

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

УДК 1:34:17(47)
ББК 87.3(2)522-608:X00

**Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК РОДОНАЧАЛЬНИК РЕЛИГИОЗНО-
НРАВСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА¹**

Е.А. ПРИБЫТКОВА

Московский финансово-промышленный университет «Синергия»
Ленинградский проспект, д. 80Г, г. Москва, 125190, Российская Федерация
E-mail: e-pribytkova@yandex.ru

Рассматриваются философские идеи Ф.М. Достоевского о праве и их значение для русской философско-правовой традиции. Исследуются взаимосвязи правовых и нравственных ценностей в произведениях писателя, коллизии моральной и юридической аргументации в суде присяжных заседателей, а также представления Ф.М. Достоевского об этическом предназначении пенитенциарной системы и принятое им сопоставление государственно-правового союза и социального идеала. Реконструируются и анализируются основные идеи Ф.М. Достоевского, оказавшие существенное влияние на становление и развитие религиозно-нравственной философии права в России: утверждение генетического родства и внутреннего единства основополагающих принципов права и нравственности; критика легализованной деморализации права; рассмотрение права и государства в качестве необходимой переходной стадии на пути к социальному идеалу – подлинному братству или церкви; обоснование относительной эмансипации права от нравственности; а также излагаемая им философия уголовного права, проникнутая идеей христианского персонализма. Развивается тезис П.И. Новгородцева о том, что своим творчеством Ф.М. Достоевский заложил «глубочайшие основы русской философии права», и формулируется вывод о том, что писатель выступил родоначальником религиозно-нравственной философско-правовой традиции в России, унаследованной плеядой таких выдающихся мыслителей, как Вл. Соловьев, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, А.С. Яценко, Е.В. Спекторский, Н.Н. Алексеев, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, П.А. Сорокин.

Ключевые слова: философско-правовые идеи Ф.М. Достоевского, религиозно-нравственная философия права, право и нравственность, общество и государство, суд присяжных заседателей, пенитенциарная система.

¹ Исследование подготовлено в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН по направлению «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», по теме «Правовая идея в русской культуре и общественной мысли в конце XIX – начале XX в.». Сокращенная версия статьи опубликована в кн.: Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. К 190-летию со дня рождения и к 130-летию со дня смерти Ф.М. Достоевского / отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2013. С. 517–529.

F.M. DOSTOEVSKY AS THE FOUNDER OF AN ETHICAL AND RELIGIOUS TRADITION IN RUSSIAN LEGAL PHILOSOPHY

E.A. PRIBYTKOVA

Moscow University of Industry and Finance «Synergy»
80Г, Leningradsky Prospect, Moscow, 125190, Russian Federation
E-mail: e-pribytkova@yandex.ru

The author explores Fyodor Dostoevsky's philosophical ideas on law and their significance for the Russian legal and philosophical tradition. The article is devoted to the writer's views on the correlation between legal and moral values; the collision of moral and legal argumentation in trial by jury; the ethical purpose of the penal system; and his comparison between a rule-of-law state and the social ideal. The article reconstructs and analyzes Dostoevsky's ideas in this area, which would be laid at the foundation of an emergent moral-religious legal philosophy in Russia: (1) the genetic affinity and inner unity of the basic principles of law and morality; (2) a critique of the legalized demoralization of law; (3) the interpretation of law and state as necessary transitional phases on the way to the social ideal – true brotherhood, or the church; (4) a justification of the relative emancipation of law from morality; and (5) his philosophy of criminal law deriving from the Christian idea of the centrality of the person. Developing P.I. Novgorodcev's thesis that Fyodor Dostoevsky laid «the deepest foundations of the Russian legal philosophy», the article concludes that the writer was the founder of a moral-religious legal-philosophical tradition in Russia, which was inherited by many prominent thinkers such as Vl. Solov'ev, P. Novgorodcev, I. Ilyin, S. Bulgakov, N. Berdyaev, S. Frank, E. Trubeckoy, A. Yashchenko, E. Spektorsky, N. Alekseev, S. Hessen, G. Gurvitch, and P. Sorokin.

Key words: F. Dostoevsky's legal and philosophical ideas, moral and religious legal philosophy, law and morality, state and society, trial by jury, penal system.

В каком характере слагалась в народе религия,
в таком характере зарождались и формулировались
и гражданские формы этого народа.
Ф.М. Достоевский

...Судьба права и государства зависит в первую очередь от того,
в какое отношение человек ставит себя к Богу.
П.И. Новгородцев

В религиозно-нравственном учении Ф.М. Достоевского заповеди христианства получили признание в качестве высшей нормы, из которой «должны черпать свой дух» право и государство [1, с. 374]. С этим связано неустанное стремление писателя выяснить моральное предназначение и духовную оправданность права, которое обозначило основную проблематику его философских идей о праве. Философское осмысление сущности права для него предварено и в каком-то смысле предопределено решением вопроса о его моральной значимости. По пронизательному наблюдению С.Л. Франка, в русской религиозно-философской традиции религиозная этика выступает одновременно как онтология и как социальная философия².

² См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 153 [2].

Вопрос о должном соотношении права и нравственности стал центральной темой в публичной дискуссии Ф.М. Достоевского с юристами А.Д. Градовским и К.Д. Кавелиным, поводом для которой стала знаменитая речь, произнесенная писателем на Пушкинском празднике 8 июня 1880 г. Анализируя впоследствии эту дискуссию, Вл. Соловьев не вполне адекватно истолковал ее как типичную для славянофильства и западничества в решении вопроса о том, что важнее: «личное нравственное совершенствование» или устройство «общественных форм»? Философ упрекал Ф.М. Достоевского в забвении того, что индивидуальные нравственные принципы должны находить воплощение в социальной реальности³. Однако подлинный смысл дискуссии сводился к другому – проблеме взаимосвязи субъективного и объективного аспектов этики, под которыми участники понимали мораль и право. Главную мысль Ф.М. Достоевского очень точно передал Р. Лаут: «Социальный идеал возникает из нравственного и остается живым до тех пор, пока связан с моралью» [4, с. 168].

В статье «Мечты и действительность» (1880), написанной как возражение на «Пушкинскую речь» писателя, А.Д. Градовский отстаивал тезис о принципиальной разнородности нравственности и права, христианских и гражданских добродетелей⁴. В этом же ключе высказывался К.Д. Кавелин. В «Письме к Ф.М. Достоевскому» он также исходил из разделения внутренней (моральной) и внешней (правовой) сторон этики и отстаивал мысль о том, что они «не имеют между собой ничего общего, и из их смешения может произойти только путаница и хаос»: «Вы думаете, что в самой нравственности заключается уже условие общественных формул или закона? – писал он Ф.М. Достоевскому. – Это большая ошибка» [6, с. 450–451].

Анализируя философско-правовую позицию К.Д. Кавелина, В. Щеглов отмечал, что резкая граница, которую правовед вынужден проводить между правом и нравственностью, объясняется в первую очередь тем, что ему не удалось увидеть связь между субъективными и объективными идеалами человеческой жизни⁵.

В публичном ответе А.Д. Градовскому Ф.М. Достоевский писал о личном и общественном аспектах этики как о двух неразделимых «половинках» одного целого: «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственности? А нравственные идеи только одни: все основаны на идее личного абсолютного совершенствования впереди, в идеале, ибо оно несет в себе все, все стремления, все жажды, а стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы. <...> В каком характере слагалась в народе религия, в таком характере зарождались и

³ См.: Соловьев В.С. Русский национальный идеал (по поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 289–291 [3].

⁴ См.: Градовский А.Д. Мечты и действительность (по поводу речи Ф.М. Достоевского) // Градовский А.Д. Собр. соч. СПб., 1901. Т. 6. С. 380 [5].

⁵ См.: Щеглов В. Нравственность и право в их взаимных отношениях. Ярославль: Типо-литография Г. Фальк, 1888. С. 54–57 [7].

формулировались и гражданские формы этого народа. Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органически связаны с идеалами нравственными, а главное то, что, несомненно, из них только одних и выходят» [8, с. 166].

Таким образом, Ф.М. Достоевский исходит из предположения генетического родства и внутреннего единства основополагающих правовых и нравственных ценностей. Подлинная «гражданская формула» должна, по его мнению, отразить дух любви и заповедь христианского совершенствования. Писатель убежден в том, что «общественных гражданских идеалов, как таких, как не связанных органически с идеалами нравственными, а существующих самих по себе, <...> которые могут быть взяты извне и пересажены на какое угодно новое место с успехом, в виде отдельного ‘учреждения’ <...> – нет вовсе, не существовало никогда, да и не может существовать!» [8, с. 165].

Лейтмотив обсуждений «Пушкинской речи» Ф.М. Достоевского нашел продолжение в знаменитой полемике, развернувшейся на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» (№ IV–V за 1897 г.) между Вл. Соловьёвым и Б.Н. Чичериным⁶. Подобно А.Д. Градовскому и К.Д. Кавелину, Б.Н. Чичерин акцентировал различие принципов христианской морали и права. Развивая идеи Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьёв, напротив, подчеркивал единство личного и общественного аспектов этики, полагая, что единичная (личная) моральная обязанность с необходимостью переходит в собирательную (общественную).

Итак, Ф.М. Достоевский приходит к заключению о том, что требования правопорядка должны находиться в согласии с религиозно-нравственными ценностями общества: *жизнеспособность правовых институтов определяется их связанностью с моральными устоями общества*, отчужденность от которых приводит все правовые преобразования к обратному эффекту, что разрушительно не только для права, но и для нравственности.

* * *

Во многом именно с реформационными преобразованиями 60–70-х гг. XIX века Ф.М. Достоевский, как и многие его современники, связывал свои надежды на нравственное совершенствование правового порядка. В то же время его критика функционирования новых правовых институтов в России отражала глубокие сомнения писателя в их способности служить этой цели. Вместо преодоления пропасти между общественной нравственностью и государственно-правовой системой Великие реформы способствовали лишь обострению противостояния между ними. «Прежний мир, прежний порядок – очень худой, но все же

⁶ См.: Чичерин Б.Н. О началах этики // Чичерин Б.Н. Избранные труды / под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 1998. С. 434–500 [9]; Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40 (V). С. 772–779 [10]; Соловьёв В.С. Мнимая критика (ответ Б.Н. Чичерину) // Чичерин Б.Н. Избранные труды / под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 1998. С. 516–550 [11]; Соловьёв В.С. Необходимые замечания на «несколько слов» Б.Н. Чичерина // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40 (V). С. 779–783 [12].

порядок – отошел безвозвратно, – констатировал Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя». – И странное дело: мрачные нравственные стороны прежнего порядка – эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество – не только не отошли с уничтожением крепостного быта, но как бы усилились, развились и умножились; тогда как из хороших нравственных сторон прежнего быта, которые все же были, почти ничего не осталось» [13, с. 96].

Анализируя судебные процессы в пореформенной России, Ф.М. Достоевский обращается к проблеме легализованной «деморализации» права⁷. По его мнению, действие нового института суда присяжных на русской почве не только не достигает своей цели нравственного улучшения правопорядка, но часто приводит к прямо противоположным результатам. «Трибуны гласных судов», призванные быть нравственной школой для общества и эффективным инструментом защиты прав человека, на деле превращаются в источник «заражения» массового сознания, укоренения цинизма и фальши, извращения чувства справедливости. Ф.М. Достоевский описывает случаи, когда «бесспорно виновный» человек усилиями адвоката выходит «совсем правым» (дела Кроненберга, г-жи Каировой, родителей Джунковских) или, наоборот, когда «мастерство» обвинителя наказывает невинного (суд над Дмитрием Карамазовым в «Братьях Карамазовых», прообразом которого стал судебный процесс над офицером Дмитрием Ильинским). Писатель говорит об угрозе, которую несут в себе суды, оправдывающие преступления и легализующие безнравственность от лица общества и государства. Они опасны не только тем, что казня невинного и поощряя виноватого, калечат человеческие жизни, но также и тем, что ломают всю ценностную систему общества, прививая участникам и очевидцам вирус нечувствительности к различию между добром и злом. Самое ужасное, полагал Ф.М. Достоевский, что такое посягательство на общественную нравственность «как бы даже узаконено» и считается «вовсе не уклонением, а, напротив, даже самым нормальным порядком...» [14, с. 54].

В суде, как в детской игре, распределены роли адвоката и обвинителя, одержимых желанием во что бы то ни стало выйти победителями в публичном противостоянии, в которое превращен процесс правосудия. Писатель отмечает, что адвокат, как и обвинитель, не могут не играть своей совестью, даже если бы хотели; они «обреченные на бессовестность» люди. С его точки зрения, очень редко находятся те, кто способны вырваться из «тюрьмы закона» (выражение Г. Розеншильда), как адвокат – герой истории, рассказанной писателем, который, убедившись в виновности своего подзащитного, вместо произнесения оправдательной речи поклонился присяжным и сел на место, не проронив ни слова⁸.

В «Дневнике писателя» автор неоднократно подвергает критике «лакейски безличную пересадку» западноевропейских идей и форм на русскую почву

⁷ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя / Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984 (дело Кроненберга (февраль 1876); дело Каировой (май 1876); дело Корниловой (октябрь, декабрь 1876, апрель 1877); дело родителей Джунковских (июль – август 1877), дело Гартунга (октябрь 1877)).

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Февраль 1876 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. С. 54 [14].

[8, с. 169]. При этом следует заметить, что острие критики Ф.М. Достоевского направлено не на новый правовой порядок и отдельные правовые институты как таковые. Он вовсе не отвергал значимости политических и правовых преобразований и, несомненно, был сторонником судебной реформы в России. По мнению писателя, скопированная «со счастливой легкостью» система судов присяжных требовала высокого уровня правовой культуры, продуктом которой она сама являлась⁹. Успешное реформирование правовой системы, как писал позднее Вл. Соловьёв, предполагало не «внешнее сближение и перенесение» результатов чужого культурного опыта, но «примирение по существу»: задача состояла «не в том, чтобы *перенять*, а в том, чтобы *понять* чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины» [16, с. 314].

Причину моральной несостоятельности анализируемых им примеров «правосудия» Ф.М. Достоевский усматривал в отсутствии «просвещенной совести» и «гражданского сознания» русского общества. При этом для него было очевидным то, что просвещенное правовое сознание немислимо без прочного нравственного фундамента. Именно нравственный идеал должен указать правоприменителям, иным участникам процесса и публике верный способ истолкования сути и значения правовой нормы, потому что следование букве закона, «без смысла, без понимания духа его, прямо ведет к беспорядкам, да и никогда к другому не приводило»: «закон не предусмотрит всех тонкостей» [17, с. 117; 18, с. 402]. Аргументация Ф.М. Достоевского во многом сходна с обоснованием моральной обусловленности права сторонников юснатурализма. Предвосхищая доводы Л.Л. Фуллера в его легендарной полемике с Г.Л.А. Хартом, происходившей в середине XX столетия на страницах «Harvard Law Review»¹⁰, Ф.М. Достоевский утверждал, что нормативное ядро правового требования всегда необходимо должно быть связано с основополагающими принципами нравственно должного, признаваемыми в обществе.

Однако философско-правовой замысел Ф.М. Достоевского состоял не только в том, чтобы подчеркнуть взаимозависимость между правом и нравственностью, но также и в том, чтобы провести ясную, насколько это возможно, границу между ними. Анализируя судебные речи, он указывает на необходимость строгого различия между моральной и правовой аргументацией, нравственным и юридическим оправданием¹¹. Умение не смешивать нравственный долг состра-

⁹ Вывод русского писателя полностью совпадал с мнением Герберта Спенсера, который в 1850 г. высказывал сомнения относительно успеха введения суда присяжных в России. См.: Rosenshield G. The Imprisonment of the Law: Dostoevskij and the Kronenberg Case // Slavic and East European Journal. Vol. 36. № 4 (1992). P. 416 [15].

¹⁰ См.: Fuller L.L. Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart // Harvard Law Review. 1958. Vol. 71. P. 630–672 [19]; Hart H.L.A. The Positivism and the Separation of Law and Morals // Harvard Law Review. 1958. Vol. 71. P. 599–629 [20].

¹¹ По всей видимости, это различие подразумевает исследовательница творчества Достоевского Т. Касаткина, когда описывает «восстановление в правах» и «восстановление в обязанностях» по Ф.М. Достоевскому [21].

дания к подсудимому и гражданский долг верности праву, а также интуитивно чувствовать уместность следования первому и второму писатель считал показателем развитого нравственного и правового сознания. Без них правовая система едва ли может успешно функционировать. Он справедливо отмечал, что оправдание с точки зрения действующего правопорядка отнюдь не означает в то же время и моральное оправдание лица. Решение суда о невозможности или неуместности назначения подсудимому государственно-правового наказания отнюдь не исключает, а, напротив, очень часто предполагает его нравственное осуждение обществом и моральное самоосуждение.

Весьма показателен в этом смысле отзыв Ф.М. Достоевского о судебном процессе Веры Засулич. С его точки зрения, оправдательный приговор суда следовало бы сформулировать следующим образом: «иди, но не поступай так в другой раз. Нет у нас, кажется, такой юридической формулы, – добавлял Ф.М. Достоевский, – а чего доброго, ее теперь возведут в героини» [22, с. 233]. По всей видимости, писатель имел в виду то, что «формула», согласно которой суд государства, вынесший оправдательный вердикт, должен был уступить полномочия нравственному суду общества, возможна лишь при одновременном осуществлении двух условий: во-первых, при наличии развитого общественного правосознания, обладающего стойким иммунитетом по отношению к манипуляциям участников процесса, осуществляемых со ссылкой на нравственность; во-вторых, при наличии просвещенного морального сознания, способного распознавать фальшь в аргументации, приводимой якобы во имя торжества права, однако злоупотребляющей им.

Сама идея различения морального и правового, предполагающая торжество правосудия в стенах суда и христианской Любви за его пределами, имеет глубоко нравственное значение. Ф.М. Достоевский подвергает критике «манию оправдания», смешивающую моральное и правовое оправдание, которой, с его точки зрения, страдает суд присяжных в Российской Империи. Он напоминает, что предназначение суда заключается в первую очередь в том, чтобы «сказать правду и зло назвать злом», взяв на себя бремя моральной и правовой ответственности за принятое решение. Присяжный заседатель – это «не только чувствительный человек с нежным сердцем, но прежде всего гражданин», который должен понимать, что «исполнение долга гражданского ... выше частного сердечного подвига» [13, с. 14].

Ф.М. Достоевский пишет: «Никогда народ, называя преступника «несчастливым», не переставал его считать за преступника! И не было бы у нас сильнее беды, как если бы сам народ согласился с преступником и ответил ему: «Нет, не виновен, ибо нет и “преступления”!» [13, с. 18].

Чрезмерная жалостливость и забвение гражданского долга одновременно противоправны и аморальны, потому что расшатывают «веру в закон и в народную правду». Подлинное сострадание к преступнику состоит, по мысли Ф.М. Достоевского, в правом суде над ним.

* * *

Важные интуиции о нравственном предназначении права мы обнаруживаем в размышлениях Ф.М. Достоевского о психологии преступления и пенитен-

циарной системе в Российской Империи. Его произведения заложили важнейшие основы современной философии уголовного права.

Писатель трактует преступление как нарушение религиозной нравственности, «переступление» через закон Христов, которое является тяжким грехом. Совершая преступление, преступник посягает на образ Божий в себе: заповедь «не убий» интерпретируется Ф.М. Достоевским как «не убий в себе и в другом Бога». Он сформулировал теорию о душевной болезни преступников, согласно которой преступления совершаются в состоянии одержимости, беснования – уже более не вполне человеческого состояния субъекта. Писатель глубоко убежден в том, что любое преступление есть «несомненный урон» в первую очередь для самого преступника. «Недаром же весь народ во всей России называет преступление несчастьем, а преступников несчастными» [17, с. 46].

Изучая систему наказаний в Российской Империи, Ф.М. Достоевский приходит к мнению о том, что она не достигает своих целей. Вместо восстановления справедливости, исправления осужденных и предупреждения новых преступлений происходит обратное: «<...> Знаменитая келейная система достигает только ложной, обманчивой, наружной цели. Она высасывает жизненный сок из человека, энервирует его душу, ослабляет ее, пугает ее и потом нравственно иссохшую мумию, полусумасшедшего представляет как образец исправления и раскаяния» [17, с. 15].

Такое «исправление» физически и морально убивает человека, «который чахнет, тает как свечка», или превращает его в орудие мщения всему человечеству. Забрав свободу, сломив волю, ничем не выразив сострадания по отношению к человеку, оно не исправляет, а уродует душу преступника, озлобляет ее и делает равнодушной к любым страданиям. Большинство претерпевающих наказание внутренне считают себя правыми и, не испытав угрызений совести, ни капли не изменившись, отбыв наказание, считают себя очищенными, сквитавшимися. Таким образом, вместо предупреждения преступлений, пенитенциарная система чаще всего вскармливает новую преступную силу. Преступник «возвращается в общество нередко с такою ненавистью, что самое общество как бы уже само отлучает от себя». Подобные наказания «никого не исправляют, а главное, почти никакого преступника не устрашают, и число преступлений не только не уменьшается, а чем далее, тем более нарастает...» [23, с. 59].

Эффективная система наказаний должна, с точки зрения Ф.М. Достоевского, быть проникнута идеей христианского персонцентризма, по выражению К.Н. Леонтьева «Христа за ближним провидящего» [24, с. 52]. Системе наказаний, по мысли писателя, следовало бы руководствоваться следующими принципами:

1. Презумпция Любви к ближнему как восполнение презумпции невиновности. Ф.М. Достоевский доносит до нас эту мысль устами старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле» [23, с. 289].

2. Нравственная задача наказания – «воротить из отлучения и опять приобщить» преступника к обществу: «<...> Мне ли, ничтожному, напоминать вам, что русский суд есть не кара только, но и спасение человека погибшего» [25, с. 173]. Эта идея легла в основу обоснованного Вл. Соловьёвым права преступника «на вразумление и исправление» [26, с. 380; 27, с. 114].

3. Убежденность в способности преступника к перерождению и искуплению им содеянного: «человеческое обращение может очеловечить даже такого, на котором давно уже потускнел образ Божий» [17, с. 91], «ибо человек есть целое лишь в будущем, а вовсе не исчерпывается весь настоящим» [18, с. 628]. Смертная казнь противна христианской нравственности, поскольку в ее основе лежит отрицание способности человека к возрождению.

4. Право преступника на наказание, корреспондирующее обязанности общества способствовать его исправлению. Осознание вины и принятие преступником ответственности за совершенное являются, по Ф.М. Достоевскому, необходимыми условиями его исправления. В «Дневнике писателя» неоднократно проводится эта мысль: «Не хотел бы я, чтобы слова мои были приняты за жестокость. Но все-таки я осмелюсь высказать. Прямо скажу: строгим наказанием, острогом и каторгой вы, может быть, половину спасли бы из них. Облегчили бы их, а не отяготили. Самоочищение страданием легче, – легче, говорю вам, чем та участь, которую вы делаете многим из них сплошным оправданием их на суде» [13, с. 19].

5. Зависимость меры наказания от фактического изменения отношения преступника к содеянному. В «Записках из мертвого дома» – исповеди о перенесенном в годы каторги – Ф.М. Достоевский впервые высказал мысль о том, что попытка одинаково наказать людей с разным внутренним отношением к совершенному ими несправедлива и негуманна. Суд государства, по его мнению, должен быть чувствителен к тому, насколько человек уже наказан судом собственной совести¹². Без деятельного покаяния осужденного наказание государства не достигает своей цели. Писатель рассказывает о преступниках, которые нарочно совершают преступления, чтобы оказаться на каторге и тем самым избавиться от несравненно более тяжелой для них жизни на воле. Для них наказание не влечет никакого раскаяния, они и не подумают вовсе о совершенном ими преступлении. Писатель также описывает случаи, когда самоосуждение преступника делает наказание государства излишним: «Одна боль собственного его сердца, прежде всяких наказаний, убьет его своими муками. Он сам себя осудит за свое преступление беспощаднее, безжалостнее самого грозного закона» [17, с. 43]. К тому же, добавляет Ф.М. Достоевский, «есть преступления..., которые не подлежат земному суду. Единый суд – моя совесть, то есть судящий во мне Бог, а это совсем уже другое» [18, с. 402].

6. Солидарная моральная ответственность общества за совершаемые преступления. Необходимо отметить, что Ф.М. Достоевский различал два вида ответственности: во-первых, индивидуальную моральную и правовую ответственность человека и, во-вторых, солидарную нравственную ответственность всего общества. Идея солидарной нравственной ответственности балансирует между двумя важными положениями этики Ф.М. Достоевского.

¹² Ф.М. Достоевский приводит примеры, когда суд собственной совести оказывается беспощаднее государственного суда, полагая, что самонаказание необходимо человеку более, чем наказание государства (эта мысль звучит в «Записках из мертвого дома», «Преступлении и наказании», «Братьях Карамазовых»).

С одной стороны, он отвергает «философию среды», согласно которой человек полностью предопределен условиями своего окружения и не несет ответственности за содеянное. В своих произведениях Ф.М. Достоевский доказывает, что человек – моральный и правовой субъект, обладающий свободой воли, а не «штифтик» или «фортепианная клавиша»: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить» [13, с. 16].

С другой стороны, писатель напоминает о том, что груз моральной ответственности за социальную реальность лежит на всех тех, кто участвует в ее конструировании: «...воистину всякий пред всеми за всех и за все виноват» [23, с. 262]. «Помни особенно, что не можешь ничьим судьей быть. Ибо не может быть на земле судьи преступника, прежде чем сам судья не познает, что он такой же точно преступник, как и стоящий перед ним, и что он-то за преступление стоящего перед ним, может, прежде всех виноват» [23, с. 291].

Без воплощения вышеперечисленных принципов наказания невозможно, по мнению Ф.М. Достоевского, должное отношение к человеку преступившему, которое может способствовать его возрождению и возвращению в общество.

* * *

Воплощение принципов справедливого правосудия и наказания Ф.М. Достоевский, несомненно, связывал со своими замыслами о перерождении государства в церковь как свободный союз верующих, а государственного суда в общественно-церковный суд, руководствующийся заповедями христианства: «преступление и взгляд на него должны бы были несомненно тогда измениться...» [23, С. 59]. «Если бы общество обратилось в церковь, то не только суд церкви повлиял бы на исправление преступника так, как никогда не влияет ныне, но может быть и вправду самые преступления уменьшились бы в невероятную долю... И церковь понимала бы будущего преступника и будущее преступление во многих случаях совсем иначе, чем ныне, и сумела бы возратить отлученного, предупредить замышляющего и возродить падшего... Сие буди, буди!» [23, С. 59].

Ф.М. Достоевский глубоко верил в неперемное перерождение каждого человека и всего общества. При этом речь идет не о теократии, как политическом союзе (государстве-церкви), и не о суде инквизиции, силой принуждающем к следованию нормам христианской нравственности. В своих произведениях Ф.М. Достоевский дает понять, что переход к совершенному обществу государственно-правовыми средствами невозможен. Свободное внутреннее преображение людей и осознание ими солидарной ответственности друг за друга – единственный путь к социальному идеалу. Он лежит через опыт деятельной Любви.

Ф.М. Достоевский отвергает намерения насаждать нравственность юридическими методами, подвергая строгой критике проекты насильственной морализации права. Правовой порядок – это крайне важная мысль – требует опреде-

ленной моральной автономии, поскольку призван гарантировать свободу морального выбора субъекта, которая является непременным условием нравственности. Только в уважении свободы морального решения, полагал писатель, проявляется подлинная любовь к человеку. Как верно определил в своем исследовании Н.А. Бердяев, для Ф.М. Достоевского «без свободы греха и зла, без испытания свободы мировая гармония не может быть принята. Он восстает против всякой принудительной гармонии...» [28]. В «Записных тетрадах 1875–1876 гг.» Ф.М. Достоевский так писал об этом: «Я хочу не такого общества научного, где я не мог бы делать зла, а такого именно, чтоб я мог делать всякое зло, но не хотел его делать сам» [29, с. 286]. Приговор теократии вынесен писателем в «Легенде о Великом инквизиторе», где показаны последствия принудительного «освобождения» людей от необходимости морального выбора и груза ответственности за него. Нельзя не восхититься тем, с какой ясностью писатель XIX столетия мог предвидеть тоталитарные режимы XX века¹³.

В русле религиозно-нравственной традиции в философии права право и государство рассматриваются Ф.М. Достоевским лишь как необходимая переходная стадия на пути к идеалу – подлинному братству или церкви¹⁴. И право и государство сами по себе не способны, по мнению писателя, стать побудительной причиной духовного перерождения человечества. В определенном смысле, они несут печать моральной неполноценности и являются своеобразным симптомом нравственного несовершенства общества. В «Сне смешного человека» автор размышляет о мнимом единении людей в государстве, противопоставляя его объединению на основе веры и любви в совершенном обществе – «граде Небесном». Только тогда, говорит писатель, когда люди перестали любить друг друга, «стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину» [33, с. 116].

Означает ли признание Ф.М. Достоевским несостоятельности права и государства выступать социальными скрепами в идеальном обществе то, что он вовсе отрицает этическое значение государственного правопорядка в современной ему действительности и настаивает на поглощении права нравственностью? Рассуждения писателя о способах улучшения судебной и пенитенциарной системы в пореформенной России свидетельствуют об обратном. Очевидна борьба Ф.М. Достоевского не только за нравственное начало, но и за правовое. В его ра-

¹³ См. об этом: Пачини Дж. О философии Достоевского: эссе. М.: Прометей, 1992. С. 41 [30]; Солженицын А.И. Нобелевская лекция по литературе [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://imwerden.de/pdf/solzhenitsyn_nobelevka.pdf [31]; Шпис Ю. Достоевский – пророк 20-го века [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/39.htm [32][0].

¹⁴ Значение права и государства для воплощения социального идеала наиболее точно передает П.И. Новгородцев, излагая основы русской философии права. См.: Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 373–375 [1]. Следует также отметить, что эти положения в полной мере соответствуют собственным взглядам П.И. Новгородцева в заключительный период его творчества.

ботах речь идет не о поглощении права моралью, но о приведении государственного-правового порядка в соответствие с нравственными стандартами общества.

Как и у других сторонников религиозно-нравственного направления в русской философии права, мы не найдем в работах Ф.М. Достоевского апологии права и государства. По выражению П.И. Новгородцева, «русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то высшему, чем право и государство» [1, с. 368]. Однако важным заветом философско-правового творчества Ф.М. Достоевского стало не нигилистическое отрицание права (как у поздних славянофилов и Л.Н. Толстого), а стремление указать на его относительную значимость, а равно «связать», «укрепить» его моральными основаниями.

Важной составляющей борьбы Ф.М. Достоевского за право стало обоснование им, как это уже было отмечено, относительной эмансипации права от нравственности, которое нашло выражение в двух взаимосвязанных аспектах: во-первых, в обосновании необходимости различения между моральным и юридическим оправданием; и во-вторых, в определении задачи правового порядка гарантировать свободу морального выбора личности. Признание относительной моральной автономии права – это, пожалуй, наиболее значительный вклад мыслителя в русскую философию права. Этот тезис стал исходной идеей движения «в защиту права» в конце XIX – начале XX столетия, вдохновив таких выдающихся философов права, как П.И. Новгородцев, Б.А. Кистяковский, Е.В. Спекторский, Л.И. Петражицкий, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев, К.А. Кузнецов, С.И. Гессен.

В суждении о том, что возможности права воплотить этические ценности весьма ограничены, берет свой исток учение о праве как «минимуме Добра», согласно которому право призвано гарантировать защиту лишь жизненно важным нравственным устоям общества (Вл. Соловьев, А.С. Яценко, Ф.В. Тарановский, С.И. Гессен, М. Лазерсон). Воззрение, согласно которому право должно защитить свободу морального выбора субъектов, получило свое развитие также и в положении о том, что правовой порядок должен обеспечивать субъекту свободу в определенных границах быть безнравственным (Вл. Соловьев, И.В. Михайловский, И.А. Ильин, С.Л. Франк).

Когда-то С.И. Гессен пронизательно заметил, что именно отрицание права является «симптомом и мерилем утопичности» философско-правового учения [34, с. 624, 659]. Предложенный им критерий позволяет точнее охарактеризовать подход Ф.М. Достоевского к осмыслению права. Если его взгляды и можно назвать утопическими, то это связано вовсе не с отрицанием им значения и ценности права и государства, но с безграничной верой писателя в их непреходящее нравственное совершенствование. В этом смысле его философские идеи о праве были не более утопичны, чем любое другое христианское учение, исповедующее веру в непреходящее преобразование человека, который в беспредельности своих моральных сил подобен Богу. Сам писатель дал следующую характеристику своим убеждениям: «...великое дело Любви и настоящего просвещения. Вот моя утопия!» [35, с. 195].

