная формальная логика. Тем не менее внутренние формы слова подчиняются логическим формам языка.

Наконец, А. Хаардт отмечает и то, что, следуя Гумбольдту, Шпет по-новому формулирует концепцию общей теории знака, намеченную им еще в 1917 г. В качестве иллюстрации этого положения в книге приводится весьма выразительная цитата из «Внутренней формы слова» о том, что рассмотрение языкового сознания с необходимостью ориентируется на последнее его единство, которое есть не что иное, как единство *культурного сознания*, а такие проявления культурного сознания, как искусство, наука, право и т.д., представляют собой всего лишь модификации и формы единого культурного сознания, по отношению к которым язык выступает как архетип и начало. Поэтому, заключает Шпет, философия языка есть принципиальная основа философии культуры<sup>45</sup>.

«Внутренняя форма слова» знаменует собой последний этап развития философской концепции Шпета, на котором он максимально удаляется от положений и идей своей ранней работы «Явление и смысл».

Помимо развития гумбольдтовских идей, Шпет следует за Э. Кассирером («Философия символических форм» (1923)) и, в соответствии со своей программой общей теории знака, сформулированной еще в 1917 г., интерпретирует искусство, науку, право, религию исходя из концепции о языковой интерпретации действительности.

В завершение своего изложения, стремясь вкратце охарактеризовать философский путь Шпета, А. Хаардт констатирует, что семиотически ориентированная философия культуры, которую Шпет изначально разрабатывал под влиянием идей гуссерлевских «Логических исследований» – о выражении и значении, а также идеи чисто логической грамматики, с годами, испытав на себе влияние философии жизни Дильтея, перерабатывается им в свете гумбольдтовской идеи о языке как энергее и тесно связанного с ней понятия внутренней формы языка<sup>46</sup>.

#### Список литературы

1. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. 219 с.
2. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1913. 323 s.
3. Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1916. С. 156–210.
4. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 1927. 220 с.

<sup>45</sup> Там же. С. 185.

<sup>46</sup> Там же. С. 186.

**References**

1. Shpet, G.G. *Yavlenie i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy* [Phenomenon and Meaning. Phenomenology as a Fundamental Science and Its Problems], Moscow, 1914, 219 p.
2. Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phдnomenologie und phдnomenologischen Philosophie*. Halle, 1913, 323 p.
3. Shpet, G.G. *Soznanie i ego sobstvennik* [Consciousness and Its Proprietor], in *Georgiyu Ivanovichu Chelpanovu ot uchastnikov ego seminariev v Kieve i Moskve: Stat'i po filosofii i psikhologii* [To Georgiy Ivanovich Chelpanov from the participants of his seminars in Kiev and Moscow: Articles on Philosophy and Psychology], Moscow: T-vo tip. AI. Mamontova, 1916, pp. 156–210.
4. Shpet, G.G. *Vnutrennyaya forma slova: Etyudy i variatsii na temu Gumbol'dta* [Inner Shape of the Word. Etudes and Variations on the Humboldt Theme], Moscow, 1927, 220 p.

УДК 130.121

ББК 87.3(2)53-708

**ХААРДТ А. «ГУССЕРЛЬ В РОССИИ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЯЗЫКА И ИСКУССТВА У ГУСТАВА ШПЕТА И АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА»****Глава 5. Феноменология как первая философия с точки зрения шпетовского «Явления и смысла»**

В своей ранней феноменологической работе «Явление и смысл», посвященной «феноменологии как основной науке», Шпет первоначально ставил перед собой задачу ознакомления русского читателя с идеями Гуссерля<sup>1</sup>. Действительно, эта книга в значительной мере представляет собой пересказ и критический разбор первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». Тем не менее мы не можем исходить из того, что в ней воспроизводятся исключительно мысли Гуссерля: в двух последних главах своей работы<sup>2</sup> русский философ, обращаясь к гуссерлевской «Феноменологии разума», разрабатывает свою собственную теорию понимающего сознания. Гуссерлевская трактовка феноменологии как первой философии также претерпевает у Шпета соответствующую его прежнему ходу мысли трансформацию, которая будет критически проанализирована нами в дальнейшем.

---

<sup>1</sup> См.: Шпет Г.Г. *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы*. М., 1914 (при дальнейшем цитировании используется стиль ссылок А. Хаардта – ЯС1, что означает «Явление и смысл», страница 1; даются в тексте в круглых скобках). ЯС1: «Первоначально у автора была цель ознакомить русского читателя с идеями феноменологии Гуссерля. Но уже с самого начала его неотступно преследовала музыка Вагнера, – все время он слышал “Тангейзера”. Однако и теперь Гуссерль выделен всюду специальными указаниями и ссылками». <sup>2</sup> Глава VI: *Явление и действительность* (с. 156–183). Глава VII: *Смысл и уразумение* (с. 184–214).

### 5.1. Феноменология как «чистое знание»

Философия как основная наука тематизирует, согласно Шпету, те последние основания, на которых покоится всякое (единичное) научное знание<sup>3</sup>. Если научное знание является номотетически-объяснительным и подчиняется определенным не подвергаемым сомнению предпосылкам, то философское знание представит как «свободное от каких бы то ни было “доказательств”, “обоснований” и “построений”»<sup>4</sup>. В этом смысле оно выступает не как теоретическое, а как до-теоретическое знание, черпающее свои основания из обыденного знания (ЯС 4). Столь притягательная для Шпета первая философия подразумевает «чистое знание» не только в смысле отказа от дедуктивных теорий, но и с точки зрения ее независимости от «практических санкций и утверждений». Независимость философского знания от практических нужд и от теоретических построений позволяет философу осуществить поворот к вещам в их (первичной) данности.

Эти требования, которым должна удовлетворять философия как основная наука<sup>5</sup>, по мнению Шпета, нашли образцовое воплощение в гуссерлевской феноменологии. Шпет пытается прояснить притязания Гуссерля на осуществление философии как «науки», или как «чистого знания», исходя из предшествующих тенденций развития «европейской философии»<sup>6</sup>. При этом он усматривает в Гуссерле завершение традиции «положительной философии»<sup>7</sup>, берущей свое нача-

<sup>3</sup> См. ЯС 3.

<sup>4</sup> См. ЯС 3: «Оно чистое теоретическое знание только потому, что в нем нет места для каких бы то ни было “практических” санкций и утверждений, но оно не теоретично в том смысле, что оно свободно от каких бы то ни было “доказательств”, “обоснований” и “построений”».

<sup>5</sup> См. ЯС 3: «... те требования, которым должна удовлетворять философия как “основная наука”».

<sup>6</sup> Шпетовское понятие «европейской философии» подразумевает историко-философский замысел, в контексте которого она противопоставляется мудрости Востока. См.: Шпет Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. I. М., 1917. С. 1–69 (при дальнейшем цитировании – МР).

<sup>7</sup> Шпет употребляет выражение «положительная философия» примерно в том же смысле, что и выдающийся представитель русского «метафизического ренессанса» Л.М.Лопатин в своей главной работе «Положительные задачи философии». См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Ч. I. М., 1886. Ч. II. М., 1891. Намеки на эту работу просматриваются не только в отдельных выражениях, фигурирующих у Шпета (философия как «чистое знание» имеет «положительные задачи»): сходство с мыслью Лопатина обнаруживается даже в структуре аргументации некоторых шпетовских идей. Так, в противовес критике метафизики, свойственной современному позитивизму, который Лопатин наряду с неокантианством характеризует как «отрицательное движение в философии» (Лопатин, 1886. С. 4), Шпет пытается заново поставить вопрос о возможности метафизики как вопрос о сущности, присутствующей в явлениях. С другой стороны, Шпет в своем сочинении 1912 года «Один путь психологии и куда он ведет» усматривает в вырисовывающейся перед ним «новой философии» «дух философии жизненной, конкретной, цельной, основанной на достоверных данных внутреннего опыта». Таков, по мнению Шпета, дух русской философии, каким он воплотился, в частности, в «спекулятивной метафизике Л.Лопатина» (См.: Шпет Г.Г. Один путь психологии и куда он ведет // Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества (1881–1911). М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерова и К°, 1912. С. 264).

ло в античной онтологии, в особенности у Платона, и получившей развитие в Новое время, прежде всего у Декарта и Лейбница, а затем и у Лотце<sup>8</sup>. Специфической чертой этой *philosophia perennis* является проистекающий из интереса к действительности (MP 25) руководящий вопрос «об основах всего существующего, следовательно, о самом бытии»<sup>9</sup>, чьи многообразные формы эти мыслители стремились обосновать в их единстве.

Отступления от такой постановки вопроса типологически объединяются Шпетом под названием «негативной философии». Под это определение подпадают скептические, критические и редукционистские направления мысли, образцы которых Шпет усматривает в фигурах Протагора, Юма, Канта и в новейшем позитивизме<sup>10</sup>. Наиболее влиятельным современным проявлением таких направлений мысли стало сведение философии к теории познания в критицизме. Здесь речь уже не идет о познании «истинно сущего»; наоборот, ставится под вопрос сама возможность такого метафизического знания и вместо «сущего» тематизируется познающее сознание<sup>11</sup>.

При этом значение «негативной философии» в целом и кантовской критики познания в особенности Шпет связывает с тем, что они смогли обратить внимание «положительной философии» на новые, еще не открытые ею виды бытия.

Так, Кант, с точки зрения Шпета, раскрыл «особое, не-эмпирическое и не-действительное бытие субъекта познания»<sup>12</sup> и тем самым дал возможность положительной философии, со своей стороны, тематизировать специфическое бытие сознания, которое на начальном этапе ее развития, у Платона, еще только подразумевалось в нетематизированной форме<sup>13</sup>.

Центральная задача современной положительной философии, следовательно, состоит в том, чтобы установить связь между этим «вновь открытым» бытием сознания и другими (предметными) видами бытия. За эту задачу берется Гуссерль, обращаясь к коррелятивному анализу форм сознания и предмета<sup>14</sup>. Феноменология как основная наука, к которой стремится и сам Шпет, тем самым пред-

---

<sup>8</sup> См.: ЯС 11. Любопытно, что Лотце, чье влияние было определяющим для гуссерлевского учения об «идеальных значениях», рассматривается Шпетом как мыслитель, ознаменовавший временное завершение «положительной философии» (до Гуссерля). См. также: утверждение Шпета о том, что «своеобразное место в отношении к онтологии занимает у Лотце феноменология» (Явление и смысл. С. 18). В экскурсе, посвященном термину «Феноменология», К. Шуман называет тексты Лотце одним из возможных источников происхождения гуссерлевского понятия феноменологии (См.: Spiegelberg H.: *The phenomenological Movement. A Historical Introduction. Third Revised and Enlarged Edition. With the Collaboration of Karl Schumann.* The Hague/Boston/London, 1982. С. 154).

<sup>9</sup> См.: ЯС 17.

<sup>10</sup> См.: там же.

<sup>11</sup> См.: ЯС 12.

<sup>12</sup> См.: ЯС 19: «... Кант ... усматривал, иногда даже кажется, что ясно видел, особое, не-эмпирическое и не-действительное бытие субъекта познания».

<sup>13</sup> См.: ЯС 18: «она [т.е. положительная философия Платона] оказывается *неполной* в том смысле, что она не обратила должного внимания на бытие самого познающего субъекта».

<sup>14</sup> См.: ЯС 19.

стает как завершенная форма начинающейся с Платона положительной философии, в которой последняя снимает критико-познавательный мотив негативно-го философствования как такового<sup>15</sup>.

В разработке идеи философии как «чистого знания» у Шпета, наряду с типизирующим различием между положительной тенденцией в философствовании и множеством негативных философий, центральная роль принадлежит еще одной дихотомии: отделению философского мышления, занятого исключительно постижением теоретической истины, от философии как мудрости, подчиняющей поиски теоретической истины практическим целям осмысления человеческой жизни (за пределами βίος θεωρητικὸς)<sup>16</sup>.

В рамках выбора «мудрость или разум» в одноименной статье 1917 г. Шпет поясняет идею философии как науки с помощью аристотелевского определения философского знания как имеющего свою цель в самом себе и в силу этого свободного<sup>17</sup>. По мнению Шпета, эта концепция Аристотеля сформировала «идею европейской философии», которая со времен Платона или Парменида<sup>18</sup> стремится утвердиться в противовес происходящей с Востока концепции «истины», находящейся на службе у жизненной практики.

Таким образом, гуссерлевская феноменология предстает (временной) вершиной предшествующей философии не только в силу снятия «негативного» критико-познавательного мышления во всеобъемлющей онтологии форм сознания и предмета, но и потому, что в ней осознанно проводится идея философии как «строгой науки», а значит, принцип «разума» в философии получает преимущество над принципом житейской мудрости.

<sup>15</sup> См.: ЯС 13: преемственная связь феноменологии Гуссерля с «положительной философией» Лотце, Лейбница и Платона так же очевидна, как и влияния негативной философии в лице Дж. Ст. Милля, Юма и Локка.

<sup>16</sup> См.: МР 60ff.

<sup>17</sup> «Аристотель, автор и источник многих псевдофилософских теорий, правильно, однако, уловил идею европейской философии как чистого знания: “Ясно, что мы ищем философии не по причине какой-либо пользы для нее посторонней. Как человека мы называем свободным, когда его цель – он сам, а не кто-либо иной, так и философия: она одна – свободное знание, так как только у нее цель – в ней самой”» (МР 59). В этой цитате из первой книги «Метафизики» Аристотель ссылается на σοφία, которую до этого он характеризует как «Περὶ τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐπιστήμη» (982a2). «Мудрость» для Шпета не тождественна «подлинно европейской идее софии», которую он определяет следующим образом: «... по существу “софос” – тот, кто *мыслит* в том, чем он занят; “софос” может быть и плотник, и игрок на флейте, и поэт, и мыслитель. Вот, подлинно европейская идея софии – мастерство в том, за что берешься ...» (МР 66).

<sup>18</sup> В статье «Мудрость или разум» утверждается, что «дидактическая поэма» Парменида положила начало «европейской философии», поскольку в ней «... мысль направила свой рефлектирующий взор на самое же мысль» (МР 6). Об изменившихся взглядах Шпета на развитие европейской философии после 1914 г. см. II:71 настоящей книги. Относительно собственного тезиса Гуссерля об «Изначальном образовании» (“Urstiftung”) философско-научного мышления у греков см.: Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme, O. Rüggele: *Phänomenologie im Widerstreit*. Ffm. 1989. S. 13–39.



Этот идеально-типологический взгляд на характер развития европейского философствования выступает фоном, на котором разворачивается шпетовская интерпретация «Идей I» в том виде, в котором он предлагает ее своему русскому читателю в «Явлении и смысле». Но и в своем дальнейшем творчестве, в котором влияние гуссерлевской феноменологии, поначалу очень мощное, начинает ослабевать, русский философ будет подчеркивать систематическое значение зародившейся у Платона и возродившейся, прежде всего, в рационализме Лейбница положительной философии.

### 5.2. Понимание феноменологии у Гуссерля и Шпета

Шпетовская интерпретация чистой феноменологии в контексте развития европейской философии, заданном Платоном, по-видимому, в значительной мере совпадает с пониманием самого Гуссерля. Действительно, основатель трансцендентальной феноменологии и сам рассматривает себя в связи с традицией Платона и Декарта, подхватывая их стремление сформировать философию как «абсолютно обоснованное знание»<sup>19</sup>. Неслучайно Гуссерль неоднократно указывает на то, что в его феноменологии переплетаются критико-познавательные и онтологические мотивы<sup>20</sup>. Наконец, он выдвигает свое притязание на создание «философии как строгой науки» в противоположность устремлениям «философии мировоззрения», которой он отводит роль обычного мнения<sup>21</sup>.

Тем не менее за этими общими чертами скрываются и существенные различия. Так, понимая себя как продолжателя платоновско-декартовской традиции, Гуссерль, в отличие от своего русского интерпретатора, видит ее своеобразие не в ориентации на вопрос о бытии, а во «вполне осознанной воле к строгой науке» (PSW 292). Эта воля впервые осуществляется, с точки зрения Гуссерля, в «сократовско-платоновском повороте», который в начале Нового времени получает новое преломление в «картезианском повороте» и находит продолжение в кантовской критике разума<sup>22</sup>. Напротив, с точки зрения Шпета, значение кантовской трансцендентальной философии исчерпывается тем, что она открыла для гуссерлевской «положительной философии» способ бытия сознания.

Оба феноменолога исходят из понятия философии как «науки об истинных началах, об источниках»<sup>23</sup>. Однако если для Шпета это равносильно вопросу об «основах всего существующего», а следовательно, «о самом бытии»<sup>24</sup>, то в ин-

<sup>19</sup> См.: Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos I 1910/11. S. 289–341. S. 292 (в дальнейшем цитировании – PSW, с указанием страницы).

<sup>20</sup> Например, в § 46 «Идей I» дана онтологическая характеристика отвергнутых на «картезианском пути» феноменологии переживаний сознания, данных в абсолютной несомненности (далее – Ideen I, с указанием страницы).

<sup>21</sup> См.: PSW 323.

<sup>22</sup> См.: PSW 292.

<sup>23</sup> См.: PSW 340; в перефразировке Шпета (ЯС 17).

<sup>24</sup> См.: ЯС 17.

терпретации Гуссерля речь идет о поиске оправданного, абсолютно обоснованного знания. Для него феноменология может выдвигать притязание быть первой философией только потому, что она «требуется полной беспредпосылочности, а в отношении самой себя – абсолютно рефлексивного постижения» (Ideen I 121). Эта особая форма знания достигается им в «кульминационной точке» его «фундаментального феноменологического рассуждения», раскрываясь в несомненности имманентной данности чистого сознания<sup>25</sup>. Это «имманентное бытие» Гуссерль характеризует на основании его особого, несомненного способа данности как «абсолютного бытия», которое «принципиально nulla «ге» indiget ad existendum» (Ideen I 92)<sup>26</sup>. Это онтологическое высказывание, тем не менее, остается у Гуссерля в тени критико-познавательных построений. Для Шпета же, который рассматривает трансцендентальную феноменологию Гуссерля в горизонте русского «метафизического ренессанса», в центре внимания оказываются как раз онтологические аспекты гуссерлевского фундаментального рассуждения. Поэтому он приходит к следующей формулировке «первой проблемы» феноменологии, понимаемой им как основная наука: «В чем состоит бытие чистого сознания, как оно изучается как такое и каково его содержание?»<sup>27</sup>.

Впрочем, не только онтологическая направленность Шпета в интерпретации гуссерлевской феноменологии расходится с пониманием самого Гуссерля: шпетовская философия как «чистое знание», противопоставляемая обычному мнению «житейской мудрости», также отличается от гуссерлевского понятия «философии как строгой науки». Правда, определение отношений между «разумом» и «мудростью» у Шпета в существенных пунктах совпадает с гуссерлевским разграничением «философии как строгой науки» и «философии мирозерцания», которая «учит, как учит сама мудрость» (PSW 338/9). Ведь и для Гуссерля «глубокомыслие ... – дело мудрости, понятийная отчетливость и ясность – дело строгой теории» (PSW 339/40). И все же область научной философии, как ее мыслит русский философ, оказывается существенно уже, чем у Гуссерля. Если для этого последнего философия, наряду с «исконным притязанием человечества на чистое и абсолютное познание» выдвигает и притязание «на чистую и абсолютную оценку (Werten) и хотение»<sup>28</sup>, то, с точки зрения Шпета, из области обязательного для всех знания выпадают не только все мысли, обусловленные практическими интересами, но и все попытки обоснования осмысленной жизненной практики<sup>29</sup>.

Это не означает, что для Шпета разворачивание философии как науки не имеет существенных последствий для ориентации в повседневной жизни. Наоборот, он даже подчеркивает «педагогическое значение» научного философствования, которое приучает нас к очищению наших взглядов от «полных предрассудков теорий и мнений», от «уверенности в том, что мы знаем там, где мы не

<sup>25</sup> См.: § 46 «Ideen I».

<sup>26</sup> Цитируется Шпетом в ЯС 56.

<sup>27</sup> См.: ЯС 55.

<sup>28</sup> См.: PSW 290.

<sup>29</sup> См. в особенности: МР 59–60.

знаем»<sup>30</sup>. Установка человека на «чистое знание» ведет к тому, что он «перестает иметь нужду в авторитете – лица ли, отвлеченной нормы – и абсолютно свободен в выборе своего жизненного образца»<sup>31</sup>.

Тем самым «преображенный человек – «философ» – есть ... живая связь между истиной и делом: он постигает единую истину, но осуществляет свое единственное дело»<sup>32</sup>. Утверждая таким образом связь жизни с «чистым знанием», Шпет дает ответ на один из центральных вопросов современной русской философии о единстве практической истины (правды) в смысле справедливости, которая должна быть реализована в обществе, и теоретической истины науки<sup>33</sup>. И все же это фундаментальное философское суждение, по собственному признанию Шпета, лежит за пределами области философии как «строгой науки». Даже тезис об осуществлении смысла человеческой жизни в βίος θεωρητικός, согласно русскому феноменологу, попадает в сферу обычных мнений (MP 67). Гуссерль же, наоборот, включает в систему конститутивной феноменологии также «аксиологию и практику», которые исследуют «условия возможности аксиологической и практической “истины”»<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> См.: MP 62.

<sup>31</sup> См.: MP 67.

<sup>32</sup> См.: MP 63.

<sup>33</sup> На тему единства теоретической и практической истины (истины и правды) в русской философии см.: Goerdт W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. München, 1984. S. 449–470.

<sup>34</sup> См.: § 147 «Ideen I».

**КАФЕДРА**

УДК 378.4  
ББК 74.58+86.24

**НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР  
ИМЕНИ Г.В. ФЛОРОВСКОГО В ОДЕССКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ  
УНИВЕРСИТЕТЕ ИМЕНИ И.И. МЕЧНИКОВА**

И.В. ГОЛУБОВИЧ, Е.С. ПЕТРИКОВСКАЯ  
Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова,  
ул. Дворянская, 2,б, г. Одесса, 65082, Украина  
E-mail: lenape@yandex.ru, innok04@mail.ru

*Представлены основные направления деятельности научно-исследовательского и образовательного центра имени Г.В. Флоровского, созданного на философском факультете Одесского национального университета имени И.И. Мечникова. Подчеркивается, что Г.В.Флоровский является одним из наиболее известных выпускников историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета (ныне ОНУ), его имя стало символом философского образования в Одессе. Дан анализ перспектив возрождения и трансформации традиций классического университетского образования, а также возможностей участия Центра имени Г.В. Флоровского в процессе институционализации богословия в университетах Украины. Рассматриваются перспективы развития византистики, одним из важнейших научных центров которой являлся Новороссийский университет. Представлен комплекс конкретных мероприятий и направлений деятельности Центра, среди которых сотрудничество с Соловьёвским семинаром.*

**Ключевые слова:** научно-исследовательский и образовательный центр, гуманитарная традиция, богословие, византистика, патристика, междисциплинарность, философское образование, философско-богословское наследие, преподавание, самовыражение, понимание.

**SCIENTIFIC AND RESEARCH AND EDUCATIONAL CENTER NAMED  
AFTER G. FLOROVSKY AT ODESSA NATIONAL UNIVERSITY NAMED  
AFTER I. I. MECHNIKOV**

I.V. GOLUBOVYCH, H.S. PETRIKOVSKAYA  
Odessa National University named after I.I. Mechnikov  
2, Dvoryanskaya str., Odessa, Ukraine, 65082  
E-mail: lenape@yandex.ru, innok04@mail.ru

*The article represents the basic trends in the activity of the Scientific – Research and Education Center named after G. Florovsky founded at the Faculty of Philosophy at Odessa National University. The author highlights the fact that G. Florovsky is one of the most famous graduates of the Historical and Philological Faculty in the Imperial Novorossiysk University. He became the symbol of the philosophical education in Odessa. The author gives the analysis of revival perspectives and transformations of classical university traditions as well as the possibilities for the Centre named after G.V. Florovskiy to participate in the process of theology institutionalization in Ukraine universities. The author considers the perspectives of Byzantine studies development, Novorossiysk University being one of the main scientific centers. Specific activities and events organized in the Center, e. g. partnership with the Solov'yev Seminar are discussed in the article.*

Key words: *Scientific and Research and Education Center, humanitarian tradition, theology, Byzantine studies, patristics, interdisciplinary, philosophical education, philosophical and theological heritage, teaching, understanding, self-representation.*

С самого начала создания философского факультета Одесского национального университета имени И.И. Мечникова в 2000 году имя одного из самых выдающихся религиозных мыслителей XX века, православного богослова и священника Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979) стало символом и своеобразной визитной карточкой философского образования в Одессе. С нашим городом связано плодотворное и многообещающее начало творческого пути Г. Флоровского – выпускника историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета. До своей эмиграции в 1920 году он успел опубликовать несколько научных работ, стать приват-доцентом, прочитать свой первый лекционный курс<sup>1</sup>.