* * *

В заключение необходимо указать на основные идеи Ф.М. Достоевского, которые стали судьбоносными для религиозно-нравственной традиции в

России, обогатив, помимо этого, и сокровищницу мировой философско-правовой мысли:

1) утверждение генетического родства и внутреннего единства основополагающих принципов права и нравственности и, как следствие, требование того, чтобы нормы правопорядка были приведены в согласие с религиозно-нравственными ценностями общества;

2) критика легализованной деморализации права: указание на то, что жизнеспособность правовых институтов и успешность правовых реформ определяются их связанностью с нравственными устоями общества, отчужденность от которых способна привести правовые преобразования к обратному результату, разрушительному не только для права, но и для нравственности;

3) рассмотрение права и государства в качестве необходимой переходной стадии на пути к социальному идеалу – подлинному братству или церкви. При этом переход к совершенному обществу невозможен государственно-правовыми средствами (критика теократии и насильственной морализации правового порядка), но должен осуществляться благодаря свободному внутреннему преобразованию людей и осознанию ими солидарной ответственности друг за друга;

4) обоснование относительной эмансипации права от нравственности: а) необходимость различения между христианским долгом сострадания и гражданским долгом верности праву, являющимся индикатором просвещенного нравственного и правового сознания; б) определение задачи права гарантировать свободу морального выбора личности, которая является непременным условием подлинной нравственности;

5) формулирование основоположений философии уголовного права, проникнутых идеей христианского персонцентризма: а) презумпция Любви к ближнему как восполнение презумпции невиновности; б) нравственная задача наказания – «воротить из отлучения и опять приобщить» преступника к обществу; в) убежденность в способности преступника к перерождению (одним из следствий которой является запрет смертной казни); г) право преступника на наказание, корреспондирующее обязанности общества способствовать его исправлению; д) зависимость меры наказания от фактического отношения преступника к содеянному; е) солидарная моральная ответственность общества за совершаемые в нем преступления.

Таким образом, нельзя не согласиться с П.И. Новгородцевым в том, что идеи, высказанные Ф.М. Достоевским, могут быть рассмотрены в качестве постулатов религиозно-нравственной традиции в русской философии права, унаследованной плеядой таких выдающихся философов и правоведов конца XIX – начала XX в., как Вл. Соловьев, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Е.Н. Трубецкой, А.С. Яценко, Е.В. Спекторский, Н.Н. Алексеев, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, П.А. Сорокин. Все они не только были вдохновлены мыслью великого писателя, но восприняли и развивали его подход и аргументацию в обосновании моральной обусловленности права. Таким образом, будучи оригинальным философом права, Ф.М. Достоевский выступил одной из главных фигур, благодаря которым «Серебряный век» в России стал «Золотым веком» для русской философии права.

Список литературы

1. Новгородцев П.И. О своеобразных элементах русской философии права // Новгородцев П.И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 367–387.
2. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149–160.
3. Соловьёв В.С. Русский национальный идеал (по поводу статьи Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 286–295.
4. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении / под ред. А.В. Гульги; пер. с нем. И.С. Андреевой. М.: Республика, 1996. 447 с.
5. Градовский А.Д. Мечты и действительность (по поводу речи Ф.М. Достоевского) // Градовский А.Д. Собр. соч. СПб., 1901. Т. 6. С. 375–383.
6. Кавелин К.Д. Письмо Ф.М. Достоевскому // Вестник Европы. 1880. № 11 (ноябрь). С. 431–456.
7. Щеглов В. Нравственность и право в их взаимных отношениях. Ярославль: Типо-литография Г. Фальк, 1888. 129 с.
8. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 129–174.
9. Чичерин Б.Н. О началах этики // Чичерин Б.Н. Избранные труды / под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 1998. С. 434–500.
10. Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г. Соловьёва // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40 (V). С. 772–779.
11. Соловьёв В.С. Мнимая критика (ответ Б.Н. Чичерину) // Чичерин Б.Н. Избранные труды / под ред. А.В. Полякова, Е.В. Тимошиной. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 1998. С. 516–550.
12. Соловьёв В.С. Необходимые замечания на «несколько слов» Б.Н. Чичерина // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 40 (V). С. 779–783.
13. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. С. 5–136.
14. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Февраль 1876 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. С. 5–135.
15. Rosenshield G. The Imprisonment of the Law: Dostoevskij and the Kronenberg Case // Slavic and East European Journal. Vol. 36. № 4 (1992). P. 415–434.
16. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. / общ. ред. и сост. А.В. Гульги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 290–323.
17. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 4. Л.: Наука, 1972. 323 с.
18. Неизданный Достоевский. М.: Наука, 1971. 728 с.
19. Fuller L.L. Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart // Harvard Law Review. 1958. Vol. 71. P. 630–672.
20. Hart H.L.A. The Positivism and the Separation of Law and Morals // Harvard Law Review. 1958. Vol. 71. P. 599–629.
21. Касаткина Т. «Возрождение личности» в творчестве Ф.М. Достоевского: «Восстановление в правах» и «восстановление в обязанностях» [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://archive.sfi.ru/lib.asp?gubr_id=755&art_id=4000.
22. Градовский Г.К. Роковое пятилетие. 1878–1882 гг. // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М.: Худож. лит., 1990. Т. 2. С. 269–274.
23. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 507 с.

24. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / сост. Ю.И. Селиверстов. М.: Молодая гвардия, 1992. С. 45–56.
25. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. 620 с.
26. Соловьев В.С. Оправдание Добра // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Loseva и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–580.
27. Соловьев В.С. Право и нравственность. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. 192 с.
28. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn008.htm>.
29. Достоевский Ф.М. Возвращение человека. М.: Сов. Россия, 1989. 560 с.
30. Пачини Дж. О философии Достоевского: эссе. М.: Прометей, 1992. 77 с.
31. Солженицын А.И. Нобелевская лекция по литературе [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://imwerden.de/pdf/solzhenitsyn_nobelevkapdf.
32. Шпис Ю. Достоевский – пророк 20-го века [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/39.htm.
33. Достоевский Ф.М. Сон смешного человека // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 104–118.
34. Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Гессен С.И. Избр. соч. М.: РОССПЭН, 1999. С. 609–677.
35. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 год // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1982. 514 с.

References

1. Novgorodtsev, P.I. O svoeobraznykh elementakh russkoy filosofii prava [On the Particular Features of Russian Legal Philosophy], in Novgorodtsev, P.I. *Sochineniya* [Works], Moscow: Raritet, 1995, pp. 367–387.
2. Frank, S.L. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoy filosofii [The Essence and Principal Themes of Russian Philosophy], in *Russkoe mirovozzrenie* [The Russian Worldview], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 149–160.
3. Solov'ev, V.S. Russkiy natsional'nyy ideal (po povodu stat'i N. Ya. Grota v «Voprosakh filosofii i psikhologii») [The Russian National Ideal (On N.Y. Grot's Article in «Voprosy filosofii»)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 286–295.
4. Lauth, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii* [A Systematic Exposition of Dostoevsky's Philosophy], Moscow: Respublika, 1996, 447 p.
5. Gradovsky, A.D. Mechty i deystvitel'nost' (po povodu rechi F.M. Dostoevskogo) [Dreams and Reality (On F.M. Dostoevsky's Speech)], in *Sobranie sochineniy, t. 6* [Collected Works, vol. 6], Saint-Petersburg, 1901, pp. 375–383.
6. Kavelin, K.D. Pis'mo F.M. Dostoevskomu [Letter to F.M. Dostoevsky], in *Vestnik Evropy*, 1880, vol. 11 (November), pp. 431–456.
7. Shcheglov, V. *Nravstvennost' i pravo v ikh vzaimnykh otnosheniyakh* [Morality and Law in their Correlation], Yaroslavl': Tipo-litografiya G. Fal'k, 1888, 129 p.
8. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya 1880 god [Diary of a Writer. 1880], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Collected Works in 30 vol., vol. 26], Leningrad: Nauka, 1984, pp. 129–174.
9. Chicherin, B.N. O nachalakh etiki [On the Foundations of Ethics], in Chicherin, B.N. *Izbrannyye trudy* [Selected Works], Saint-Petersburg: Izdatel'skiy dom SPbGU, 1998, pp. 434–500.
10. Chicherin, B.N. Neskol'ko slov po povodu otveta g. Solov'eva [Several Words Concerning the Response of Mr. Solovyov], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, vol. 40 (V), pp. 772–779.

11. Solov'ev, V.S. Mnimaya kritika (Otvét B.N. Chicherinu) [A Sham Critique (A Reply to B.N. Chicherin)], in Chicherin, B.N. *Izbrannyye trudy* [Selected Works], Saint-Petersburg: Izdatel'skiy dom SPbGU, 1998, pp. 516–550.
12. Solov'ev, V.S. Neobkhodimye zamechaniya na «neskol'ko slov» B.N. Chicherina [Necessary Remarks on «Several Words» by B.N. Chicherin], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1897, vol. 40 (V), pp. 779–783.
13. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya 1873 god [Diary of a Writer: 1873], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 21* [Collected Works in 30 vol., vol. 21], Leningrad: Nauka, 1980, pp. 5–136.
14. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya 1876 god [Diary of a Writer: 1876], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 22* [Collected Works in 30 vol., vol. 22], Leningrad: Nauka, 1981, pp. 5–135.
15. Rosenshield, G. The Imprisonment of the Law: Dostoevskiy and the Kronenberg Case, in *Slavic and East European Journal*, vol. 36, no. 4 (1992), pp. 415–434.
16. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 290–323.
17. Dostoevskiy, F.M. Zapiski iz mertvogo doma [Notes from the House of the Dead], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 4* [Collected Works in 30 vol., vol. 4], Leningrad: Nauka, 1972, 323 p.
18. Neizdannyy Dostoevskiy [The Unpublished Dostoevsky], Moscow: Nauka, 1971, 728 p.
19. Fuller, L.L. Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart, in *Harvard Law Review*, 1958, vol. 71, pp. 430–672.
20. Hart, H.L.A. The Positivism and the Separation of Law and Morals, in *Harvard Law Review*, 1958, vol. 71, pp. 599–629.
21. Kasatkina, T. «Vozrozhdenie lichnosti» v tvorchestve F.M. Dostoevskogo: «Vosstanovlenie v pravakh» i «vosstanovlenie v obyazannostyakh» [«The Revival of Personality» in F.M. Dostoevsky's Work: «Restoration of Rights» and «Restoration of Duties»]. Available at: http://archive.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=4000.
22. Gradovskiy, G.K. Rokovoe pyatiletie. 1878–1882 gg. [The Fatal Five Years. 1878–1882], in F.M. Dostoevskiy v vospominaniyakh sovremennikov, v 2 t., t. 2 [F.M. Dostoevsky as Recalled by His Contemporaries, in 2 vol., vol. 2], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, p. 269–274.
23. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Collected Works in 30 vol., vol. 14], Leningrad: Nauka, 1976, 507 p.
24. Leont'ev, K.N. O vseмирной lyubvi. Rech' F.M. Dostoevskogo na Pushkinskom prazdnike [On Universal Love. Dostoevsky's Speech at the Celebration of Pushkin], in *O velikom inkvizitore: Dostoevskiy i posleduyushchie* [On the Grand Inquisitor: Dostoevsky and his Successors], Moscow: Molodaya gvardiya, 1992, p. 45–56.
25. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 15* [Collected Works in 30 vol., vol. 15], Leningrad: Nauka, 1976, 620 p.
26. Solov'ev, V.S. Opravdanie Dobra [The Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, p. 47–580.
27. Solov'ev, V.S. *Pravo i npravstvennost'* [Law and Morality], Minsk: Harvest; Moscow: ACT, 2001, 192 p.
28. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Available at: <http://magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn008.htm>.
29. Dostoevskiy, F.M. *Vozvrashchenie cheloveka* [The Return of the Person], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1989, 560 p.
30. Pachini Dzh. *O filosofii Dostoevskogo: esse* [On Dostoevsky's Philosophy: An Essay], Moscow: Prometey, 1992, 77 p.
31. Solzhenitsyn A.I. *Nobelevskaya leksiya po literature* [Nobel Prize for Literature Speech]. Available at: http://imwerden.de/pdf/solzhenitsyn_nobelevk.pdf.
32. Shpis, Yu. *Dostoevskiy – prorok 20-go veka* [Dostoevsky as Prophet of the 20th Century]. Available at: http://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/39.htm.

33. Dostoevskiy, F.M. Son smeshnogo cheloveka [The Dream of a Ridiculous Man], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Collected Works in 30 vol., vol. 25], Leningrad: Nauka, 1983, pp. 104–118.

34. Gessen, S.I. Bor'ba utopii i avtonomii dobra v mirovovzrenii F.M. Dostoevskogo i Vl. Solov'eva [The Struggle between Utopia and the Autonomy of the Good in the Worldviews of F.M. Dostoevsky and Vl. Solovyov], in Gessen, S.I. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works], Moscow: ROSSPEN, 1999, pp. 609–677.

35. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya 1876 god [Diary of a Writer. 1876], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Collected Works in 30 vol., vol. 24], Leningrad: Nauka, 1982, 514 p.

УДК 12:27
ББК 871:86.37:83.0

**ПРОБЛЕМА ТВОРЦА И ТВОРЕНИЯ
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ИДЕИ
СОВРЕМЕННОГО КРЕАЦИОНИЗМА**

К.Л. ЕРОФЕЕВА

Ивановский государственный энергетический университет,
ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: xeniaerofeeva@mail.ru

Рассматривается проблема творца и творения в произведениях художественной литературы как отражение представлений человека о своей родовой идентичности. Прослеживается историческая динамика этих представлений на примере стихотворных и прозаических произведений разных эпох. Констатируется закономерность кризиса родовой идентичности человека в эпоху освоения Космоса и поиска альтернативных форм разума во Вселенной. Выделяется две группы концепций антропогенеза. Первая дает представление об уникальности человека, вторая – о его ординарности. Особое внимание уделяется литературе новейшего времени (М. Де Унамуну, С. Лем, Р. Шекли, А. и Б. Стругацкие, В. Пелевин, Б. Акунин). Прослеживается эволюция представлений о творце-Боге и творце-человеке от бунта и богоборческих настроений до понимания сложности и противоречивости процесса творения. В результате анализа делается вывод, что интерес к теме творца и творения в современной культуре постепенно проникает в массовое сознание.

Ключевые слова: креационизм и неокреационизм, творец, творенье, свобода воли, смерть и бессмертие, вера, сомнение.

**THE QUESTION OF CREATOR AND CREATION IN FICTION
AND THE IDEAS OF MODERN CREATIONISM**

K.L. EROFEEVA

Ivanovo State Power Engineering University,
34, Rabfakovskaya, Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: xeniaerofeeva@mail.ru

The author examines the problem of creator and creation in works of fiction as a reflection of thinking on the group identity of the human being. It traces the historical evolution of these ideas and

concepts on the example of prose and poetic works from different epochs. The article argues that the crisis in human identity is explicable within the context of the era of space exploration and the search for alternative forms of mind in the Universe. it further develops two conceptual groups relating to anthropogenesis. The first expounds the idea of humanity's uniqueness, the second its ordinariness. Particular attention is paid to the literature of the modern age (M. de Unamuno, S. Lem, R. Sheckley, A. & B. Strugatsky, V. Pelevin, B. Akunin). The article then traces the evolution of the concepts of God the Creator and the creator-human being, from rebellion and theomachist tendencies to an understanding of the complexity and contradictoriness of the creative process. As a result of this analysis, the author concludes that an interest in the topic of creator and creation in modern culture is gradually penetrating the collective mind.

Key words: *creationism and neo-creationism, creator, creation, freedom of will, death and immortality, faith, doubt.*

Проблема антропогенеза в современном общественном сознании снова стала дискуссионной. Несмотря на то, что дарвинизм, классический или получивший некоторые поправки и уточнения, спустя полтора столетия после его возникновения безраздельно господствует в классической науке о человеке, появляются все новые паранаучные концепции происхождения нашего вида. Представляется, что существующая ныне разногласица мнений есть не просто следствие накопления конкретно-научных знаний о человеке. Она отражает кризис родовой идентичности, кризис самооценки человека. В этом аспекте все существующие ныне концепции антропогенеза можно свести к двум противоположным группам. Первая представляет человека как уникальное существо, единственную форму разумной жизни во Вселенной, а вторая – как существо ординарное, как лишь одну, возможно, далеко не самую совершенную форму космической эволюции. Первая концепция связана с религиозным видением мира в его ортодоксальном варианте (христианство, ислам). Вторая встречается как в контексте религиозного сознания, так и вне его.

Идея множественности форм разумной жизни в мире с необходимостью должна была активизироваться в эпоху освоения Космоса. Более того, чем глубже научная мысль проникает в тайны строения мега-мира, тем яснее для непредвзятого сознания, что в столь обширном и многообразном пространстве не может не существовать иных форм жизни и разума. Однако поскольку и теперь, как и в самом начале космической эры, человечество не располагает достоверными доказательствами существования иной разумной жизни, гипотезы в этой области по большей части остаются произвольными и фантастическими.

В свете последних достижений биологии и кибернетики новое звучание приобретает и вопрос о возможном сотворении человека, о том, что у него имеется свой создатель, конструктор и т.п. Так, тезис о сотворенности человека, традиционно воспроизводимый религиозной философией, получает материалистическое преломление в идее клонирования людей представителями инопланетной цивилизации¹. В паранаучной литературе, а теперь уже и в массовом сознании

¹ В частности, подобные мысли развивает А.Ф. Элфорд в книге под названием «Боги нового тысячелетия» (М., 1998) [1].

получили распространение представления об исторической цепочке различных цивилизаций (рас), существовавших на Земле и последовательно сменявших друг друга. При этом человек рассматривается как одна из форм разумной жизни на нашей планете, причем относительно несовершенная².

В связи с перечисленными изменениями в представлениях о человеке и его месте во Вселенной становится актуальной тема творца и творения, широко представленная в художественной литературе. Трактовки этой темы у разных авторов в разные исторические эпохи наглядно отражают изменения в самосознании человека, его представления о высшем начале и о собственных творческих возможностях и в то же время демонстрируют немало общего. Попробуем на примерах из литературных произведений проследить эту диалектику общего и особенного, выяснить, как в связи с идеями неокреационизма меняются представления о творце-Боге и творце-человеке.

В Древнем мире и в средневековье, где историческая реальность изобилует насилием, несправедливостью, моральным злом, нередко мотивы обиды на создателя и устроителя Вселенной. Наиболее отчетливо, даже наивно, но афористически точно эту позицию сформулировал Омар Хайям:

Мы с тобою – добыча, а мир – западня.
Вечный ловчий нас травит, к могиле гоня.
Сам во всем виноват, что случается в мире,
А в грехах обвиняет тебя и меня. [3, с. 437]

С другой стороны, уже в древности по мере развития духовного мира индивида развивается и потребность в божестве как нравственном эталоне, идеале, который и формируется в религиозных представлениях. Однако подобная потребность выражается не в художественных, а в собственно философских текстах. Например, Плотин начинает свое рассуждение о добродетелях следующим показательным пассажем: «Поскольку зло – здесь и окружает эту область в силу необходимости со всех сторон, а душа хочет избежать зла, надо бежать отсюда. Что же такое бегство? Платон говорит, что оно – уподобление Богу. То есть, если мы становимся разумно справедливыми и благочестивыми и вообще – в добродетели» [4, с.142]. В данном случае уже не приемлемо понимание Бога как некой репрессивной инстанции (что в целом остается ведущей тенденцией для религиозного сознания традиционного общества), оно должно вмещать все представления личности о совершенстве, о должном, возможные для соответствующей исторической эпохи.

Эпоха Просвещения особенно остро поставила проблему религиозной веры и породила атеизм как самостоятельное течение общественной мысли. Однако у наиболее видных представителей искусства этого периода мы находим не атеистические, а, скорее, богоборческие мотивы и темы. Искусство романтизма внесло в видение проблемы творца и творения дополнительные краски. Здесь и го-

² См.: Мулдашев Э. От кого мы произошли? [2].

речь сомнений, и обида на Бога, и отказ поклоняться его всемогуществу. Таково, например, известное стихотворение А.С. Пушкина:

Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?.. [5, с. 247–248]

Другой классик начала XIX века, Д.Г. Байрон, посвятил теме творца и творения мистерию «Каин». Ее герой также смущен множеством вопросов о Боге и человеке – его творении. В размышлении над давней дилеммой о всеблагодати и всемогуществе Творца он приходит к недвусмысленному и мрачному ответу. Его обращение к создателю похоже не столько на молитву, сколько на упрек, преподнесенный с горькой иронией:

Бог в небесах, – быть может и другое
Носящий имя, – ибо бесконечны
Твои дела и свойства! Если нужно
Мольбами ублажать тебя, – прими их!
Прими и жертву, если нужно жертвой
Смягчать твой дух: два существа повергли
Их пред тобою. Если кровь ты любишь,
То вот алтарь дымящийся, облитый,
Тебе в угоду, кровью жертв, что тлеют
В кровавом фимиаме пред тобою.
А если и цветущие плоды,
Взлелеянные солнцем лучезарным,
И мой алтарь бескровный удостоишь
Ты милостью своею, то возри
И на него. Тот, кто его украсил,
Есть только то, что сотворил ты сам,
И ничего не ищет, что дается
Ценой молитвы. Если дурен он,
Рази его, – ведь ты могуч и властен
Над беззащитным! Если же он добр,
То пощади – иль порази, – как хочешь,
Затем что все в твоих руках: ты даже
Зло именуешь благом, благо – злом,
И прав ли ты – кто знает? Я не призван
Судить о всемогуществе: ведь я
Не всемогущ, – я раб твоих велений! [6, с. 75–76]

Как видим, эпоха романтизма с ее культом свободы, ностальгической жаждой свободы порождает немало претензий к Богу-творцу со стороны художников слова. Именно недостаток свободы, невозможность распоряжаться собственной судьбой, воспринимается в эту эпоху как трагедия, порождающая богоборческую тематику в искусстве. Неведомая, непостижимая трансцендентная «власть» воспринимается как «враждебная» именно потому, что не раскрывает своих намерений по отношению к личности. Личность же, достаточно возмужавшая в этот период и обретшая чувство собственного достоинства, не может ощущать себя лишь объектом – пусть даже и божественной воли. Сходные процессы наблюдаются и в творчестве собственно философов. Можно было бы привести аналогичные высказывания деиста Вольтера или религиозного экзистенциалиста Кьеркегора, однако это увело бы нас от заявленной темы. Следует только напомнить, что к концу XIX столетия богоборческое настроение умов закономерно вылилось в отрицание Бога, которое, в свою очередь, претворилось, с одной стороны, в идею смерти Бога у Ницше, а с другой – в атеистическую и материалистическую критику религии у Фейербаха и классиков марксизма.

В новейшее время художественная литература также нередко обращается к проблеме творца и творения. Однако, в отличие от авторов более ранних эпох, писатели XX–XXI веков почти всегда избегают в этой теме какого-либо пафоса, «серьезного тона»; прибегают к приему игры, литературной мистификации, иронии, к жанру научной и ненаучной фантастики. Это вполне объяснимо: ведь современная культура включает в себя исторический опыт крайностей как религиозного фанатизма и обскурантизма, так и атеизма, нигилизма, безоглядного сциентизма. XX век – это век научно-технической революции, начала космической эры. Творческие возможности человека кажутся теперь безграничными. Научный разум дерзает преодолевать самые фундаментальные законы природы: он по истине «покоряет пространство и время». По мере реализации человеком своего творческого потенциала понимание Бога как творца становится все более глубоким, диалектически противоречивым. Здесь наглядно проявляется закон отрицания отрицания. Подобно тому, как подросток, бунтуя против власти родителей, отмечает их достижения и опыт, Новое время демонстрирует богоборчество, доходящее до полного отрицания. Новейшее время – это некое взросление, доставшееся дорогой ценой беспрецедентных по своим масштабам исторических бедствий. Бог зачастую понимается как мудрый, милосердный, могущественный, но не всемогущий создатель; либо, напротив, акцент делается на непостижимости его намерений по поводу человечества. Но эта непостижимость уже не истолковывается как «враждебность». По мере усложнения научных представлений о Вселенной люди, в том числе и художники слова, все яснее осознают, что в ней возможно такое же разнообразие форм разума, как и форм материи. Как можем мы вопрошать о чем-то Создателя, если пока даже не в состоянии внятно сформулировать свои вопросы к нему? Этой теме, в частности, посвящен научно-фантастический рассказ Роберта Шекли «Верный вопрос» [7]. На некой планете некими разумными силами создан универсальный ответчик, который может дать ответ на любой вопрос, если он правильно поставлен. Со всей вселенной к нему прибывают разум-

ные существа, надеясь получить разгадку самых важных для них тайн. Но тщетно. Рассказ заканчивается так:

«Один на планете – не большой и не малой, а как раз подходящего размера – ждал ответчик. Он не может помочь тем, кто приходит к нему, ибо даже Ответчик не всесилен. Вселенная? Жизнь? Смерть? Багрянец? Восемнадцать? Частные Истины, полуистины, крохи великого вопроса. И бормочет Ответчик вопросы сам себе, верные вопросы, которые никто не может понять. И как их понять? Чтобы правильно задать вопрос, нужно знать большую часть ответа.» [7, с. 43].

Особенно отчетливо новое понимание Творца прослеживается у Станислава Лема, одного из наиболее мудрых и философски глубоких писателей XX столетия. Жанр фантастики позволял этому автору высказывать свои мысли о Боге, о человеческой природе, о сути мироздания в свободной и своеобразной форме, которая делает его книги занимательными и предельно серьезными одновременно. Вот как он характеризует эволюцию религиозных представлений некой высоко развитой цивилизации: «Догматы кажутся вечными лишь в начале пути в цивилизационную даль. Сперва воображали себе Бога суровым Отцом, потом Пастырем-Селекционером, затем Художником, влюбленным в Творение; а людям оставалось играть соответственно роли послушных детишек, кротких овец и, наконец, бешено аплодирующих Господних клакеров. Но ребячеством было бы думать, будто Творец творил для того, чтобы творение с утра до вечера заискивало перед ним, чтобы его авансом обожали за то, что будет Там, коли не по сердцу то, что делается Здесь, – словно он виртуоз, который взамен за истовое бисирование молитв готовит вечное бисирование жития после земного спектакля, словно свой лучший номер он приберет на потом, когда опустится гробовой занавес. <...> ...известны теогонии, согласно которым Господь создал мир не вполне совершенный, однако движущийся – прямо, зигзагами или по спирали – к совершенству; выходит, что Бог – это очень большой ребенок, запускающий заводные игрушки в «правильном» направлении ради собственного удовольствия. Мне известны также учения, называющие совершенным то, что уже имеется налицо, а чтобы баланс этого совершенства сошелся, вносят в расчет поправку, которая как раз и называется дьяволом. Но модель бытия как игры в игрушечный паровозик с вечной пружиной прогресса, который все успешнее тащит сотворенных туда, где все лучше и лучше; и модель, изображающая мир как боксерский матч между Светом и Мраком, танцующими на ринге перед Господом-рефери; и модель мира, в котором необходимо чудесное вмешательство, или, иначе, модель Творения как барахлящих часов и чуда как пинцета Всевышнего, прикасающегося к звездным колесикам и шестеренкам, чтобы подкрутить, что положено; а также модель мира как вкусного торта, в котором попадают рыбы кости дьявольских искушений, – все это картинки из букваря рода Разумных, то есть из книжицы, которую зрелый возраст откладывает на полки детской – с меланхолией, но и с пожатием плеч» [8, с. 235–236].

В этом отрывке отражена вся историческая палитра религиозных представлений, а точнее – эволюция религиозного сознания наиболее вдумчивой части верующих, искренних как в своей вере, так и в пытливом и добросовестном поиске истины. В этом же произведении С. Лема содержатся размышления о чело-

веческой свободе и природе зла. Как многие религиозные мыслители, от Аврелия Августина до Н.А. Бердяева, Лем рассматривает моральное зло и свободу в неразрывной связи друг с другом. Но его понимание того, что принято называть злом, сильно отличается от трактовок религиозных мыслителей: «По мысли наивных философов, мир «должен» ограничивать нас, как смирительная рубашка безумца, а второй голос той же самой философии бытия говорит, что узы «должны» содержаться в нас самих. Утверждающие это ищут границ свободы, установленных либо во внешнем мире, либо в нас самих: они хотят, чтобы мир пропускал нас не во всех направлениях или же чтобы нас сдерживала наша собственная природа. Но Бог не провел границ ни первого, ни второго рода. Мало того, он еще сгладил места, в которых мы некогда ожидали найти эти границы, чтобы, переступая их, мы сами не знали об этом» [8, с. 244]. Здесь С. Лем в полной мере предстает как апологет свободы и разума. Он верит, что если есть Бог, то он ждет от нас свободного стремления к истине, воли к познанию и творчеству.

Нередко темой литературных произведений XX–XXI веков становятся взаимоотношения между автором и персонажем. Мысль о непослушании персонажа своему создателю стала настойчиво повторяться в литературных произведениях XX века. В частности, она легла в основу ряда сюжетов творчества испанского писателя и философа первой половины XX века Мигеля де Унамуно. Герой одного из известных его произведений «Туман» Аугусто вступает в непосредственный диалог с автором, когда решает покончить жизнь самоубийством. В ответ автор заявляет, что сам «убьет» своего героя. И тогда Аугусто начинает яростно сопротивляться и раздражается отчаянным монологом: «<...> Придумали меня, чтобы затем убить! Вы тоже умрете! Тот, кто выдумывает, выдуман сам, а кто выдуман, тот умрет. Вы умрете, дон Мигель! Умрете вы и все, кто обо мне думает. Раз так – умрем все!» [9, с. 184]. Здесь и творец-художник, и его персонаж оказываются одинаково беспомощными перед лицом смерти, перед тем таинственным Автором, который управляет человеческими судьбами. В то же время данная версия проблемы персонаж-автор не сводится к очередному варианту «критики Бога». «Бог перестанет видеть вас во сне!» – грозит разгневанный Аугусто писателю. А тот, в свою очередь сообщая персонажу, что собирается его убить, говорит: «Что с тобой делать, я уже не знаю. Когда Господь не знает, что с нами делать, он убивает нас» [9, с. 183]. Таким образом, М. Унамуно дает нам намек на иллюзорность страдания и смерти, на то, что Вселенная – это грандиозная космическая игра, где все подчинено скорее законам художественного вымысла, чем реальности.

Еще более настойчиво эту мысль разрабатывает в ряде своих произведений Виктор Пелевин – современный представитель литературы постмодерна, автор, которого с полным правом можно считать властителем дум самых разных категорий читателей. Как известно, в романах Пелевина прослеживается сильное влияние философии индуизма и буддизма. От первого автор воспринимает идею иерархичности духовной реальности, от второй – идею призрачности объективного мира и определяющей роли индивидуального сознания. В силу этого тема творца-автора и Творца-Бога становится у Пелевина неким континуальным единством. В одном из последних произведений Пелевина, романе «Т» эта тема разработана наи-

более подробно и интересно. Главный герой, как и уже упомянутый герой Унамуно, время от времени встречается со своим создателем-автором, ведет с ним беседы на самые животрепещущие, экзистенциально значимые темы.

Но если в романе «Туман» автор своего персонажа – это сам Мигель де Унамуно, то в пелевинском «Т» создателем главного героя является другой персонаж, некий Ариэль – личность мало привлекательная и нечисто плотная в моральном плане. И этот сюжетный ход позволяет писателю дать более жесткую, порой безжалостную трактовку Творца и его замысла. Собственные сомнения и метания духа он выражает через разноголосицу персонажей (прием, который часто использовал Ф.М. Достоевский). Порой он прямо высказывает характерное для неокреационизма опасение, что человеческий род – лишь игрушка вышших сил, а порой – что люди это средство для достижения неведомыми силами неких посторонних и чуждых нам целей. Граф Т. размышляет: «Но отчего я думаю, что мой творец благ? Подумаешь, создатель... Великое дело... любой пьяный солдат способен стать создателем новой жизни. Быть может, я просто результат неумелого опыта? Несчастливая случайность? Или, наоборот, я сотворен для того, чтобы испытать безмерное страдание и угаснуть?» [10, с. 56]. Другой персонаж, княгиня Тараканова, излагая взгляды покойного мужа, говорит: «Князь считал, что мы создаем этих богов так же, как они нас. Нас по очереди выдумывают Венера, Марс и Меркурий, а мы выдумываем их. Впрочем, в последние годы жизни князь полагал, что сегодняшнее дьяволочеловечество создают уже не благородные боги античности, а хор темных сущностей, преследующих весьма жуткие цели» [10, с. 28].

Как видим, у Пелевина присутствует и мысль об «обратной связи» творца и творения: люди в той же мере создают богов, как и боги – людей. Еще один персонаж романа, Чапаев, провозглашает эту мысль уже с иной, апологетической акцентуацией: «Небо видит пылинку и нас всех. Но знаете что? Многие понимают, что пылинка создана небом. Но мало кто понимает, что небо создано пылинкой». [10, с. 314]. В конце романа главный герой находит способ поменяться местами со своим автором, стать хозяином собственного сюжета.

Традиционная религиозная точка зрения и атеизм Фейербаха, согласно которому человек создал Бога по своему образу и подобию, мирно сосуществуют в культуре постмодерна. Но постмодерн с его отрицанием всяческих ценностных иерархий неизбежно возвращается к многобожию и язычеству в любых их формах. А это с необходимостью лишает индивидуальное сознание опоры, утешения. Кантовский вопрос «На что я могу надеяться?» вновь повисает в воздухе, поселяя экзистенциальное смятение. Это смятение, разумеется, присутствует и в самом авторе романа «Т». И, хотя на вопрос о нашей судьбе после смерти он также дает несколько альтернативных ответов, наиболее близким к собственной авторской позиции представляется следующий пассаж, вложенный в уста персонажа по имени Владимир Соловьев: «Читатель во Вселенной всего один. Но на носу у него может быть сколько угодно пар разноцветных очков. Отражаясь друг в друге, они порождают черт знает какие отблески – мировые войны, финансовые кризисы, всемирные катастрофы и прочие аттракционы. Однако сквозь все это проходит только один взгляд, только один луч ясного сознающе-

го света – тот же самый, который проходит в эту секунду через вас, меня и любого, кто видит нас с вами. Потому что этот луч вообще только один во всем мироздании и, так сказать, самотождествен во всех своих бесчисленных проявлениях» [10, с. 343]. Таким образом, несмотря на признание множества сверхъестественных духовных сущностей, Пелевин приходит к идее Абсолюта (возможно, опять-таки в варианте индуизма), делающего призрачными наши оценки, сравнения, страхи, включая страх небытия.