В 1995 году в Одесском университете была учреждена персональная стипендия имени Георгия Флоровского для лучших студентов-философов. С 1998 года на философском факультете ежегодно проводятся студенческие научные чтения памяти Георгия Флоровского, издаются сборники всеукраинского и международного научного форума<sup>2</sup>. А в 2009 году был создан Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского. Представляя Центр Обществу русской философии при Украинском философском фонде, было подчеркнуто: «Среди актуальных задач – развитие и поддержка научных исследований в области изучения христианской философии; поддержка преподавания курсов по истории византийской культуры и византийской философии; содействие развитию и использованию в образовании междисциплинарных подходов в социальных и гуманитарных науках» [1, с. 883]<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Т. 1. Вып. 10 (1912). Одесса, 1913. С. 382–403; Флоровский Г.В. Новые книги о Владимире Соловьёве // Известия Одесского библиографического общества при Императорском Новороссийском университете. Т.1. Вып. 7 (1912). Одесса, 1913. С. 237–252; Florovsky G. On the Mechanism of Reflex Salivary Secretion (О механизме рефлекторной слюнной секреции) // Известия Императорской Академии Наук. Сер. 6. 1917. № 2. С. 119–136; Подробнее об одесском периоде жизни и творчества Г.В. Флоровского см.: Голубович И.В. Одесский период жизни и творчества Г.В. Флоровского в контексте интеллектуальной биографии // Вісник Одеського національного університету. Т. 12. Вип. 15: Філософія. Одеса, 2007. С. 37–46; Голубович И.В. Г.В. Флоровский: Путь, начавшийся в Одессе (Фрагменты интеллектуальной биографии) // Актуальні питання творчої спадщини Г.В. Флоровського. Гол. ред. Е.І. Мартинюк. Одеса: Фенікс, 2009. С. 25–34; См. также: О первых опубликованных студентом Г.В. Флоровским рецензиях: Голубицкая А.В. Генезис философской рефлексии Г.В. Флоровского (по материалам рецензий «одесского периода») // Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). 2011. № 2. С. 145–157.

<sup>2</sup> См.: Актуальні питання творчої спадщини Г.В. Флоровського / Е.І. Мартинюк (гол. ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко та ін. // Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова: наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослідження релігії». Одеса: Фенікс, 2009. 206 с.; Матеріали VI–XII наукових читань пам'яті Георгія Флоровського / За ред. В.В. Готинян. Одеса: Астропринт, 2010. 264 с.

<sup>3</sup> Подробная информация о Центре и хроника его заседаний размещена на сайте философского факультета ОНУ (<http://www.philosof.onu.edu.ua/>) и на сайте Общества русской философии при Украинском философском фонде (<http://orf-uff.org.ua>).

За время существования Центра определились два магистральных направления его работы. Прежде всего, особое внимание уделяется популяризации и развитию опыта и изучению результатов исследований в области византистики, которые проводились в Императорском Новороссийском университете (1865–1920)<sup>4</sup>. Центр также оказывает содействие восстановлению и развитию в современных условиях традиций Новороссийского университета в сфере классического гуманитарного образования. Так, целый ряд мероприятий Центра был посвящен специфике преподавания гуманитарных предметов на историко-филологическом факультете, введению в актуальный оборот в рамках учебных курсов трудов выдающихся одесских ученых-гуманитариев того периода (Н. Кондаков, Н. Ланге, Н. Грот, А. Казанский, П. Бицилли, А. Алмазов, Б. Варнеке, Н. Мандес и др.)

Обращение к наследию Г. Флоровского позволяет не только расширить, но и значительно углубить наши представления об отечественной философской традиции. Заслуживает внимания и указание мыслителя на то, что основы отечественной философской терминологии были заложены при переводах святоотеческих сочинений. К сожалению, о патристике, так же как о возможном опыте церковности тех или иных ученых, знания наших современников зачастую неполные и слишком поверхностные. Невосприимчивость сознания *многих* студентов к темам, глубоко волновавшим Г.В. Флоровского, после нескольких десятилетий насильственного насаждения атеизма понятна. Впрочем, это дело времени, если, конечно, люди заинтересованы в том, чтобы ощутить новые импульсы философствования. Это значит, что устойчивый научный интерес к философско-богословскому наследию Г.В. Флоровского может стать реальностью при наличии стремления к самостоятельному философствованию.

Сложился и особый формат мероприятий Центра. Как правило, все заседания проходят в залах Научной библиотеки. Библиографы готовят тематическую выставку, а ее тщательное научное описание затем представляется на сайте ОНУ. Выставка действует в течение нескольких недель – есть возможность провести среди ее экспонатов как обычную экскурсию, так и учебное занятие для студентов. Темой первой такой выставки, которой и открылась работа Центра в мае 2009 года, не случайно стала «Византология в Новороссийском университете»<sup>5</sup>. На ней были представлены работы ученых – профессоров и преподавателей Новороссийского университета, которые стояли у истоков отечественной

---

<sup>4</sup> См.: Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса: Типогр. Ульриха и Шульце, 1876. 276 с.; Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя // Труды VI Археолог. Съезда в Одессе. Одесса, 1887. Т. 3; Отд. изд.: Одесса, 1887. Репринт: М., 2006, 424 с.; Режабек Ф.В. О разработке некоторых отделов византийской истории: отчет о заграничной командировке летом 1904 г. Одесса: Эконом. Тип., 1905. 36 с.; Успенский Ф.И. Русь и Византия в 10 в.: речь, произнесенная 11 мая 1888 г. в торжественном собрании Одесского Славянского Благотворительного Общества в память 900-летия крещения Руси. Одесса: Тип. А. Шульце, 1888. 36 с.

<sup>5</sup> Виртуальная книжная выставка «Византология в Одессе» на сайте Научной библиотеки ОНУ имени И.И. Мечникова: <http://libonu.od.ua/ua/Virtgalery/Vizantology2009>).

византологи, – Ф. Успенского, Н. Кондакова, С. Пападимитриу и др. В таком же формате прошло еще одно заседание Центра, посвященное теме «Философия в Одессе», к которому также была подготовлена книжная выставка, доступная теперь в виртуальном режиме<sup>6</sup>.

Центр планирует подготовку и издание монографий, сборников статей, методической литературы, библиографических каталогов, справочников и т.п., посвященных творческому наследию ученых Императорского Новороссийского университета, в целях привлечения внимания к работам Н.Я. Грота, Ф.И. Успенского, Н.П. Кондакова, П.М. Бицилли, Г.В. Флоровского, А.И. Алмазова и др., что будет способствовать углубленному изучению истории философии, религиозных традиций и богословия в контексте культуры. Не потеряли своего научного значения исследования одесских ученых о древней церкви, византийской иконографии, путях развития византийской культуры, которые необходимо вновь ввести в научный оборот уже в контексте современных проблем гуманитаристики.

Актуализация традиций одесской университетской философии дореволюционного периода связана также с настоящей потребностью изучить методику преподавания философских дисциплин и чтения философских текстов, которой придерживались преподаватели отделения философии и психологии историко-филологического факультета ИНУ. Этому было посвящено одно из заседаний Центра, к которому научной библиотекой была подготовлена масштабная выставка учебников, пособий, рукописных текстов лекций, монографий, использовавшихся в преподавании. Темой заседания Центра, состоявшегося в октябре 2012 года, стало «Богословие в структуре университетского образования». Этот разговор также сопровождался полноценной книжной выставкой соответствующих учебных материалов. Теперь библиографические описания двух выставок включены в список обязательных учебно-методических материалов для таких дисциплин философского факультета, как «Введение в специальность», «Византистика: философско-культурологический аспект».

В силу сложившихся исторических обстоятельств, об академическом и университетском богословии можно говорить только применительно к дореволюционному периоду. И лишь в последние годы в Украине стали серьезно говорить об институционализации богословия в университетах. Зная о деятельности Центра имени Г.В. Флоровского в этом направлении, нас приглашают к участию в разработке образовательной богословской стратегии во всеукраинском масштабе. В целом же мы считаем наш исследовательский и образовательный проект жизнеспособным и очень своевременным.

Интересным и перспективным направлением деятельности Центра является установление научных контактов с украинскими и зарубежными Центрами исследований русской философии – Обществом русской философии при Украинском философском фонде, Соловьёвским семинаром – Российским научно-образовательным центром исследований наследия В.С. Соловьёва. Так, в октяб-

---

<sup>6</sup> Виртуальная книжная выставка «Философия в Одессе» на сайте Научной библиотеки ОНУ имени И.И. Мечникова ([http://www.lib.onu.edu.ua/ua/Virtgalery/filosofia\\_v\\_odesse](http://www.lib.onu.edu.ua/ua/Virtgalery/filosofia_v_odesse)).

ре 2012 г. на Чтениях, посвященных памяти Г. Флоровского, была проведена презентация журнала «Соловьёвские исследования», издаваемого в рамках Соловьёвского семинара в Ивановском государственном энергетическом университете.

Научные и просветительские мероприятия, проводимые Центром, приурочены к студенческим научным Читениям памяти Георгия Флоровского. Читения на первый взгляд ничем не отличаются от студенческих конференций, ежегодно проводимых университетами. Программа конференции включает широкий круг проблем, находящихся в центре внимания философских исследований. Однако визитной карточкой одесской конференции стал Георгий Флоровский. Это позволяет нам в рамках Читений обсуждать со студентами-философами сложные вопросы, обычно остающиеся за пределами штатных университетских занятий: о путях развития византистики; о возможном сотрудничестве философии и богословия; о необходимости изучения различных интеллектуальных традиций; о стратегиях философского мышления (византийской, еврейской, славянской философии); о синтезе философского и исторического знаний. Обсуждая на заседаниях Центра темы, почти не представленные в преподавании и научных исследованиях, мы осваиваем опыт междисциплинарного общения, отвечая на вызовы современного образования. По ряду весьма существенных научных и мировоззренческих проблем назрела необходимость разработки широкой междисциплинарной программы и отказа от узких и специализированных исследований. А значит, и в методике преподавания необходимо пересмотреть сложившиеся схемы подачи материала.

Работа в секциях «Логика и онтология», «Философия культуры, этика, эстетика», «Социальная философия и философия истории», «Философская антропология», «Религиоведение» на юбилейных 15-х Читениях показала, что участники принимают факт сосуществования казалось бы несовместимых способов объяснения действительности, умеют слушать собеседников, формулируют и выражают свои мысли по обсуждаемым вопросам, стремясь и к самовыражению, и к пониманию.

#### Список литературы

1. Голубович И.В., Петриковская Е.С. Научно-исследовательский и образовательный центр имени Г.В. Флоровского в Одессе и традиции историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета // Русская философия: история, методология, жизнь / отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб / Общ-во рус. филос. при Укр. филос. фонде, Полтавский нац. тех. ун-т имени Ю.Кондратюка; Ин-т философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины; Центр гуманит. образ. НАН Украины; Сектор рус. филос. Ин-та философии РАН; Укр. Акад. русистики. Полтава: ООО «АСМИ», 2011. С. 881–891.

#### References

1. Golubovich, I.V., Petrikovskaya, E.S. Nauchno-issledovatel'skiy i obrazovatel'nyy tsentr imeni G.V. Florovskogo v Odesse i traditsii istoriko-filologicheskogo fakul'teta Imperatorskogo Novorossiyskogo universiteta [Scientific -Research and Education Center named after G.V.Florovskiy in Odessa and Traditions of the Historical and Philological Faculty of Imperial Novorossiyskiy University], in *Russkaya filosofiya: istoriya, metodologiya, zhizn'* [Russian Philosophy: History, Methodology, Life: Collected Works], Poltava: ООО «ASMI», 2011, pp. 881–891.



УДК 378.016

ББК 87.3(2)522-685+74.58

**«ИСТОРИЧЕСКИЕ ДЕЛА ФИЛОСОФИИ» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА  
КАК ВВЕДЕНИЕ В УНИВЕРСИТЕТСКИЙ КУРС ФИЛОСОФИИ**

Е.Н. ВИКТОРУК, В.П. МАХОНИНА, А.С. ЧЕРНЯЕВА  
Сибирский государственный технологический университет,  
пр. Мира, 82, г. Красноярск, 660049, Российская Федерация  
E-mail: alchern75@mail.ru

*Анализируется методологический и методико-дидактический потенциал творчества Владимира Соловьёва в философско-образовательном пространстве университета. Раскрываются особенности «философской педагогики» русского мыслителя, приобретающие фундаментальную значимость в ситуации снижения качества гуманитарного образования. Обобщается опыт работы с произведениями Вл. Соловьёва в качестве первоисточников для самостоятельной работы студентов. Обосновывается выбор лекции Вл. Соловьёва «Исторические дела философии» для проведения первых семинарских занятий, как лаконичного текста, в котором поэтапно выявляются глубинный смысл и логика всемирного историко-философского процесса. Анализируются явные и неявные философские установки, формирующиеся в ходе конспектирования и обсуждения сочинения «Исторические дела философии». Сделаны выводы о необходимости исследования потенциала философской дидактики, имплицитно присущей творчеству Владимира Соловьёва.*

**Ключевые слова:** введение в философию, философско-образовательное пространство, методико-педагогическая эффективность, явное знание, неявное знание, философия всеединства, предназначение философии, логика историко-философского процесса.