Одной из последних попыток осмыслить тему творца и творения в современной литературе стала повесть «Там» известного современного мастера детективного жанра Бориса Акунина (в новом для себя жанре философской фантастики он выступает под новым псевдонимом – Анна Борисова). По сюжету в результате произведенного в аэропорту теракта погибает сразу несколько человек, относящихся к разным культурным традициям и мировоззренческим системам. Каждый соответственно получает свой вариант посмертного существования. Вот как описывается посмертная встреча с создателем земного мира Анны – женщины со светским мировоззрением, которое можно охарактеризовать как житейский реализм и скептицизм (Анна по профессии преподаватель, то есть человек интеллигентный, верящий, в основном, в научные истины):

« – Вы кто, Бог? – спросила Анна, прикрыв глаза ладонью. Остроты взору это не прибавило. Светящееся и поигрывающее искрами конусообразное облако – вот все, что она видела.

«Вроде того, – как показалось, не без смущения ответило Облако. – Хотя в принципе это вопрос терминологии» <...>

А, вот в чем засада, сообразила Анна. Знания, которыми обладает это Существо, настолько обширны и сложны, что для их постижения мне понадобится бесконечность.

«Ничего подобного, – тут же услышала она. Очевидно, не имело значения, говорит ли она вслух или просто думает. – Объяснение много времени не займет. Поскольку вы сами преподаватель, я воспользуюсь близкой вам системой терминов и понятий. Посмотрите вон на то здание. Будем считать, что это школа. Или, если угодно, университет».

Анна оглянулась и увидела, что серое здание, к которому она шла, действительно очень похоже на учебный корпус сталинской архитектуры. Нечто вроде химфака или физфака МГУ: с декоративными колоннами, широкими ступенями и какими-то монументальными скульптурами. Рассмотреть детали мешала туманная дымка.

«Это Университет Вселенной, факультет Замкнутых Самостоятельно Организующихся Систем, на студенческом жаргоне «Засос».

– Вы хотите сказать, что Земля и ее обитатели – это «засос»? – с некоторой растерянностью улыбнулась Анна.

«Да, один из многих».

– И вы преподаватель этого факультета?

«Что вы! – чуть кольхнулось Облако. – Я всего лишь студент. Причем далеко не отличник. Земля – моя курсовая работа за прошлый семестр. Нужно было создать и запустить самообеспечивающуюся систему, где все будет продумано и

предусмотрено с максимальной точностью. Потому что впоследствии исправить что-либо уже очень трудно... Получилось так себе. Если перевести на вашу систему оценок, общий балл – тройка» [11, с. 332].

Такое понимание творца нашего мира уводит нас еще на шаг от традиционного религиозного почтения и благоговения. Создатель не просто не сумел вызвать к жизни более совершенный мир, чем тот, в котором мы вынуждены жить (как это мы видим в рассказе Лема), у него не хватило на это не только творческих возможностей, но и усердия. Отметим, что подобный иронический образ неумелого творца встречается еще в научной фантастике 60–80-х годов XX века, в частности, у братьев Стругацких [12]. Ни о каком Творце с заглавной буквы при таком понимании темы речь не идет. Создание живых существ понимается как дело доступное для человека, пусть и не настоящего, а будущего времени. Но дело это истолковывается как чрезвычайно сложное, влекущее за собой неизбежные ошибки.

Подведем некоторые итоги. Мы видим, что в литературе новейшего времени, в эпоху невиданных успехов человечества на пути творческого преобразования мира, трансформированные идеи креационизма проникают в культуру, в том числе – в художественную литературу разных жанров. Как и в более ранние эпохи, художники слова выражают в теме творца и творенья свои экзистенциальные тревоги, сомнения, надежды, но более глубоко понимают всю сложность сотворения живого существа, является ли этим творцом человек либо некий высший разум. Независимо от собственной мировоззренческой позиции (атеистической, скептической, богоискательской) писатели демонстрируют жгучий интерес к теме взаимоотношений создателя и создания как взаимодействия двух субъективностей. Иронический тон компенсирует предельную серьезность и драматизм философских вопросов, встающих в связи с этой темой: о смысле и назначении человеческой жизни, о свободе воли, о смерти и бессмертии, о природе творчества вообще и художественного творчества в частности. Эти вопросы становятся для нас тем важнее и интереснее, чем больше мы, люди постиндустриальной цивилизации, узнаем о законах природы и закономерностях развития социума, о природе собственных страстей и подсознательных влечений. По мере удовлетворения своих первичных потребностей и усвоения все большего массива знаний люди все сильнее стремятся ответить на «вечные», «проклятые» вопросы. Не следует забывать, что почти все выше названные авторы – это представители массовой культуры, популярные, востребованные широким кругом читателей. А это говорит о том, что интерес к проблеме творца и творения из сознания отдельных мыслителей проникает и в массовое сознание.

Список литературы

1. Элфорд А.Ф. Боги нового тысячелетия. М.: Вече, 1998. 528 с.
2. Мулдашев Э. От кого мы произошли? М.: АйФ-Пресс, 2003. 160 с.
3. Хайям О. Рубайат. М.: ОЛМА –ПРЕСС, 2000. 512 с.
4. Плотин. О добродетелях // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 134–150.
5. Пушкин А.С. Соч. в 3 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1955. 511 с.
6. Байрон Д.Г. Каин // Избранные произведения. Т. 2. М.: Худож. лит., 1987. 815 с.

7. Шекли Р. Верный вопрос // Роберт Шекли. Избранное. М.: Мир, 1991. С. 36–43.
8. Лем С. Звездные дневники Ийона Тихого. Путешествие двадцать первое // Другое небо: сб. зарубежной научной фантастики / сост. В. Гаков. М.: Изд-во полит. лит., 1990. С. 231–296.
9. Унамуну М. Туман // Библиотека всемирной литературы. Т. 141. М.: Изд-во «Художественная литература», 1973. С. 37–204.
10. Пелевин В.О. Т. М.: Эксмо, 2009. 384 с.
11. Борисова А. Там... М.: Колибри, 2008. 336 с.
12. Стругацкий А., Стругацкий Б. Понедельник начинается в субботу. М.: Дет. лит., 1965. 224 с.

References

1. Elford, A.F. *Bogi novogo tysyacheletiya* [Gods of the New Millennium], Moscow: Veche, 1998, 528 p.
2. Muldashev, E. *Ot kogo my proizoshli?* [From Whom Do We Descend?], Moscow: AIF-Press, 2003, 160 p.
3. Khayyam, O. *Rubayat* [Rubaiyat], Moscow: OLMA-PRESS, 2000, 512 p.
4. Plotin. *Voprosy filosofii*, 2002, no. 8, pp. 134–150.
5. Pushkin, A.S. *Sochineniya v 3 t., t. 1* [Works in 3 vol., vol. 1], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1955, 511 p.
6. Bayron, D.G. Kain [Cain], in Bayron, D.G. *Sochineniya, t. 2* [Works, vol. 2], Moscow: Izdatel'stvo «Khudozhestvennaya literatura», 1987, 815 p.
7. Shekli, R. Vernyy vopros [The Right Question], in Shekli, R. *Izbrannoe* [Selected Works], Moscow: Mir, 1991, pp. 36–43.
8. Lem, S. Zvezdnye dnevniki Iyona Tikhogo [The Star Diaries of Iyon Tichiy], in *Druгое небо: sbornik zarubezhnoy nauchnoy fantastiki* [A Different Sky. A Compilation of Foreign Science Fiction], Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1990, pp. 231–296.
9. Unamuno, M. Tuman [Fog], in *Biblioteka vseмирnoy literatury, t. 141* [The Library of World Literature, vol. 141], Moscow: Izdatel'stvo «Khudozhestvennaya literatura», 1973, pp. 37–204.
10. Pelevin, V.O. T. Moscow: Eksmo, 2009, 384 p.
11. Borisova, A. *Tam* [There], Moscow: Kolibri, 2008, 336 p.
12. Strugatskiy A., Strugatskiy B. *Ponedel'nik nachinaetsya v subbotu* [Monday Begins on Saturday], Moscow: Detskaya literatura, 1965, 224 p.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 1:27(09)
ББК 873(2)61-07

**ФИЛОСОФИЯ С. ФРАНКА
КАК АКТУАЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОГО ЖИЗНЕПОНИМАНИЯ
(по поводу новой книги П. Элена «Семён Л. Франк:
философ христианского гуманизма»)**

Г.Е. АЛЯЕВ

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр., д. 24, г. Полтава, 36011, Украина
E-mail: gealyaev@mail.ru

Рассматривается отражение философии С. Франка в западной исследовательской литературе на примере книги проф. П. Элена «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма». На основе использования исторического, критического и компаративного методов исследования проводится анализ и даётся оценка общей идеи реконструкции проф. П. Эленом философской системы С. Франка как «философии религии». Утверждается, что религиозная философия С. Франка является не только философией религии, а представляет собой философскую систему абсолютного реализма. Обращено внимание на интеграцию феноменологического персонализма в онтологию всеединства как существенный вклад С. Франка в философию XX века. Сделан вывод об актуальности религиозного жизнепонимания, основанного на идеях христианского гуманизма и Богочеловечества. Отмечена оценка П. Эленом творчества С. Франка как оригинального достижения русской философии, которую не следует замыкать в несколько «типичных» тем.

Ключевые слова: философия религии, христианский гуманизм, Богочеловечество, всеединство, персонализм, «живое знание», «учёное незнание», интуиция, панентеизм, самобытие, философия жизни.

**THE PHILOSOPHY OF S. FRANK AS INDICATIVE OF THE CONTINUING
RELEVANCE OF A RELIGIOUS UNDERSTANDING OF LIFE
(on the new book by P. Ehlen: «Semen L. Frank: a philosopher of christian humanism»)**

G.E. ALYAEV

Poltava National Technical University in the name of Yu. Kondratyuk
24, Pervomayskiy alley, Poltava, 36011, Ukraine,
E-mail: gealyaev@mail.ru

The author considers the reception of S. Frank's philosophy in Western research on the example of the new book «Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism» by Prof. P. Ehlen SJ. Based on historical, critical and comparative research, the article provides an analysis and characterization of Professor Ehlen's idea of reading S. Frank's philosophical system as a «philosophy of religion». It is argued that S. Frank's religious philosophy cannot be considered merely as a 'philosophy of religion' but rather as a philosophical system of absolute realism. The author sheds light on S. Frank's integration of phenomenological personalism into the ontology of All-Unity, which is regarded as a substantial

contribution to twentieth-century philosophy. It argues for the relevance of a religious understanding of life based on the ideas of Christian humanism and the unity of God and humanity. The article also notes P. Ehlen's evaluation of S. Frank's philosophy as an original achievement of Russian philosophy, which should not be reduced to a number of 'typical' themes..

Keywords: philosophy of religion, Christian humanism, God and man, All-Unity, personalism, «living knowledge», «learned ignorance», intuition, panentheism, self-being, philosophy of life.

В последние годы творчество Семёна Людвиговича Франка пользуется всё большим вниманием не только российских (и украинских) историков философии, но и западных исследователей. Достаточно указать на ряд работ, посвященных творчеству С. Франка: диссертацию Филиппа Свободы о раннем этапе формирования франковской метафизики (1992 г., Колумбийский университет)¹; вышедшую в 1995 г. научную биографию С. Франка, написанную английским историком Филиппом Буббайером² (в 2002 г. книга была издана на русском языке); на защищённую в 2004 г. в Мюнхене диссертацию Атиллы Сомбата «Антиномическая философия Абсолютного»³; на ряд работ польской исследовательницы Терезы Оболевич, в том числе вышедшую в 2006 г. книгу, посвящённую сравнению учений Вл. Соловьёва и С. Франка о вере и знании⁴; а также на опубликованную в 2008 г. работу её коллеги Барбары Чардыбон, посвящённую мистическому реализму С. Франка⁵.

Все чаще появляются переводы произведений С. Франка на различные языки – английский, немецкий, польский, болгарский, сербский, даже китайский и японский. Среди этих переводов выделяется восьмитомное немецкое издание произведений русского философа, начатое издательством Alber в 2000 г. с перевода работы С. Франка «Предмет знания» («Der Gegenstand des Wissens»), «прологом» к этому изданию следует считать выпущенный тем же издательством в 1995 г. под редакцией проф. А. Хаардта перевод «Непостижимого» («Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion»). Большую роль в подготовке немецкого восьмитомника сыграл профессор мюнхенской Высшей школы философии Петер Элен (Peter Ehlen), известный также целой серией своих статей о С. Франке в различных российских изданиях, в том числе в «Вопросах философии». В 2009 г. увидела свет обобщающая работа проф. П. Элена «Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen»⁶, которая уже в 2012 г. вышла в русском переводе

¹ См.: Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S. L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992 [1].

² См.: Boobyer Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995, 292 p. [2].

³ См.: Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004, 228 S. [3].

⁴ См.: Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006 [4].

⁵ См.: Czardybon B. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008 [5].

⁶ См.: Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009. 350 s. [6].

Оксаны Назаровой под названием «Семён Л. Франк: философ христианского гуманизма». Книга представляет собой достаточно полное и глубокое исследование философской системы С.Л. Франка и потому заслуживает специального разговора, а не просто короткой рецензии.

Персонализм всеединства

Сразу оговоримся, что автор настоящей статьи вполне разделяет основные интенции, обобщения и оценки проф. П. Элена в отношении философии С. Франка. Предложенная в реферируемой книге реконструкция творческого пути русского философа, западных влияний и параллелей, относящихся к его философской системе, наконец, основных концептов самой этой системы в целом соответствует нашей позиции, изложенной в украиноязычной монографии «Філософський універсум С.Л. Франка» (2002)⁷ и в последующих статьях. Некоторые различия, о которых ниже пойдёт речь, не следует трактовать как принципиальные расхождения – они касаются, как правило, либо частных оценок, либо несовпадения в акцентах и в используемых источниках.

Отметим, прежде всего, один из основных выводов проф. П. Элена, с которым следует полностью согласиться: «Вклад Франка в философию XX века состоит не в последнюю очередь в интеграции феноменологического персонализма в онтологию всеединства» [8, с. 93]⁸. В названной выше монографии автора данной статьи также отстаивалась идея о том, что франковскую философию недостаточно характеризовать как «философию всеединства» – правильнее говорить о «персонализме всеединства» или, как было сформулировано в подзаголовке, о «персоналистической метафизике всеединства». Можно вполне согласиться и с тем особым вниманием, которое уделяет П. Элен понятию «самобытие», называя «центральный тезисом франковской метафизики», определяющим все остальные его выводы, тезис о том, что «в самобытии, «изнутри мне открывающейся жизни», мы проходим «ворота», которые ведут к реальности как таковой» (с. 85). П. Элен делает вполне обоснованный вывод: «Благодаря утверждению, что в самобытии неразделимо и в то же время несмешиваемо присутствует безграничное, или абсолютное, бытие, Франком был заложен фундамент как для понимания *всеединства*, так и для понимания единства *Богочеловечества*» (с. 85–86).

Подробно останавливаясь на онтологически-гносеологической части философской системы С. Франка, проф. П. Элен определяет квинтэссенцией его онтологии (собственно, и гносеологии) положение о том, что ни одно знание не является окончательным, поскольку реальность «всегда есть «это и иное»», т. е. «единство её самой и того, что ей противостоит» (с. 90). Здесь соединяются воедино, обосновывая друг друга, и методология «умудрённого неведения» («совпа-

⁷ См.: Аляев Г.Е. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології XX століття. К.: ПАРАПАН, 2002. 368 с. [7].

⁸ Далее ссылки на рецензируемую книгу проф. П. Элена даются по тексту в круглых скобках с указанием только страниц.

дения противоположностей»), которую С. Франк активно заимствует у Николая Кузанского, и обоснование металогического несходства абсолютного и предметного бытия. П. Элен называет «основным вопросом философии» С. Франка вопрос о «двуединстве бытия и сущего, рассматриваемом в определённом аспекте бытия» (с. 234), а в связи со специальным анализом соотношения философских систем С. Франка и Кузанца ещё раз подчёркивает: «»Антиномистический монадуализм», восходящий к *coincidentia oppositorum* Кузанского, с эпистемологической и онтологической точки зрения обнаруживает себя как сердцевина франковской философии» (с. 268).

Вполне адекватным можно считать утверждение немецкого исследователя о том, что философская система С. Франка, возведённая уже в 1915 г. в «Предмете знания», хотя в последующем перестраивалась и в ней находились новые аспекты, но в своей сущности более не изменялась. Можно согласиться и со следующим выводом П. Элена: «Франка характеризует постоянное стремление по мере возможности делать из философского познания морально-практические выводы» (с. 92). В этой связи идея реконструкции проф. П. Эленом философской системы С. Франка, во-первых, привязывается к явно практически-ориентированной статье в «Вехах»⁹, а во-вторых, центрируется вокруг не менее практически-ориентированного понятия «гуманизм»: «Начиная с критики нигилизма русской интеллигенции в 1909 году, философский интерес Франка был направлен на обоснование и оправдание религиозного гуманизма, суть которого была схвачена в программном понятии *богочеловечество*. Отдельные части его творчества связываются воедино при помощи основного вопроса философии религии об имманентности Божественного человеческому» (с. 57).

Однако здесь и возникает первый, а возможно, и основной вопрос, в котором отражается отмеченное выше «несовпадение в акцентах» между позициями рецензента и автора рецензируемой книги: сводится ли философия С. Франка к «философии религии»? И как быть со сформулированным им самим основным вопросом *философии* – очевидно, более широким, чем основной вопрос философии религии, – о человеке и смысле человеческой жизни?¹⁰

Философия религии С. Франка и её аспекты

Итак, С. Франк для П. Элена – прежде всего «философ религии». Автор книги специально останавливается на том, почему он пользуется термином «философия религии», а не «религиозная философия» – это объясняется необходимостью дистанцироваться от понимания Н. Бердяева, у которого, как считает немецкий исследователь, термин «религиозная философия» имеет чрезмерно

⁹ См.: Франк С.Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 167–199.

¹⁰ Имеется в виду, в частности, введение к «Духовным основам общества», где С. Франк формулирует «основной религиозно-философский вопрос, ответ на который и есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще», а именно – вопрос о том, «что такое есть человек и каково его истинное назначение» [9, с. 15].

мистический оттенок и тем самым не подходит для философской рефлексии по поводу Бога и религии. Философия же Франка, по мнению П. Элена, далека от таким образом понятой «религиозной философии» – она «является *философским учением о Боге*, в котором Бог не представляется наподобие объекта, противостоящего познающему субъекту, но в котором Бог, скорее, «неразрывно и несмешиваемо» един с ним. <...> По своей сути она представляет собой критически аргументированную *философию религии*» (с. 288).

Заметим по этому поводу, что такое разграничение «философии религии» и «религиозной философии» вряд ли столь актуально в применении к С. Франку, да и вообще в русской философской традиции оно имеет несколько иное толкование. Современная российская «Новая философская энциклопедия», например, предлагает следующее определение термина «философия религии»: а) в широком смысле – как «остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно религии, включая содержательное рассмотрение предлагаемых теми или иными религиями решений онто-теологических, этико-антропологических и сотериологических проблем» (очевидно, именно такое понимание близко проф. П. Элену), и б) «в узком и *собственном* смысле» (курсив наш. – Г.А.) – как «самостоятельную философскую дисциплину, предметом которой является религия»¹¹. Скорее, именно в этом смысле следует понимать франковский подзаголовок к «Непостижимому» («Онтологическое введение в философию религии»). При этом, говоря о религии как предмете философии, С. Франк одновременно говорил и о религиозном характере философии в целом, например, о «религиозном осмыслении идейно-жизненного опыта», чему посвящён «Свет во тьме» (1949), и это совсем не означало подмену философии мистикой.

Специально рассматривая вопрос о соотношении религии и философии, С. Франк писал о том, что «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [11, с. 323]. Осознание характера и задач философии фактически приобретает у С. Франка достаточно прозрачную форму её *оправдания*, т. е. нахождения её телеологически-определённого места в пространстве духовной практики человека. Это место определяется им как *отношение* или *соединяющее звено* между религией и наукой, религией и жизнью. «Философия есть ... необходимая *связь* между знанием высшего и низшего, горнего и земного, между усмотрением Божества и тем рациональным знанием действительности, которое есть основа как научного постижения, так и житейски-практического отношения к действительности» [11, с. 334]¹².

Возвращаясь к книге проф. П. Элена, отметим, что в центре его внимания, как он сам подчёркивает, – философия религии С. Франка в её эпистемологическом и онтологическом аспектах, в то время как учение об обществе и о душе

¹¹ См.: Гараджа В.И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3223.html> [10].

¹² См. об этом подробнее: Аляев Г.Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С. Л. Франка) // Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Научный журнал. Т. 19 (58). № 1. Философия. 2006. С. 14–16 [12].

затронуты лишь мимоходом – они, по признанию автора, заслуживают отдельного исследования. Действительно, большое внимание уделяется анализу книги «Предмет знания» и её основному вопросу – об условиях возможности понятийного знания. При этом главным для П. Элена оказывается то, что обоснование понятия бытия здесь закладывает основы для правильного понимания понятия Бога. Тем самым «Предмет знания» превращается в пролегомены философии религии и, пожалуй, умаляется самостоятельное онтологически-гносеологическое значение логического анализа понятия и решения С. Франком проблемы трансцендентности в этой работе.

П. Элен, конечно, не обходит вовсе вниманием социально-философский и философско-психологический аспекты франковской системы, давая хотя и сжатый, но достаточный их анализ – достаточный, опять-таки, с точки зрения рассмотрения С. Франка как «философа религии». При этом ещё более, чем в связи с «асpekтами» онтологическим и гносеологическим, ощущается недостаточность такого подхода П. Элена к этим частям франковской системы, т. е. ограниченность их рассмотрения как подчинённых аспектов некоей основной конструкции. Во всяком случае, при всей широте данного исследования, оно не является всеохватывающе-комплексным – скорее это авторский взгляд на систему С. Франка именно как на *систему философии религии*, в которой онтология и гносеология, равно как и социальная философия и этика, являются *асpekтами* этой системы – системы *обоснования идеи Богочеловечества*.

Собственно, поскольку С. Франк для П. Элена прежде всего «философ религии», то понятно, что основная часть книги посвящена раскрытию тем и сюжетов, непосредственно относящихся уже не к онтологии или гносеологии как таковым, а именно к философии религии, – это проблема доказательства бытия Бога, понимание религиозного опыта и переживание в нём Божества и Святости, достоверность веры, соотношение Творца и творения и соучастие человека в Божественном творении, эсхатологическая проблема, Богочеловечество и единство имманентности и трансцендентности, спасение и откровение, Церковь как божественное всеединство в мире, проблема теодицеи и проблема греха, смысл страдания и искупительной жертвы и др.

Следует подчеркнуть, что изложение и анализ проф. П. Эленом философии религии С. Франка отличаются исключительной взвешенностью и пониманием, стремлением раскрыть мысль философа максимально адекватно в этой, безусловно, рискованной с точки зрения её близости к эмоционально-психологическим центрам человеческой веры сфере философского дискурса. П. Элен сам признаёт, что «рассуждения Франка о творении относятся к наиболее умозрительно рискованным и сложнейшим в его творчестве» (с. 192). Автор книги решительно выступает против чисто богословской критики франковской метафизики, примеры которой он находит, в особенности, у Г. Флоровского и В. Зеньковского (см.: с. 278–282), – и дело здесь, скорее, не в догматически-конфессиональных разночтениях¹³, а в том, что критики-богословы, по мнению П. Элена,

¹³ Автор книги – член католического Общества Иисуса.

во-первых, просто «не приемлют философский подход к религиозным вопросам», а во-вторых, они не поняли исходных начал философии С. Франка, и прежде всего принципа антиномического монодуализма, который позволяет – при последовательном и непредвзятом его проведении – преодолеть ограниченности как дуализма, так и монизма, в том числе религиозного. Наоборот, П. Элен, кажется, готов согласиться с франковским предостережением от того, чтобы подменять содержание, полученное при помощи феноменологического метода, дедуцированной богословской теорией, – отвлечённые понятия богословского языка могут помешать усилиям по приобретению первоначального опыта веры, в то время как феноменологическое описание ближе к живому опытному знанию (см.: с. 184). Вера при этом трактуется С. Франком онтологически – как «живая свободная самопередача божественной реальности верующему» (с. 189). Именно в понимании С. Франком отношения Бога к человеку и человека к Богу П. Элен подчёркивает значение принципа антиномизма, и его вовсе не смущают рассуждения о «надтреснутом» всеединстве, которые в своё время остро критиковались Н. Бердяевым («трещина» в самой философии всеединства, в сознании самого философа» [13, с. 67]). П. Элен справедливо подчёркивает: «Нельзя оставлять без внимания налагаемое Франком ограничение: всеединство бытия разорвано в том виде, в каком оно *эмпирически открывается* нам» (с. 243).

Не только обвинения в пантеизме, но даже определение франковской религиозно-мировоззренческой позиции как *панентеизма* (в отличие от пантеизма), очевидно, не приветствуется П. Эленом – он употребляет этот термин только в связи с анализом статьи П. Гайдено о С. Франке, которую в целом довольно резко критикует (с. 284). Применение самим С. Франком термина панентеизм¹⁴ не принимается во внимание, хотя содержательное описание его позиции относительно соотношения Бога и мира близко этому понятию. Так, П. Элен пишет: «Именно рассуждения Франка относительно *analogia entis* демонстрируют несостоятельность высказанного ему упрека в склонности к монизму бытия. На самом деле в указании на то, что Бог *в качестве* трансцендентного присутствует во всём, преодолеваются неразрешимые противоречия, к которым приводят односторонности монизма и дуализма» (с. 179).

Крайне осторожно пишет П. Элен и об универсалистских идеях С. Франка, в частности о сочетании «общего и вечного» и «конкретно-положительного» откровения. При этом, правда, аккуратно выделяются не только чисто христианские предпочтения русского философа, но также и его положительные оценки роли римско-католической церкви. В частности, отмечается реальная близость франковского понимания идеи церкви самопониманию католической церкви, сформулированному Вторым Ватиканским Собором (см.: с. 238, прим.). П. Элен всё-таки осторожно замечает, что размышления С. Франка о церкви «не во всех отноше-

¹⁴ В частности, в предисловии к книге «Свет во тьме» (1949) С. Франк именно так характеризует свою позицию [см.: 14, с. 15]. Между тем, в переиздании этой работы, осуществлённом московским издательством «Факториал» в 1998 г., в тексте С. Франка «панентеизм» заменён на «пантеизм» [15, с. 20], что, по меньшей мере, может вызвать недоумение.

ях можно считать удачными», однако важнее то, что эти высказывания «дают возможность понять, как важно было для философа Франка, выступая против радикальной секуляризации современного мышления, указать на то, что основные формы христианской жизни принадлежат к *человеческому самобытию*» (с. 239).

Эта тема продолжается П. Эленом в связи с анализом влияния Николая Кузанского на С. Франка. Некоторое отличие в их позициях Элен усматривает в том, что у Кузанца «единство человечества и его окончательного обожения опосредовано христологически», в то время как у С. Франка в «Непостижимом» и «Реальность и человек» это опосредование отходит на второй план. «В них он стремится при помощи философской аргументации донести, в том числе, и до читателей-нехристиан богочеловечество в качестве фундамента гуманизма». Однако в «духовных текстах» С. Франка «С нами Бог» и «Свет во тьме» П. Элен обнаруживает иную позицию: «В них отчётливо узнаваемо, что Франк понимает довременное всеобщее откровение в творении с точки зрения его исполнения в воплощении Христа, а последнее – как исполнение довременного плана спасения». И далее следует как бы общий для П. Элена и С. Франка вывод: «Нет ничего более неправильного, чем изолировать общее откровение и истолковывать его как событие, которое делало бы избыточным историческое откровение» (с. 276). Акцент на «естественном» откровении у С. Франка объясняется стремлением разрешить насущную проблему – каким образом современники-нехристиане всё же смогли бы услышать «Радостную Весть» как универсальную, охватывающую *всех* людей божью спасительную волю. Этот вопрос был не чужд и Кузанцу (о чём свидетельствует трактат «*De pace fidei*»).

Аккуратность немецкого исследователя в подходе к возможным конфессиональным оценкам проявляется в очень осторожном упоминании отдельных моментов отношения С. Франка к Фоме Аквинскому. П. Элен мягко замечает, что С. Франк «обнаруживает знание богословской литературы», доступной ему в стеснённых жизненных условиях, однако «он занимался богословскими темами не как профессионал» – и это не звучит как упрёк, ибо, по словам П. Элена, интерес С. Франка «направлен не к богословской систематике как таковой, а к прочному обоснованию *гуманизма*» (с. 215). При этом признаётся, что книги «С нами Бог» и «Свет во тьме» демонстрируют хорошие знания Нового Завета и глубокое проникновение в христианскую духовность. Более того, П. Элен готов увидеть реальный вклад С. Франка «в современные богословские дискуссии о смысле заместительной жертвы в Новом Завете» (с. 258). Он настойчиво пишет о близости интенций С. Франка и трансцендентального богословия Карла Ранера (см.: с. 172, 226–229), а также некоторых других католических богословов.

В целом, философия религии С. Франка представлена у П. Элена как онтологически-эпистемологическое обоснование идеи Богочеловечества, которая не только выступает решением проблемы трансцендентности и имманентности Бога человеку, но и получает практически-жизненную направленность как стратегия христианского гуманизма в секуляризованном обществе. Ещё раз отметим исключительную научную аккуратность и конфессиональную выдержанность, с которой проф. П. Элен подходит к обсуждению религиозно-философской позиции С. Франка.

«Живое знание» и «учёное незнание»

В разделе VII реферируемой книги, посвящённом «методологии франковского мышления», речь идет о «живом знании» и «учёном незнании», которые проф. П. Элен называет «методическими принципами познания бытия, имеющими с точки зрения философии религии решающее значение для творчества Франка» (с. 123). Решающее значение этих категорий для философии (не только «философии религии») С. Франка несомненно, однако такое их сочетание – как «принципов познания» – представляется не совсем корректным. Следует подчеркнуть, что свою гносеологию С. Франк определяет не как теорию *познания*, а как теорию *знания*, или истины: «Теория знания исследует не процесс познания или познания (отчего её и *не следует* называть теорией познания, во избежание ложных толкований), а природу *самого знания, как объективного отношения обладания истиной*» [16, с. 14]. Таким образом, он рассматривает в первую очередь не каналы познания (чувства, разум), а формы, в которых существует знание (предметное знание, интуиция, «живое знание»). П. Элен предпочитает называть соответствующую часть философской системы С. Франка не гносеологией, а *эпистемологией*, и в данном контексте это, очевидно, правильно, хотя сам С. Франк это понятие не употребляет, а П. Элен, к сожалению, не обосновывает такой смены понятий.

Более того, понятие «живое знание» у С. Франка имеет гносеологически- (эпистемологически-) *онтологический* характер. «Живое знание» в системе С. Франка – это совсем *не знание* в обыденно-профанном значении, то есть определённая совокупность идей, понятий, даже интуитивных озарений, которые имеет субъект (индивидуальный, коллективный или трансцендентальный) об определённом объекте. Это не знание как определённое *идеальное* содержание мысли (которое, конечно, может получать определённую материальную *форму*, но при этом остаётся идеальным *содержанием*) – и этим, например, «живое знание» С. Франка принципиально отличается от *чистого*, или *трансцендентального*, *сознания* у Э. Гуссерля. Ударение в этом двойном термине делается С. Франком на первой части – это *живое* знание, *живознание* как *жизнь*, которая сама себя осознаёт, точнее – *созерцает* (жизнь как индивидуальная сверхиндивидуальность). Это *сама действительность, как она сама себе открывается*.

Понятое таким образом «живое знание» есть не что иное, как *гносеологическое* (эпистемологическое) *выражение* для обозначения абсолютной перво-реальности – не в смысле уступки внешне заданной теории познания, а в смысле схватывания реально существующей модальности бытия всеединства. Как точно замечает П. Элен в одной из более ранних статей, это «то же всеединство, но выраженное на свой особый лад» [17, с. 63]. Иначе говоря, понятие «живого знания» совпадает у С. Франка с понятием абсолютной реальности. Эта реальность как идеально-реальное, то есть духовно-материальное всеединство, единство бытия и сознания, является тем первичным бытием, в котором нет разделения на субъект и объект. «Живое знание», таким образом, – это не знание в узком смысле этого слова, а тот специфический способ существования абсолютной реальности, который присущ только ей и который достигает стадии сознатель-

ной саморефлексии только в человеке, тем самым не только показывая ему путь к истине и знанию вообще, а и даруя жизнь как таковую. П. Элен также не склонен приравнивать «живое знание» к «знанию таких внутренних душевных состояний или побуждений, которые мы можем объективировать» как предметный материал знания. Наоборот, «речь идёт о единстве ограниченного субъекта с бытием, открывающимся ему в своей безграничности в определённой области бытия» (с. 126). Полученное таким образом знание, добавляет П. Элен, не будучи определено логически, является «познанием» лишь в ограниченном смысле.