**«HISTORICAL AFFAIRS OF PHILOSOPHY» OF VLADIMIR SOLOVYEV –  
THE REAL INTRODUCTION IN THE UNIVERSITY COURSE  
OF PHILOSOPHY**

E.N. VIKTORUK, V.P. MAKHONINA, A.S. CHERNYAEVA  
Siberian State Technological University,  
82, pr. Mira, Krasnoyarsk, 660049, Russian Federation  
E-mail: alchern75@mail.ru

*The article analyzes methodological and methodic and didactic potential of Vladimir Solov'ev's work in philosophical and educational space of university. Features of philosophical pedagogics of the Russian thinker open up, and they are getting the fundamental importance in the situation of decrease in quality of humanitarian education of yesterday's schoolchildren. Authors summarize their experience of using Vladimir Solov'ev's works as primary sources for independent work of students. The lecture «Historical affairs of philosophy» is the laconic text in which the deep sense and logic of the world historical and philosophical process come to light step by step, therefore it approaches for carrying out of the first seminars. Authors analyze the obvious and implicit philosophical installations that were formed during making an abstract and discussion about the work «Historical affairs of philosophy». The philosophical didactics is inherent implicitly to Vladimir Solovyov's creativity, therefore authors make a conclusion about the necessity of research of its potential.*

Key words: *introduction in philosophy, philosophical and educational space, methodical and pedagogical efficiency, obvious knowledge, implicit knowledge, vseedinstvo (the all-unity) philosophy, mission of philosophy, the logician of historical and philosophical process.*

В университетском курсе философии учение Владимира Соловьёва начиная с 90-х годов XX века обоснованно преподаётся в качестве одной из основных тем истории русской философии. Если позволяет объем учебной программы, то лекции, посвященные философии всеединства, дополняются семинарскими занятиями. В то же время методический и дидактический потенциал этого учения не всегда используют в должной степени или несправедливо обходят вниманием, хотя многие исследователи творчества Вл. Соловьёва так или иначе отмечают неразрывную связь его учения о всеединстве с идеями современной философии образования<sup>1</sup>.

Многолетняя работа Методического семинара кафедры философии СибГТУ дает возможность изучить именно этот аспект трудов русского философа. Обсуждение программ спецкурсов «Философия всеединства», рекомендации к публикации и переизданию методических пособий по работе с первоисточниками для студентов разных специальностей и форм обучения с опорой на тексты Вл. Соловьёва – раскрыли неочевидный концептуальный образовательный потенциал его философского творчества. Речь идет не о единичных случаях соприкосновения с первоисточником, когда 2–3 человека готовят доклады или выступления, а о «массовом» вовлечении студентов, о «погружении» в логику, стиль и основную идею одного, но целостного, небольшого по объему, но бесконечно глубокого по смыслу текста.

Методико-дидактическая эффективность того или иного соловьёвского текста, взятого в качестве «первоисточника», зависит от учебной задачи и философской подготовки обучающихся. Так, «Философский словарь Владимира Соловьёва»<sup>2</sup>, рекомендуемый в списке дополнительной литературы ко всему курсу, является классической альтернативой многочисленным современным глоссариям, не прошедшим отбора временем. Практика показала, что сочинение В.С. Соловьёва «Жизненная драма Платона»<sup>3</sup> дает качественный образовательный результат при изучении истории античной философии студентами гуманитарных специальностей. Его очерки «Смысл любви»<sup>4</sup> пользуются популярностью при самостоятельном выборе темы для реферата (контрольной работы) студентами-заочниками. Авторы-составители подчеркивают во введении, что об-

<sup>1</sup> См., например: Максимова Л.М. Наследие Вл. Соловьёва и современная философия образования // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 174–184; Кудряшова Т.Б. Владимир Соловьёв: размышления о языке // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 100–108.

<sup>2</sup> Философский словарь Владимира Соловьёва / сост. Г.В. Беляев. Р/на Д.: Феникс, 1997. 464 с.

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 582–625.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.

ращение к трудам Владимира Соловьёва «дает возможность глубже понять своеобразие и цельность культуры России, осознать ее философию как полноправную часть европейской философской мысли. Философские идеи Вл. Соловьёва, его видение цельности мира, всеединства, космопланетарности человека созвучны сознанию нашей эпохи. Его стойкая вера в прогресс и вместе с тем тревожные предчувствия возможности крушения мира помогают многое понять в истории России, в великих и трагических потрясениях XX века» [1, с. 3].

То, что молодые преподаватели нашей кафедры активно используют имеющиеся (и регулярно переиздающиеся) методические разработки и даже создают новые<sup>5</sup>, побудило к осмыслению феномена «философской педагогики» Владимира Соловьёва, поиску ответа на вопросы: почему тексты Соловьёва остаются актуальными при том, что «мода» на русскую философию прошла? В чем дидактическая ценность соловьёвских работ? Чем объясняется образовательная эффективность целого ряда работ Вл. Соловьёва?

Тексты Соловьёва представляют собой прекрасный дидактический материал для студентов. Во-первых, Вл. Соловьёва отличает владение прекрасным русским языком, умение понятно говорить об онтологических, гносеологических и нравственных проблемах. Предмет философии сложен для восприятия молодых людей, чье мировоззрение эклектично, размыто, а язык большинства учебников не облегчает, а затрудняет его понимание, препятствует качественному освоению философского материала. Художественно-философский (не публицистический) язык текстов Соловьёва разрушает деструктивные образовательные установки: «Философия – не для всех», «Философия – это сложно и непонятно». Кроме того, диалогичность текстов русского философа выигрывает в сравнении с монологизмом традиционных учебников по философии. Об этих особенностях текстов Вл. Соловьёва не раз писали авторы журнала «Соловьёвские исследования»<sup>6</sup>.

Во-вторых, Вл. Соловьёв – высокий образец классического университетского преподавания философии, отличающегося профессионализмом и способ-

---

<sup>5</sup>Философия: Программа и методические указания к спецкурсу «Русская религиозная философия конца XIX – начала XX веков» для студентов всех специальностей и всех форм обучения / сост. Е.Н. Викторук, В.П. Махонина. Красноярск: КГТА, 1995. 12 с.; Философия. «Философия всеединства» Вл. Соловьёва. Методические указания, программа и планы семинарских занятий к спецкурсу для студентов заочной и дневной форм обучения / сост. Е.Н. Викторук, В.П. Махонина. Красноярск: КГТА, 1995. 16 с.; Философия. «Философия всеединства» Вл. Соловьёва. Методические указания, программа и планы семинарских занятий к спецкурсу для студентов и аспирантов / сост. Е.Н. Викторук, В.П. Махонина. Красноярск: СибГТУ, 1999. 55 с.; Буртасова Н.С., Дорофеева Л.А. Философия: Русская философия: учебное пособие для студентов всех специальностей очной и заочной форм обучения. Красноярск: СибГТУ, 2011. 60 с.; Мёдова А.А. Учение Соловьёва как образец модальной онтологии // Соловьёвские исследования. 2011. № 2(30). С. 86–96.

<sup>6</sup> Кудряшова Т.Б. Философия всеединства в проекции на проблемы современного образования // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2002. Вып. 4. С. 69–82; Щедрина Т.Г. Смысл «разговора» в концепции Владимира Соловьёва (этюды по философской интерпретации) // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2002. Вып. 5. С. 33–41.

ностью вызвать искреннее уважение к предмету, системностью изложения, благодаря чему формируется как явное, так и неявное философское знание.

В-третьих, университетский курс философии ограничен по объёму учебных часов, что заставляет изыскивать лучшее, представляющее собой квинтэссенцию философской пропедевтики. Философия – это системное и целостное знание, поэтому по-настоящему понять авторскую идею можно, лишь прочитав труд мыслителя «от корки до корки». Понятно, что вовлечение в подготовку к занятиям первоисточников в виде философских томов подходит не для широкого (поточного), а эксклюзивного индивидуального образования. Альтернатива толстым философским фолиантам – «перлы» философской мудрости, собранные в хрестоматиях. Но даже лучшие из них, например «Мир философии: книга для чтения»<sup>7</sup>, изначально «ущербны», как любой текст, вырванный из контекста.

Философско-педагогическая интуиция Соловьёва породила особый «жанр», максимально соответствующий задаче формирования философской грамотности, не теряющей актуальности и в наше время. Очерки – это форма изложения философского сообщения, лишенная недостатков хрестоматийных текстов, что и обуславливает ее «продуктивность» в самостоятельной работе с первоисточниками. В творчестве Соловьёва кроме «неподъемных» для студента технического вуза сочинений – «Чтения о Богочеловечестве»<sup>8</sup>, «Оправдание добра»<sup>9</sup>, «Три разговора...»<sup>10</sup> – есть вполне доступные произведения, в ряду которых особое место принадлежит лекции «Исторические дела философии»<sup>11</sup>.

«Исторические дела философии» – лекция, прочитанная Соловьёвым в 1880 году в Санкт-Петербургском университете. В кратком конспекте основоположником «метафизики всеединства» выделяются этапы развития философской мысли, определен основной смысл всемирного историко-философского процесса: философия «делает человека вполне человеком» [2, с. 125]. Так сложилось само собой, что и опытные, и молодые преподаватели кафедры используют этот текст в качестве задания по подготовке к самым первым семинарским занятиям. Помимо задания, для подготовки к дискуссии студентам предлагаются темы для индивидуальной творческой работы в форме реферата:

1. История философии как драма человеческой свободы.
2. Обоснование всеединства – назначение философии.
3. Философия как поиск христианской истины.
4. Всеединство и свобода человека.

<sup>7</sup> Мир философии: книга для чтения в 2 ч. / сост.: П.С. Гуревич, В.И. Столяров. М.: Политиздат, 1991. Ч. 1: Исходные философские проблемы, понятия и принципы. 672 с.

<sup>8</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. М.: Академический проект, 2011. 296 с. (Серия «Философские технологии. Русская философия»).

<sup>9</sup> Соловьёв В.С. Оправдание добра. М.: Академический проект, 2010. 672 с. (Серия «Философские технологии»).

<sup>10</sup> Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. М.: АСТ, 2007. 347 с. (Серия «Философия. Психология»).

<sup>11</sup> Соловьёв В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.

Лекция «Исторические дела философии» по структуре, содержанию, форме и языковому стилю – благодатный дидактический материал для введения в философию<sup>12</sup>. Он предназначен и для тех, кто только начинает изучать философию, и для тех, кто дорос до необходимости постижения интегрального уровня социально-гуманитарного знания – магистрантам. Самостоятельная работа с текстом предполагает письменные ответы на вопросы, которые затем обсуждаются на семинарском занятии. Эти вопросы мы представим особым образом, в виде таблицы. Осознавая некоторый схематизм и упрощенность такой формы, мы обращаем внимание на третий столбец «Неявное знание», где будет вербализован «невербализуемый» смысл вопроса, то, что сохранится у студента даже после сдачи экзамена. Овладение «неявным знанием» имеет особое значение для вчерашних школьников, привыкших к однозначным правильным ответам учебников.

Вопросы к тексту построены так, что «майевтически» ведут читателя за мыслью философа, побуждая все же самостоятельно выявить универсальную логику поэтапного продвижения человека к Свободе и обретению человеческого Достоинства. Во второй колонке таблицы содержится конспект, представляющий собой фрагмент текста, который прямо отвечает на вопрос. Это то, что будет озвучено на семинарском занятии, то, что делает ответ прогнозируемым, однозначным, вербализуемым, «правильным», демонстрирующим результативность работы с первоисточником. В третьей колонке обозначены смыслы «Исторических дел философии», которые не вербализованы в тексте, но становятся прочным фундаментом будущей философской работы студента.