Между тем «учёное незнание» представляется методом металогического мышления, т. е. собственно *познания*, в котором последовательно, рационально-обоснованно осуществляется переход от логических к надлогическим (металогическим) мыслительным формам. Можно вполне согласиться с формулой проф. П. Элена, согласно которой «учёное незнание» является методическим (лучше – методологическим) принципом философии С. Франка (позаимствованным, конечно, у Кузанца), в котором «живое знание» высказывается в плоскости антиномистического суждения, но вряд ли следует считать вполне адекватным другое его положение: «Знание в *живом исполнении* единства, в котором субъект «совпадает» с бытием, не смешиваясь с ним при этом, есть *учёное незнание*, поскольку оно осознаёт своё логически-предметное незнание» (с. 130). Согласно С. Франку, «живое знание» *высказывается* с помощью «учёного незнания», но *не есть* «учёное незнание» – это различные модусы онтологически-эпистемологического воплощения абсолютного бытия. Металогическая природа познания как «учёного незнания», основой которого выступает принцип «антиномистического монодуализма», обеспечивает достижение, «через посредство знания, области «неведения», т. е. области, предшествующей понятиям». «Лишь в силу того, – продолжает С. Франк, – что через систему понятий может быть намечена предшествующая ей сфера, которая служит первым основанием самих понятий, как таковых, возможно свободное от порочного круга философское знание вообще» [18, с. 289]. Обратим внимание на то, что преодоление границы трансцендентного, достижение сферы иррационального мыслится С. Франком исключительно на пути рационально-логического дискурса, который должен быть преодолен изнутри, а не снаружи, не простым отбрасыванием или заменой его какой-нибудь другой структурой мышления. Таким путём – путём последовательного разворачивания этапов «умудрённого неведения» (С. Франк в «Непостижимом» подробно анализирует три этапа) – достигается «живое знание», *данное изначально* в форме *бытийственности сознания*, в форме самобытия как самораскрытия абсолютной реальности. «Учёное незнание» оказывается наиболее адекватным способом *рефлексивного* восхождения к абсолютной реальности, в сравнении с любыми другими способами рефлексии, равно как и с любыми вариантами интуиции-озарения, однако и оно остаётся «*незнанием*» в том смысле, что может лишь прикоснуться к «сфере, предшествующей понятиям», т. е. собственно к «живому знанию», к «знанию-жизни».

Между прочим, что касается интуиции, то проф. П. Элен, очевидно, не склонен отождествлять «живое знание» с интуицией и представлять тем самым С. Франка в качестве интуитивиста (хотя в подразделе о «живом знании» идёт речь

о статье Г. Зиммеля, посвящённой критике бергсоновского понимания интуиции как «понятийно неопосредованного знания», – П. Элен указывает здесь на отличия позиций С. Франка и А. Бергсона, но эти отличия касаются, собственно, понятия жизни, а не понятия интуиции). В этой связи стоит ещё раз обратить внимание на различение С. Франком двух форм интуиции – «интуиции созерцательного порядка» и «интуиции-жизни». Эти две формы философ рассматривает не как «два совершенно разнородных и обособленных источника знания», и даже говорит о том, что «это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция». Однако лишь «в своей основе», но не в полноте своего содержания, ибо «в первом случае её полнота остаётся неисчерпанной; поскольку содержание её должно служить источником отвлечённого знания, оно берётся лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистое знание, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью». Конкретно-живой характер всеединства делает несовершенной любую созерцательную интуицию – приобщение к нему «осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни» [18, с. 359–360].

Иными словами, гносеология С. Франка действительно не строится на понятии интуиции как некоего иррационального озарения – это понятие, скорее, играет в его системе вспомогательную роль, в то время как в основе его метафизики – учение о «живом знании» как о самораскрывающейся абсолютной реальности и об «учёном незнании» как *рациональном пути постижения этой рационально непостижимой жизни как истины бытия.*

Ранний и зрелый С. Франк: эволюция и влияния

Следует обратить внимание на то, что проф. П. Элен использует два различных способа изложения материала: в разделе, посвящённом духовному развитию С. Франка в ранний период, избирается хронологический подход и последовательное реферирование отдельных работ (статей) философа; в основной же части книги преобладает, так сказать, «синхронический» подход – исследователь берёт систему С. Франка от «Предмета знания» до «Реальность и человек» как нечто целое, рассматривая отдельные проблемы и стороны этой системы не столько в их развитии от работы к работе (хотя, конечно, отдельные изменения время от времени прослеживаются), сколько в их содержательной наполненности. Каждый из этих подходов сам по себе несколько односторонен, и в идеале нужно стремиться к их органичному сочетанию. В данном случае выбор автора книги был обусловлен, очевидно, тем, что в ранний период важно было проследить становление философской позиции С. Франка, и потому исторический метод изложения тут более оправдан, в то время как его работа «Предмет знания» знаменует систематическое развёртывание метафизики русского философа, которая в дальнейшем претерпевает уточнения и изменения, однако уже не знает кардинальной ломки, а потому проблемная тематизация в основной части книги П. Элена вполне может превалировать над скрупулёзным отслеживанием эволюции. Иначе говоря, обозначенные методологические подходы проф. П. Элена

вполне оправданы, хотя, конечно, более углублённое историко-философское исследование не могло бы обойтись без скрупулёзного, в том числе, источниковедческого и категориального анализа. Кстати, пример такого подхода можно найти у П. Элена – в частности, в содержательном, хотя и кратком обзоре эволюции понятий «богочеловечество» и «богочеловечность» в философском словаре С. Франка (см.: с. 214).

Анализируя процесс философского становления С. Франка, П. Элен начинает со статей 1904–1905 годов, прежде всего его интересует формирование гуманистического идеала и поиски его религиозного обоснования. Так, анализируя совместную с П. Струве неоконченную работу «Очерки философии культуры»¹⁵, П. Элен отмечает не только свойственную С. Франку декларацию мирозерцания «гуманистического идеализма», но и использование им понятия «богочеловечество», благодаря чему он «выходит за рамки неокантианской философии культуры как минимум в том, что этим понятием намечается вопрос об идеальном онтологическом основании культурных явлений» (с. 24). К сожалению, в дальнейшем П. Элен не возвращается к анализу концепта культуры у С. Франка – иначе можно было бы провести линию от этой ранней совместной работы С. Франка к статье «Культура и религия» (1909), а в качестве своеобразного завершения этой темы рассмотреть его написанную уже в эмиграции работу «Крушение кумиров» (1924), в которой С. Франк пишет: «От туманного расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию *жизни* и её вечных духовных нужд и потребностей» [19, с. 143]. *Философия культуры*, таким образом, переходит у Франка в *философию жизни*. Тема культуры действительно была важным этапом развития мировоззрения С. Франка, и именно идея культуры приводит его к религии уже в то время, которое он сам относил к периоду «неверующей юности».

Статья «О критическом идеализме» даёт основания немецкому исследователю говорить о формировании у С. Франка подхода к философии как *жизнепониманию*. С. Франк пишет здесь о «цельном знании», не упоминая Вл. Соловьёва; также П. Элен обращает внимание на появление у Франка понятия «богочеловечество», подчёркивая, что С. Франк не исходит прямо от Вл. Соловьёва и употребление им этих понятий имеет другие (скорее, западные) источники (в частности, указывается Фихте). Эта статья, в которой С. Франк действительно предстаёт, скорее, неокантианцем, свидетельствует о его особом отношении уже в этот период к понятиям «жизнь» и «переживание». Единственная возможность истинного понимания «целого» или «всеединого» (как С. Франк говорит уже в этой статье) заключается лишь в «понимании *жизни*» или «*переживании*» (с. 31). Проф. П. Элен справедливо замечает по этому поводу, что знание посредством действия, или познание в «переживании», будет иметь большое значение в дальнейшем для философии С. Франка. При этом франковское понятие «жизни»

¹⁵ В большей степени это всё-таки «философское эссе», а не «программная статья для политического журнала», как пишет П. Элен, – эта роль была отведена не упомянутой им статье «Политика и идеи».

П. Элен чётко отличает от фундаментальных категорий философии жизни А. Бергсона и Ф. Ницше – оно свободно от тёмной иррациональности и скорее соответствует понятию «дух» (см.: с. 33).

Говоря о различных западных влияниях на философское мышление С. Франка, П. Элен уделяет пристальное внимание прежде всего идеям Й. Фихте (роль Николая Кузанского – отдельный вопрос, и ей посвящён специальный раздел книги). При этом просматривается определённая эволюция этих влияний. Так, в ранней статье С. Франка «О критическом идеализме» Элен отмечает влияние раннего Фихте, в то время как в «Предмете знания» и далее «мы встречаем основополагающее заключение позднего Фихте о единстве бытия и жизни» (с. 35). «В решающей степени толчком для понимания Франком бытия как динамической силы и творческого действия, – утверждает П. Элен, – послужила философия дело-действия Фихте» (с. 73). Термин «идеал-реализм» С. Франк, по мнению П. Элена, тоже заимствует у Фихте. Общая оценка автора книги ставит Фихте на одно из главных мест среди философских учителей С. Франка: «Фихте открыл путь, которым пошло собственное мышление Франка» (с. 113).

Неоднократно просматриваются у П. Элена параллели между С. Франком и И. Кантом. При этом П. Элен более осторожен и критичен, что в целом вполне оправданно. С одной стороны, подобно Канту, Франк вопрошает об *условиях*, которые наличествуют в субъекте до любого восприятия впечатлений («трансцендентальных»), но с другой – С. Франк не принимает кантовского субъективизма. Несколько параллелей – и в то же время отличий – прослеживает П. Элен в нравственных учениях Канта и Франка. П. Элен формулирует возражение Франка Канту: нравственно должное вторгается в нас через нашу личную душевную жизнь, но оно «всё же именно *проходит через неё, а не исходит от неё самой* в её изолированности» (с. 142). Это, однако, не означает какого-то внешнего нравственного давления. «В основе этики и аксиологии Франка, – пишет П. Элен, – лежит *бытие* как динамическая сила или дух. Оно актуализирует себя не только в силу своей собственной потенциальности, но и предъявляя требования к человеческому самобытию» (с. 143). Иначе говоря, утверждает П. Элен, С. Франк исполнил требование Канта исключить любое *гетерономное* понимание нравственно должного и обеспечить *свободное самоопределение* в качестве условия нравственной жизни. При этом принципиальным отличием этики (и философии религии) Франка от этики Канта остаётся то, что Канту незнакома имманентно действующая в человеке *благодать*.

Рассматривая этапы эволюции мировоззрения С. Франка до «Предмета знания», П. Элен последовательно останавливается на обращении русского философа к неокантианству, В. Дильтею и Ф. Шлейермахеру, прагматизму и В. Джемсу, В. Штерну и Й. Гёте. Последнее особенно важно, здесь среди прочего П. Элен высказывает гипотезу о том, что сам термин «непостижимое» С. Франк заимствует у Гёте – его «*das Unerforschliche*», или «*unergründlich*» (см.: с. 38). Отметим слишком осторожные упоминания П. Элена о влиянии Г. Зиммеля на С. Франка, – в частности, в вопросе о философии культуры. Наверное, это влияние было бы конкретизировано, если бы франковское учение об обществе не затрагивалось в этом исследовании «лишь мимоходом», а также, если бы автор

книги смог включить в число своих источников и раннюю экономическую книгу С. Франка, и первую философскую статью, посвящённую Ф. Ницше, однако содержательно отражающую преимущественное влияние именно социально-этической концепции Г. Зиммеля. Это влияние очень важно при анализе ранней эволюции С. Франка в контексте определённых психологистских интенций и дальнейшего преодоления и критики психологизма¹⁶.

Попутно отметим, что при достаточно широком охвате основных источников в книге П. Элен всё-таки обнаруживается несколько досадных лакун. Не будем говорить о социальных и политических статьях С. Франка, но в раннем периоде, пожалуй, не хватает уже упомянутой статьи о Ницше, а также статьи «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (1913), которая вместе с «Нравственным идеалом и действительностью» является мостиком к зрелому С. Франку. При анализе зрелого творчества С. Франка можно было бы ожидать более широкого привлечения немецкоязычных работ русского философа, и прежде всего такого текста, как «Das Absolute» (1934), который вряд ли стоит считать лишь подготовительным наброском к «Непостижимому». Интересно было бы вообще исследовать, имели ли какой-то отклик (и если да, то какой) немецкоязычные тексты С. Франка, публиковавшиеся в ряде немецких изданий в конце 20-х – начале 30-х годов.

Достаточно внимания уделяется П. Эленом также влияниям на С. Франка Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Влиянием М. Хайдеггера П. Элен объясняет, в частности, понятие «самобытие» у Франка в «Непостижимом» (с. 83, прим.), а также использование не употребляемых в русском языке глагольных форм «бытийствует» и «божествует» (см.: с. 175, прим.). Жаль, что при этом за рамками книги остаётся история с написанием первого (немецкоязычного) варианта «Непостижимого». Очевидно, поэтому П. Элен пишет очень осторожно: «На вопрос о том, развивал ли Франк некоторые свои религиозно-философские и антропологические идеи в прямом взаимодействии с Хайдеггером, нельзя ответить с уверенностью» (с. 119). Думается, что о таком *духовном* взаимодействии всё-таки можно говорить, но в то же время следует полностью согласиться с последующей оценкой автора книги: «Даже там, где Франк близок к мышлению Хайдеггера, он размышляет с опорой на собственные источники». В частности, сравнивая трансцендентальное вопрошание к бытию немецкого и русского философов, П. Элен признаёт, что «эта идея Хайдеггера также является собственной идеей Франка уже с тех пор, когда им была написана теория познания» (с. 121), т. е. уже с «Предмета знания», опубликованного на 12 лет раньше «Sein und Zeit».

С. Франк и русская философия

П. Элен уделяет преимущественное внимание тем влияниям (взаимовлияниям) и пересечениям, которые можно обнаружить у С. Франка с западной

¹⁶ О влиянии на С. Франка психологизма Г. Зиммеля см.: Аляев Г.Е. Психологизм и антипсихологизм С. Франка // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібно-го віку. Вип. 17: мат-ли Міжнар. наук. конф. / ред. колегія: В.С. Возняк (гол. ред.), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич, 2011. С. 268–279 [20].

(прежде всего, немецкой) философией, – и это вполне понятно, не только в связи с национальной принадлежностью автора книги, но и с учётом характера франковской философии. Отношению С. Франка к русским философам уделено гораздо меньше места, хотя нельзя сказать, что эта тема совсем выпадает. Например, можно отметить несколько в целом точных и уместных сравнений: С. Франка и Вл. Соловьёва¹⁷, С. Франка и Н. Бердяева (пожалуй, не хватает в этом ряду содержательных параллелей с Н. Лосским, который представлен лишь как критик С. Франка).

Стоит в этом контексте отметить позицию П. Элена в отношении русской философии вообще и места в ней С. Франка. С одной стороны, он подчёркивает содержательность и самостоятельность франковского творчества, выходящего за рамки только «заимствования» и комбинаций чужого философского материала, – и потому, указав на С. Франка, П. Элен считает, что можно закончить «бесплодный спор» об оригинальности русской философии. С другой стороны, особенности этого философствования таковы, отмечает П. Элен, что «мышление Франка можно охарактеризовать в национальном смысле, лишь указав на то, откуда он был родом, но не более того» (с. 291). П. Элен отмечает различия в восприятии неоплатонизма у С. Франка и славянофилов и Вл. Соловьёва и справедливо обращает внимание на отсутствие у С. Франка таких тем, как «софиология» или «русская идея», которые рассматриваются в качестве типичных для русской философии. Наконец, собственное исследование П. Элена позволяет ему утверждать: «Тот способ, которым он [Франк] раскрывает тему *богочеловечества* (по мнению Бердяева, типичную для русской религиозной философии), ближе к мышлению Кузанского, чем Соловьёва» (с. 290). С такой оценкой в целом можно согласиться. Отметим, что она совсем не совпадает с более категоричными суждениями, примером которых можно считать отзыв Н. Бердяева о «Непостижимом»: «Очень чувствуется немецкая школа, книга продумана и написана по немецки» [13, с. 65]. П. Элен признаёт творчество С. Франка оригинальным достижением *русской философии*, которую вовсе не следует замыкать в несколько «типичных» тем, по сути изолирующих её от других философских традиций, но которая вполне способна давать *самостоятельные плоды мирового значения*.

Выводы

Перед общими выводами скажем два слова о переводе. Оксана Назарова уже известна целой серией своих переводческих работ, прежде всего – малодоступных и ранее практически неизвестных русскому читателю текстов С. Франка. Качество этих переводов – как и перевода книги П. Элена – следует признать достаточно высоким. И всё-таки укажем на один пример явной неточности «обратного»

¹⁷ П. Элен замечает, что эта тема заслуживает дальнейшего изучения (см.: с. 291). Укажем в этой связи на нашу статью: Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования. Период. сб. науч. тр. Вып. 16. В.С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; под ред. М.В. Максимова. Иваново, 2008. С. 205–218 [21].

перевода. На с. 216 (указ. изд.) идёт речь о том, что Франк употреблял термины «несмешиваемое» и «неразделённое» уже в «Духовных основах общества», тем самым восприняв понятия христологической догмы Халкидонского собора: «Христос есть истинный Бог и в то же время истинный человек – несмешиваемое, но всё же единство». Такой же перевод встречается и в других местах книги. Между тем у С. Франка ни в «Духовных основах общества», ни в «С нами Бог», ни в любом другом тексте нет термина «*несмешиваемое*» в связи с Халкидонским догматом, поскольку в русской богословско-философской переводческой традиции давно устоялся перевод «*неслиянно и нераздельно*», и в тех же «Духовных основах общества» С. Франк пишет, например, о том, что связь между соборностью и внешней общественностью «так же «неслиянна и нераздельна», как сама связь между божественным и человеческим началом в богочеловеческом единстве человеческого бытия» [9, с. 98]; о «неслиянности» и «нераздельности» в отношении природы Христа, природы церкви, общения человека с Богом неоднократно говорится в книге «С нами Бог» (см. цитату из этого текста, используемую переводчицей (с. 237)) и в других произведениях С. Франка. Между прочим отметим в связи с этим оценку известного исследователя истории церкви и православной догматики А.В. Карташёва (лично знавшего С. Франка), который считал, что С. Франк, по сравнению с другими русскими религиозными философами, «ещё гармоничнее, ещё осторожнее и безупречнее с точки зрения Халкидонского ороса» рассматривал проблемы богочеловечества, исторического и космического процесса¹⁸. Представляется, что эта оценка вполне созвучна общей интенции реферируемой книги, в которой идеи богочеловечества и христианского гуманизма рассматриваются как определяющие в философии С. Л. Франка.

В заключение подчеркнём ещё раз – книга проф. П. Элена о С. Франке представляет собой серьёзное, вдумчивое и вполне продуктивное исследование, которое займёт достойное место среди франковедческой литературы. Авторская позиция и авторский взгляд на С. Франка, прежде всего, как на философа религии, как на глашатая Богочеловечества и христианского гуманизма имеют полное право на существование и достаточно обоснованы в книге, более того, образ С. Франка, созданный П. Эленом, можно считать приближенным к практическим задачам социальной действительности; именно у такого С. Франка, обосновывающего христианское жизнепонимание, можно искать ответы на острые вопросы современной жизни. И в этом безусловная заслуга книги.

С другой стороны, такой взгляд на С. Франка, конечно, не является единственно возможным, он не претендует на исчерпывающую полноту, а потому оставляет место для определённых дискуссий, дополнений, а иногда и несогласий. Отметим лишь ещё раз, что религиозная философия С. Франка не является философией только религии, она представляет собой философскую систему абсолютного реализма, значимую практически во всех своих частях и независимо от того, будем ли мы при обращении к ней делать какие-либо мировоззренческие (религиозные или атеистические) упреждения.

¹⁸ См.: Карташёв А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 294 [22].

Список литературы

1. Swoboda P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
2. Boobbyer Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995. 292 p.
3. Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 228 S.
4. Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
5. Czardybon V. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008.
6. Ehlen P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009. 350 s.
7. Аляев Г.Е. Філософський універсум С.Л. Франка. Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття. К.: ПАРАПАН, 2002. 368 с.
8. Элен П. Семён Л. Франк: Философ христианского гуманизма / пер. с нем. О.А. Назаровой; предисл. В.Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
10. Гараджа В.И., Митрохин Л.Н. Философия религии // Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/3223.html>
11. Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 319–335.
12. Аляев Г.Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С.Л. Франка) // Учёные записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Научный журнал. Т. 19 (58). № 1. Философия. 2006. С. 14–16.
13. Бердяев Н. [Рец. на:] Франк С.Л. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–67.
14. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.
15. Франк С.Л. Свет во тьме: опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
16. Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. Пб.: Academia, 1922. 84 с.
17. Элен П. Философия «мы» у С.Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 57–69.
18. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.
19. Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 111–180.
20. Аляев Г.Е. Психологизм и антипсихологизм С. Франка // «Дух-душа-тіло» як проблема філософії та культури російського Срібного віку. Вип. 17: мат-ли Міжнар. наук. конф. / ред. колегія: В.С. Возняк (гол. ред.), В.В. Лімонченко, В.С. Мовчан. Дрогобич, 2011. С. 268–279.
21. Аляев Г.Е. С. Франк и Вл. Соловьёв: «пересмотр наследия» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. Вып. 16. В.С. Соловьёв в истории философии / Иван. гос. энерг. ун-т; под ред. М.В. Максимова. Иваново, 2008. С. 205–218.
22. Каргашёв А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 542 с.

References

1. Swoboda, P.J. The Philosophical Thought of S.L. Frank, 1902–1915: A Study of the Metaphysical Impulse in Early Twentieth-Century Russia: Ph. D. diss. Columbia University, 1992.
2. Boobbyer, Philip. S.L. Frank: the life and work of a Russian philosopher, 1877–1950. Ohio University Press, 1995, 292 p.

3. Szombath, A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004, 228 p.
4. Obolevitch T. Problematyczny konkordyzm: wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Solowjowa i Siemiona L. Franka. Kraków: OBI; Tarnów: Biblos, 2006.
5. Czardybon, B. Realizm mistyczny Siemiona L. Franka e-bookowo, 2008.
6. Ehlen, P. Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank. Das Gottmenschliche des Menschen. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2009, 350 p.
7. Alyaev, G.Ye. *Filosofs'kiy universum S.L. Franka. Personalistichna metafizyka vseednosti v gorizontah novoy ontologii 20 stolit'ya* [The Philosophical Universe of S.L. Frank. The Personalist Metaphysics of All-Unity at the Horizon of the New Ontology of the Twentieth Century], Kiev: PARAPAN, 2002, 368 p.
8. Elen P. *Semen L. Frank: Filosof khristianskogo gumanizma* [Semen L. Frank: Philosopher of Christian Humanism], Moscow: Ideya-Press, 2012, 304 p.
9. Frank, S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva Vvedenie v sotsial'nyuyu filosofiyu [Spiritual Foundations of Society. Introduction to Social Philosophy], in Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society], Moscow: Respublika, 1992, pp. 13–146.
10. Garadzha, V.I., Mitrokhin, L.N. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion], in *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]. Available at: // <http://iph.ras.ru/elib/3223.html>
11. Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Na perelome. Filosofiya i mirovozzrenie* [At the Turn. Philosophy and Outlook. Philosophical Discussions 20s], Moscow, 1990, pp. 319–335.
12. Alyaev, G.E. O vozmozhnosti i nevozmozhnosti religioznoy filosofii (opyt S.L. Franka) [On the Possibility and Impossibility of Religious Philosophy (the Example of S. L. Frank)], in *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V.I. Vernadskogo, Filosofiya*, 2006, vol. 19 (58), no. 1, pp. 14–16.
13. Berdyaev, N. *Put'*, 1939, no. 60, pp. 65–67.
14. Frank, S.L. *Svet vo t'me: opyt khristianskoy etiki i social'noy filosofii* [Light in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy], Paris: YMCA-Press, 1949, 403 p.
15. Frank, S.L. *Svet vo t'me: opyt hristianskoj etiki i social'noy filosofii* [Light in the Darkness: An Essay in Christian Ethics and Social Philosophy], Moscow: Faktorial, 1998, 256 p.
16. Frank, S.L. *Vvedenie v filosofiyu v szhatom izlozhenii* [A Brief Introduction to Philosophy], Petersburg: Academia, 1922, 84 p.
17. Elen, P. *Voprosy filosofii*, 2000, no. 2, pp. 57–69.
18. Frank, S.L. *Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechnogo znaniya* [The Subject of Knowledge. On the Foundations of and Limits of Abstract Knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. Man's Soul], Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–416.
19. Frank, S.L. *Krushenie kumirov* [The Downfall of Idols], in Frank, S.L. *Sochineniya* [Works], Moscow: Pravda, 1990, pp. 111–180.
20. Alyaev, G.E. *Psikhologizm i antipsikhologizm S. Franka* [S. Frank's Psychologism and Anti-Psychologism], in *Materiali Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «"Dukh-dusha-telo" yak problema filosofii ta kul'tury rosiys'kogo Sribnogo viku»*, vyp. 17 [Materials of the International scientific conference "The spirit-soul-body" as a problem of philosophy and culture of the Russian Silver Age, issue 17], Drogobych, 2011, pp. 268–279.
21. Alyaev, G.E. *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 205–218.
22. Kartashov, A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils], Moscow: Respublika, 1994, 542 p.

УДК 1(47)(09)
ББК 873(2)

К СОВРЕМЕННЫМ ДИСКУССИЯМ О СПЕЦИФИКЕ И РАЗВИТИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

ОЛИВЕР СМИТ

Университет Сент-Эндрюс
St Andrews, 5, KY16 9PH, Великобритания, UK
E-mail: olgs@st-andrews.ac.uk

Предлагается исследование специфики и развития русской интеллектуальной традиции, основанное на материале трех книг: «Русская философия: энциклопедия» (М.: Алгоритм, 2007. 734 с.); «A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity» (Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 p.); «A History of Russian Thought» (Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.). Рассматриваются различные точки зрения на основные приоритеты развития русской мысли, начиная с традиционных дебатов 2 пол. XIX века (почвенники и западники), указывая на жесткую поляризацию взглядов в Советский период развития русской мысли и заканчивая современным интересом Запада к осмыслению русской философской традиции.

Ключевые слова: интеллектуальная традиция, человеческая автономия, духовные академии, гуманизм, типология и переосмысление.

ON THE QUESTION OF THE SPECIFICITY AND TRAJECTORY OF THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL TRADITION

OLIVER SMITH

University of St Andrews
St Andrews, 5, KY16 9PH, Scotland, UK,
E-mail: olgs@st-andrews.ac.uk

The article explores the specificity and trajectory of the Russian intellectual tradition on the basis of three recent books: «Russkaia filosofii: entsiklopediia» (Russian Philosophy: Encyclopaedia; M., 2007), «A History of Russian Thought» (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), «A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity» (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). It considers differing opinions on the fundamental priorities of Russian thought, beginning with the traditional debates of the second half of the nineteenth century (Slavophiles vs. Westernizers). After highlighting the polarization of opinion in the development of thought during the Soviet period, it ends with a treatment of contemporary attempts in the West to reconceptualize the Russian philosophical tradition.

Key words: intellectual tradition; human autonomy; spiritual academies; humanism; typology and reconceptualization.

С тех пор, как природа и траектория русской интеллектуальной традиции стали предметом оживлённых споров во второй половине девятнадцатого столетия, её горизонт периодически наполняется новыми провидцами, которым зачастую суждено оказаться забытыми, лишь только они сходят с исторической сцены. Тради-

ционные дебаты о благотворности почвеннических («славянофильских») либо заимствованных («западнических») основных приоритетов развития русской мысли сменились в XX веке жёсткой поляризацией взглядов, когда, с одной стороны, Запад в основном не принимал в расчёт плоды интеллектуального труда, созданные в идеологически ограждённом от любых посторонних влияний Советском Союзе, а, с другой стороны, Советский Союз ожесточённо опровергал и клеймил плоды интеллектуальных усилий эмиграции. И хотя сегодня мы, по счастью, отказались от одномерной ленинской интерпретации русской традиции как поступательного «движения к свободе», предстоит многое узнать об этой традиции и начать осмысленный разговор о ней. Что же это за «зверь» такой – русская интеллектуальная традиция? Когда мы говорим о «западной философии» и «русской философии», означает ли слово «философия» в первом и втором случае одно и то же? Простой мысленный эксперимент иллюстрирует некоторые из сложностей, которые нас поджидают. Подавляющее большинство специалистов причислят Канта, Гегеля и даже такого менее склонного к системному мышлению автора, как Кьеркегор, к пантеону философов, при этом не считая таковыми, или, по крайней мере, таковыми по преимуществу, скажем, Джона Донна или Франца Кафку. В то же время во многом аналогичные им фигуры на русской почве – Фёдор Достоевский и Фёдор Тютчев – заслуживают каждый по заметке в недавно опубликованной энциклопедии «Русская философия»¹, и, каким бы странным это ни казалось, большинство специалистов в данной области считают такой выбор авторов энциклопедии оправданным, хотя и не могут точно сказать почему. Данная проблема является ключевой для понимания каждого из трёх обозреваемых в данной статье трудов. В то время как многие интерпретаторы прошлого использовали удобный ярлык «русская мысль» для обозначения чрезвычайно широкого диапазона вещей, кембриджская «История русской мысли»², пожалуй, первое издание, в котором такой выбор сделан вполне осознанно. В предисловии к этой книге утверждается, что исследование «мысли» предпочтительнее по отношению к изучению «философии», поскольку такой подход отражает основной интерес самих русских мыслителей, которые относились к идеям не как к «ключам к отдалённым и малопонятным истинам, но как к орудиям в борьбе за социальную, моральную, историческую и политическую справедливость» [1, р. 4]. Мысль, определяемая в таком ключе, обозначает примерно то, что обычно понимают под словом «философия», если к этому добавить все вариации её взаимодействия с жизнью как таковой. При этом издатели избегают каких-либо ценностных утверждений об априорном превосходстве «мысли» над «философией». Каковы бы ни были достоинства такой классификации, она позволяет изданию выглядеть последовательным при отсутствии в нём последовательного дискурса, который заменяется постепенно конструируемым из трудов разнообразных авторов образом мыслящего сообщества, ведущего параллельную работу во многих взаимосвязанных областях знания.

¹ Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. 734 с.

² A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 444 p.

В двух других изданиях, похоже, подразумевается, что определение русской интеллектуальной традиции в качестве «философии» требует, по меньшей мере, её рассмотрения в контексте повествования о связи с мировой философской традицией либо, наоборот, о разрыве с ней. В то время как издатели энциклопедии «Русская философия» утверждают, что «основные проблемы мировой философии являются также проблемами русской философии», они в то же время полагают, что их издание «всем своим содержанием свидетельствует о том, что в России зародилась, существовала и существует философия в ее национальном своеобразии, с культурно-цивилизационной спецификой» [2, с. 5]. Приводя аргументы в пользу оригинальности, не противоречащей преемственности, они выражают согласие со многими русскими мыслителями XIX столетия, которые отказывались от участия в ложном противостоянии между славянофилами и западниками лишь для того, чтобы после смерти оказаться искусственным образом зачисленными в ряды сочувствующих одному из двух противоборствующих лагерей.

К вопросу о человеческой автономии

«История русской философии» (A History of Russian Philosophy 1830–1930)³, несомненно, является самой радикальной из трёх книг в своей реконцептуализации развития традиции. В ней утверждается, что русская философия унаследовала не всю вообще философскую проблематику, а определённый тип философской проблемы и определённый тип философствования. «Мы считаем, – пишут издатели Гари Гамбург и Рэндалл Пул, – что «философский гуманизм» представляет собой мощную и объёмную систему понятий, позволяющую создать новую, интерпретативную историю русской философии <...>. С некоторым риском чрезмерного упрощения мы можем утверждать, что русская философия в целом являет собой углублённый диалог о человеческом достоинстве» [3, р. 4]. Издатели определяют зарождение русской гуманистической традиции на той умозрительной линии, что берёт начало в гуманизме эпохи Ренессанса Пико делла Мирандола и продолжается Иммануилом Кантом. Данный подход оригинален и смел и, именно вследствие столь широких обобщений, рискован и уязвим. Степень риска частично смягчает тот факт, что не все опубликованные в сборнике авторы в равной степени принимают программную схему, очерченную в предисловии к сборнику.

В контексте анализа человеческой автономии представляет интерес понятие «гуманизм». «Гуманизм», безусловно, такой же спорный термин, как и «мысль». Николай Бердяев определяет гуманизм как «признание высочайшей ценности человека в жизни мира, а также его творческого призвания». Такое определение, несомненно, отражает позицию значительной части русских философов, однако только самое широкое определение гуманизма («сосредоточенность на проблемах человеческого бытия») может сделать гуманистами Леонтьева, Розанова и

³ A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 423 p.

Шестова (последний также оказывается зачислен в ряды гуманистов [4, р. 239]). Помимо необходимости реинтерпретации некоторых направлений русской мысли в целях сохранения единства экспозиции (многочисленные школы материалистов и позитивистов определяются Гари С. Морсоном как «контр-традиция») выбранный редакторами подход сталкивается и с другими трудностями. Самая значительная из них – это попытка представить русскую философскую традицию в целом как развитие сформулированной кантианцами идеи человеческой автономии.

Слово «автономия» не фигурирует в подзаголовке книги, однако в ней достаточно часто упоминается «защита человеческого достоинства», так тесно связанная с идеей автономии человека. Авторы предисловия улавливают эхо идей Пико и Канта о том, что в трудах Герцена «человеческое достоинство состоит в самоопределении» [3, р. 12], в то время как защита человеческого достоинства у Чичерина и Соловьёва соотносится ими с «кантианскими основаниями моральной автономии и самоопределения» [3, р. 16]. Концепция Богочеловечества у Соловьёва, принятая вслед за ним многими русскими религиозными философами, в своём требовании «автономной человеческой деятельности и саморазвития» [3, р. 17] также, как нам сообщают, опирается на учение Канта.

Влияние Канта на русскую философскую традицию, безусловно, было огромным. В то же время представленная в данном издании точка зрения на русскую философию как на одну из вариаций кантианства, конечно же, является спорной. Богочеловечество, как у Соловьёва, так и в других интерпретациях, было в действительности продуктом применения «строгого философского метода» [5, р. 134] с использованием элементов систем не только Канта, но и Платона, Гегеля, Шеллинга и многих других. При этом данное учение в не меньшей степени обязано своим появлением христологии Церкви, в особенности – халкедонскому определению природы Христа как одновременно целиком человеческой и целиком божественной, о чём свидетельствует используемый Церковью термин Богочеловек. Почти полное игнорирование последнего аспекта вопроса крайне проблематично. Действительные заимствования у Канта – идёт ли речь о царстве целей или о признании абсолютной ценности человека – выдаются за целостное принятие кантианской модели. Данное смешение, на наш взгляд, основывается на допущении, что человек имеет абсолютную ценность, только если гарантируется совершенная автономия его жизни и бытия.

Странным образом, но это допущение опровергается на первых страницах кембриджской «Истории русской философии», когда Сергей Хоружий анализирует основу разногласий между славянофилами и западниками с персонологической точки зрения. И если подход Хоружего порой преувеличивает различия между этими двумя тенденциями, его описание двух направлений мысли, бывших наиболее значительными в ранний период истории русской философии, представляется верным. С точки зрения Хоружего, западническая концепция «свободного, рационального, сознательного человека» [6, р. 46] соответствует антропоцентрической парадигме, в которой личность понимается как автономная, самодостаточная индивидуальность, близкая к декартовому субъекту. В противовес этому представлению о личности, славянофилы держались теоцентрической парадигмы, согласно которой полнота личностного бытия принадлежит Богу, а не человеку.

Согласно этой парадигмы, автономия является ни чем иным, как отпадением от истинной личности; совершенство личностного человеческого бытия гарантируется только причастием к царству абсолютного бытия самого Бога.

Впоследствии русские идеалисты унаследовали обе линии аргументации в этом споре, однако, по крайней мере в этот момент славянофильская точка зрения, сформулированная Хоружим, была чрезвычайно важной. Как указывает Алексей Козырев в статье о Богочеловечестве «Энциклопедии русской философии», данный принцип означает, что «в Боге для человека открывается всеединство, абсолютная полнота бытия, которую он не может обрести в самом себе» [7, с. 62]. Таким образом, как напоминает нам Мартин Бейсвенгер в интересном исследовании евразийства, для такого мыслителя, как Лев Карсавин, «человеческие индивидуумы являются личностями только благодаря своей причастности божественному <...>; сами по себе индивидуумы не способны к полному самоопределению и не свободны» [8, pp. 369–370]. Это парадоксальное открытие автономии посредством отказа от автономии типично для значительной части представителей русской философии, и здесь находится источник её кенотической эпистемологии.

Каковы бы ни были её специфические послышки, трудность в классификации русской адаптации пассивно-активного отношения человеческого субъекта к знанию и бытию ясно демонстрируется её различными трактовками в «Истории русской философии» и энциклопедии «Русская философия». В то время как Козырев в серии статей о софиологическом направлении русской мысли, описывая эпистемологию Соловьёва (приближаясь к её трактовке П.П. Гайденко) «по аналогии со своего рода трансом, состоянием пассивно-медиумическим» [9, с. 518] для получения вдохновения, заходит явно слишком далеко в сближении метода Соловьёва с потусторонним миром, авторы «Истории русской философии» ошибаются в противоположную сторону – сводят основные направления русской философской мысли к некоему гуманизму, который «двигался по направлению от человека к божеству (посредством разума), а не от божества к человеку (посредством откровения)» [3, р. 8]. Вклад русских мыслителей в обсуждение проблем свободы воли и человеческой автономии сложен и противоречив. Представляя две противоположные тенденции, оба рассматриваемых издания наглядно показывают, что этот вклад невозможно оценить однозначно с позиций либо мистико-экстатической, либо гуманистической и кантианской парадигм.

Русская Церковь

Оба рассматриваемые нами англоязычные издания повествуют о Русской Православной Церкви не вполне справедливо, в особенности это касается «Истории русской мысли». В самом деле, отсутствие разговора об интеллектуальной атмосфере духовных академий как о естественной среде, которая, наряду с прочим, сформировала русскую философскую традицию, является одним из главных недостатков книги. Дэвид Соундерс, к примеру, утверждает, что большинство священнослужителей и монахов России были всего лишь «говорящими устами монархии», а в XIX веке Церковь потеряла «остатки своей прежней способности к идеологическому лидерству» [10, pp. 28–29]. В действительности, в церковных про-

поведях того времени, конечно же, можно обнаружить славословия монархам, но это был далеко не единственный аспект того, чем занимались священнослужители. Известно, что после 1850 года, как пишет Виктория Фрид, «только священнослужителям в духовных семинариях и академиях было дозволено преподавать такие предметы, как логика и психология» [11, р. 71], и, хотя это делало академии мишенью для критики как со стороны радикалов, так и со стороны людей умеренных политических взглядов, академии становились центрами интеллектуальной жизни и оказывали позитивное влияние на многих русских мыслителей.

Пожалуй, наибольшая заслуга авторов энциклопедии «Русская философия» в том, что они возвращают читателю богатое наследие русских духовных академий, а без этого, как утверждает Александр Абрамов, «невозможно построить общую панораму состояния философствования и развития духовности в России» [12, с. 606]. Одновременно с этим серия эссе Петра Калитина о ранних «учёных монахах» и о понятиях, выработанных в стенах академий («анагогия», «духовное просвещение», «синергия»), является в меньшей степени объективным рассмотрением этих предметов, а скорее, попыткой их пересмотра в рамках новой парадигмы и новым взглядом на место монашеской учёности в контексте русской культурной жизни. В интерпретации Калитина митрополит Платон (Левшин), живший примерно за сто лет до Соловьёва, выступает в качестве примирителя противоборствующих тенденций, пытающегося привести к единству «внутренние (святоотеческие – исихастские) и внешние (иосифлянские)» аспекты русской религиозности. В работах Калитина, быть может, задаётся больше вопросов, чем даётся ответов, и, несомненно, они принадлежат к числу наиболее интересных в составе энциклопедии «Русская философия»⁴.

Новые перспективы

«История русской мысли» предлагает суду читателей ревизионистское прочтение двух основополагающих терминов в интеллектуальной истории России – это термины «интеллигенция» и «народ», причём переосмысливаются эти термины по-разному. Тогда как Гари Гамбург пытается переопределить понятие «интеллигенция» с социо-исторических позиций и по ходу рассмотрения выделяет девять видов интеллигенции, сложные отношения которых с «элитной социальностью» (автор использует выражение «elite sociability») составляют двигатель интеллектуального развития России [13, pp. 47, 51], Дерек Офффорд предлагает интерпретировать понятие «народ» с позиций социального конструкционизма, рассматривая его не как «чётко определённую социальную сущность, а как конструкцию, выстроенную умственными усилиями интеллигенции» [14, р. 241]. В интересном эссе Чарльза Эллиса о естественных науках в России рассказывает-

⁴ См. статьи П.В. Калитина «Анагогия», «Добротолубие», «Духовное просвещение», «Платон (в миру Петр Егорович Левшин)», «Синергизм», «Феофилакт (Горский)», «Филарет (в миру Василий Михайлович Дроздов)» в кн.: Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. 734 с.

ся о том, как наблюдения, проведённые в сибирской тайге, в крайне малонаселённых районах страны, привели князя Кропоткина к переосмыслению дарвиновского учения с позиций принципа «взаимной поддержки», общности и солидарности, а не «выживания сильнейших» [15, pp. 300–02], а также о тех политических последствиях, которые имел такой взгляд на мир.

Наиболее удачная часть «Истории русской мысли» – это, на наш взгляд, её последний раздел («Жизнь классической философии после смерти»), в котором Галин Тиханов рассматривает развитие философии в Советском Союзе как свидетельство неистребимости свободы человеческой мысли, которая «дышит, где хочет», невзирая на любые идеологические препоны. Работа Тиханова убедительно свидетельствует о том, что «история идей в советский период должна оставаться открытой темой», должна быть для нас одновременно «вдохновением и упрёком» [16, p. 322]. Эссе Даниэля Тоудса и Николая Кременцова⁵ о взаимосвязи диалектического материализма и советской науки убедительно демонстрируют нам, что «странное существо», называемое марксистским дарвинизмом, было «одновременно идеологическим ограничителем и катализатором мощной творческой работы» [17]. В этом контексте Фёдор Майоров, работавший когда-то бок о бок с Иваном Павловым, предстаёт ключевой фигурой, сыгравшей важную роль в расширении горизонтов учения Павлова о живых организмах. Широко распространённая точка зрения, что Павлов «представляет организм только чисто механическим устройством, реагирующим на внешние толчки», опровергается в энциклопедии «Русская философия» Михаилом Ярошевским. Он настаивает на том, что Павлов «отстаивал активный характер поведения» [17, с. 408]. С этой точки зрения исследования Тоудса и Кременцова о коллективном характере советской науки и в особенности о роли Майорова и других советских учёных в расширении «механистической интерпретации» учения Павлова дают нам уникальную возможность увидеть первоначальные идеи Павлова в творческом развитии.

В «Истории русской философии» радует статья о панпсихизме – значительном течении в истории русской мысли, которому редко уделяется заслуженное внимание. Статьи «Панпсихизм» нет в энциклопедии «Русская философия», хотя есть статьи о крупнейших представителях этого течения. Людмила Авдеева, вслед за Николаем Лосским, относит представителей панпсихизма к течению, называемому «персонализм», которому посвящена особая статья⁶. Такой подход несколько осложняет высказывание Джеймса Скэнлана о том, что «среди трёх основных панпсихистов только Лопатин являлся, по собственному признанию, этическим персоналистом, только Лосский был метафизическим персоналистом, а Козлов не был персоналистом вообще» [18, p. 167]. Но, несмотря на обозначенные Скэнланом различия между этими тремя мыслителями, он выдвигает суще-

⁵ Todes D. & Kremontsov N. *Dialectical Materialism and Soviet Science in the 1920s and 1930s // A History of Russian Thought*. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 340–67.

⁶ См.: Авдеева Л.Р. *Персонализм // Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина*. М.: Алгоритм, 2007. С. 415–417.

ственные доводы для того, чтобы исследовать их под общим наименованием панпсихистов. Аргументация Пола Вальера того, что Булгаков в сборнике «Вехи» (1909) рассматривает аскезу как понятие, которым мы обязаны «Веберу не меньше, чем православию», – это пример «соловьёвской целостности», благодаря которой «Вебер переносится на русскую почву, а православие модернизируется» [19, р. 181]. Данная аргументация искусно развивается в пространстве разнообразных заимствований софиологов. Выведение Вальером «творческой искры», которая, по Булгакову, заземляет человеческое хозяйство «сверху или снизу», в любом случае «трансцендируя человеческий субъект» [19, р. 183], является ещё одним интересным усложнением странного созвездия видов причинности, которое мы находим у Соловьёва и его последователей.

Статья Роберта Бёрда (Robert Bird) подводит критические основания к возрастающей близости философии и изобразительных искусств в России XX века, когда «идеи сдали свою власть образам», а идеалисты всё больше подпадали под влияние «силы притяжения образа, который способен придать теоретическому рассуждению чувственно воспринимаемую форму» [20, pp. 268, 270]. Его вывод о том, что октябрьская революция являла собой «победу современного, «идеалистичного» воображения» в силу того, что она «основывалась на поиске нового ритуала, который породил бы образы, проецирующие новое общество» [20, р. 284], хотя и является в какой-то мере провокационным, вытекает органичным образом из его предшествующей аргументации. Этот вывод с большой вероятностью может стать предметом споров. Эсхатологический образ мышления, характеристику которого применительно к эпохе Серебряного века даёт Джудит Корнблатт⁷, трансформируется в радикальную раннесоветскую эпоху, что с успехом подтверждает Анджей Валицки, характеризующий переход к сталинизму как «телеологическое оправдание коммунистического тоталитаризма, господствовавшее при Ленине, было заменено оправданием, основанным на его вынужденности» [21, р. 322] и, ради самосохранения, умалчивавшем о коммунистическом завтра.

Филип Гриер в своём исследовании философского наследия Шпета, Ильина и Лосева начинает с вопроса о том, почему философские проекты Гегеля и Гуссерля, таких разных по модальности философов, «занимали столь важное место в творчестве этих трёх столь разных русских философов» [22, р. 326]. По мнению Гриера, все трое предполагали, что «методы Гегеля и Гуссерля в некоем фундаментальном смысле схожи» [22, р. 345], а различные методы, применяемые ими, чтобы приспособить одного философа к другому (у Ильина интерпретация системы Гегеля как интуитивной, а не диалектической; совмещение Шпетом гегельянского и гуссерлианского подходов в одном исследовании), являют собой яркий образец того, каким странным образом западная философия порой воспринимается русскими мыслителями.

⁷ Kornblatt, J.D. Eschatology and Hope in Silver Age Thought // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G. M. Hamburg & R. A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 285–301.

Книга оканчивается красноречивым послесловием Кэрил Эмерсон, которая возвращает нас к двум гигантам русской культуры – Достоевскому и Толстому, в интерпретации, соответственно, Михаила Бахтина и Лидии Гинзбург. Одна из главных заслуг Эмерсон заключается в том, что она, с помощью Гинзбург, проливает свет на странное сочетание у Бахтина влечения к одержимому и экстатическому миру Достоевского с некоторой отстранённой и универсальной терпимостью ко всему. В целом, как отмечает Эмерсон, «любовь» у Бахтина – скорее, категория мышления, чем желания» [23, р. 389].

В своём эссе в «Истории русской мысли» Тиханов упоминает [16, р. 325] статью, написанную в 1990 г. русским философом Арсением Гулыгой⁸, в которой он высказывает предположение, что с 1870-х годов философский центр мира сместился в сторону России, пока этот процесс не был остановлен в 1920-е годы. О том, демонстрируют ли рассматриваемые нами издания достаточные доказательства такой точки зрения, можно спорить. Было бы непоследовательно, например, считать Гуссерля, Хайдеггера, Виттгенштейна или Сартра обитателями захудалых провинций мировой философии. В то же время если мы говорим о философии в русском смысле этого слова, то мы имеем в виду традицию со своими собственными уникальными особенностями, которая, конечно, является по своему происхождению птицей-беглянкой с Запада, но успевшей значительно эволюционировать под влиянием новых условий. Таким образом, каждое из рассматриваемых нами изданий даёт будущим исследователям богатый выбор методик, набор ключей к кладовой русской философской традиции, которые помогут глубже ее узнать и постичь.

Список литературы

1. Hamburg G.M. & Poole R.A Introduction. *The Humanist Tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Thought*. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 1–23.
2. От редакции // *Русская философия: энциклопедия* / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 5–6.
3. Hamburg G.M. & Poole R.A Introduction. *The Humanist Tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Ed. G. M. Hamburg & R. A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 1–23.
4. Rosenthal B.G. *Religious Humanism in the Russian Silver Age // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 227–47.
5. Poole R. A *Vladimir Solovyov's Philosophical Anthropology: Autonomy, Dignity, Perfectibility // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 131–49.
6. Horujy S. *Slavophiles, Westernizers, and the Birth of Russian Philosophical Humanism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 27–51.
7. Козырев А.П. *Богочеловечество // Русская философия: энциклопедия* / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 62–63.

⁸ Гулыга А. *Русский религиозно-философский ренессанс // Наш современник*. 7.1990. С. 185–187.

8. Beisswenger M. Eurasianism: Affirming the Person in an «Era of Faith» // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 363–80.
9. Гайденоко П.П. Соловьев Владимир Сергеевич // Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 516–521.
10. Saunders D. The Political and Social Order // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 17–43.
11. Frede V. Materialism and the Radical Intelligentsia: the 1860s // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 69–89.
12. Абрамов А.И. Философия в Духовных академиях // Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 605–606.
13. Hamburg G. Russian Intelligentsias // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 44–69.
14. Offord D. The People // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 241–62.
15. Ellis C. Natural Science // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 286–307.
16. Tihanov G. Continuities in the Soviet Period // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 311–39.
17. Ярошевский М.Г. Павлов Иван Петрович // Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Алгоритм, 2007. С. 47–48.
18. Scanlan J. Afterword // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 368–79.
19. Valliere P. A Russian Cosmodycy: Sergei Bulgakov's Religious Philosophy // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 171–89.
20. Bird R. Imagination and Ideology in the New Religious Consciousness // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 266–84.
21. Walicki A. Russian Marxism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 305–25.
22. Grier P. Adventures in Dialectic and Intuition: Shpet, Il'in, Losev // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 326–45.
23. Emerson C. Afterword: On persons as open-ended ends-in-themselves (the view from two novelists and two critics) // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 381–90.

References

1. Hamburg G.M. & Poole R.A. Introduction. The Humanist Tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 1–23.
2. Ot redaktsii [From the Editors], in *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 5–6.
3. Hamburg G.M. & Poole R.A. Introduction. The Humanist Tradition in Russian Philosophy // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 1–23.

4. Rosenthal B.G. Religious Humanism in the Russian Silver Age // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 227–47.
5. Poole R.A. Vladimir Solovyov's Philosophical Anthropology: Autonomy, Dignity, Perfectibility // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 131–49.
6. Horujy S. Slavophiles, Westernizers, and the Birth of Russian Philosophical Humanism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 27–51.
7. Kozyrev A.P. Bogochelovechestvo [Godmanhood], in *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 62–63.
8. Beisswenger M. Eurasianism: Affirming the Person in an «Era of Faith» // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 363–80.
9. Gaydenko P.P. Solov'ev Vladimir Sergeevich [Solovyov Vladimir Sergeevich], in *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 516–521.
10. Saunders D. The Political and Social Order // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 17–43.
11. Frede V. Materialism and the Radical Intelligentsia: the 1860s // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 69–89.
12. Abramov A.I. Filosofiya v Dukhovnykh akademiakh [Philosophy in the Theological Academies], in *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 605–606.
13. Hamburg G. Russian Intelligentsias // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 44–69.
14. Offord D. The People // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 241–62.
15. Ellis C. Natural Science // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 286–307.
16. Tihanov G. Continuities in the Soviet Period // A History of Russian Thought. Ed. D. Offord & W. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 311–39.
17. Yaroshevskiy M.G. Pavlov Ivan Petrovich [Pavlov Ivan Petrovich], in *Russkaya filosofiya: entsiklopediya* [Russian philosophy: Encyclopedia], Moscow: Algoritm, 2007, pp. 47–48.
18. Scanlan J. Afterword // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 368–79.
19. Valliere P. A Russian Cosmodyc: Sergei Bulgakov's Religious Philosophy // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 171–89.
20. Bird R. Imagination and Ideology in the New Religious Consciousness // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 266–84.
21. Walicki A. Russian Marxism // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 305–25.
22. Grier P. Adventures in Dialectic and Intuition: Shpet, Il'in, Losev // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 326–45.
23. Emerson C. Afterword: On persons as open-ended ends-in-themselves (the view from two novelists and two critics) // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity. Ed. G.M. Hamburg & R.A. Poole. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 381–90.

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.

2013

Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации. К 190-летию со дня рождения и к 130-летию со дня смерти Ф.М. Достоевского / отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2013. 592 с.

Публикуются материалы Международной научной конференции XIII Лосевские чтения «Ф.М. Достоевский и культура Серебряного века: традиции, трактовки, трансформации», проходившей в Библиотеке истории русской философии и культуры в октябре 2010 г.

2012

Баранец Н.Г., Ершова О.В., Кудряшова Е.В. Конвенции и коммуникация в научном и философском сообществах. Ульяновск: Издатель Качалин Александр Васильевич, 2012. 180 с.

В монографии исследуется феномен коллективного субъекта познания, выявляются те аспекты его деятельности, которые могут быть объяснены особенностями коммуникативных связей. Дается анализ современных подходов к пониманию роли конвенции в научном и философском познании. Реконструируется ситуация в российском университетском сообществе рубежа XIX–XX вв. через призму организации в нём коммуникаций и значения конвенций.

Валицкий А. Философия права русского либерализма / пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистяковой; под науч. ред. С.Л. Чижкова. М.: Мысль, 2012. С. 567.

В книге проф. А. Валицкого, впервые опубликованной в 1987 г. на английском языке, исследуются правовые и политические идеи виднейших представителей русской либеральной мысли: Б.Н. Чичерина, В.С. Соловьёва, Л.И. Петражицкого, П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского и С.И. Гессена. Все эти мыслители представляют антипозитивистский лагерь русской правовой мысли, поэтому критике ими правового позитивизма автор уделяет большое внимание. А. Валицкий анализирует процесс трансформации классического либерализма в либерализм социальный и идеи русского теоретического антилегалитета, его общеевропейских и специфически российских корней.

Валицкий А. Россия, католичество и польский вопрос. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 624 с.

Исследуются взаимосвязи двух славянских народов, рассматривается проблема религиозных отношений – возможного соединения католической и православ-

ной Церкви. *Драматические страницы польского повстанческого движения воспроизведены сквозь призму противоречивого восприятия русской общественной, политической и художественной мыслью Январского восстания 1863–1864 гг.*

Ермичев А.А. *Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.).* СПб.: РХГА, Вестник, 2012. 352 с.

В семи разделах книги представлена роспись статей практически всех журналов русского зарубежья указанного периода.

Раздел I. Философские, религиозно-философские и религиозно-общественные издания: «Вестник православия», «Вестник Русского Студенческого Христианского Движения», «Логос», «Новый Град», «Православная мысль», «Православное дело», «Путь», «Русский колокол», «София», «Der russische Gedanke».

Раздел II. Научные журналы: «Записки Русского исторического общества в Праге», «Записки Русского научного института в Белграде», «Записки Русского научно-исследовательского объединения», «Известия юридического факультета в Харбине», «Научные труды Русского Народного университета в Праге», «Сборник Русского института в Праге», «Труды русских учёных за границей», «Сборник Академической группы в Берлине», «Ученые записки, основанные Русской учебной коллегией в Праге».

Раздел III. Педагогические журналы: «Бюллетень религиозно-педагогической работы с православной молодежью», «Вопросы религиозного воспитания и образования», «Русская школа», «Русская школа за рубежом».

Раздел IV. Литературные и литературно-общественные журналы: «Беседа», «Благонамеренный», «Версты», «Воля России», «Встречи», «Голос минувшего на чужой стороне», «Грядущая Россия», «Звено», «Знамя», «Круг», «На чужой стороне», «Окно», «Русская мысль», «Русские записки», «Русское обозрение», «Современные записки», «Сполохи», «Числа».

Раздел V. Издания евразийцев: «Евразийская хроника», «Утверждение евразийцев».

Раздел VI. Библиографические издания: «Русская книга», «Новая русская книга», «Русская зарубежная книга».

Раздел VII. Вестник самообразования: «Вестник самообразования».

Кудрявцев П.П. *Сочинения: в 2 т. Т. 1 / под ред. А.Г. Волкова; вступ.ст. Н.Г. Мозговая.* Мелитополь: Изд. дом МГТ, 2012. 332 с.

В первом томе сочинений Петра Павловича Кудрявцева (1868–1940) – профессора кафедры истории философии Киевской духовной академии публикуется одно из самых известных его сочинений «Абсолютизм или релятивизм? Опыт историко-критического изучения чистого эмпиризма новейшего времени в его отношении к нравственности и религии. Prolegomena», посвященное критике философии эмпиризма, марксизма, эмпириокритицизма и позитивизма. Как магистерская диссертация эта работа П.П. Кудрявцева была впервые опубликована в Киеве в 1908 г.

Линицкий П.И. *Сочинения: в 5 т. Т. 1 / под ред. А.Г. Волкова; вступ.ст. Н.Г. Мозговая.* Мелитополь: Изд. дом МГТ, 2012. 455 с.

В первый том сочинений Петра Ивановича Линицкого (1839–1906) – профессора кафедры истории философии Киевской духовной академии – включены два его сочинения: «Основные вопросы философии» и «Об умозрении и отноше-

нии умозрительного познания к опыту». Сочинение «Основные вопросы философии» впервые опубликовано в Киеве в 1901 г. Работа «Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту» включает серию статей, посвященных рассмотрению сочинения Б.Н. Чичерина «Наука и религия» и опубликованных в журнале «Труды Киевской духовной академии» за 1880–1881 гг.

Саврей В.Я. Александрийская школа в истории христианской мысли: учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 232 с.

В книге представлена история формирования и развития Александрийской школы – крупнейшего центра философско-богословской мысли, охватывающей комплекс важнейших вопросов позднеантичного и раннехристианского мирозерцания (II в. до н.э. – V в. н.э.). Развитие философских идей в их тесной связи с рефлексией религиозной мысли прослеживается от возникновения Александрийской школы до ее угасания и качественного перерождения в форму присущей христианской патристической мысли «золотого века» интеллектуальной традиции. Ее основные представители: в дохристианский период – Аристобул и Филон Иудей, в христианский период – Пантен, Климент и Ориген (старая Александрийская школа), а позднее – святые Григорий Чудотворец, Дионисий Великий, Петр Александрийский, Афанасий Великий, Кирилл Александрийский (Новоалександрийская школа); кроме того, к ней могут быть причислены Великие каппадокийцы – святые Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский.

Саврей В.Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли: учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 232 с.

В учебном пособии представлен курс лекций, прочитанных автором на философском и историческом факультетах МГУ им. М.В. Ломоносова в 2008–2009 гг. и отражающих путь развития греко-сирийской христианской мысли как самостоятельной философско-богословской традиции, опирающейся на собственные основания и продолжающей некоторые тенденции античной философии. В пособии нашли отражение важнейшие философские достижения Антиохийской школы – методологический синтез бл. Феодорита Кирского и опыт аксиологических построений в нравственно-экзегетическом методе св. Иоанна Златоуста; представлено историческое становление антиохийского подхода к вопросам герменевтики. Теоретический курс пособия построен на материалах фундаментальных отечественных и зарубежных исследований, посвященных истории греко-сирийской патристической мысли.

Саврей В.Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли: учеб. пособие. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 256 с.

Учебное пособие включает курс лекций, прочитанных автором на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова в 2008–2009 гг. и содержащих обзор и интерпретацию основных философских идей в наследии выдающихся богословов IV в. из Каппадокии – святых Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Совместная литературная деятельность этих учителей Древней Церкви дает основание говорить о Каппадокийской школе как особом явлении в истории «золотого века» патристики. Получив образование в Афинах, великие каппадокийцы связали достижения христианской богословской мысли с традицией античного философствования как поиска ответов на самые глубокие вопросы, которые мо-

жет задать человек. В пособии освещается общественная и литературная деятельность представителей Каппадокийской школы, осуществлявшаяся в парадигме острого идейного противостояния с арианством, получившим в середине IV в. официальную поддержку властей Римской империи. Представители Каппадокийской школы стали идейными вдохновителями новоникейского движения и заложили основы «каппадокийского синтеза», избирательно применяя в своих богословских построениях методы платоновской идеалистической диалектики.

Ситников А. Православие, институты власти и гражданского общества в России. СПб.: Алетея, 2012. 248 с.

В книге прослеживается роль Церкви в становлении институтов гражданского общества, исследуются объединения верующих как значимый элемент его структуры.

Тангалычева Р.К. Теории и кейсы межкультурной коммуникации в условиях глобализации. СПб.: Алетея, 2012. 247 с.

Монография посвящена теориям и кейсам межкультурной коммуникации в условиях глобализации. В ней анализируются основные парадигмы глобализации культуры, базовые и практико-ориентированные подходы к межкультурной коммуникации. Особое внимание уделяется исследовательским кейсам, основанным на результатах эмпирических исследований, которые были проведены в 2007–2011 гг. при поддержке российских и зарубежных научных фондов.

Цанн-кай-си Ф.В. Философия истории. История в гуманистическом измерении. М.: Рос. гуманист. общ-во, 2012. 330 с.

Рассматриваются проблемы теории и методологии истории. Обосновывается деятельностно-культурологический подход к познанию исторического процесса. Обосновывается положение о том, что «гуманистическое измерение истории» позволяет преодолеть как натурализм и имперсонализм, так и провиденциализм и финализм в понимании истории.

2011

Анненкова И.В. Неизгнанная мысль. Филология П.М. Бицилли. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. 148 с.

В монографии впервые предпринята попытка обобщить и систематизировать филологические воззрения выдающегося русского ученого-эмигранта Петра Михайловича Бицилли. Подробно разбирается лингвокультурологическая и социолингвистическая концепция ученого, его взгляды на природу поэтической речи, на формирование и бытование нормы в языке, на основные этапы развития русского литературного языка.

Византийский словарь: в 2 т. / сост., общ. ред. К.А. Филатова. СПб.: Амфора: РХГА: Изд. О. Абышко. 2011. Т. 1. 573 с., Т. 2. 591 с.

«Византийский словарь» – издание, посвященное истории Византийской империи – от основания Константинополя в 324 г. до его падения под натиском турок-османов в 1453 г. Издание содержит более 4000 словарных статей и необходимые приложения (в том числе, краткую хронографию и список рекомендуемой литературы).

Иеросхимонах Антоний (Булатович). О почитании Имени Божия. СПб.: Алетейя, 2013. 388 с.

Книга знакомит читателя с богословскими работами иеросхимонаха Антония (Булатовича) (1870–1919), посвященными православному учению о почитании Имени Божия.

Капилуни С.М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф.М. Достоевский. СПб.: Алетейя, 2013. 288 с.

В монографии исследуется социальное и религиозное содержание творчества Ф.М. Достоевского, художественно-литературное отражение «драмы» иудео-христианской эсхатологии – истина Спасения в мире, воплощенная в словах Христа, св. апостола Павла и во всей полноте христианской традиции Востока и Запада.

Костюк К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. СПб.: Алетейя, 2013. 448 с.

Прослеживается эволюция социально-этической мысли православия от его зарождения до современных дней. Анализируются концепции известных православных богословов и представителей русской религиозной философии. Значительная часть книги посвящена анализу Социальной концепции Русской православной церкви и внутриправославной дискуссии по социальным вопросам, развернувшейся в 90-е годы и первую декаду второго тысячелетия.

Кьеркегор Сёрен. Или – или. Фрагмент из жизни: в двух частях / пер. Н. Исаевой, С. Исаева. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. 824 с.

Трактат «Или – или» («Enten – eller», 1843) – одно из первых по-настоящему самостоятельных произведений выдающегося датского философа, теолога и литератора Сёрена Кьеркегора (1813–1855). В нем впервые представлена знаменитая диалектика «стадий человеческой экзистенции»: эстетической, этической и религиозной. Полный русский перевод трактата осуществлен впервые. Издание дополнено выдержками из писем и дневников Кьеркегора, снабжено комментариями и примечаниями.

Махаров Е.М. Философия человека. М.: Мысль, 2011. 328 с.

В монографии представлена целостная концепция человека и комплексная система его изучения на основе взаимодействия общественных, естественных и технических наук. Рассматриваются проблемы человека в истории философии, обсуждаются вопросы методологии её исследования в свете современной науки, анализируются также проблемы сознания, происхождения человека, влияние глобализационных процессов и трансформации общества на социальный образ человека, будущее человека.

Полонский А. Федор Тютчев. Книга бытия. СПб.: Алетейя, 2011. 416 с.

Рассматриваются вопросы о влиянии на творчество Ф. Тютчева Святого Писания, философских произведений Гёте и поэзии немецкого романтизма.

Составители: Л.М. Максимова, М.В. Максимов

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(47)(09)
ББК 87.3(2)61-02

К 90-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Рассматриваются вопросы высылки из России в 1922 году философов-идеалистов, представлявших реальную политическую оппозицию Советской власти. Представлен обзор докладов научной конференции «"Философский пароход" и судьбы русской философии в XX веке», прошедшей в Ивановском государственном энергетическом университете в ноябре 2012 года по инициативе Соловьёвского семинара. Приводятся сведения о публикации документов и исследовательских материалов, посвященных этому трагическому событию в истории русской философии и его значению для развития русской философии.

Ключевые слова: «философский пароход», Советская власть, судьбы русской философии в XX веке, Соловьёвский семинар.