Вопросы для самостоятельной работы	Ожидаемые фрагменты текста в кратком варианте конспекта (явное знание)	Предполагаемый новый смысл (неявное знание) <sup>13</sup>
1. Что делает философия для человека?	«Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание» [3, с. 174]	Осознание предназначения философа в освещении пути человека к полноте Бытия, Богочеловеку. Философия делает человека вполне человеком
2. В каких словах впервые возвещалась человечеству его свобода и братское единение?	«Все есть одно – это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление». «... человеческая личность находит свою свободу и безусловность в отречении от внешнего природного бытия» [3, с. 168]	В буддизме начало всеединства ясно определяется как начало человечности. Пробуждение идеи всеединства, пронизывающей всю историю культуры. Нет внешней подавляющей силы, ибо всё есть видоизменение единой сущности, значит, нет и рабства. Мировая сущность – в самом человеке, нравственная личность человека выше природы и природных богов

<sup>12</sup> На это обстоятельство указывают исследователи наследия В. С. Соловьёва. См.: Максимов М.В. В.С. Соловьёв о смысле и назначении философии // Уч. зап. соц.-эконом.-архит. ф-та / Иван. гос. архит.-строит. акад. Иваново, 1996. Вып.2. С. 103–108.

<sup>13</sup> Неявное знание здесь понимается в том смысле, который придал термину М. Полани, как вид знания, которое полностью или частично не эксплицируемо, не формализуемо.

Продолжение таблицы

Вопросы для самостоятельной работы	Ожидаемые фрагменты текста в кратком варианте конспекта (явное знание)	Предполагаемый новый смысл (неявное знание)
<p>3. В чём историческая ограниченность буддизма?</p> <p>4. Что такое нирвана?</p>	<p>«Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном бытие, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. ... Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к Нирване. ... Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы» [3, с. 168]</p>	<p>Предполагаемый новый смысл (неявное знание)</p> <p>Содержание должно быть позитивным, нигилизм не продуктивен.</p> <p>Нирвана как ценность мистического мировоззрения в действительности не ведёт к свободе человека</p>
<p>5. Буддизм и учение софистов: общее и различие</p>	<p>«... софисты представляют <i>существенную аналогию</i> (курсив наш. – <i>Е.В., В.М., А.Ч.</i>) с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; ... вместе с тем и там и здесь верховное значение признается за человеческою личностью» [3, с. 169]</p> <p>«Но велика и <i>разница</i> (курсив наш. – <i>Е.В., В.М., А.Ч.</i>). ...индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и, истощенный, погружался в Нирвану... Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии» [3, с. 170].</p> <p>«Софистика – это безусловная самоуверенность человеческой личности... Но эта ... личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное... Так, здесь освобождение личности только субъективное. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством идеи. Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа...» [3, с. 170]</p>	<p>Человечность даёт силы для жизни</p>
<p>6. Софисты и Сократ. Почему Соловьёв называет Сократа величайшим софистом и вместе с тем величайшим противником софистов?</p>	<p>«Он (Сократ. – <i>Е.В., В.М., А.Ч.</i>) был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете – ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободною личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого» [3, с. 170]</p>	<p>Субъективно свободный – тиран для других, объективная свобода – наполнение общей идеей</p>

Окончание таблицы

Вопросы для самостоятельной работы	Ожидаемые фрагменты текста в кратком варианте конспекта (явное знание)	Предполагаемый новый смысл (неявное знание)
7. Как в учении Платона об идеях решается основная задача философии? 8. В чем состоит дуализм идеального мира (внутреннего содержания) и материального бытия (внешних сил) в философии Платона?	«Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он (Платон. – Е.В., В.М., А.Ч.) противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное – ... гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, ... открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку как носителю идеи...» [3, с. 170-171]. «Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека...» [3, с. 171]	Осознание неполноты воззрения на мир, где материя и дух противостоят друг другу. Душа не получает удовлетворения, так как дуализм материального и идеального миров непреодолим в жизни человека
9. Какова роль христианства в выполнении исторической задачи философии? 10. Как соотносятся христианская истина и внешний авторитет?	«Эта двойственность ... примиряется в христианстве в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиной, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем» [3, с. 171]	Осознается противоречие: освобождение человеческой личности в христианской идее и подавление её внешним авторитетом церкви
11. В чем состоит вклад западной философии (мистической, рационалистической, материалистической) в осуществление освободительной задачи философии?	«Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. ... это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, – эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, – абсолютную полноту и совершенство жизни» [3, с. 174]	Возможность проследить преемственность в развитии философских идей, а также толерантность автора в отношении к различным подходам как этапам на пути выявления основного смысла историко-философского процесса
12. Идея всеединства и принцип человеческой свободы. «Богочеловечество» и смысл человеческого существования	«Принцип истинного христианства есть Богочеловечество, т. е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком от себя, сознательно и свободно...» [3, с. 173]	Всеединство как божественное начало в человеке
13. В чем состоит историческая задача философии? 14. Что такое «вполне человек» для Соловьёва?	«... философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое в форму свободной человечности» [3, с. 175]	Освобождение человека и человечества (свобода «от» и свобода «для»). Человек как модус всеединства

Главные смыслы лекции Вл. Соловьёва актуально звучат в современном российском философско-образовательном пространстве. Философом даны ответы на вопросы о бессмертии и освобождении человека, без назидательности и морализаторства, банальности, наивности и равнодушия. В тексте Вл. Соловьёва демонстрируются толерантность, в разговорах о которой так много пустословия и которая так легко схватывается в соловьёвском «всё есть одно», плюрализм философского знания, позволяющий избегать крайностей, исследовательский, живой многообразный характер философского знания, подчиненный определенной универсальной логике.

#### Список литературы

1. Философия. «Философия всеединства» Вл. Соловьёва. Методические указания, программа и планы семинарских занятий к спецкурсу для студентов заочной и дневной форм обучения / сост. Е.Н. Викторук, В.П. Махонина. Красноярск: СибГТУ, 1998. 56 с.
2. Соловьёв В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118–125.
3. Соловьёв В.С. Исторические дела философии // Мир философии: книга для чтения. В 2 ч. / сост. П.С. Гуревич, В.И. Столяров. М.: Политиздат, 1991. Ч. 1. С. 166–175.

#### References

1. Viktoruk, E.N., Makhonina, V.P. *Filosofiya. «Filosofiya vseedinstva» Vl. Solov'eva* [Philosophy. «The All-Unity Philosophy» by Vl. Solov'ev], Krasnoyarsk: SibSTU, 1998, 56 p.
2. Solov'ev, V.S. *Istoricheskie dela filosofii* [Historical affairs of philosophy], in *Voprosy filosofii*, 1988, no. 8, pp. 118–125.
3. Solov'ev, V.S. *Istoricheskie dela filosofii* [Historical affairs of philosophy], in *Mir filosofii: kniga dlya chteniya v 2 chastyakh* [World Of Philosophy: The Book For Reading in 2 parts], Moscow: Politizdat, 1991, part 1, pp. 166–175.



**КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ**

УДК 159.923.2

ББК 86.213

**СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ****[Рец. на]: Горбачук Г.Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С.И. Фуделя). Владимир, 2011. 268 с.**

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет,  
ул. Рабфаковская, 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация

*Представлен анализ методологических оснований, центральных тем и проблем монографии Г.Н. Горбачука «Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С.И. Фуделя)». Отмечается актуальность изучения феномена личной религиозной идентичности, характеризуется источниковая и литературная база монографического исследования. Дается оценка применяемых автором методов исследования – междисциплинарного синтеза, социокультурной реконструкции, герменевтики, историко-философского и компаративистского анализа. Определяются специфика подхода автора к определению понятия «личная религиозная идентичность», его содержание и значение для философского осмысления проблемы религиозности личности. В качестве положительного аспекта исследования Г.Н. Горбачука отмечается органичное сочетание теоретико-методологического анализа с опытом исследования жизни и творчества С.И. Фуделя.*

Ключевые слова: *личность, религиозная идентичность личности, исторические формы религиозной идентичности, «подлинность», «богочеловеческая антропология», творчество С.И. Фуделя, С.И. Фудель и русская философия.*

**FORMATION OF RELIGIOUS IDENTITY OF THE PERSONALITY****Review of: G. N. Gorbachuk, Personal religious identity: Formation, Social and Cultural Realization (on materials of S.I.Fudel's works). Vladimir, 2011.268 pages.**

M.V. MAKSIMOV

Ivanovo State Power Engineering University,  
34,Rabfakovskaya Str., Ivanovo, 153003, Russian Federation

*The author gives the analysis of the methodological bases, the central themes and problems of G.N. Gorbachuk's monograph «Personal religious identity: formation, social and cultural realization (on materials of S.I.Fudel's works)». The relevance of studying a phenomenon of personal religious identity is highlighted, the sources and literary bases of the monographic research is described. The assessment of the author's research methods such as interdisciplinary synthesis, social and cultural reconstruction, hermeneutics, the historical and philosophical and comparative analysis is given. The peculiarity of the author's approach to the definition of the term of "personal religious identity"; its*

*content and meaning for philosophical realization of the personal religiousness problem is provided. The author considers the organic combination of theoretical and methodological analysis with the research experience of S. I. Fufel's life and works as a positive aspect of the G. N. Gorbachuk's research.*

Key words: *personality, religious identity of personality, historical forms of religious identity, «authenticity», «theanthropicalanthropology», Fufel's works, Fufel and Russian philosophy.*

Религиозная идентичность как феномен личностного и общественного бытия – одна из важнейших и актуальнейших тем современной мысли. Её общественное значение оценено исследователями<sup>1</sup>, и можно констатировать, что к настоящему времени накоплен богатый теоретический опыт социально-философского анализа этого феномена.

Монография Г.Н. Горбачука посвящена выявлению и изучению таких граней этого явления, которые прежде находились на периферии исследовательских интересов. Задача, поставленная автором, – исследование социально-философских аспектов личной религиозной идентичности как динамичного и формирующегося феномена – задаёт новый ракурс рассмотрению этого феномена, существенно расширяет проблемное поле его социально-философского анализа. Решение этой задачи обусловлено необходимостью дать ответ на вызовы глобализации, которая, при всех своих положительных чертах, нередко игнорирует индивидуальные, национально-культурные и религиозные различия.

Монография Г.Н. Горбачука опирается на солидную источниковую и литературную базу – работы отечественных и зарубежных исследователей, а также на творчество С.И. Фуделя<sup>2</sup> – видного мыслителя XX в., чей опыт восприятия отечественной духовной и философской культуры служит автору, с одной стороны, материалом для теоретических обобщений, а с другой – для представления и раскрытия содержания концепта «личная религиозная идентичность».

Важным условием продуктивного философского осмысления современных социальных проблем является методологическая позиция исследователя. В книге Г.Н. Горбачука она определяется адекватным предмету исследования методологическим инструментарием – методами междисциплинарного синтеза, социокультурной реконструкции, герменевтики, историко-философского и компаративистского анализа.

---

<sup>1</sup> См.: Забияко А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение. Энцикл. словарь. М., 2006.

<sup>2</sup> Фудель С.И. Воспоминания. У стен Церкви. Воспоминания об отце Николае Голубцове. Моим детям и друзьям. Письма / сост. и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной; предисл. прот. В.Н. Воробьева // Фудель С.И. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2001; Фудель С.И. Путь Отцов. Церковь верных. Причастие вечной жизни. Записки о литургии и Церкви. Свет Церкви. Соборность церкви и экуменизм. Священное предание. Приступающему к крещению. О церковном пении. Записки об апостольских посланиях. Итог всего / сост., подгот. текста и коммент. прот. Н.В. Балашова // Фудель С.И. Собр. соч. В 3 т. Т. 2. М.: Русский путь, 2003; Фудель С.И. Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви / сост., подгот. текста и коммент. прот. Н.В. Балашова // Фудель С.И. Собр. соч. В 3 т. Т. 3. М.: Русский путь, 2005.

Теоретико-методологические проблемы социально-философского исследования личной религиозной идентичности рассматриваются автором в первой главе книги. В параграфе «Феномен «личной религиозной идентичности» как предмет социально-философского исследования» дан обстоятельный анализ исторических форм социально-религиозной идентичности, а также выявлены концептуальные основания понимания и интерпретации феномена религиозной идентичности крупнейшими представителями европейской и отечественной философии.

На основе широкого историко-философского материала автор дает обстоятельный анализ различий индивидуальной и коллективной религиозной идентичности, раскрыты их структура и содержание. Читателю представлены концепции как классиков философской мысли – Аристотеля, Цицерона, Т. Гоббса, Дж. Локка, И. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, так и представителей неклассической философии – С. Кьеркегора, З. Фрейда, К. Юнга, Э. Фромма. Исследователь внимательно анализирует тексты русских философов – Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова, П. Сорокина, Г. Флоровского. Такой основательный подход к исследованию проблемы позволил автору монографии сформулировать обоснованное понимание личной религиозной идентичности, отличающееся безусловной новизной: *«Личная религиозная идентичность, – пишет Г.Н. Горбачук, – понимается как творческая жизнь индивидуального духа, который постигает фундаментальные основы подлинного бытия, соотнося их с сакральным началом и порождая новые образы нормативности. Обретенные в этом процессе духовные ценности усваиваются человеческим “я” как высшие проявления истины, формируют или изменяют его религиозность. Феномен личной религиозной идентичности может манифестироваться как акт самоопределения, направленный на преобразование сложившихся социальных норм ценой, если потребуется, жертвенного подвига»* [1, с. 32]. Такое определение личной религиозной идентичности нацеливает на её восприятие как одной из базовых структур человеческой личности, оно открывает новые перспективы исследований религиозности человека. Можно согласиться с автором, что именно этот «стержень» личности способен оказывать влияние на формирование общественного сознания.