ON THE 90TH ANNIVERSARY OF THE «FILOSOFSKIY PAROKHOD»

M.V. MAKSIMOV

Ivanovo State Power University,
34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

The article explores the expulsion from Russia in 1922 of idealist philosophers representing real political opposition to the Soviet regime. It reviews the academic conference «"Filosofskiy parokhod" and the Fate of Russian Philosophy in the Twentieth Century,» which took place at the Ivanovo State Power University in November 2012 on the initiative of the Solovyov Seminar. The article also provides information on the publication of documents and research materials on this tragic event and its significance for the development of Russian philosophy.

Key words: «Filosofskiy parokhod», Soviet power, the fate of Russian philosophy in the XX century, Solovyov Seminar.

«Философский пароход» – собирательное название насильственного выдворения из страны выдающихся деятелей российской философии, культуры и науки. Поясняя этот шаг Советской власти, один из её лидеров Л. Троцкий отмечал, что «мы этих людей отправили, так как расстрелять их не было повода, а вытерпеть было нереально». «Те элементы, которые мы высылаем или будем высылать, – заявил он, – сами по себе политически ничтожны. Но они – потенциальные орудия в руках наших возможных врагов. В случае новых военных осложнений... все эти непримиримые и неисправимые элементы окажутся военно-

политической агентурой врага. И мы будем вынуждены расстреливать их по законам войны. Вот почему мы предпочитаем сейчас, в спокойный период, выслать их заблаговременно. И я выражаю надежду, что вы не откажетесь признать нашу предусмотрительную гуманность и возьмете на себя ее защиту перед общественным мнением» [1].

Этот «гуманный» акт был осуществлен в соответствии с декретом ВЦИК «Об административной высылке», принятым 10 августа 1922 года. На двух германских пароходах – «Обер-бургомистр Хакен» («Oberbürgermeister Haken») и «Пруссия» («Prussia»), вышедших из Петрограда соответственно 29 сентября и 16 ноября 1922 г., Советскую Россию вынужденно покинули более 170 человек. Среди высланных были Николай Бердяев, Семён Франк, Иван Ильин, Лев Карсавин, Николай Лосский, профессора и студенты институтов и многие другие¹.

Эти драматические события начала 20-х годов оказались судьбоносными не только для покинувших Россию представителей её интеллектуальной элиты, но и для всей русской философии. Её традиция, насильственным образом прерванная в родном Отечестве, продолжалась на протяжении нескольких десятилетий уже за пределами России.

В.В. Зеньковский в своей работе «История русской философии» писал: «Когда власть в 1922 г. изгнала из России ряд виднейших представителей религиозной и философской мысли (о. С. Булгаков, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский), то их философское творчество, затихшее было в России, расцвело как раз в эмиграции, дав целый ряд замечательных философских трудов. Философы, оставшиеся в России (Лопатин, скончавшийся от голода, Флоренский, сосланный в Сибирь, Шпет, отправленный в ссылку, замолчавший Лосев, судьба которого осталась неизвестной) сошли со сцены...» [2, с. 30]. Многие из уехавших остались живыми только благодаря этой высылке. Судьба оставшихся в Советской России философов оказалась более трагичной, многие из них погибли в тюрьмах и лагерях. Расстреляны П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет...

За последние двадцать лет опубликовано большое количество документов², извлеченных из ранее засекреченных, малодоступных для исследователей фондов Центрального архива ФСБ России и архивов территориальных органов бе-

¹ В Петербурге 15 ноября 2003 г. по инициативе Санкт-Петербургского философского общества установлен памятный знак, посвященный этому событию (проект архитектора А.В. Сайкова). Памятный знак находится на набережной Лейтенанта Шмидта, откуда и «отправились в вынужденную эмиграцию выдающиеся деятели отечественной философии, культуры и науки».

² Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК – ГПУ. 1921–1923 / сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. 544 с.; «Философский пароход». Высылка ученых и деятелей культуры из России в 1922 г. / вступ. ст. и коммент. В.С. Христофорова // Новая и новейшая история. 2002. № 5. С. 126–170; Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно» (новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84; Макаров В.Г. Архивные тайны: интеллигенция и власть // Вопросы философии. 2002. №10. С.108–155; Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 113–137.

зопасности, позволяющих восстановить подлинную картину высылки 1922 года, издаются монографии³, воспоминания⁴ и статьи⁵.

Памятные мероприятия, посвященные 90-летию «философского парохода», прошли в Москве, Санкт-Петербурге. 26 ноября 2012 г. в Ивановском государственном энергетическом университете прошла научная конференция «"Философский пароход" и судьбы русской философии в XX веке», посвященная 90-летию высылки философов-идеалистов из Советской России.

Конференция была организована Соловьёвским семинаром – Российским научно-образовательным центром исследований наследия В.С.Соловьёва. В ней приняли участие философы, историки и культурологи из Иванова, Москвы, Владимира, Костромы, Шуи.

С докладами выступили проф. М.А. Маслин (зав. кафедрой истории русской философии МГУ им. М.В. Ломоносова), доц. А.П. Козырев (заместитель декана философского факультета МГУ), канд. ист. наук М.А. Колеров (президент издательского дома «Регнум»).

³ Главацкий М.Е. «Философский пароход»: год 1922-й: историографические этюды. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 224 с.

⁴ Осоргин М. Как нас уехали // Хрестоматия по истории России. 1917–1940 / под ред. проф. М.Е. Главацкого. М.: АО «Аспект Пресс», 1994. С. 265–268; Степун Ф. Бывшее и несбывшее. СПб.: Алетейя, 1994. С. 617–628; Трубецкой С.Е. Минувшее. М.: ДЭМ, 1991. С. 308–329; Решикова В.А. Высылка из РСФСР // Минувшее. Вып. 11. М.; СПб.: Atheneum, Феникс, 1992. С. 200–209.

⁵ Геллер М.С. «Первое предостережение» – удар хлыстом (к истории высылки из Советского Союза деятелей культуры в 1922 г.) // Вестник Русского Христианского Движения. 1978. № 127. С. 187–232. См. также // Вопросы философии. 1990. № 9. С. 37–66; Хоружий С.С. Философский пароход: Как это было // Литературная газета. 1990. 9 мая; Гак А.М., Масальская А.С., Селезнева И.Н. Депортация инакомыслящих в 1922 г. (позиция В.И. Ленина) // Кентавр. 1993. № 5; Шенталинский В. «Осколки Серебряного века» // Новый мир. 1998. № 5–6; Селезнева И.Н. Интеллектуалам в Советской России места нет // Вестник РАН. 2001. № 6. С. 738–741; Колчинский Э.И. «Философские пароходы» // Наука и кризисы. СПб., 2003. С. 465–473; Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго» (к истории высылки интеллигенции в 1922 г.) // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 65–96; Дмитриева Н.А. «Летучий голландец» российской интеллигенции. Очерки истории «философского парохода» // Скепсис. Научно-просветительский журнал. М., 2005. № 3–4. С. 79–102; Эдельман О. «Философский пароход» // Знание-сила. 2004. № 1. С. 88–94; Малышева С.Ю. Казанские профессора – пассажиры «философского» парохода // Культурная миссия Российского Зарубежья. История и современность. М.: Рос. ин-т культурологии, 1999. С. 53–60; Малышева С.Ю. Историк с «философского» парохода (о Иринархе Стратонове) // Татарстан. Казань, 1992. № 7–8. С. 69–74; Тополянский В.Д. Пожизненный пассажир «философского парохода» (об Иване Лапшине) // Новое время. 2002. № 36. С. 30–32; Тополянский В.Д. Бесконечное плавание философской флотилии // Новое время. 2002. № 38. С. 33–35; С.П. Мельгунов – пассажир «философского парохода» (1922 г.) / публ., вступ. ст. и коммент. В.С. Христофорова // Новая и новейшая история. 2003. № 2. С. 119–140; Христофоров В.С. О высылке группы студентов из России в 1922 году // Культура и интеллигенция России XX века как исследовательская проблема: итоги и перспективы изучения: тез. докл. науч. конф. Екатеринбург, 2003. С. 173–175; Макаров В.Г., Христофоров В.С. Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом – осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003. №7. С. 113–137.

В своём докладе «Русское зарубежье: пореволюционные идейные течения» проф. М.А. Маслин отметил сложный, разнокачественный состав русской эмиграции, что создаёт определённые трудности в определении этого целостного, интегрированного явления. Но главной, объединяющей идеей русской эмиграции «первой волны» – русских беженцев, осевших как в европейских странах, так и на Востоке – в Китае, Японии, была идея сохранения русской культуры, уверенность в том, что духовный путь России и её философская культура не будут преданы забвению, несмотря ни на какие исторические катаклизмы. Докладчиком дана характеристика вклада мыслителей русского зарубежья в общеевропейский философский процесс. Он подчеркнул, что переводы их трудов на основные европейские языки способствовали восприятию русской философии на Западе в качестве полноправного компонента философии европейской. М.А. Маслин отметил, что эмигрантской ветви русской философской культуры принадлежит приоритет в постановке целого ряда философско-исторических, культурологических, историко-философских и других проблем, впервые ставших предметом широкого обсуждения советскими учёными и публицистами лишь во второй половине 80-х годов XX века. К их числу относятся, как отметил докладчик, осмысление роли православия в развитии русской духовной культуры и национального самосознания русского народа, анализ национальной специфики философской культуры России XIX–XX вв., постановка вопроса об основных чертах русской нации в XX столетии. Философы русского зарубежья, подчеркнул докладчик, оказали сильнейшее влияние на европейские и североамериканские исследования истории русской философии. Истоки западной историографии русского идеализма – в трудах Н.А. Бердяева, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского и других эмигрантских авторов, публиковавших свои труды в Берлине, Париже, Лондоне, Нью-Йорке, Белграде, Софии, Харбине и других городах Европы, Азии, Северной и Южной Америки⁶.

Можно утверждать, что именно благодаря деятельности философов русского зарубежья «интерес к русской философии на Западе не убывает, европейская русистика и славистика успешно развиваются» [3, с. 124].

В докладе доц. А.П. Козырева «"На реках Вавилонских": Покаяние и опыт собирания русской культуры в изгнании» дана характеристика политической и идеологической ситуации в Советской России, подчёркнуто, что философия, ставшая в России в начале XX века заметной политической силой, воспринималась большевистским правительством в качестве реального оппонента и препятствия революционным преобразованиям. Власть понимала, что необходимо избавиться от этой силы – выслать представителей именно этой политической философии. Неслучайно в 1922 г. Ленин публикует знаменитую статью «О значении воинствующего материализма», ставшую программной в контексте борьбы с идеалистической философией.

⁶ О философии русского зарубежья см.: Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и её философской культуре // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 5–42.

Докладчиком дана характеристика деятельности философских и богословских центров русского зарубежья, подчеркнуто, что именно Православная церковь стала для русских философов-эмигрантов объединяющим началом, центром собирания и сохранения русской культуры в изгнании. Это, безусловно, не могло не отразиться на характере философии русского зарубежья, ставшей более религиозной.

В докладе канд. ист. наук М.А. Колерова «Белые и подсоветские: когда состоялась “встреча в Берлине” Струве и Бердяева?» раскрыт драматический диалог видных деятелей русской интеллектуальной элиты, оказавшейся в разных идейных лагерях русской эмиграции. Встреча П. Струве и Н. Бердяева в Берлине в 1923 г. характеризуется как попытка примирения во внутривеховской традиции.

Значительными событиями конференции, привлёкшими особое внимание преподавателей вузов региона, библиотекарей и книголюбов города Иванова, стали книжные выставки и презентации новых изданий. Следует отметить, что они давно стали традиционными формами деятельности Соловьёвского семинара, «подпитывающими соловьёвское пространство современной культуры» [4, с. 8].

Огромный интерес участников конференции вызвала выставка книжных серий Модеста Колерова. Представляя свои издания, президент издательского дома «Регнум» охарактеризовал основные направления деятельности издательства и книжные серии, ставшие широко известными и авторитетными изданиями, отличающимися не только исключительно высоким научным уровнем, но и тщательностью подбора публикуемых материалов, например «Исследования по истории русской мысли»⁷. Присутствующим были представлены 14 изданий, в том числе серийные, такие как «Русский Сборник: исследования по истории России», «SELECTA» и др.

На презентации выступили доц. А.П. Козырев, проф. М.В. Максимов, отметившие существенную роль издательской деятельности М. Колерова в научной жизни современной России, её значение для развития исследований в области истории русской философии и культуры.

Все участники конференции получили книжные подарки от издательства «Регнум», а представителям библиотек города Иванова были вручены Модестом Колеровым столь весомые книжные дары, что их перемещение в соответствующие библиотеки продолжалось на протяжении всей последующей недели. Ярким событием презентационной части конференции стала презентация последнего номера журнала «Сократ»⁸, представленная его главным редактором Алексеем Козыревым.

⁷ Первым выпуском серии периодических научных сборников, посвященных новейшим исследованиям русской мысли конца XIX – начала XX в., «Исследования по истории русской мысли» является ежегодник за 1997 год.

⁸ Журнал выходит по инициативе и при участии Московско-Петербургского философского клуба. В состав его редакционного совета входят А.А. Гусейнов, А.В. Захаров, А.В. Логинов, В.В. Миронов, А.М. Руткевич, Ю.Н. Солонин. Главный редактор журнала – Алексей Козырев (зам. декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова).

Появление философского журнала неакадемического формата, как отметил А.П. Козырев, стало ответом на возрастающий интерес к философскому осмыслению культурных событий прошлого и современности, тех кризисных явлений общественной и политической жизни, современниками которых мы являемся. Этот интерес к философии не случаен. Не объясняется ли это тем, что, как отметил А. Козырев в «Колонке редактора» в первом номере, «... кризис – время торжествовать философии? Ведь именно она со времен Сократа стала тем универсальным инструментом европейской культуры, который позволяет ей оставаться жизнеспособной, преодолевая тяжелейшие кризисы и катастрофы». «Называя журнал «Сократ», продолжает А. Козырев, мы не просто отдаем дань памяти человеку, ставшему воплощенной философией, то есть сделавшему философию своим образом жизни, вдобавок – философскому праведнику, сумевшему пойти до конца в отстаивании своей жизненной позиции и убеждений... Сократ для нас – это способность к сократическому мышлению, включающему в себя гибкость ума, иронию, неустанный поиск, азарт в поиске истины, которая не может быть скучна, радость открытия нового, честность перед собой и перед временем, в котором ты живешь, перед страной, с которой связываешь свою личную судьбу. <...> Опыт Сократа показывает, что философия может дать свободу, а значит, может быть духовным упражнением, “песней о главном”, а не только о том, что “над землей и под землей”» [5, с. 8].

Несмотря на относительную молодость журнала (вышло из печати 4 номера), «Сократ» обрёл свою читательскую аудиторию, с нетерпением ждущую выхода из печати свежих номеров. Главный редактор справедливо посетовал на трудности издательской деятельности в гуманитарной и особенно философской областях. Отсутствие бюджетного финансирования, эпизодическая спонсорская поддержка – всё это создает отнюдь не благоприятные условия для издания журнала современной философии.

Участникам конференции была также представлена монография кандидата культурологии, доцента Костромского государственного технологического университета Е.П. Ращевской «Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века» (Кострома, 2012. 157 с.). Е.П. Ращевская сопроводила рассказ об исследовании идейных и философских истоков творчества Д. Андреева, его духовно-генетической связи с культурой Серебряного века и творчеством В.С. Соловьёва великолепной презентацией – видеорядом, составленным из малоизвестных фотографий Даниила Андреева, его родных и близких.

К конференции было приурочено еще одно событие – открытие в университетской библиотеке книжной выставки «Философский пароход», подготовленной работниками библиотеки и кафедрой философии ИГЭУ, где представлены издания сочинений философов и писателей русского зарубежья, словари, справочники, библиографические указатели, а также статьи и книги современных исследователей истории русской философии. Книжная выставка активно задействована в учебном процессе, её посещают студенты и преподаватели университета.

События конференции – доклады, выставки и презентации – стали ярким свидетельством колоссального интеллектуального и культурного подвига русских мыслителей, оказавшихся оторванными от Отечества, но сохранивших и продолживших традиции русской философии.

Список литературы

1. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. / вступ. ст., коммент. и подг. документов к публ. А.Н. Артизова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusarchives.ru/publication/deportation.shtml#50#50>
2. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. 270 с.
3. Максимов М.В. Русская философия в интеллектуальной жизни Европы // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4 (24). С. 122–145.
4. Максимов М.В. Соловьёвский семинар и современное российское соловьевоведение // Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2010. С. 6–11.
5. Алексей Козырев. Колонка редактора: На дне? // Сократ. 2009. № 1. С. 6–9.

References

1. «*Ochistim Rossiyu nadolgo*». *K istorii vysylki intelligentsii v 1922 g.* [«Let's clean up Russia for good.» On the history of the expulsion of the intelligentsia in 1922]. Available at: <http://www.rusarchives.ru/publication/deportation.shtml#50#50>
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii, t. II., chast' 2* [The History of Russian Philosophy, vol. II, part 2], Leningrad, 1991, 270 p.
3. Maksimov, M.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 4 (24), pp. 122–145.
4. Maksimov, M.V. *Solov'evskiy seminar i sovremennoe rossiyskoe solov'evovedenie* [The Solovyov Seminar and contemporary Solovyov studies in Russia], in *Filosofiya V.S. Solov'eva v mezhhkul'turnoy kommunikatsii: k 110-letiyu so dnya smerti V.S. Solov'eva i 20-letiyu pravednoy konchiny protoiereya Aleksandra Meny* [The Philosophy of V.S. Solovyov in Intercultural Communication: on the 110th anniversary of the death of V. Solovyov and the 20th anniversary of the death of Fr. Alexander Men], Ivanovo, 2010, pp. 6–11.
5. Aleksey Kozyrev. *Sokrat*, 2009, no. 1, pp. 6–9.

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» В ПАРИЖЕ

9 февраля 2013 г. в Париже в Национальном институте восточных языков и цивилизаций (INALCO) состоялась презентация журнала «Соловьевские исследования», организованная по инициативе Парижского общества В.С. Соловьева и его Президента – господина Бернара Маршадье, являющегося также руководителем семинара «Русская философия».

Журнал был представлен главным редактором, зав. кафедрой философии ИГЭУ Михаилом Максимовым и членами редколлегии Алексеем Козыревым (МГУ им. М.В. Ломоносова), Николаем Котрелевым (ИМЛИ РАН), Ларисой Максимовой (отв. секретарь редколлегии, ИГЭУ) и Бернаром Маршадье. В презентации «Соловьевских исследований» приняли участие также французские коллеги – члены постоянно действующего семинара «Русская философия» проф. Жерар Абенсур, проф. Франсуаза Лессурд и др.

Главный редактор журнала и руководитель Соловьевского семинара М.В. Максимов рассказал об истории возникновения семинара и основных направлениях его деятельности, отметил, что Соловьевский семинар за 14 лет своего существования стал заметным явлением научной и культурной жизни современной России, авторитетным центром исследований наследия В.С. Соловьева, в научных проектах которого принимают участие десятки отечественных и зарубежных специалистов. Представляя журнал, М.В. Максимов отметил его важную роль в развитии российского соловьевоведения и возрастающий интерес к его публикациям как в России, так и за рубежом. О научном авторитете журнала свидетельствует и состав редколлегии, в который входят представители семи стран, и его ВАКовский статус.

В выступлениях членов редколлегии журнала отмечалась особая ценность «Соловьевских исследований» – единственного в настоящее время персонального гуманитарного журнала, выходящего регулярно и систематически (Н.В. Котрелев), а также то, что деятельность Соловьевского семинара и издаваемый с 2001 г. журнал активно способствуют объединению профессионального сообщества (А.П. Козырев).

Презентация «Соловьевских исследований» завершилась рассказом М.В. Максимова о работе над проектом «Забытый Соловьев: поэзия В.С. Соловьева в русской музыке» и публикации в журнале нотных текстов произведений русских композиторов, написанных на стихи В.С. Соловьева. Присутствующим был представлен диск «Только имя мое назовешь...» с записью романсов и баллад в исполнении солистки Ивановской государственной филармонии Елены Лихачевой и концертмейстера Валерии Сабуровой.

Презентация журнала «Соловьевские исследования» в Париже, безусловно, важное событие в его жизни. Это событие свидетельствует о его авторитете в европейском научном сообществе и неугасающем интересе наших зарубежных коллег к русской философии и культуре.

*канд. филос. наук, доцент кафедры философии
Ивановского государственного энергетического университета
Л.М. Максимова*

УДК 11:316.7(47)
ББК 87.3(2)522:71.122.6

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ ВЛ. СОЛОВЬЁВА В ПАМЯТЬ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО СПУСТЯ 130 ЛЕТ

В.Н. ПОРУС

Национальный исследовательский университет – «Высшая школа экономики»,
ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, 101000, Российская Федерация
E-mail: vporus@rambler.ru

Известная статья В. С. Соловьёва рассматривается как диагноз культурного кризиса, наступившего в России после мартовских событий 1881 года. Обосновывается положение, что главный вопрос, поставленный в статье, – о необходимом соответствии между задачей общественного преобразования и духовной зрелостью тех, кто берет на себя эту задачу, – остается нерешенным до сих пор. Определяется современное значение культурного прогноза Соловьёва, состоящее в том, что он позволяет рассматривать нынешние экономические и политические кризисы как следствия культурной катастрофы, состоящей в девальвации культурных ценностей и обращении их в фикции-симулякры. Устанавливаются концептуальные параллели между социально-политическими реалиями постреформенного периода XIX века и постсоветского периода новейшей истории России.

Ключевые слова: В.С. Соловьёв и Ф.М. Достоевский, религиозная философия, культура, культурный кризис, идеал, христианство, социальная реформа, ценности, духовность.

V. SOLOVYOV'S THIRD SPEECH IN MEMORY OF DOSTOEVSKY 130 YEARS ON

V.N. PORUS

National Research University «Higher School of Economics»
20, Myasnitskaya, Moscow, 101000, Russian Federation
E-mail: vporus@rambler.ru

V. Solovyov's renowned article is analysed as a diagnosis of the cultural crisis in Russia which followed the March events of 1881. The author argues that the principal question posed by the article, namely, the question concerning the necessary correlation between the task of social transformation and the spiritual maturity of those engaged in it, remains unsolved 130 years after its publication. The article explores the modern resonance of Solovyov's cultural prognosis, which lies in the fact that it allows for an understanding of contemporary economic and political crises as consequences of a cultural catastrophe whereby cultural values are devalued and transformed into fictions or simulations. The article further draws a number of conceptual parallels between the sociopolitical realities of the post-reform period in the XIX century and the post-Soviet period in the recent history of Russia.

Key words: V.S. Solovyov and F.M. Dostoevsky, religious philosophy, culture, cultural crisis, ideal, christianity, social reform, values, spirituality.

В марте 1883 г. В.С. Соловьёв опубликовал статью «Об истинном деле (в память Достоевского)» – третье свое выступление (19 февраля) на «литератур-

ных поминках» по Достоевскому. Вопрос, поставленный в ней, актуален в наши дни, возможно, даже более, чем в первые годы царствования Александра III.

Для чего жить и что делать? В ответ на этот вопрос следует привести, пожалуй, обоснованно достаточно развернутую цитату из статьи В.С. Соловьёва: «Вопрос этот является сначала в ложном смысле. Есть нечто ложное уже в самой постановке такого вопроса со стороны людей, только что оторванных от известных внешних основ жизни и еще не заменивших их никакими высшими, еще не овладевших собою. Спрашивать прямо: что делать? – значит предполагать, что есть какое-то *готовое* дело, к которому нужно только приложить руки, значит пропускать другой вопрос: готовы ли сами делатели? <...> Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком *настоящем* деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит. Тогда прежде всего искомое дело раздвояется. С одной стороны, выступает образ идеального строя жизни, устанавливается некоторый определенный “общественный идеал”. Но этот идеал принимается независимо ни от какой внутренней работы самого человека – он состоит только в некотором, заранее определенном и извне принудительном экономическом и социальном строе жизни; поэтому все, что может человек сделать для достижения этого *внешнего* идеала, сводится к устранению внешних же препятствий к нему. Таким образом, сам идеал является исключительно только в будущем, а в настоящем человек имеет дело только с тем, что противоречит этому идеалу, и вся его деятельность от несуществующего идеала обращается всецело на *разрушение существующего*, а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это дело обращается в насилие над людьми и целым обществом. Незаметным образом общественный идеал подменяется противообщественною деятельностью. На вопрос: что делать? – получается ясный и определенный ответ: убивать всех противников будущего идеального строя, т. е. всех защитников настоящего.

При таком решении дела вопрос: готовы ли делатели? – действительно является излишним. Для *такого* служения общественному идеалу человеческая природа в теперешнем своем состоянии и с самых худших своих сторон является вполне готовой и пригодной. В достижении общественного идеала путем разрушения все дурные страсти, все злые и безумные стихии человечества найдут себе место и назначение: такой общественный идеал стоит всецело на почве господствующего в мире зла. Он не предъявляет своим служителям никаких нравственных условий, ему нужны не духовные силы, а физическое насилие, он требует от человечества не внутреннего *обращения*, а внешне-го *переворота*» [1, с. 248–250].

У Соловьёва здесь значимо каждое слово, но современники ясно читали и между строк. Все знали, какими событиями вызваны слова об убийстве, внезапно вторгающиеся в размышления об идеалах. Всем было понятно, что речь шла о так называемых «новых людях» (это словосочетание ввел в широкий обиход Н.Г. Чернышевский в романе «Что делать?») и умонастроениях, охвативших российское общество, с ужасом и недоумением вдруг ощутившего, что прелестные сны Веры Павловны, смелые помыслы и неординарные поступки Лопухова и Кирсанова, романтическая героиня Рахметова всего через пару десятков лет

после выхода романа каким-то непостижимым образом связались с бомбами «первомартовцев», виселицами и расстрелами, сотрясением основ государственности, брожением умов, распадом тканей общественного организма.

Да, полно, связались ли? Не была ли эта связь извращением ума, натужной попыткой опорочить «новых людей», представить их разрушителями России, «пятой колонной», чуждой православию и национальной культуре, к тому же развратниками и кощунниками? В.К. Кантор, сегодня вновь поднимаемая этот вопрос, подчеркивает: ни Чернышевский, ни его герои не были экстремистами, желавшими одними волевыми усилиями, без учета российской истории «перепачать» страну? Напротив, продолжает он, автор «Что делать?» верил, что только через всеобщее просвещение, через изжитие произвола и насилия пролегает дорога к общественным преобразованиям. Что до «внутреннего обращения», о котором говорил Соловьёв, то к нему следует идти не морализированием, а именно «деланием» добра и противодействием злу. То, что идеи Чернышевского нашли почитателей в среде радикального «революционаризма» – от террористов XIX века до большевиков XX столетия, говорит только о том, что эти люди сделали из автора «Что делать?» идола, которого все называли учителем: «Идола могли мазать жертвенной кровью, но вкладывали в его уста лишь то, что хотели сами услышать. Клянясь его именем, перечили самой сути его учения (особенно явно это проделал Ленин)» [2, с. 402].

Здесь контрапункт. Конечно, Соловьёв не менее Чернышевского понимал необходимость «новых людей». Он писал, что после «освободительного акта» 1861 г. жизнь общества более не могла определяться «готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей», теперь она должна была существенно зависеть от «мыслей и убеждений», каковым и следовало явиться, определяя собою «новизну человека» [1, с. 248]. Но что это за мысли и убеждения, откуда они должны проистечь, как им стать силой, направляющей течение жизни? Соловьёв делает решительный вывод: «общественный идеал», каким бы привлекательным он ни казался, пока он не связан с внутренним духовным преобразованием, остается «грубым и поверхностным», «попытки к его реализации только утверждают и умножают уже господствующее в мире зло и безумие». «Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздаётся вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаёте себя за здоровых, для вас нет исцеления» [1, с. 251].

В этом слышится подмена понятий. «Новые люди» Чернышевского не похожи на бесноватых или увечных. Скорее, подобные определения можно отнести к персонажам «Бесов» Достоевского, что вышли на десять лет позднее «Что делать?». Но не странно ли полагать, что «бесы» реализуют какой-то «общественный идеал»? Неужели Соловьёв ставит на одну доску шигалевский проект общества, по которому только один из десяти его членов обладает свободой и не ограниченной ни моралью, ни законом властью над остальными, равными в бесправии, и грезы героев Чернышевского о дворцах-общежитиях из хрусталя и алюминия, населенных счастливыми и свободными «новыми людьми»? Представить трудно. Тем не менее это действительно так.

Между «бесами» Достоевского и «новыми людьми» Чернышевского Соловьёв видит нечто существенно общее, хотя и не говорит об этом прямо. Оно в том, что и те и другие хотят переделать человеческий мир по своему усмотрению, привести его в соответствие своим проектам. Они по-разному понимают «зло» и «добро», но в любом случае «добро» в их разумении должно одержать верх над «злом», изжить, подавить его сопротивление. «Зло» имеет своих носителей, защитников старого мира – долой этот мир вместе с его защитниками! «Зло» присуще человеческой природе – долой эту природу, ее следует изменить, а кому не захочется меняться, пусть разделит участь старого мира. Мир должен быть преобразен – и все тут. «Весь мир насилия мы разроем...». Этот мотив пока еще приглушен и не всем слышен, но уже близок час, когда он станет полновзвучным гимном. Сарказм истории в том, что под его звуки встанут в одном строю шигалевы и верховенские рядом с лопуховыми и рахметовыми. Потом, когда начнется строительство «нового мира» и пойдут споры, кому в нем должна принадлежать власть, одни изничтожат других, но до поры они назовут себя «Мы», чтобы успешнее навалиться на «старый мир». «Это безумие! – восклицает Соловьёв. – Человек, который на своем нравственном недуге, на своей злобе и безумии основывает свое право действовать и переделывать мир по-своему, – такой человек, каковы бы ни были его внешняя судьба и дела, – по самому существу своему есть убийца; он неизбежно будет насиловать и губить других, и сам неизбежно погибнет от насилия» [1, с. 251].

О «бесах», выведенных «дрожащей от гнева» рукой Достоевского, и говорить нечего – предвидения Соловьёва сбывались уже в самой фабуле романа. С «новыми людьми» Чернышевского дело сложнее. Их заблуждения как будто невинны. Они всего лишь ищут простых решений для вопросов, затрагивающих глубинные основы жизни. Им кажется, что надо предложить «идеалы» (эмансипацию женщины, кооперацию свободных тружеников, рациональный быт и досуг, «разумный эгоизм» – делая добро другому, человек достигает вящей пользы для себя самого), на примерах (взятых «из головы») показать их несравненную красоту, чтобы увлечь за собой людей. И когда массы вдохновятся этими идеалами, начнется всеобщее преобразование или, как говорил Чернышевский, перенесение из будущего в настоящее всего светлого и радостного, соответствующего подлинной, не замутненной злом человеческой природе. Тупой злобе, звериному («карамазовскому») сладострастью, жадности, подлости, свившим гнездо в глубинах человеческой души, больше не будет места. Эти призраки тьмы исчезнут с восходом «солнца ума», гасящего лампаду «ложной мудрости». Время перемен пришло, и оно не терпит. Вот это «нетерпение» и вызывает опасения Соловьёва.

Безудержному оптимизму Чернышевского, верившего, что природу человека можно переделать по образцу, созданному воображением и поддержанному утопическим энтузиазмом, он противопоставляет реализм Достоевского, который «хорошо знал все глубины человеческого падения», знал, что «злоба и безумие составляют основу нашей извращенной природы и что если принимать это извращение за норму, то нельзя прийти ни к чему, кроме насилия и хаоса» [1, с. 251]. «Новые люди» Чернышевского, разумеется, не примут извращение за норму. Но что делать с действительными извращениями, они не знают: «<...> Они

как будто пришли на голое место и с помощью кухонного здравого смысла открывают азбучные истины, посредством которых они претендуют на решение вековых вопросов морали, справедливости и добра» [3, с. 102]. С чудовищами, гнездящимися в человеческом сознании, они пытаются управиться при помощи нехитрой этической модели – «разумного эгоизма». Герой романа «Дар» В. Набокова сравнивал эту модель с проектами «вечного двигателя»: «Этические построения Чернышевского – своего рода попытка построить все тот же перпетуум-мобиле... Нам очень хочется, чтоб это вертелось: эгоизм-альтруизм-эгоизм-альтруизм..., но от трения останавливается колесо. Что делать? Жить, читать, думать. Что делать? Работать над своим развитием, чтобы достигнуть цели жизни: счастья. Что делать? (Но судьба самого автора вместо дельного знака вопроса поставила насмешливый восклицательный знак)» [4, с. 439]. Ирония вдвойне грустная, ибо судьба так же распорядилась и с Россией.

Миражи, ради которых «новые люди» собирались переустроить человеческий мир, в действительности рассеивались. Очнувшись от сладких снов, мечтатели оказались перед дилеммой: признать свое бессилие или стать на путь радикального действия. Второе, считал Соловьёв, почти неизбежно делает их бомбистами; первое – ведет в нравственный тупик, к отчаянию и самоубийству. Дилемма безвыходна: в любом случае «падает» идеал как цель и смысл существования, а вместе с ним «падает» и человек – в бездну зла или в небытие, выбор невелик. Из нее не выбраться без помощи свыше: «<...> С верой в сверхчеловеческое добро, т. е. в Бога, возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией... С одной стороны, человек и природа имеют смысл только в своей связи с Божеством, – ибо человек, предоставленный самому себе и утверждающийся на своей безбожной основе, обличает свою внутреннюю неправду и доходит, как мы знаем, до убийства и самоубийства, а природа, отделенная от духа Божия, является мертвым и бессмысленным механизмом без причины и цели, – а с другой стороны, и Бог, отделенный от человека и природы, вне своего положительного откровения является для нас или пустым отвлечением, или всепоглощающим безразличием» [1, с. 253].