В монографии помимо определения структуры и содержания понятия личной религиозной идентичности исследованы ее исторические формы: магическая, протонаучная, классическая, христианская, новоевропейская. При этом новоевропейские представления об идентичности, нередко идущие вразрез с религиозной традицией, интерпретируются автором преимущественно как редукционистские, сужающие, а то и обедняющие тождество человека самому себе.

Г.Н. Горбачук в своей работе настаивает на субъективности, персоналистичности и индивидуальности как важнейшей основе идентичности человека. С одной стороны, это верно, так как действительно существует «глубинный уровень религиозной идентичности». С другой стороны, автор недостаточно четко определяет границы этой субъективности, а также критерии ее оценки. Не происходит ли при этом релятивизации понятия? Станет ли возможной при таком распадении личной религиозной идентичности на множество субъективных вариантов постановка вопроса об универсальной «бытийственной религи-

озной идентичности»? Книга Н.Г. Горбачука ставит эти вопросы и призывает читателя к поиску ответов на них.

Интересен и обстоятелен анализ социально-исторических и концептуальных предпосылок формирования религиозной идентичности в отечественной культуре. Утверждение христианства на Руси, по мнению Г.Н. Горбачука, повышало значимость личной религиозной идентичности, проблематика которой во всей ее полноте разрабатывалась в творчестве славянофилов. Интересны и оригинальны суждения автора исследования о двух типах понимания идентичности в русской религиозной философии – с одной стороны, «богочеловеческая антропология» П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и др., с другой – антропология Н.А. Бердяева, возвышающая человека не только над миром, но и над Богом.

Несомненным достоинством книги является гармоничное сочетание теоретического и эмпирического материала. Концептуальные построения автора дополняются исследованием биографических обстоятельств формирования личной религиозной идентичности С.И. Фуделя. Её формирование детально прослеживается автором, указывающим на главное – то, что оно происходит в процессе глубокого диалога, ведущегося в пространстве русской философии и культуры XIX–XX вв. о «*подлинном*» в его онтологическом, гносеологическом и аксиологическом аспектах.

Во второй главе монографии – «Социально-философский контекст анализа С.И. Фуделем дискуссий о *подлинности* в русской философии XIX в.» – основное внимание автор сосредоточивает на анализе литературного и философского наследия мыслителя. Г.Н. Горбачук выделяет в нём наиболее существенные духовные ценности, оказавшие решающее воздействие на формирование личной религиозной идентичности С.И. Фуделя. Он обнаруживает их в историософских, экклесиологических и экуменических взглядах русских философов – А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва, Ф.М. Достоевского, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова.

Важным положительным моментом проведенного компаративистского исследования является актуализация вопросов рецепции учений русских философов в церковно-религиозной среде.

В разделах, посвященных аксиологическим аспектам *подлинного бытия* в русской литературе, Г.Н. Горбачук отмечает на важную особенность концепции С.И. Фуделя, считавшего, что у произведений Ф.М. Достоевского есть «нравственный центр». Это отличает его подход от понимания творчества великого писателя М.М. Бахтиным, который главное внимание сосредоточил на «полифоническом» содержании.

Одним из достоинств рецензируемой работы является также акцент на фуделевской критике онтологических, гносеологических и историософских взглядов К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьёва. Отмечая важность решения основной задачи, поставленной автором монографии, – выявления и интерпретации концептуальных предпосылок формирования личной религиозной идентичности С.И. Фуделя, следует заметить, что она была бы более продуктивной, если бы анализ рецепции наследия русских мыслителей осуществлялся в более широком контексте современных исследований.

Содержание третьей главы монографии – «Рациональные, эстетические и этические аспекты *подлинного* (на материале творчества С.И. Фуделя)» – можно считать ответом на вызовы постмодернизма с его тяготением к «симулякрам», поскольку речь в ней идет о подлинности как объекте философско-мировоззренческой рефлексии, имеющей христианские основания. С.И. Фудель выступает при этом как критик ницшеанских и постницшеанских идей в этике и эстетике.

Книга Г.Н. Горбачука, безусловно, важное и интересное событие. Анализ феномена личной религиозной идентичности в социально-философском и методологическом аспектах, представленный в монографии, органично увязан автором с исследованием жизни и творчества русского религиозного мыслителя XX в. С.И. Фуделя, заново открываемого многими нашими современниками.

#### Список литературы

1. Горбачук Г.Н. Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материале творчества С.И. Фуделя). Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2011. 268 с.

#### References

1. Gorbachuk G.N. *Lichnaya religioznaya identichnost': formirovanie, sotsiokul'turnaya realizatsiya (na materialakh tvorchestva S.I. Fudelya)* [Personal religious identity: formation, social and cultural realization (on materials of S.I. Fudel's works)], Vladimir: Izdatel'stvo Vladimirsogo gosudarstvennogo universiteta, 2011, 268 p.

УДК 1:8:008

## КНИЖНАЯ ПОЛКА

*В разделе «Книжная полка» представлена информация о книгах, вышедших из печати в текущем году или присланных авторами и составителями в редакцию «Соловьёвских исследований». По своей тематике они соответствуют профилю журнала, публикующему результаты исследований в предметных областях философии, филологии и культурологии.*

### 2012

**Быстров В.Н.** Между утопией и трагедией. Идея Преображения мира у русских символистов. М.: Прогресс-Плеяда, 2012. 384 с.

*В книге рассматривается одна из самых существенных особенностей русского символизма – теургическая основа символистского мировидения. Речь идет о творчестве и, шире, «жизнетворчестве» трех крупнейших представителей символистской школы, принадлежащих к различным литературным поколениям: «старшего» символиста Д.С. Мережковского, «младосимволистов» Андрея Белого и Александра Блока. Исследователь сосредоточен на религиозно-философских исканиях русских символистов, их эволюции, трансформации, взаимных совпадениях и знаменательных пересечениях. Идея Преображения мира определяла самую сердцевину символизма, имела огромное значение в мировосприятии и творчестве художников этого направления в искусстве. В книге последовательно и многогранно показана трагедия умозрительно-утопических воззрений, свойственная сознанию не только поэтов, но и значительной части культурного общества начала XX века.*

**Говоруха-Отрок Ю.Н.** Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. Т. I / под общ. ред. Е.В. Ивановой; сост., подгот. текстов, коммент., библиогр. и указ. имен А.П. Дмитриева; сост., подгот. текстов, преамбулы к разделам Е.В. Ивановой / Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Институт русской литературы («Пушкинский Дом») РАН. СПб.: ООО «Издательство «Росток»», 2012. 895 с.

*В первый том сочинений Ю.Н. Говорухи-Отрока вошли его исследования «Л.Н. Толстой (1828–1910)», «В.Г. Короленко (1853–1921)», «И.С. Тургенев (1818–1883)», литературно-критические очерки, посвященные творчеству В.М. Гаршина, М.Ю. Лермонтова, И.А. Гончарова, А.А. Фета, Ж.М. Гюйо, Т. Карлейла, Э. Ренана, а также статьи из газеты «Московские ведомости».*

**Говоруха-Отрок Ю.Н.** Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. Т. II / под общ. ред. Е.В. Ивановой; сост., подгот. текстов, коммент., библиогр. и указ. имен А.П. Дмитриева; сост., подгот. текстов, преамбулы к разделам Е.В. Ивановой / Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Институт русской литературы («Пушкинский Дом») РАН. СПб.: ООО «Издательство «Росток»», 2012. 1087 с.

*Во второй том сочинений Ю.Н. Говорухи-Отрока вошли статьи, публиковавшиеся в газете «Московские ведомости». Статьи посвящены Ф.М. Достоевскому, Ап.А. Григорьеву, М.Е. Салтыкову-Шедрину, Н.С.Лескову, Н.Н. Страхову, К.Н. Леонтьеву, С.А. Рачинскому, Вл.С. Соловьёву, Л.А. Тихомирову, В.В. Розанову, А.П. Чехову и др. В Том включены разделы «Эпистолярное наследие» и «Библиография печатных работ» Ю.Н. Говорухи-Отрока.*

**Дмитревская И.В.** Метафизика злого сердца: проблема онтологизации зла в бытии мира и человека. Иваново, 2012. 352 с.

*Книга посвящена исследованию сущности религиозного сознания. Автор выделяет два аспекта феномена зла: первый – зло как свойство личности или социума; второй – зло*

как реальность. В первом случае не предполагается насильственных методов борьбы со злом, во втором – борьба со злом должна быть насильственной. Исследование проблемы онтологизации зла осуществляется методами системной герменевтики. При анализе проблемы автор опирается на произведения И. Канта, Вл. Соловьёва, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского.

**Дэвидсон П.** Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949 / под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: Каламос, 2012. 340 с.

*Вячеслав Иванов (1866–1949), выдающийся поэт, мыслитель, критик и переводчик русского Серебряного века, занял прочное место в европейской культуре после эмиграции в Италию в 1924 г. Предлагаемая библиография прижизненных публикаций его произведений (1898–1949) является первой попыткой собрать все данные о его разносторонней творческой деятельности; она охватывает свыше 620 публикаций. Материал в библиографии расположен в хронологическом порядке под шестью рубриками: стихи, проза, драматургия, письма, переводы и редакторская деятельность, переводы произведений Вяч. Иванова. В подробных указателях собраны списки всех прижизненных публикаций: художественных произведений, статей и рецензий, писем, переводов и сочинений, отредактированных Вяч. Ивановым, и переводов его произведений.*

**Катков М.Н.** Собрание сочинений: в 6 т. Т. 5. Энергия предприимчивости: Экономика. Образование. Письма / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста, коммент., указ. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова / Институт научной информации по общественным наукам РАН. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2012. 735 с.

*В пятый том Собрания сочинений М.Н. Каткова вошли публицистические материалы по народнохозяйственной проблематике, полемические статьи о реформе образования, избранные письма писателям и государственным деятелям.*

**Катков М.Н.** Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: pro et contra / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост., подгот. текста, коммент., указ. имен А.Н. Николюкина и Т.Ф. Прокопова; послеслов. А.Н. Николюкина / Институт научной информации по общественным наукам РАН. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2012. 864 с.

*В шестом томе публикуются прижизненные и первые посмертные полемические материалы, а также мемуарные очерки современников о личности и творчестве М.Н. Каткова – выдающегося мыслителя и публициста, идеолога русской консервативной государственности.*

**Петрова Т.С.** «Певучая сила» поэта Константина Бальмонта: сб. статей. Иваново: Издатель Епишева О.В., 2012. 304 с.

*Сборник содержит статьи, посвященные различным аспектам бальмонтской поэтики. Статьи тематически объединены в разделах «Образы и мотивы лирики К.Д. Бальмонта» (статьи «Мир растений в поэтическом мире К. Бальмонта», «Мотив тишины в лирике К. Бальмонта», «Музыкальный образ мира в творчестве К.Д. Бальмонта», «Мифопоэтика лексико-семантической группы “птицы” в лирике К.Д. Бальмонта» и др.), «Поэзия языка и язык поэзии К.Д. Бальмонта» (статьи «Звуковые соответствия в лирике К.Д. Бальмонта», «Принцип зеркальности в поэзии К. Бальмонта», «Семантический повтор в лирике К. Бальмонта как проявление языковой асимметрии», «Мифологические корни “Славянского древа” К. Бальмонта», Интерпретация стихотворения К.Д. Бальмонта “Я мечтою ловил уходящие тени...”; «Сонет К.Д. Бальмонта “Вопль к ветру”: опыт интерпретации»), «Диалоги (поэтика соответствий)» (статьи «А.С. Пушкин и К.Д. Бальмонт: “формула цветка”», «К.Д. Бальмонт – А.А. Фет: к проблеме поэтики соответствий», «Созвонность: к поэтике соответствий в семантике образа сада у К. Бальмонта и А. Тарковского», «Образ А. Блока в прозе и лирике К. Бальмонта», «Сокровенный разговор (К. Бальмонт – М.Петровых)»).*

*Сборник открывается статьей Т.С. Петровой «"Высокий подвиг" поэта Бальмон-та», посвященной его жизни и творчеству.*

**Резниченко А.И.** О смыслах имён: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Изд. дом «Регнум», 2012. 416 с.

*Монография посвящена реконструкции и анализу историко-философского процесса в России и Русском Зарубежье. В центре внимания автора – онтологический статус имени в философских концепциях П.А.Флоренского, С.Н. Булгакова, Вл. Соловьёва, Г.В. Флоровского, А.С.Глинки-Волжского, П.П. Перцова, С.Л. Франка, С.Н. Дурылина, А.Ф.Лосева.*

**Русский сборник:** исследования по истории России. Т. XII / ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. М.: Изд. дом «Регнум», 2012. 504 с.

*Внимание исследователей истории русской мысли привлекут ряд статей, опубликованных в Сборнике: М.В. Заболоцкой («Идеи «западноруссизма» в политической и культурно-национальной жизни Беларуси в конце XIX – начале XX века»), П. Лозовюка («Новые славянские народы: реальность или фикция»), М. Пискорски («Современная польская проблема с национальной идентичностью»), а также публикация писем Г.В. Флоровского к чешскому слависту Иржи Поливке (Владимир Янцен. Новое о книге Г.В. Флоровского о Герцене: Г.В. Флоровский. Письма Иржи Поливке (1921–1925)). В разделе «Критика и библиография» помещена рецензия Т.Н. Резвых на книгу Л.Ф. Кациса и М.П. Одесского «"Славянская взаимность": модель и топика. Очерки» (М., 2011).*

**Флоренский П.А., свящ.** Архимандрит Серапион Машкин (жизнь мыслителя) / подгот., публ. текста, примеч. Игумена Андроника (А.С.Трубачева); отв. ред. И.А. Едошина. Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2012. 271 с.

*В книге собраны материалы, посвященные жизни и философско-богословским трудам архим. Серапиона Машкина (1854–1905), последние пять лет жизни которого прошли в Оптиной пустыни. Личность священника представлена П.А. Флоренским как сложное переплетение мирских слабостей (подчас пороков), философских размышлений, напряженной жизни духа, глубокой веры.*

## 2011

**Александр Блок:** Исследования и материалы. Т. 4 / Отв. ред. Н.Ю. Грякалова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011. 619 с.

*Четвертый выпуск сборника подготовлен сотрудниками петербургской Группы по изданию академического Полного собрания сочинений и писем А. Блока при участии исследователей из других российских научных центров (СПб. ГУ, ИМЛИ РАН, РГАЛИ и др.) и из-за рубежа (Венгрии, Чехии, США). Сборник продолжает серию, основанную в 1987 г., и является традиционным для Пушкинского Дома типом научного издания – «спутника» академических собраний сочинений писателей. В сборнике представлены статьи, посвященные различным аспектам лирики и драматургии Блока. Традиционный раздел «Публикации» отведен дневниковым и эпистолярным материалам, связанным с историей символистского движения в целом. Подборка записей об Александре Блоке из дневника его близкого друга Е.П. Иванова и переписка между Андреем Белым и А.М. Ремизовым, снабженные обстоятельным реальным и историко-литературным комментарием, вводят в научный и читательский оборот неизвестные ранее архивные источники, восполняя существующие лакуны в биографии поэта и представлениях об эпохе Серебряного века.*

**Буданова Н.Ф.** «И свет во тьме светит...» (к характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского). СПб.: ИД «Петрополис», 2011. 408 с.



Монография Н.Ф. Будановой «*И свет во тьме светит...*» (к характеристике мировоззрения и творчества позднего Достоевского) – итог многолетнего изучения автором наследия великого писателя. В книге исследуются на основе привлечения широкого круга источников сложные и недостаточно изученные проблемы мировоззрения и творчества позднего Достоевского, в том числе весьма актуальная в настоящее время проблема «Достоевский и Православие», оказавшаяся в советский период не востребовавшей. Творчество Достоевского 1870-х – начала 1880-х годов Н.Ф. Буданова рассматривает в контексте русской и западноевропейской литературы (А.С. Пушкин, И.С. Тургенев, Н.А. Некрасов, В. Гюго) и русской религиозно-философской мысли (К. Н. Леонтьев, Вл.С. Соловьев, В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Вяч.И. Иванов, Н.А. Бердяев).

**Горбачук Г.Н.** Личная религиозная идентичность: формирование, социокультурная реализация (на материалах творчества С.И. Фуделя) / Владимир. гос. ун-т. Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2011. 268 с.

В монографии рассматривается понятие личной религиозной идентичности в социально-философском и методологическом аспектах. Формирование и выявление феномена личной религиозной идентичности раскрывается в контексте жизни и творчества русского религиозного мыслителя XX в. С.И. Фуделя (1900–1977).

**Заборов П.Р.** Россия и Франция. Литературные и культурные связи. Статьи и заметки. СПб.: ИД «Петрополис», 2011. 452 с.

В сборник вошли статьи и заметки разных лет, опубликованные за редким исключением в трудах Пушкинского Дома и в издательстве «Наука». Большая их часть посвящена восприятию в России творчества французских писателей и критиков XVIII–XIX вв. – Вольтера, Л.-С. Мерсье, Ж. де Сталь, Ш. Мильвуа, В. Гюго, Ш.-О. Сент-Бева, И. Тэна, Э. Ростана и др.; в остальных речь идет главным образом о «русской теме» во французской литературе и о личных контактах деятелей русской и французской культур. Материал расположен по возможности в соответствии с хронологией историко-культурного процесса. Сборник рассчитан на специалистов – литературоведов и театроведов, а также на всех тех, кого интересует межнациональное культурное общение в различных его проявлениях и формах.

**Зайцев Б.К.** Афины и Афон. Очерки, письма, афонский дневник / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.М. Любомудрова. СПб.: ООО «Издательство „Росток»», 2011. 320 с.

Совершив в 1927 году путешествие в Грецию, побывав в Афинах и на Афоне, Зайцев на протяжении всей жизни вновь и вновь возвращался к волновавшей его теме афонских обителей. В книге собраны очерки, воспоминания, заметки Б. К. Зайцева, посвященные Святой Горе Афон. С творческой лабораторией художника знакомит его записная книжка – впервые публикуемый дневник путешественника по афонским монастырям и скитам. Путь к мудрости христианской лежал через культуру эллинистическую – в книгу входят еще неизвестные читателю очерки Б. Зайцева об Афинах, где он побывал прежде, чем отправился в святые обители. Впервые публикуются уникальные рисунки Зайцева, сделанные им во время путешествия.

**Зеньковский В.В.** Пять месяцев у власти [Воспоминания] / под ред. М.А. Колерова. М.: Изд. дом «Регнум», 2011. 648 с.

В основе публикации рукопись выдающегося историка русской философии Василия Васильевича Зеньковского, хранящаяся в собрании Государственного Архива Российской Федерации: ГА РФ. Ф. 5881. Оп. 2. Д. 351–355. Публикация сопровождается предисловием М.А. Колерова, статьёй и комментариями И.Ю. Сапожниковой. Впервые воспоминания В.В. Зеньковского «Пять месяцев у власти» были опубликованы М.А. Колеровым в 1995 г. в издании Патриаршего Крутицкого подворья в Москве.

**Кацис Л.Ф., Одесский М.П.** «Славянская взаимность»: модель и топика. Очерки. М.: Изд. дом «Регнум», 2011. 314 с.

Публикуемые очерки посвящены анализу осмысления идеи славянского единства: гл. I. Коллар – Пушкин – Мицкевич. Польское восстание 1830–1831; гл. II. Тютчев и «славянская взаимность». От польского восстания до Крымской войны; гл. III. Роман Тургенева «Накануне» и «славянская взаимность». Болгарский след Крымской войны; гл. IV. Тютчев и «славянская взаимность» (1860–1870-е); гл. V. Русская философия и топика «славянской взаимности». Николай Данилевский, Константин Леонтьев, Владимир Соловьёв (1860–1890-е); гл. VI. Коллар – Хлебников – Блок – Маяковский. От боснийского кризиса до Первой мировой войны; гл. VII. Авангард в контексте балканского и карпатского вопросов. Пьеса «Янко круль албанский» (1916–1918) и роман «Философия» И.М. Зданевича; гл. VIII. Маяковский и Якобсон в Праге (1927); гл. IX. Бальмонт и Эренбург между Прагой и Варшавой (1926–1928); гл. X. «Новое славянское движение». От «дела славистов» к Всеславянскому комитету (1930–1940-е); гл. XI. А.А. Ахматова и «славянская взаимность». Реквием. 1935–1940.

**Культурный палимпсест:** сб. статей к 60-летию В.Е. Багно / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН; отв. ред. А.В. Лавров. СПб.: Наука, 2011. 599 с.

Сборник посвящен 60-летию Всеволода Евгеньевича Багно, одного из крупнейших российских испанистов и специалистов по сравнительному литературоведению, известного переводчика, доктора филологических наук, члена-корреспондента Российской Академии наук, члена Союза писателей Санкт-Петербурга. Авторы сборника – российские и зарубежные исследователи – рассматривают широкий круг проблем, связанных с изучением русско-европейских культурных контактов, теории и истории перевода.

**М.В. Ломоносов:** pro et contra / сост., вступ. ст. М.А. Маслина. СПб.: РХГА, 2011. 1120 с.

В книге представлен широкий спектр восприятия личности, деятельности и идей великого русского мыслителя и просветителя Михайло Васильевича Ломоносова (1711–1765). Публикуются работы таких авторов как Н.М. Карамзин, В.А. Жуковский, В.Г. Белинский, С.М. Соловьев, В.В. Розанов, Г.В. Плеханов, В.И. Вернадский, А.Ф. Лосев, С.И. Вавилов, П.Л. Капица, посвященные личности и творчеству Ломоносова. Впервые печатаются статьи С.М. Половинкина «Христиан Вольф и Михайло Ломоносов», Н.М. Севериковой «Педагогические взгляды М.В. Ломоносова».

**«Русская беседа»:** История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / под ред. Б.Ф. Егорова, А.М. Пентковского и О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2011. 568 с. (Славянофильский архив; Кн. I).

Сборник посвящен уникальному изданию, вышедшему в Москве в 1856–1860 гг., – журналу «Русская беседа», собравшему вокруг себя самых ярких представителей славянофильского направления: А.С. Хомякова, К.С. и И.С. Аксаковых, И.В. и П.В. Киреевских, А.И. Кошелева, Н.П. Гилярова-Платонова, В.А. Черкасского и других. Первую часть книги составили статьи об истории журнала, его издателя, редакторах и основных авторах. В раздел «Материалы» вошли не переиздававшиеся, за редким исключением, редакционные статьи, а также ряд публикаций архивных документов. Один из подразделов связан с историей перевода наиболее важных статей «Русской беседы» на немецкий язык Фр. фон Боденштедтом. Завершают книгу полная роспись содержания журнала, где впервые установлено авторство ряда опубликованных в «Русской беседе» текстов, аннотированный указатель «Авторы „Русской беседы»» и указатель имен.

**И.С. Тургенев.** Новые исследования и материалы. Вып. 2 / отв. ред. Н.П. Генералова, В.А. Лукина. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2011. 538 с.

Сборник включает материалы Международной юбилейной конференции «И. С. Тургенев и мировая литература» (Петербург, сентябрь 2008 г.), раскрывающие многообразные связи творчества писателя с миром западноевропейской культуры, от античности до таких новейших течений, как французский экзистенциализм. Особое место в сборнике занимают публикации неизвестных ранее документов, связанных с биографией и творчеством Тургенева: статья Тургенева о К.Ю. Давыдове и телеграмма к нему; письма Тургеневу известного журналиста А.С. Суворина; переписка Марианны Виардо с Е.И. Бларамберг о последние днях писателя; слово пред панихидой по Тургеневу преосвященного Серафима (Л.М. Чичагова) и др. В разделе «Из истории отечественного тургеневедения» впервые публикуются письма к А.И. Батюто его коллег и статья ученого, переписка Л.В. Пумпянского с редакцией журнала «Литературный критик», черновики писем Л.Н. Назаровой к Б.К. Зайцеву. В разделе «Из семейного архива» продолжается публикация писем к Тургеневу матери писателя В.П. Тургенева. Раздел «Материалы к тургеньевской энциклопедии» продолжает знакомить читателя с результатами готовящегося издания, призванного объединить усилия литературоведов, историков, краеведов и музейных работников.