Конечно, «вера без дел мертва» (Иак. 2. 26). А дело без веры обречено на провал. Вот в этом-то и вопрос: как соединить социальную и культурную активность с духовным обращением? Корень вопроса в соответствии делателя своему делу. Внутренняя суть человека раскрывается в его делах («по плодам их познаете их» – Матф. 7.20). Понятно, однако, что человек может участвовать в каком-то социально значимом деле и даже отвечать образцам такого участия, не будучи при этом внутренне к нему расположен и не разделяя ценностей, какими направляется это дело. Философы называют это «отчуждением» человеческой активности от ее аксиологического смысла. По слову Иисуса, это отчуждение всегда обнаруживается: «собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?» (Матф. 7.16), от ядовитого растения нельзя ждать добрых и полезных плодов. Когда речь идет об «учителях жизни», слова которых и являются их делами, притворство или фарисейство непременно выкажут себя, ибо слова выявят свою пустоту, как только соприкоснутся с реальностью. Но что сказать об

участниках «общего дела», вовлеченных в него так, как люди в толпе влекутся общим движением, не понимая ни его направления, ни цели? Не все идущие по верной дороге понимают свою цель либо готовы посвятить себя ей, и если случится дойти до перекрестка, могут и свернуть, особенно если впереди замаячит желанный покой. Можно ли считать, что участие в таком движении само по себе преобразует внутренний мир человека?

Преображение, о котором говорит Соловьёв, совершенно иного рода. Оно есть неустанная и глубоко личная работа духа, которую не заменить подражанием, не препоручить другому, чтобы получить в дар или взаймы ее плоды. Она захватывает целиком переживания и мысли, сообщает им новую (и постоянно обновляемую) ценность, выше которой для человека ничего нет. Чтобы эта работа не прервалась, она должна питаться из неиссякаемого источника, каким, считал мыслитель, является вера, устремляющая человека к идеалам христианства. И эти идеалы должно сохранять в чистоте, ограждать от подмены суррогатами, конъюнктурными подделками, приспособленными к сиюминутной потребности, например, в угоду большинству или в защиту чьих-то интересов, в том числе интересов власти. Иначе они утратят свою мобилизующую силу, будут изъедены исторической ржавчиной.

Соловьёв пишет: «Если христианство есть религия спасения, если христианская идея состоит в исцелении, внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном – примирением» [1, с. 256]. Идеалы христианства должны стать основой программы вселенского действия (отвечать на вопрос «что делать?» не только «новым людям», но всему человечеству), значит, сами «делатели» должны избавиться от внутренних антагонизмов, изгнать зло из самих себя. Например, и прежде всего – отказаться от вековых противостояний православия и католицизма, внести мир в великую семью христианских народов. Не внешнее сближение с культурой Запада (оно в России еще с реформ Петра принимало форму механического заимствования и подражания, что вызывало сопротивление у народа, которое приходилось подавлять), но «примирение по существу»: «<...> Настоящая же задача не в том, чтобы перенять, а в том, чтобы понять чужие формы, опознать и усвоить положительную сущность чужого духа и нравственно соединиться с ним во имя высшей всемирной истины» [1, с. 257]. И это относится не только к внутренним разделениям христианства (Соловьёв называет их «великим грехом» и «великим бедствием» [1, с. 256]), но и к другим религиям, носители которых уже вошли в состав России, что делает борьбу с ними бессмысленной и разрушительной междоусобицей: «<...> Дело идет не об уступках и компромиссах во внешней борьбе (церковно-политической и национальной), а об устранении внутренней причины этой борьбы чрез духовное примирение на почве чисто религиозной. Пока религиозное внутреннее единство не восстановлено, до тех пор политическая и национальная борьба остается в своих правах» [1, с. 257–258].

Преобразование культуры, как его понимал Соловьёв, есть возвращение единства идеалов («культурных универсалий»), индивидуальных жизненных ориентаций и всеобщих принципов общественного устройства. Распад единства – причина глубочайшего социально-политического и культурного кризиса, кульминацией

которого было царубийство. Философ не видел иного пути устранения этой причины, помимо духовного преображения человеческих масс, но его призывы (оформившиеся в утопическую программу устройства «вселенской теократии») не были поняты современниками, что привело его к личной трагедии. Да и могло ли быть иначе? Кому было взять на себя решение такой задачи? В своей статье Соловьёв сочувственно ссылается на «Пушкинскую речь» Достоевского (1880), в которой писатель обозначил мессианское призвание России – послужить делу объединения христианского мира, отрекаясь от конфессиональной и национальной обособленности, выводя человечество на путь нравственного самосовершенствования – и призвание русского «просвещенного класса» – отринуть эгоизм и замкнутость, пойти навстречу «народной вере», разделить с народом его «чувство правды». Это, заключал Соловьёв, был «общественный идеал» Достоевского: «Его основание – нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа» [1, с. 259].

Бросается в глаза противоречие. Если тот, кто берется за осуществление общественного идеала, должен быть уже духовно преображен, то это должно относиться и к русской интеллигенции, и к самой России. Осознать свою миссию и быть готовым к ней – разные вещи. Но по отношению к адресатам воззвания Достоевского говорить о их готовности не то, чтобы приступить к исполнению великой обязанности, возложенной на них «христианскою верой и историей» [1, с. 256], но даже осознать эту обязанность, было никак невозможно. Не случайно, конечно, восторг либерально настроенной публики, с каким она встретила речь Достоевского, скоро сменился резкими нападками на нее, например, за то, что она не содержала в себе никаких конкретных предложений, никакой «программы» самосовершенствования, и это в ситуации, когда сама жизнь, казалось, вопиет о спасительных делах, а не о словах и прекрасноречивых речах. И что такое «внутренняя работа» духа, к которой призывал Достоевский, а вслед за ним и Соловьёв? «Пушкинская речь» была произнесена писателем в июне, а в ноябре того же года он закончил «Братьев Карамазовых». В этом романе (после выхода которого Достоевскому оставалось жить всего несколько месяцев) нет ни одного персонажа, о котором можно было бы сказать, что он готов к осуществлению общественных идеалов. Зато российская действительность, сконцентрированная в Скотопригоньевске, так неприглядна, что и мысль о мессианской роли России во всемирном масштабе выглядит если не сарказмом, то фантастическим домыслом.

Ни Достоевскому, ни Соловьёву не удалось убедить Россию. Одни увидели в этих призывах только безумно-отвлеченную проповедь, мало касающуюся злобы дня, другие – опасный соблазн. Мысли Соловьёва о «великом примирении» Запада и Востока под сенью креста показались опасными тем, кто видел в них посягательство на имперское величие России, но и тем, кто понял их как попытку увести «новых людей» с пути активного сопротивления общественному злу на дорожку «нравственного усовершенствования», по которой можно было легко и безответственно скользить в свое удовольствие, нисколько не помышляя о каких-то мессианских обязанностях. Да и сам мыслитель вскоре отказался от своих утопий, сменившихся в его сознании апокалипсическими предчувствиями. В.К. Кантор пишет: «Быть может, основная идея философии истории Вл. Соло-

вьёва заключалась в том, что утопизм непременно перерастает в апокалипсис даже при всех благоприятных обстоятельствах, как то: благоденствие человечества, всеобщий мир, сытость и пр. Русский Сизиф сам понял бессмысленность и бесплодность своей работы и сам сбросил камень с горы, за гребнем которой он увидел надвигавшийся на человечество мрак» [5, с. 397].

Но трагической оказалась и судьба России, избравшей путь, резко отличный от того, на какой ее звал Соловьёв. Кровавая цена, уплаченная за этот выбор, и сегодня не позволяет относиться к его идеям с высокомерной снисходительностью, видеть в них не более чем мечтания восторженного и отвлеченного от суровой реальности ума.

Мы обладаем бóльшим трагическим опытом, чем современники Соловьёва. Возможно, поэтому глубже наши разочарования и осторожнее надежды. Ход истории теперь не представляется восхождением от низших ступеней развития к высшим, мы почти расстались с верой в то, что будущее непременно окажется лучше и надежнее прошлого и настоящего¹. Наше время впитало в себя недоверие к глобальным проектам переустройства человеческого мира, усталость от попыток насильственного его объединения. «Я устал от двадцатого века, от его окровавленных рек...» – кто из нас не повторит эти строки Владимира Соколова? Это духовное изнеможение проникает глубоко в ткань нашей сознательной жизни, тормозит порывы к освобождающему действию, локализует мысль, не пуская

¹ Впрочем, время от времени эта вера как будто оживает (может быть, это реакция на беспросветность, в которую нас погружает безверие). Не желая или не будучи в силах вернуться к религиозным ее основаниям, люди ищут признаки того, что история все же не равнодушна к людям и у нее есть положительный, приятный нашему самолюбию смысл, надо только уловить ее сигналы, расшифровать их и отнестись к ним как к путевказателям. Вот и Л. Баткин рассуждает о начале «Четвертого исторического времени» (первые три – это «осевые времена» К. Ясперса). Человечество, прорицает он, с ускорением движется к великой цели – всемирному будущему. Тому есть признаки: быстро растущее население Земли осваивает все доступные ему пространства, включая космос; хозяйственная деятельность «обвальню» модернизируется, достигая небывалой эффективности, что решающим образом влияет на способности мышления о мире; тоталитарные режимы неуклонно превращаются в архаические пережитки; распускается невиданно широкий веер возможностей культурного творчества, к которому «причащается» все большее число людей. Хотя нравственный прогресс порядком отстает от технического, он все же хорошо заметен, особенно в тех странах, которым удалось глубже войти в новейшую историю. Все это не исключает того, что на «локальных» пространственно-временных участках этого процесса (чаще там, где по тем или иным причинам прогресс заторможен, например в «несчастной России») возможны «сбои», «регресс» и отвратительные рецидивы прошлого. «Мне нынешняя картина общего вектора кажется все-таки совершенно определенной. Отсюда мой принципиальный исторический оптимизм и конкретно-ситуационный пессимизм относительно ближайших перспектив на некоторых локальных участках всемирности. Будь то путинская Россия или племенной Афганистан, талибы или венесуэльский синдром в небольшой части Южной Америки. Мейнстрим, как всегда, вырисовывается только на контрастном фоне» [6]. (Не стану здесь вглядываться пристально в названные признаки исторического прогресса. Замечу только, что они мне живо напоминают четвертый сон Веры Павловны, к которому примешана тревога о близком пробуждении в родимом «локальном участке всемирности».)

ее в области широких обобщений, заставляя ее барахтаться в тенетах повседневных забот. Как часто сегодня приходится слышать, что едва ли не главным препятствием к возрождению тоталитарного режима в нашей стране и не только в ней является – подумать только! – наличие современных информационных систем, например, Интернета! Мы смирились с тем, что свобода духа зависит от того, сумеем ли мы защитить ее от внешних посягательств с помощью изоциренных технических устройств. Как это далеко от мечтаний Соловьёва и как мельче их!

О перспективах внутреннего преобразования человека как активного «делателя», ориентирующегося на идеалы, сегодня стесняются говорить даже те, кому это пристало бы по роду занятий: философы, писатели, художники, поэты... Даже в проповедях священников больше предупреждений об опасности греха, чем убеждений в красоте праведности и добродетели.

Идеалы все больше переключаются в сферу отвлеченных и мало кому интересных умствований. В обыденной реальности даже упоминание о них воспринимается как игра. Они еще сохраняют свои словесные оболочки, их следы пока встречаются в назидательных речах, в суррогатах педагогики, в политических технологиях. Этим достигается известное удобство общения, да и отчего же не сыграть в эту игру, если она кому-то доставляет удовольствие? Но всерьез рассматривать их как ориентиры практических действий..?

Это относится и к идеалам христианства. С ними поступают точно так же, как и с прочими ценностями-симулякрами: употребляют в ритуалах, а в промежутках между оными держат про запас. Посмотрите на лица чиновников, гурьбой толпящихся в храмах во время богослужений и вспомните о коррупционном «беспределе», о наглом попирании не только божеских, но и человеческих законов, ставшем нормой повседневности!

Заметим: между событиями 1991 года и нынешним днем пролегает ровно такой же временной промежуток, как между реформой 1861 года и литературными поминками по Достоевскому, на которых Соловьёв выступил со своим докладом. Что-то позволяет видеть сходство (наряду со всеми понятными различиями) между теми и этими двумя десятилетиями. Наверное, к ним обоим можно отнести слова В. Пастухова: «Если народ, который 20 лет назад мечтал о свободе, сегодня выбирает рабство, если его тошнит от слов «равенство» и «братство», если он скучает, когда говорят о демократии, и засыпает, когда заходит речь о Конституции, то это еще не значит, что вам не повезло с народом. Это значит лишь то, что кто-то этот народ здорово обманул и теперь он никому не верит» [7].

Обман 1861 г. общеизвестен. Спустя тридцать лет после реформы, прославившей имя царя-освободителя, доктор Астров из «Дяди Вани» Чехова говорит о зримых чертах «новой жизни», как она видится уездному врачу: «Картина постепенного и несомненного вырождения, которому, по-видимому, остается еще каких-нибудь 10–15 лет, чтобы стать полным. Вы скажете, что тут культурные влияния, что старая жизнь естественно должна была уступить место новой. Да, я понимаю, если бы на месте этих истребленных лесов пролегли шоссе, железные дороги, если бы тут были заводы, фабрики, школы, – народ стал бы здоровее, богаче, умнее, но ведь тут ничего подобного! В уезде те же болота, комары, то же бездорожье, нищета, тиф, дифтерит, пожары... Тут мы имеем дело с вырожде-

нием вследствие непосильной борьбы за существование; это вырождение от косности, от невежества, от полнейшего отсутствия самосознания, когда озябший, голодный, больной человек, чтобы спасти остатки жизни, чтобы сберечь своих детей, инстинктивно, бессознательно хватается за все, чем только можно утолить голод, согреться, разрушает все, не думая о завтрашнем дне... Разрушено уже почти все, но взамен не создано еще ничего» [8, с. 95]. И это нельзя опровергнуть никакой оптимистической статистикой, никакими теоретическими рассуждениями о цене социального прогресса, ибо это – правда во всей своей пронзительности. На этом фоне разглагольствования об общественных идеалах – ложь, а призывы к насильственному переустройству мира вполне могут быть приняты за единственно эффективную программу.

Примерно то же и с обманом 90-х гг. прошлого века. Варварская приватизация, мафиозная национализация (когда собственность частная, а распоряжение ею невозможно без соизволения продажных чиновников, прямо-таки обезумевших от жадности и безнаказанности), падение ценности настоящего, а не поддельного образования, умного и квалифицированного труда, вспышки национальной, расовой и конфессиональной розни, фактическое уничтожение нравственных преград перед воровством, насилием, предательством, изменой – это и многое другое составляет картину нового, более глубокого, чем в конце девятнадцатого века, вырождения, вот разве что нет настоящего голода – от него спасает распродажа нефти и газа по конъюнктурным ценам за границу. Сегодняшний доктор Астров нашел бы слова более жесткие и безнадежные, чем чеховский герой, которому водка помогала хотя бы раз в месяц не казаться себе чудачком и верить, что он приносит «громкую пользу человечеству». Живи он в наши дни, такое было бы сказать труднее, если вообще возможно. И дело не в водке, а в том, что о «пользе человечеству» он не заговорил бы и в подпитии, слова эти стухли и стали непригодны к честному употреблению.

В. Пастухов обличает обманщиков народа – от коммунистических бонз до современных реформаторов, совокупная деятельность которых привела к превращению России в мафиозное государство. Что же, история еще не вынесла свой окончательный приговор, и можно послушать на воображаемом судебном разборе все стороны, чтобы взвесить аргументы за и против действий тех, кто возглавил демократическое движение 1991 г., и тех, кто завершил антидемократический поворот 20 лет спустя. Но что же народ? Неужели его участь так жалка, что ему суждено быть вечно обманутым? И правы те, кто утверждает, что все главные исторические события происходят благодаря воле и поступкам активных представителей (2–5 %) населения страны, остальные же способны лишь на участие в массовках?

Я думаю, это упрощение. Все важнейшие события последних двадцати лет, как бы их не оценивать – как чередование падений и подъемов или как трудные этапы становления «нового мира» на обломках «старого», корнями уходят в искореженную и отравленную культурную почву. В конечном счете именно состояние культуры определяет собой ход и результаты экономических и политических процессов, хотя важна и обратная связь в этом грандиозном гомеостазе. И это состояние можно назвать катастрофой.

Суть катастрофы не в том, что в нынешней России «расходы на культуру» формируются «по остаточному принципу», не в том, что культурная жизнь ввергнута в так называемый «рынок» (можно ли всерьез назвать этим солидным термином базар, контролируемый чиновниками и бандитами?), будучи вынуждена подчиниться его жестким правилам, не в том, что подорвана (а где-то и вовсе разрушена) система научных и образовательных институтов, а роль искусства в социальной жизни вызывает серьезные сомнения. Все это вторично. На первый план выходит аннигиляция культурных универсалий – нравственных и мировоззренческих ценностей. Она отличается от исторических прецедентов, когда одни ценности устаревали и уступали место иным, что воспринималось неоднозначно: болезненно – одними, с восторженным энтузиазмом – другими, но не подрывало веру в то, что жизнь людей все-таки необходимо располагается в упорядоченном ценностном пространстве. Например, как бы ни менялись представления о добре и зле, неизменной оставалась вера в то, что различие между добром и злом всегда определимо, хотя и не всегда одинаковым образом. Сегодня падает вера в культурные ценности как таковые. Это значит, что границы между ценностями и их антиподами – всего лишь воображаемые линии, которые проводятся из удобства или по чьей-то прихоти; не ценности определяют поведение людей, а напротив, само это поведение является причиной того, что контуры ценностей очерчиваются так или иначе.

Фактически это означает, что культура стала не более чем фикцией, собранием артефактов, выполняющих служебную роль, удовлетворяющих те или иные потребности, но не обладающих властью над человеческим мышлением и поведением. Народ, утративший свою культуру и уже перестающий осознавать эту утрату, не может надеяться на изменение своего положения к лучшему.

Об этом и предупреждал Соловьёв. Он полагал, что такая катастрофа неизбежна, если из системы культурных универсалий выпадет ценность религиозной веры. Эта ценность, считал он, есть та скрепа, благодаря которой все прочие ценности удерживаются в единстве и образуют целостность. С верой в Бога неразрывно связаны вера в человека и вера в природу. «Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер» [1, с. 253]. Можно оспаривать это убеждение религиозного философа. Но нельзя не согласиться с тем, что разрушение культуры вызывается распадом органической связи ее универсалий. И оно становится неизбежным, если эта связь трактуется как то, что не имеет основания в бытии, а имеет чисто условный статус.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 227–259.
2. Кантор В.К. Русская классика или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005. 745 с.
3. Никольский С.А. Русское мировоззрение. «Новые люди» как идея и явление: опыт осмысления в отечественной литературе 40–60-х годов XIX столетия. М.: Прогресс-Традиция, 2012. 623 с.

4. Набоков В. Дар // Набоков В. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. СПб.: Азбука-Классика, 2010. С. 59–526.
5. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008. 745 с.
6. Баткин Л. О движении истории в будущее // НЛО (Неприкосновенный запас). 2012. № 5 (85) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2803>
7. Пастухов В. Преданная революция // Новая газета. 04. 01. 2013.
8. Чехов А.П. Дядя Ваня // Чехов А.П. Полн. собр. соч. и писем в 30 т. Т. 13. М.: Наука, 1986. С. 61–116.

References

1. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 227–259.
2. Kantor, V.K. *Russkaya klassika ili Bytie Rossii* [The Russian Classics, or the Being of Russia], Moscow: ROSSPEN, 2005, 745 p.
3. Nikol'skiy, S.A. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], Moscow: Progress-Traditsiya, 2012, 623 p.
4. Nabokov, V. Dar [Gift], in Nabokov, V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Selected Works in 4 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Azbuka-Klassika, 2010, pp. 59–526.
5. Kantor, V.K. *Sankt-Peterburg: Rossiyskaya imperiya protiv rossiyskogo khaosa* [Saint-Petersbourg: The Russian Empire versus Russian chaos], Moscow: ROSSPEN, 2008, 745 p.
6. Batkin, L. O dvizhenii istorii v budushchee [On the Movement of History into the Future], in *NLO (Neprikosnovennyy zapas)*, 2012, № 5 (85). Available at: <http://www.nlobooks.ru/node/2803>
7. Pastukhov, V. Predannaya revolyutsiya [The Devoted Revolution], in *Novaya gazeta*, 04. 01. 2013.
8. Chekhov, A.P. Dyadya Vanya [Uncle Vanya], in Chekhov, A.P. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 t., t. 13* [The Complete Works and Letters in 30 vol., vol. 13], Moscow: Nauka, 1986, pp. 61–116.

УДК 11:27-1(47)
ББК 873(2)522-685

ВЕРА И ЗНАНИЕ: НАСЛЕДИЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний – Болгарская академия наук,
Московска, 13А, г. София, 1000, Болгария
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Анализируется процесс религиозного обновления, под знаком которого проходил Серебряный век, характеризующийся многообразием культурных форм и их ориентацией на религиозные источники метафизики. Рассмотрены концепции соотношения веры и знания, распространенные в интеллектуальном пространстве этого периода, а также и в философии русского зарубежья. Прослеживается непосредственная связь этих концепций с национальным своеобразием доминирующего типа мышления. Анализируются характерные для этого периода тенденции к трансцендентализму (у Булгакова и Бердяева), объясняемые стремлением к достижению общезначимости высказываемого слова, а также некоторые из символических богословских точек зрения. Особое внимание уделено идейному

противостоянию Николая Бердяева и Семена Франка и постепенному сближению их взглядов в годы эмиграции.

Ключевые слова: русский Серебряный век, русское философское зарубежье, русский персонализм и экзистенциализм, философия всеединства, религиозная метафизика, вера – знание, богословие – философия, религиозная философия Вл. Соловьёва, Н. Бердяева, С. Франка, трансцендентализм, слово Божие, София.

FAITH AND KNOWLEDGE: THE LEGACY OF VLADIMIR SOLOVYOV

N.I. DIMITROVA

Research Institute of Societies and Knowledge, Bulgarian Academy of Sciences,
13A, Moskow Str., Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The article is devoted to the religious revival under whose sail the Silver Age passed. In particular, it is shown how this revival gave rise to a variety of cultural genres oriented toward the religious sources of metaphysics. The author analyzes the relation between faith and knowledge as it developed in the intellectual space of the Silver Age, as well as in the philosophy of the Russian diaspora. The author argues that the solution to this dilemma is tied up with the national specifics of the dominant mentality during the period, as can be seen in the legacy of Vladimir Solovyov. The article explores the period's characteristic tendency toward transcendentalism (Bulgakov and Berdyaev), which can be explained by the striving for the general validity of the expressed Word. It also presents a number of emblematic theological views. Special emphasis is placed on the ideological opposition between Nikolai Berdyaev and Semyon Frank during the Silver Age, as well as on the gradual process of bringing their views closer together in the years of emigration of the Russian intelligentsia.

Key words: Russian Silver Age, Russia's philosophical circles abroad, Russian personalism and existentialism, philosophy of all-unity, religious metaphysics, faith – knowledge, theology – philosophy, religious philosophy of Vl. Solovyov, N. Berdyaev, S. Frank, transcendentalism, the Word of God, Sophia.

Существуют различные концепции соотношения веры и знания, богословия и философии, характерные для интеллектуального пространства Серебряного века, а также философии русского зарубежья. Особое внимание следует сосредоточить на таком промежуточном феномене, как *религиозная философия*, категорически отрицаемом одними авторами и восторженно утверждаемом другими¹. Эта примечательная неоднозначность в среде «свободного философствования на религиозные темы»² (если воспользоваться одним из сегодняшних определений интеллектуального климата эпохи Серебряного века) вне всякого сомнения обусловлена «синтетичностью» идей *основоположника* религиозной философии В.С. Соловьёва. По словам одного «соловьёвца», «из стремления рационально оправдать христианство рождается своеобразный, а подчас и

¹ См. об этом: Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. № 19 [1].

² Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html> [2].

просто безвкусный, рационализм, который логическими формулами старается наглядно доказать и вывести тайны Божественной жизни, глубины Бытия Троичного Бога. Тут он [В. Соловьев. – примеч. наше *Н.Д.*] следует Гегелю и Шеллингу, и нужно сказать, что соединение церковной веры, церковного догмата с рационалистическими потугами, при его убеждении в неотразимости своих часто внешне-формальных аргументов, высказываемых при том тоном, недопускающим сомнения, производит у Соловьева впечатление какой-то легкомысленной самоуверенности и даже, я сказал бы, какого-то недомыслия» [3, с. 99].

Религиозное обновление, под знаком которого проходил Серебряный век, породило разнообразие культурных форм и философских течений, их ориентацию на религиозные источники метафизики. Тогдашнее философствование тяготело к религии, «переходя» или в *философию религии*, или в *религиозную философию*. В результате философский жанр оказался «неопределенным», смешанным, промежуточным, междисциплинарным, синкретическим, и в сущности, расположенным между двумя модусами – теологией и философией (верой и знанием).

Глубинным импульсом интеллигенции было стремление к созданию *социальной* религии (тогда как «историческое» христианство мыслилось в качестве *индивидуальной* религии), с помощью которой можно было бы осуществить грандиозную трансформацию всей жизни в целом. Пытаясь повернуть вспять процесс секуляризации, новые *богоискатели* русского Серебряного века категорически отбрасывали интерпретацию религии как частного дела. Как отмечал позднее Н.А. Бердяев в своей работе «Новое Средневековье», «<...> Религия не может быть частным делом, как того хотела новая история, она не может быть автономна, и не могут быть автономны все другие сферы культуры. Религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом» [4, с. 32]. И если в области социальной теории эта устремленность к вездесущности религиозного породила разнообразные версии «религиозной общественности» (*мистически-анархистский*, православный, надконфессиональный и другие варианты социализма), в сфере философии она часто находила выражение в движении по направлению к трансцендентализму, к утверждению таких трансцендентальных структур человеческого существования, которые смогли бы обеспечить его относительную независимость от «капризов» индивидуально-эмпирического. Будучи вечной истиной, Слово Божье должно коснуться *каждого* сознания, для того чтобы последнее могло его сохранять и развивать. Следовательно, эти философские конструкции мотивировались желанием преодолеть субъективизм и психологизм и гарантировать те всеобщие условия, в рамках которых религиозный опыт был бы не только возможным, но и общезначимым, универсальным. Это стремление просматривается и в соловьевской идее Софии, которая «есть начало человечества, есть *идеальный* или *нормальный человек*»³ и которая является специфическим русским вариантом «трансцендентального субъекта». Таким образом, София, будучи посредником между трансцендентальным божеством

³ См.: Соловьев В.С. Лекции за Богочовечество. София: Дилок, 2009. С. 145 [5].

и миром, берет на себя роль той надсубъектной конструкции, которая обеспечивает универсальность и общезначимость религиозного опыта.

Именно сильной первоначальной (и внефилософской) мотивацией придать религии статус «центра духовных влечений», по известному выражению Соловьёва, объясняется ориентация части русских философов на трансцендентализм. Но это уже само по себе являлось определенной позицией по отношению к рассматриваемой дилемме, берущей свое начало в наследии В.С. Соловьёва. Речь идет об очень специфическом, радикально модифицированном варианте трансцендентализма. В своей последней книге «Истина и откровение» (1946–1947 гг.) Бердяев, вспоминая свои ранние философские увлечения, обобщая свое тогдашнее продолжительное пристрастие (тогда он мыслил трансцендентальность как знак принадлежности человека к царству свободы, т. е. к *другой*, неприродной и несоциальной действительности), пишет о том, что его трансцендентальный субъект, это не субъект Канта; как подчеркивает сам Бердяев, он, находясь вне оппозиции универсальное – индивидуальное, «не есть ни универсальный разум, ни кантовское трансцендентальное сознание, ни гегелевский мировой дух, он есть человек. <...> Если не допустить существования трансцендентального человека, то невозможно притязать на познание истины, он есть а priori всякого познания истины и даже самого существования истины. Это не есть логическое а priori, а priori отвлеченного разума, это есть а priori целостного человека, а priori Духа» [6, с. 115–117]. Очевидно, что, несмотря на преобладание экзистенциалистских и в особенности персоналистских настроений Бердяева, его желание обеспечить вездесущность религиозного начала, желание, порожденное, вероятнее всего, еще его ранними интеллигентскими попытками десекуляризировать общественную жизнь в целом, приобрело специфический трансценденталистский облик.

В этом отношении весьма показателен и вариант булгаковского «трансцендентализма», аналогичным образом оказавшегося радикально преобразованным. Уже в своей докторской диссертации (1912), посвященной софийной сущности хозяйства, С.Н. Булгаков, ориентируясь на религиозную онтологию, утверждает, что «объективное, общезначимое знание возможно и понятно только при том предположении, если всеобщий трансцендентальный субъект знания есть не только гносеологическая идея или метод, но имеет бытие в себе. Здесь с внутренней необходимостью гносеология приводит нас к метафизике, к установлению онтологических предположений возможности познания». Согласно Булгакову, в роли трансцендентального субъекта, обеспечивающего объективность и общезначимость Слова, выступает «целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans...*» [7, с. 143].

В своем следующем замечательном труде «Свет Невечерний» (1917) Булгаков ставит перед собой задачу раскрыть трансцендентальную природу религии. Его ответ на заданный по-кантовски вопрос «*Как возможна религия?*» сформулирован следующим образом: «...религия есть непосредственное опознание Божества и живой связи с Ним, она возможна благодаря религиозной одаренности человека, существованию религиозного органа, воспринимающего Божество и Его воздействие. Без такого органа было бы, конечно, невозможно то пышное и многоцветное развитие религии и религий, какое мы наблюда-

ем в истории человечества, а также и все ее своеобразие» [8, с. 20–21]. Дилемма *философия религии – религиозная философия*, по-видимому, престала волновать Булгакова в годы эмиграции. Он всецело перешел на богословские позиции. В середине 20-х годов XX в. Булгаков написал «Трагедию философии», позднее опубликованную на немецком языке. Основной пафос этого труда направлен на разоблачение всей западной философии, отклонившейся от догматов христианства. Несмотря на то, что здесь он вновь подчеркивает религиозную основу философствования (и с этой точки зрения очевидно пересматривает свою позицию в рамках обсуждаемой нами дилеммы) и, соответственно, демонстрирует свое предпочтение *религиозной философии*, по сравнению с философией *светской* (и философией религии), на этом этапе Булгаков уже целиком посвятил себя богословской проблематике. «В этом смысле, – пишет С.Н. Булгаков, – история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересиология» [9, с. 317]. Парадоксальным является тот факт, что именно Булгаков, назвавший всю современную философию ересиологией во время нашумевшего богословского спора, был, в свою очередь, обвинен в ереси из-за своих софиологических идей.

Естественным было бы ожидать, что мыслители, считающие богословие более адекватным, чем философия, с точки зрения высказывания Слова Божья, не примут тенденций, направленных к трансцендентализму. Вкратце остановимся лишь на некоторых эмблематических в рассматриваемом отношении мнениях. Вот, к примеру, аргумент Георгия Флоровского против трансцендентализма: встреча с Богом имеет экзистенциальный характер и эту встречу каждый эмпирический субъект осуществляет индивидуально и в одиночестве. Один из тезисов его *методологического* текста «Откровение, философия и богословие» (впервые опубликованного на немецком языке в 1931 г.) состоит в том, что Слово Божье не имеет дела с трансцендентальным субъектом, оно не обращено к какому-то «сознанию вообще»: «*Живой* Бог, Бог откровения, говорит живым людям, эмпирическим субъектам. Лицо Божье открывается только живым личностям. <...> Истина божественного Откровения должна разворачиваться в человеческой мысли, она должна развиваться в целостную систему веры и исповеди, в систему с религиозной перспективой, иначе говоря, в систему религиозной философии и философии Откровения. В этом нет никакого субъективизма» [10, с. 23, 25]. Следовательно, согласно Флоровскому, христианская философия в качестве рефлексии над христианскими догматами не только возможна, она уже успешно осуществлена в истории. Другое дело, что это не относится к «русской религиозной философии», которую Флоровский оценивал крайне скептически. В его понимании ее ни в коем случае нельзя идентифицировать с христианской философией, и кроме того, как хорошо известно, он считал ее претензии на уникальность и самобытность неоправданными: «О современной русской религиозной философии привыкают говорить как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия *религиозной философией* характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики...» [11, с. 492]. В этом пункте проблематичным оказывается демаркационный критерий: из слов Флоровского свободно

можно сделать тот вывод, что так называемая *христианская философия* и богословие идентичны. Почти аналогичными были идеи Василия Зеньковского, высказанные им в его известном труде «Основы христианской философии» (Франкфурт, 1961–1964), в котором идея христианской философии прослеживается детально с момента ее возникновения. Однако вопрос об автономности христианской философии так и не получил окончательного ответа, о чем убедительно свидетельствует разнообразие мнений, распространенных в среде русских богословов. Наиболее непримиримым по отношению к бытию философии (*религиозной философии*) был Владимир Лосский: нет мостов между богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова. «Догматическое богословие» Лосского начинается с утверждения, что богословие радикально отличается от философского мышления: «Бог богословия – это «Ты», это живой Бог Библии. Конечно это Абсолют, но Абсолют личностный...» [12, с. 200].