**Тиме Г.А.** Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX веков. СПб.: Нестор-История, 2011. 456 с.

Статьи, представленные в сборнике, посвящены проблемам философского дискурса, компаративизма и «культурного трансфера». Первый раздел посвящен XIX веку и включает в себя статьи о рецепции философии Гегеля и Шопенгауэра в России, в творчестве И.А. Гончарова, И.С. Тургенева и А.К. Толстого. Во втором разделе публикуются исследования опыта совместного русско-немецкого мифотворчества первой половины XX века: здесь рассматриваются мифы о «Закате Европы», об Атлантиде, о русских «ясновидцах» (А.С. Пушкине, Ф.М. Достоевском, Л.Н. Толстом, Вл.С. Соловьеве и Вяч.И. Иванове), а также концепт Другого, который обозначился в феномене русского путешествия в Европу, игравшего особую роль в процессе новой мировоззренческой самоидентификации России.

**Токарев Д.** «Между Индией и Гегелем»: Творчество Бориса Поплавского в компаративной перспективе. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 352 с.

Борис Поплавский (1903–1935) – один из самых талантливых и загадочных поэтов русской эмиграции первой волны. Всё в нем привлекало внимание современников: внешний облик, поведение, стихи... Худосочный юноша – в начале своей парижской жизни, спустя несколько лет – настоящий атлет; плохо одетый бедняк – и монпарнасский денди; тонкий художественный критик – и любитель парадоксов типа «отсутствие искусства прекраснее его самого»; «русский сюрреалист» – и почитатель Лермонтова и Блока... В книге Дмитрия Токарева ставится задача комплексного анализа поэтики Поплавского, причем основным методом исследования становится метод компаративный. Автор рассматривает самые разные аспекты творчества поэта – философскую и историософскую проблематику, физиологию и психологию восприятия визуальных и вербальных образов, дискурсивные практики, оккультные влияния, интертекстуальные «переключки», нарративную организацию текста.

## 2010

**Вячеслав Иванов.** Исследования и материалы. Вып. 1 / отв. ред. К.Ю. Лапшо-Данилевский, А.Б. Шишкин. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. 840 с.

Первый выпуск серийного сборника «Вячеслав Иванов. Исследования и материалы» объединяет статьи по четырем разделам: I. Творчество, мировоззрение; II. Стихovedение; III. Вяч. Иванов и античность; IV. Обзоры, сообщения, биографические материалы. Авторы статей под разными углами зрения обращаются к таким важным для Вяч. Иванова темам,

как античное предание и христианство, ветхозаветная и новозаветная традиции, евангельская эзгеза, средневековая теология и антропология, европейский и христианский гуманизм, поэтика русского и европейского символизма, поэтические жанры, переводческое искусство. Значительно дополняют наше представление об окружении, творческих контактах и замыслах поэта его переписка с В. Бородаевским, М. Горьким, Э. Ло Гатто и В. Мануйловым, а также другие архивные материалы, впервые публикуемые в заключительной части книги. Теоретическое и художественное наследие Вяч. Иванова рассматривается в широком контексте мировой культуры и литературы – в его соотносительности с идеями и созданиями И. Анненского, А. Блока, Ф. Зелинского, Кальдерона, М. Кузмина, Т. Манна, Б. Пастернака, Платона, Плутарха, Пушкина, Сервантеса, В. Ходасевича, о. П. Флоренского.

**Достоевский.** Материалы и исследования. Т. 19 / отв. ред. Н.Ф. Буданова. СПб.: Наука, 2010. 474 с.

*В 2006–2011 гг. в фонды Рукописного отдела, Литературного музея и Древлехранилища Пушкинского Дома поступили сотни единиц архивного и музейного хранения. В данном издании представлены наиболее интересные экземпляры, приобретенные или полученные в дар Институтом.*

**К истории** идей на Западе: «Русская идея» / под ред. В.Е. Багно и М.Э. Маликовой. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, Изд. дом «Петрополис», 2010. 648 с.

*Традиционно «русская идея» исследуется в религиозно-философской парадигме как синоним «русской души» и «русского пути» в рамках исключительно русской культуры. Задача сборника – представить «русскую идею» как продукт не только русской, но и европейской культуры, как важнейший механизм не только русской самоидентификации, не только западного осознания России, но и самопознания Запада. Статьи и публикации, составляющие настоящую книгу, отражают историю «русской идеи» в ее разнообразных западных изводах с XVIII в. до XX в. – в Германии, Франции, Америке, Польше, Швейцарии, Испании, а также в русской эмиграции в Европе. Коллективное исследование позволяет выявить ряд доминантных мотивов западной «русской идеи» – «закат Европы» и Россия как «духовная родина»; русский роман как «русская идея» и др. «Русская идея» предстает порождением культурного диалога между Россией и западным миром.*

**Русская интеллигенция.** Автобиографии и биобиблиографические документы в собрании С.А. Венгерова: Аннотированный указатель. В 2 т. Т. 2: М–Я / под ред. В.А. Мыслякова; сост. Е.Д. Конусова, Н.Н. Лаврова, В.А. Мысляков при участии И.И. Долгова, Г.В. Обатнина. СПб.: Наука, 2010. 764 с.

*Том Указателя содержит описание второй половины материалов коллекции Венгерова, охватываемых в алфавите имен составителей автобиографических и биобиблиографических сведений литератами «М» – «Я» (около 1900 номеров). Таким образом, читатель получает доступ к банку данных этой коллекции в целом (границы первого тома очерчены литератами «А» – «Л»). В составе 2-го тома – раздел «Указатель иконотеки» венгеровского собрания с информацией о наличии и местонахождении материалов портретной коллекции, складывавшейся параллельно с коллекцией автобиографической. Книга снабжена вспомогательными «ключами» (в их числе алфавит имен) ко всему труду (т. 1–2). В завершеном виде настоящее издание способно оказать существенную помощь современному исследователю в его источниковедческих разысканиях.*

**Уход и смерть** Льва Толстого. Корреспонденции. Статьи. Очерки / сост., подгот. текста, коммент., указ., ст. А.С. Александрова, Э.К. Александровой; вступ. ст. В.Е. Багно; под ред. А.В. Лаврова. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. 720 с.

*В книге собраны статьи, очерки, заметки, телеграммы и бюллетени о состоянии здоровья Толстого. Все они посвящены последним дням его жизни и опубликованы в легальной русской печати с 30 октября по 30 ноября 1910 года. Составители впервые осуществили фронтальный просмотр более 100 столичных и провинциальных газет, в каждой из которых на протяжении этого времени публиковались десятки статей, в совокупности составляющих чрезвычайно важную для характеристики социального и культурного самосознания русского общества той эпохи «Толстовскую хронику». Наиболее интересные из них, нередко принадлежащие перу крупнейших деятелей 1900–1910-х годов, помещены в издании полностью. Библиографические данные о прочих корреспонденциях собраны в специальном указателе. Публикуемый материал позволяет взглянуть на известные факты в совершенно новом ракурсе.*

**А.А. Фет.** Материалы и исследования Вып. 1. / отв. ред. Н.П. Генералова, В.А. Лукина. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. 552 с.

*Сборник приурочен к 190-летию со дня рождения великого русского поэта Афанасия Фета и содержит материалы и исследования, посвященные его творчеству. Основную часть сборника составляет публикация сохранившейся переписки Фета с рядом корреспондентов из ближайшего окружения – И. П. Борисовым, который был также другом И.С. Тургенева и Л.Н. Толстого, Е.Д. Дункер, дочерью друга и родственника поэта Дмитрия Петровича Боткина, а также с Д.В. Григоровичем, А.А. Краевским, М.Н. Лонгиновым, Д.И. Нагуевским, К.Н. Леонтьевым и Я.Г. Гуревичем. В статьях рассматриваются спорные вопросы текстологии стихотворений Фета, история его прижизненных сборников, связи поэзии Серебряного века с лирическим наследием поэта, отдельные проблемы его эстетических воззрений. Сборник снабжен большим количеством иллюстраций, многие из которых публикуются впервые, а также именной указателем и указателем упоминаемых произведений Фета. Предназначен для широкого круга читателей и всех интересующихся историей русской литературы и творчеством А.А. Фета.*

**Федор Сологуб:** Биография, творчество, интерпретации: мат-лы IV Междунар. науч. конф. / сост. М.М. Павлова. СПб.: ООО «Издательско-полиграфическая компания «Коста», 2010. 472 с.

*Творчество Федора Сологуба (Федор Кузьмич Тетерников (1863–1927)), одного из крупнейших писателей символистской школы, по сей день является обширным и весьма плодородным полем для исследователей эпохи русского модернизма. В сборнике публикуются материалы IV Международной конференции, посвященной изучению его литературного наследия, состоявшейся в Институте русской литературы Российской академии наук (Пушкинский Дом) в октябре 2009 г.*

Составители Л.М. Максимова, М.В. Максимов

**НАШИ АВТОРЫ**

- Юрина**  
Наталья Геннадьевна  
канд. филол. наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева, г. Саранск, Российская Федерация.  
E-mail: makarova-ng@yandex.ru
- Амелина**  
Елена Михайловна  
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Тереза Оболевич**  
д-р философии, заместитель декана философского факультета Папского университета Иоанна Павла II, г. Краков, Польша.  
E-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl
- Курилов**  
Сергей Николаевич  
аспирант кафедры философии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.  
E-mail: kurilov85@mail.ru
- Дашевская**  
Ольга Анатольевна  
д-р филол. наук, профессор кафедры русской литературы XX в. филологического факультета Томского государственного университета, г. Томск, Российская Федерация.  
E-mail: doasony@mail.ru
- Крохина**  
Надежда Павловна  
канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, г. Шуя, Российская Федерация.  
E-mail: nadin.kro@mail.ru
- Подзолкова**  
Наталья Андреевна  
канд. филос. наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Озёрского технологического института (филиал) Научно-исследовательского ядерного университета МИФИ, г. Озёрск, Российская Федерация.  
E-mail: natalynxu@mail.ru
- Емельянова**  
Ганна Вадимовна  
магистр философии, аспирант кафедры философии Вроцлавского университета, г. Вроцлав, Польша.  
E-mail: jemelianowa@gmail.com
- Ращевская**  
Елена Петровна  
канд. культурол. наук, доцент кафедры культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета, г. Кострома, Российская Федерация.  
E-mail: rashevskaya@mail.ru
- Рылова**  
Анна Евгеньевна  
канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета, г. Шуя, Российская Федерация.  
E-mail: rylovaae@yandex.ru

- Назарова**  
Оксана Александровна  
канд. филос. наук, докторант Высшей школы философии,  
г. Мюнхен, Германия.  
E-mail: ap-image@mail.ru
- Ошемкова**  
Юлия Сергеевна  
соискатель кафедры онтологии и теории познания философ-  
ского факультета Санкт-Петербургского государственного  
университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.  
E-mail: yuliaspb.ru@mail.ru
- Голубович**  
Инна Владимировна  
д-р филос. наук, профессор кафедры философии естествен-  
ных факультетов философского факультета Одесского  
Национального университета им. И.И. Мечникова,  
г. Одесса, Украина.  
E-mail: innok04@mail.ru
- Петриковская**  
Елена Сергеевна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии естественных  
факультетов философского факультета Одесского Националь-  
ного университета им. И.И. Мечникова, г. Одесса, Украина.  
E-mail: lenape@yandex.ru
- Викторук**  
Елена Николаевна  
д-р филос. наук, профессор, заведующая кафедрой философии  
Сибирского государственного технологического университета,  
г. Красноярск, Российская Федерация.  
E-mail: alchern75@mail.ru
- Махонина**  
Валентина Прокопьевна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского  
государственного технологического университета,  
г. Красноярск, Российская Федерация.  
E-mail: alchern75@mail.ru
- Черняева**  
Александра Сергеевна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Сибирского  
государственного технологического университета,  
г. Красноярск, Российская Федерация.  
E-mail: alchern75@mail.ru
- Максимов**  
Михаил Викторович  
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии  
Ивановского государственного энергетического университета,  
гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования»,  
г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
- Максимова**  
Лариса Михайловна  
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского  
государственного энергетического университета,  
г. Иваново, Российская Федерация.  
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

## О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»  
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.*

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

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

[koroleva@ispu.ru](mailto:koroleva@ispu.ru)

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

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



## О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

**Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.**

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru); [mvmaksimov@yandex.ru](mailto:mvmaksimov@yandex.ru)

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

*Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.*

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

### 3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

*В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.*

### 4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.  
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов  
E-mail: [maximov@philosophy.ispu.ru](mailto:maximov@philosophy.ispu.ru) ; [mvmaximov@yandex.ru](mailto:mvmaximov@yandex.ru)

Главный редактор  
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
2012. Вып. 4 (36)

Редактор С.М. Коткова  
Компьютерная верстка и макетирование  
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 10.12.2012. Формат 70x100 1/16.  
Печать плоская. Усл. печ. л. 15,25. Уч.-изд. л. 16,01.  
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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