Отрицание «бога философов» являлось не только принципиальным положением; в большинстве случаев, говоря о философии, русские богословы имели в виду главным образом русскую философию, чей основной тон был задан именно Владимиром Соловьёвым. Поскольку нас интересуют преимущественно идеи философов (а не богословов, хотя бы в их бытность и *философствующих богословов*) первой половины прошлого века, остановимся более подробно на своеобразном споре Николая Бердяева и Семена Франка, рассматривая их как представителей двух точек зрения, столкнувшихся в рамках тогдашней полемики, посвященной дилемме *религиозная философия – философия религии*.

Как известно, Бердяев всегда отстаивал свою философскую идентичность и никогда не соглашался с тем, что его считали богословом, даже и «свободным богословом». В то же время он категорически настаивал, чтобы исповедуемые им взгляды воспринимались как *религиозная философия* (другое дело, что вопрос о границе между этим жанром и богословием так и оставался нерешенным). В этой связи, вероятно, будет уместным сослаться на слова В.В. Библихина: «Мы говорим, что философия сама по себе с самого начала уже религиозна тем, что снова и снова возвращается к началам вещей, повторно вчитывается в мир, казалось бы, уже зачитанный до дыр. Только не заметившие этого, т.е., значит, не понявшие, что такое философия, хотят делать ее «религиозной». Негласная причина этого занятия — неспособность вынести напряжение открытых вопросов» [13, с. 44].

В версии Бердяева ведущее начало – вера. Комментируя идеи Н. Несмелова, Бердяев утверждал: «Ныне по-новому должно быть продолжено дело великих учителей Церкви, вновь настало время для философского оправдания веры. <...> ...философия не может дать веры и заменить веру» [14]. Таким образом, это вариант задачи, поставленной Соловьёвым в начале его творческого пути. Далее следует один из аргументов в пользу возможности религиозной философии: «К вере нельзя придти философским путем, но после пережитого акта веры возможен и необходим христианский гнозис. Для философского оправдания веры нужна такая свобода духа и такая широта, которую всего труднее встретить у традиционных апологетов христианства» [14]. И более свободной (с точки зрения догматов) формой в качестве подхода к Слову Божьему оказывается именно религиозная философия.

Семен Франк в своем раннем творчестве был типичным представителем *философии религии*. Идейное противостояние Бердяева и Франка берет свое начало еще в первом десятилетии XX века, когда интересующий нас спор выступал и как конфронтация Логоса и *ratio*.

Ограничимся коротким сопоставлением двух, озаглавленных почти идентично текстов Бердяева и Франка – «Вера и знание» и «Знание и вера». Статья Бердяева была опубликована в 1910 г. в «Вопросах философии и психологии» (одним из ведущих авторов был Вл. Соловьев). Она заканчивается высказанным Бердяевым убеждением, что «та лишь философия хороша, которая проходит путь до последней тайны, раскрывающейся лишь в религиозной жизни» [15, с. 234]. Франк в своем тексте, комментируя это убеждение, в свою очередь выражает неудовлетворенность высказанным Бердяевым недоверием и даже презрением к рациональному, которое (недоверие) «есть тот основной тон, на который постоянно настроена лира ученика Вл. Соловьева – Н.А. Бердяева» [16, с. 217].

В одном из своих подводящих итоги текстов, написанном, вероятно всего, в 30-е годы и оставшимся неопубликованным в XX веке, Бердяев снова и снова пытается решить проблему о соотношении веры и знания в пользу той рефлексии, которая была бы способна охватить их одновременно – в пользу *религиозной философии*. Его уже зрелый тезис сформулирован следующим образом: «Философия не служанка теологии, она свободна. Но свободным путем идет она к религиозным истокам жизни. Она есть знание, основанное на духовном опыте. Духовная жизнь предшествует философии» [17, с. 170]. Так Бердяев обосновывает возможность *религиозной философии*, философии, ориентированной экзистенциально и отличающейся от богословского взгляда на *христианскую философию*.

Отталкивавшийся от противоположных позиций и защищавший *philosophia reipennis*, в свои эмигрантские годы Франк все заметнее двигался по направлению к позиции Бердяева. В 1923 г. он принял участие в редактировавшемся Бердяевым сборнике «София» (Берлин, 1923), написав для него статью «Философия и религия», в которой честно и без компромиссов описал все затруднения, встающие перед возможностью «вхождения Бога в философию». Мысля Бога как первооснову бытия, Франк предложил здесь решение, выдержанное в духе Кузанца, приверженцем которого он был: «... правильное соотношение между религией и философией возможно лишь на почве того *умудренного неведения* (*docta ignorantia*), которое есть самый зрелый плод истинного просвещения» [18, с. 20].

В 1934 г. Франк опубликовал на немецком языке одно из своих интереснейших произведений – «Das Absolute». Это сочинение и было «началом конца», что касается философской автономии. Превращая Абсолютное – в качестве самораскрывающейся причины бытия – в единственный истинный предмет философии, Франк попытался удовлетворить требования рационального знания, с одной стороны, и религии, с другой. Согласно Франку, высказываемые с обеих сторон упреки по адресу такого рода позиции порождены недоразумениями, и он приложил немало усилий, стараясь их прояснить, в особенности по отношению к личностному/надличностному характеру Абсолюта. Свое исследование Франк закончил следующим образом: «Истинное и последнее понимание Абсолютного, действительное осуществление незнающего знания,

происходит только в молчаливом диалоге любовных отношений, в невыразимой мысленной молитве» [19, с. 30].

Отталкиваясь от представления о том, что Абсолютное соединяет высшую трансценденцию с глубочайшей имманентностью, русский мыслитель приходит к выводу, что именно на основе Абсолютного возможно конструирование как философии религии, так и религиозной философии. Стремление к их гармоничному сочетанию, к их *синтезу*, не оставляло его до конца жизни, хотя он и до конца отчетливо осознавал неосуществимость этого желания (а в конце своего жизненного пути высказал свою убежденность в «невозможности философии» [20, с. 94]). Его давнишний идейный оппонент Н. Бердяев тоже ясно понимал всю двусмысленность франковской позиции, когда писал свой великолепный отзыв на «Непостижимое» Франка. В нем Бердяев указал и на ее уязвимые стороны: «...для С. Франка Бог есть Абсолютное. Между тем как Абсолютное есть предел отрешенной мысли, с Абсолютным невозможны никакие отношения. Абсолютное не может выйти из себя. Абсолютное не есть личность» [21, с. 67]. Таково мнение Бердяева о невозможности моста между *Афинами и Иерусалимом*, о невозможном синтезе бога философов и Бога Авраама, Исаака и Иакова – синтезе, о котором так мечтал Франк в свои зрелые годы.

Искомое соотношение бога философов и библейского Бога является проблематичным именно в качестве синтеза; в качестве же *синкретизиса* оно непрерывно присутствовало на протяжении всей истории мышления. В России – это многочисленные гностические варианты, в особенности те, которые основывались на софиологии, введенной в интеллектуальное пространство России Соловьёвым. Так, общее между Афинами и Иерусалимом – вопреки Тертуллиану – это Александрия. Тезис интереснейшей статьи С. Хоружего «Перепутья русской софиологии» в том и состоит, что русская философия «производит» Александрию, т.е. синкретизм и гностицизм, а самый выдающийся среди александрийцев – Владимир Соловьёв⁴.

Этот тип философствования, разумеется, породил в среде русских интеллектуалов и своих яростных противников. Достаточно вспомнить даже только Густава Шпета, негативно оценивавшего феномен *религиозной философии* в целом и саркастически относившегося к идее специфического национального типа.⁵ А между Шпетом, приверженцем *Афин*, т.е. *философского язычества*, и приверженцем *Иерусалима* Львом Шестовым расположен весь спектр решений дилеммы «философия – религия», решений, которые снова и снова возвращают нас к истокам – к наследию В.С. Соловьёва.

Список литературы

1. Нижников С.А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. № 19. С. 84–88.

⁴ См.: Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и о новом. СПб.: Алетейя, 2000 [22].

⁵ См.: Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917 [23].

2. Кырлежев А. Русская религиозная философия: около церковных стен // Неприкосновенный запас. 2002. № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html>
3. Арсеньев Н.С. Из жизни духа. Варшава, 1935. 174 с.
4. Бердяев Н.А. Новото Средновековие. Велико Търново: Университетско издателство, 1995. 142 с.
5. Соловьев В.С. Лекции за Богочовечеството. София: Дилок, 2009. 324 с.
6. Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 155 с.
7. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 47–308.
8. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М.: Республика, 1994. 415 с.
9. Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 309–587.
10. Флоровски Г.В. Откровение, философия и богословие: пер. с англ. // Флоровски Г. Творение и изкупление. София, 2008. С. 19–40.
11. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991. 600 с.
12. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. 288 с.
13. Бибахин В.В. Философия и религия // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 34–44.
14. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn064.htm>
15. Бердяев Н. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. 1910. № 102. С. 198–234.
16. Франк С.Л. Знание и вера // Н.А. Бердяев: Pro et Contra Т. 1. СПб., 1994. С. 217–220.
17. Бердяев Н.А. Основы религиозной философии // Вестник РХД, 2008. № 168. С. 169–174.
18. Франк С.Л. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 5–20.
19. Франк С.Л. Абсолютного // Разкриващите се дълбини. Семьон Франк. София: Парадигма, 2002. С. 11–30.
20. Франк С.Л. О невозможности философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 88–95.
21. Бердяев Н.А. Новые книги: С.Л. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. № 60. С. 65–68.
22. Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и о новом. СПб.: Алетейя. С. 141–168.
23. Шпет Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. Философский ежегодник. М., 1917. С. 1–69.

References

1. Nizhnikov, S.A. Vera i znanie v russkoy filosofii i tvorchestve Vl. Solov'eva [Faith and Knowledge in Russian Philosophy and the Work of Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, no. 19, pp. 84–88.
2. Kyrlezhev, A. Russkaya religioznaya filosofiya: okolo tserkovnykh sten [Russian Religious Philosophy: Near the Church Walls], in *Neprikosnovenny zapas*, 2002, no. 2. Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/kyr.html>
3. Arsen'ev, N.S. *Iz zhizni dukha* [Experiencing Spiritual Life], Varshava, 1935, 174 p.
4. Berdyaev, N.A. *Novoto Srednovekovie* [The New Middle Ages], Veliko Tyrnovo: Universitetsko izdatelstvo, 1995, 142 p.
5. Solov'ov, V.S. *Lektsii za Bogochovechestvoto* [Lectures on Godmanhood], Sofia: Dilok, 2009, 324 p.
6. Berdyaev, N.A. *Istina i Otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia* [Truth and Revelation. Prolegomena to the Critique of Revelation], Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, 155 p.

7. Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaystva* [Philosophy of Economy], in Bulgakov, S. N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 47–308.
8. Bulgakov, S.N. *Svet Nevecherniy* [Unfading Light], Moscow: Respublika, 1994, 415 p.
9. Bulgakov, S.N. *Tragediya filosofii* [Tragedy of Philosophy], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 1993, pp. 309–587.
10. Florovski, G.V. *Otkrovenie, filosofiya i bogoslovie* [Revelation, Philosophy and Theology], in Florovski, G. *Tvorenie i izkuplenie* [Creation and Redemption], Sofia, 2008, pp. 19–40.
11. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology], Kiev, 1991, 600 p.
12. Losskiy, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology], Moscow: Tsentr SEI, 1991, 288 p.
13. Bibikhin, V.V. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Voprosy filosofii*, 1992, no. 7, pp. 34–44.
14. Berdyaev, N.A. *Opyt filosofskogo opravdaniya khristianstva* [Attempt at a Philosophical Justification of Christianity]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyaev/berdn064.htm>
15. Berdyaev, N. *Vera i znanie* [Faith and Knowledge], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1910, no. 102, pp. 198–234.
16. Frank, S.L. *Znanie i vera* [Knowledge and Faith], in Berdyaev, N.A.: *Pro et Contra, vol. 1*. Saint-Petersburg, 1994, pp. 217–220.
17. Berdyaev, N.A. *Osnovy religioznoy filosofii* [Foundations of Religious Philosophy], in *Vestnik RKhD*, 2008, no. 168, pp. 169–174.
18. Frank, S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion], in *Sofiya. Problemy dukhovnoy kul'tury i religioznoy filosofii* [Sophia. Problems of spiritual culture and religious philosophy], Berlin: Obelisk, 1923, pp. 5–20.
19. Frank, S.L. *Absolyutnoto* [The Absolute], in *Razkrivashite se dylbini. Semyon Frank* [Disclosed by depths. Semyon Frank], Sofia: Paradigma, 2002, pp. 11–30.
20. Frank, S.L. *O nevozmozhnosti filosofii* [On the Impossibility of Philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 88–95.
21. Berdyaev, N.A. *Novye knigi: S.L. Frank. Nepostizhimoe* [New Books: S.L. Frank. The Ineffable], in *Put'*, 1939, no. 60, pp. 65–68.
22. Khoruzhiy, S.S. *Pereput'ya russkoy sofologii* [The Crossroads of Russian Sophiology], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i o novom* [On the old and the new], Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000, pp. 141–168.
23. Shpet, G. *Mudrost' ili razum?* [Wisdom or Ratio?], in *Mysl' i slovo. Filosofskij ezhegodnik*. Moscow, 1917, pp. 1–69.

УДК 11:27(438:47)
ББК 87.3(4Пол:2)5/6

ФИЛОСОФИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА В ПОЛЬШЕ¹

Я. КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет,
Университетская площадь, 1, Вроцлав, Польша
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

Анализируются исследования и рецепция философии В.С. Соловьёва в Польше, начиная с первых статей и публикаций, посвященных творчеству философа В.С. Соловьёва, в иезуитском журнале «Przegląd Powszechny» (К. Czajkowski, W. Gostomski, M. Morawski), через политическую полемику графа С. Тарновского, пионерские компаративистические исследования М. Здзеховского, богословские работы исследователей межвоенного и послевоенного периодов, представителей Римской и Православной церквей, и заканчивая презентацией богословских и философских публикаций последнего периода (в главной мере, работами так называемой «школы истории идей» – А. Валицкий, Л. Кейзик, Г. Пшебинда, Я. Добешевский, Я. Красицкий, М. Кита, Т. Оболевич, С. Мазурек). Предпринимается попытка осуществить периодизацию и систематизацию, определить своеобразие польских исследований философии В.С. Соловьёва и правомерность вопроса о существовании «польской» школы исследований философии В.С. Соловьёва. На фоне политических, идеологических и религиозных взаимоотношений между Польшей и Россией с учетом стереотипов и предубеждений выявляются трансформации в рецепции наследия философа в Польше. Ставится вопрос о значении наследия В.С. Соловьёва для преодоления современного кризиса в идеологических и политических отношениях между Польшей и Россией.

Ключевые слова: исследование, народ, национализм, богословие, церковь, Польша, Россия, теократия, экуменизм, этика, софиология, зло, эсхатология.

PHILOSOPHY OF V.S. SOLOVYOV IN POLAND

Ya KRASICKI

University of Wrocław,
1, Plac Uniwersytecki, Wrocław, Poland
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

The author considers the academic reception of Solovyov's philosophy in Poland from the first articles in the Jesuit magazine «Przegląd Powszechny» (K. Czajkowski, W. Gostomski, S. Morawski), through the political polemics written by S. Tarnowski, M. Zdziechowski's pioneering comparative studies, mid- to late-twentieth-century theological analyses by both Catholic and

¹ Статья в первичной версии была подготовлена как доклад, прочитанный на Региональном конгрессе ICSEES в Берлине 2–4 августа 2007 г., и опубликована в 1 части книги: *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cześć pierwsza* / L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo «Aletheia», 2009. Вышла в свет вторая часть книги: *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Cześć pierwsza* / L. Kiejzik, J. Uglik. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2012. Книга дает широкий, панорамный и одновременно углубленный обзор главных течений в польских исследованиях русской философии, начиная с исследований творчества Г.С. Сковороды и заканчивая исследованиями творчества А.Ф. Лосева.

Orthodox theologians, and ending with the theological and philosophical publications of recent years (the «history of ideas» school, including A. Walicki, L. Kiejzik, G. Przebinda, J. Dobieszewski, J. Krasicki, A. Ostrowski, S. Mazurek, M. Kita,). The author attempts to introduce tentative period divisions and systematizations, as well as to characterise the status of the Polish reception of Solovyov's work: is it possible to speak about a «Polish school» in Solovyov studies? The author charts the transformations in the reception of the work and places them in the context of the complex Russo-Polish relations (political, ideological or religious), as well as mutual biases and stereotypes. He further discusses the significance of Solovyov's legacy in the process of overcoming the present crisis in bilateral relations between Poland and Russia.

Key words: *research, nation, nationalism, theology, church, Poland, Russia, theocracy, ecumenism, ethics, sophiology, evil, eschatology.*

В.С. Соловьёв и Польша. Общая характеристика

Среди русских философов в Польше В.С. Соловьёв занимает особое место. Не будет преувеличением сказать, что это русский феномен в польской культуре и философии, что среди русских он самый «польский» философ (и это не только в связи с его «польскими» корнями – бабушка В.С. Соловьёва со стороны матери (родовое имя Бжеска) была родом из польской дворянской семьи, осевшей на Украине и состоявшей в родстве с известным религиозным философом Г.С. Сковородой²). Уже после первых публикаций В.С. Соловьёва, касающихся «национального вопроса в России» [1, с. 74], поляки почувствовали к нему глубокую симпатию, а сам Соловьёв стал для них персонификацией самого ценного и великолепного в русской культуре, в русском народе и в русской истории. Можно сказать, что если воинствующий польский и русский национализм, польская народная мифология и русский империализм строили друг против друга постоянно новые барьеры, если поляки и русские смотрели друг на друга сквозь разные идейные и политические кордоны и границы, то В.С. Соловьёв, как своими работами, так и своей публицистической и философской деятельностью, «трансцендировал» все границы и кордоны.

Надо при этом заметить, что очень долгое время интерес к философии В.С. Соловьёва в Польше проявляли не профессиональные философы, а публицисты и богословы. На первом этапе рецепции идеи автора «Оправдания добра» интерес со стороны поляков вызывали, прежде всего, не философские, а политические и церковные работы В.С. Соловьёва.

Философия и политика

Известно, что поляки смотрят на мир, как иронически заметил в своих романах и драмах В. Гомбрович, сквозь призму «польского вопроса» и своего «Народа»³

² A. Walicki. *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*. Przekład przejrany przez autora J. Stawiński. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 1995 (перевод с английского оригинала *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, University of Notre Dame, 1992). S. 178.

³ Gombrowicz W. *Trans-Atlantyk* // Gombrowicz W. *Dziela T. 3* / J. Błoński. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1988. S. 13.

(с большой буквы). Понятно, что с такой точки зрения, особенно со времен трудных политических отношений между Польшей и Россией и разделов Польши, поляки смотрели и на русскую действительность, на русскую культуру, историю, русскую философию. Так же смотрели и на творчество, личность и философскую деятельность В.С. Соловьёва.

Как уже говорилось, на первом этапе рецепции философии В.С. Соловьёва в Польше интерес со стороны поляков вызывали, прежде всего, его не философские, а политические и церковные взгляды. В том числе, в первую очередь, его идеал вселенской экуменической теократии, в котором наряду с двумя другими «теократическими народами», русским и еврейским, особое место отводилось польскому народу. Публицисты обращали свое внимание на проблемы политического характера, а богословы – на проблематику церковную, прежде всего, на вопрос разделения и воссоединения западной и восточной церквей.

Не разбираясь до конца в нюансах польской народной психологии (и откровенно говоря, в польской «головоломке»), В.С. Соловьёв, который свои надежды на реализацию идеала всемирной теократии возлагал также и на поляков, не мог, как пишет А. Хауке-Лиговский, простить своим «польским друзьям (Станислав Тарновский, Маурыцы Страшевский, о. Марьян Моравский SJ)» [2, с. 13] того, что для реализации идеала всемирной теократии они не хотели отказаться от независимости Польши. В своем христианском универсализме этот «всечеловек», человек «без почвы», не смог убедить их, что это будет не «русское королевство», а «вселенская монархия – королевство Христово» [2, с. 13].

Но с другой стороны, надо иметь в виду тот факт, что в политическом контексте польской и русской истории XIX столетия каждый голос из России, не будучи голосом официального «русского национализма» (М. Здзеховский), принимался в Польше с уважением, почти с благодарностью. Безусловно, на фоне, как писал М. Здзеховский, элементарного отсутствия «политической этики в России»⁴, на фоне постславянофильских, консервативных имперских resentiments и обскурантистских общественных и историософических теорий (например, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова) позиция Соловьёва в «национальном вопросе», несмотря на разницу во взглядах Соловьёва и его польских друзей, может казаться, и так ее воспринимали в Польше, «голосом совести из России» (граф С. Тарновский)⁵. Главное внимание поляки обращали не столько на разницу политическую, сколько на то, что в подходе к национальным проблемам Соловьёв придавал особенное значение роли польского народа.

Среди них были живущие в Санкт-Петербурге польские студенты и интеллигенты: упомянутый выше М. Здзеховский (М. Здзеховский слушал лекции В.С. Соловьёва, а также лично встретился с С. Соловьёвым во время своих студенческих лет в Санкт-Петербурге, это событие оставило в нем потрясающее впечатление⁶);

⁴ Zdziechowski M. Walka Wł. Solowieja ze słowianofilstwem // Zdziechowski M. U opoki mesjanizmu. Lwów: Gubrynowicz i syn, 1912. S. 54–74.

⁵ Tarnowski S. Głos sumienia z Rosji // Przegląd Polski. T. 3. 1889.

⁶ Zdziechowski M. Walka Wł. Solowieja ze słowianofilstwem. S. 59.

польский публицист консервативно-либерального направления В. Спасович; за кордоном Русской Империи, в Галиции, профессор Ягеллонского университета, литературовед и политик граф С. Тарновский; среди католических богословов, например, иезуиты о. М. Моравский, о. Я. Урбан и другие, сосредоточенные вокруг основанного о. М. Моравским краковского журнала «Przegląd Powszechny». Добавим, что этот журнал, став своеобразным форумом для обмена взглядами на всегда важную для ордена иезуитов восточную тему, стал и форумом для обмена взглядами на тему творчества Соловьёва. В этом журнале свои статьи о Соловьёве помещали не только духовные, но и мирские лица (например, К. Чайковский⁷ и В. Гостомский⁸).

При этом, если речь идет об идеале вселенской экуменической теократии в его рецепции в Польше и России, бросается в глаза характерная асимметрия. Если в России принимали всего Соловьёва, за исключением его теократической и экуменической идеи, которая в это время была для него, как писал Е.Н. Трубецкой, самой важной «идеей его жизни»⁹, то в Польше, как раз наоборот, принимали его теократические идеи и экуменические инициативы, за исключением метафизики Соловьёва (особенно его софиологии и теории падения Души мира).

В России изначально идею вселенской экуменической теократии считали опасной игрой, в которую Соловьёв втянулся сам или был втянут Ватиканом¹⁰. Напомним, что Соловьёв очень глубоко изучил и хорошо знал историю Польши и католицизма в Польше, а также все, что связано с его экспансией в сторону православия. В частности, он читал в подлиннике акты Брестской унии. Философ хорошо отличал истинный и ложный патриотизм, ему был чужд идеализирующий прошлое анархической дворянской Польши польский национализм, он ставил моральный идеал выше национального идеала, этику над политикой.

⁷ Czajkowski K. Etyka Solowjowa // Przegląd Powszechny. 1899. Nr. 61.

⁸ Gostomski W. Ostatnia myśl Włodzimierza Solowiewa // Przegląd Powszechny. 1905. Nr. 87.

⁹ «Фальшь этой точки зрения, признается Трубецкой, была ощутима у нас с самого начала, и до сих пор почти все ее ощущают». «Социальное триединство» первосвященника, царя и пророка в лучшем случае «не принимается всерьез» (Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. 1. М.: Изд-во «Медиум», 1995. С. 538).

¹⁰ Среди многих светских и духовных критиков «экуменического плана» Соловьёва (к числу светских относятся Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, к числу церковных – А. Храповицкий, П.А. Светлов, М.М. Тареев, Ф. Стоянов, А.Д. Беляев) выделяется фигура священника Русской Православной Церкви, который перешел в православие из католической веры, отца Эме-Франсуа-Владимира Гетте, как пишет американский исследователь Г.Л. Клайн, «наиболее ангажированного, яростного, но может быть, и наиболее умного и наиболее зоркого среди всех критиков Соловьёва», который, например, писал, что произведение *La Russie et l'Eglise Universelle* «содержит в себе больше ересей, чем число страниц этой книги» (если взять во внимание, что в этой книге больше 400 страниц, то получится «страшное число – более 400 ересей!») (Kline G.L. Pojednanie Kościołów Wschodniego i Zachodniego. Plan ekumeniczny Włodzimierza Solowjowa (1881–1896) i współcześni mu krytycy / Przel. E. Okular // Przegląd Powszechny. 1992. Nr. 3. S. 390).

В работе «Великий спор и христианская политика» В. Соловьев писал: «Погибло польское государство, погибнет и польский национализм, и все замыслы и предприятия поляков обратятся в ничто. Но не погибла и не погибнет Польша, призванная к священному служению. Служить католичеству – вот высшее назначение польской нации. И первая и величайшая служба – воссоединение католичества с православием, примирительное посредничество между папой и царем – первое начало новой христианской теократии» [3, с. 182]. Хотелось бы верить. Но о такой ли Польше думали поколения поляков после ее раздела?

Экклесиология и философия. Экуменизм и антиэкуменизм

То, что поляки ценили прежде всего в идеале свободной теократии и вообще в творчестве Соловьева, показывает статья Марьяна Моравского «Włodzimierz Solowiej». Моравский в этой статье изложил суть метафизических взглядов Соловьева и подверг беспощадной критике его метафизику и софиологию (III часть работы «Россия и Вселенская церковь»). С другой стороны, дал положительную оценку национальной теме и церковного вопроса у Соловьева. Он пишет, что «голос Соловьева» звучит среди русского национализма, как «звон св. Бернарда среди грозы» [4, с. 246], и свидетельствует о том, что невозможно, чтобы он остался одиноким в России. По мнению Моравского, хорошо стоит думать о стране, которая породила такую замечательную личность, как Соловьев, и этот факт позволяет ему думать о Соловьеве и его стране с великой надеждой. Главной заслугой автора «Чтений о Богочеловечестве» о Моравский считает его прокатолическую направленность, добавляет, что «Соловьев не обратит Россию ..., не дождется католической России», но, по мнению польского иезуита, русский философ лично приблизился к Римско-католической церкви, и придет время, когда к ней приблизятся и другие русские православные. По мнению Марьяна Моравского, Соловьев – это «живое доказательство того, что Господь Бог ласково думает о России» и «зажигает» факел истинной веры «из ее собственного русского корня», что «тем более удивительно – среди ее собственной православной Церкви» [4, с. 246].

После Второго Ватиканского Собора тон выступления о Моравского может удивлять своей открытостью и убежденностью. Но не надо забывать, что в истории взаимоотношений польской и русской церковью его голос не совсем одинок. Из глубины веков его сопровождает антиэкуменический голос знаменитого польского проповедника, тоже иезуита, Петра Скарги (*Kazania sejmowe*). Тон выступления о Моравского приводит на память не только время «великой смуты», столкновений разных политических систем (демократия – самодержавие) в период военных конфликтов между Россией и Польшей (1492–1582), которые, как пишет современный русский исследователь, «утвердили стереотипы чуждости западного славянского соседа» [5, с. 219–220], но и повторяющиеся до сих пор среди польских католиков и богословов лозунги о единственном праведном пути спасения православных – пути формального соединения с Римско-католической церковью и признания примата папы римского.

В этом духе заканчивает М. Моравский свою статью – молитвой П. Скарги (в сокращении и нашем переводе):

«Взери Господь ... на блуждающие овцы из Твоего стада и возьми их на свои плечи, чтобы не пропала драгоценная кровь Твоя ... Открой их глаза на свет католической истины и выведи их из власти сатанинской (разрядка наша. – Я.К.), чтобы с нами, в единстве Твоего тела, вечного блага ждали»¹¹.

Что сказать об этой молитве? Присоединился бы к ней *Ad Maiorem Dei gloriam* наш «русский экуменист» В.С. Соловьёв? Присоединился бы к ней ради того, чтобы стало «одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10, 16)¹²? Чтобы стало Царство Божье под пастырством римского папы и царя всемирной монархии? Не пошел ли он слишком далеко в своих проектах не только для католиков, но и для православных? Для современных экуменистов?¹³

Польские православные богословы, в том числе известный православный теолог Е. Клиндер, подвергли принципиальной критике экуменический проект Соловьёва. Клиндер упрекал его в том, что выстраивая свой экуменический проект, он опирался на такую модель католицизма, которая сформировалась в период, когда действовал Первый Ватиканский Собор и католическая церковь «переживала кризис» [6, с. 284]. По мнению Клиндера, Соловьёв понимал объединение Церквей не в «истинном» значении этого явления, то есть не в мистическом, а в чисто формальном духе, в качестве своего рода «унии». По этим причинам, по мнению польского православного теолога, проект экуменической теократии Соловьёва справедливо казался его противникам «абсолютным недоразумением» [6, с. 265]. Кроме этого, Е. Клиндер упрекал Соловьёва в односторонности воззрений на историю раздела церквей, считал, что Соловьёв несправедливо и неправильно оценивал ту роль, какую сыграла Восточная Церковь на путях великого раскола, а также «в черных красках» [6, с. 284] представлял роль Византии¹⁴.

Надо сказать, что кроме истинного экуменизма существует ложный экуменизм. В этом смысле знаменитый польский современный богослов и экуменист В. Хрыневич писал о распространенной – особенно среди польских католиков – и пагубной для истинного экуменизма «иллюзии обращения России»¹⁵. Как видно не только из прошлой, но и из современной истории взаимоотношений польской (католической) и русской (православной) церквей, эта иллюзия сохраняется до сих пор, и очень крепко.

¹¹ Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 21–39, 230–246.

¹² Там же. С. 143.

¹³ Свое кредо по этому вопросу философ изложил в известном письме В. Розанову: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий...» (Соловьёв В.С. Письма к В.В. Розанову // Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма и приложения. Т. 3. Фототипическое издание. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1970. С. 43–44).

¹⁴ Там же. С. 284.

¹⁵ W. Hryniewicz. Iluzja nawrócenia Rosji // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Rosjoznawcze III. 1996. Z. 310. S. 19–35.

Немного психологии

Мы уже говорили, какие стороны учения Соловьева вызывали интерес у поляков на первом этапе восприятия его взглядов в Польше. При этом возникает очень интересный вопрос, важный не только для понимания рецепции философии В.С. Соловьева, но и для понимания рецепции всей русской философии, и культуры, и истории в Польше, в прошлом и настоящем.

Мы писали, как позитивной отзвук по «польскому вопросу» возбуждал среди поляков интерес к идеалу вселенской экуменической теократии Соловьева и как позитивно они его воспринимали. Однако мы также заметили, что при более детальном и глубоком изучении теократической концепции Соловьева оказывается, что его политический универсализм вовсе не выглядит столь однозначным. И если рассмотреть взгляды Соловьева с точки зрения того места, какое он предвидел для отдельных народов в будущей «вселенской теократии», то его позиция в «национальном вопросе» должна вызвать не только моральный, но и политический протест поляков.

Возникает вопрос: почему не вызывал протеста тот факт, что привилегированную роль России и «теократического русского народа», социальное триединство «первосвященника» как римского папы, «царя» как царя свободной всемирной теократии и «пророка»¹⁶ он мыслил за счет других народов и государств, а также потому, что, принимая теократический идеал, он «идеализировал самодержавие» в духе самых худших «реакционеров»?

А. Валицкий, оценивая взгляды Соловьева на «польский вопрос», обращает внимание на то, что философ фактически защищал и представлял в «польском вопросе» сторону российского «самодержавия», повторяя многие положения того «реакционного» лагеря [7, с. 557], с которым он, в сущности, боролся. То, что этот факт не привлек внимания современных ему польских читателей, полемистов и комментаторов, не может не вызвать удивления исследователя и не побудить его к размышлению¹⁷.

¹⁶ «Религиозная сфера жизни имеет своим теократическим органом *священника* <...> ...сфера политическая имеет своим теократическим органом *царя*, как помазанника божьего; наконец, социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице пророка, т. е. свободного проповедника и учителя. Каждый из этих трех представителей теократии имеет свою самостоятельную сферу действия, но по самому характеру этих сфер они находятся в определенном взаимоотношении друг к другу. *Священник направляет, царь управляет, пророк исправляет*. В порядке Божественного правления священству принадлежит *авторитет*, основанный на *предании*, царь обладает *властью*, утвержденной в *законе*, пророк пользуется свободой личного *почина*» (Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 160); Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 548. Английский исследователь обращает внимание на использованную Соловьевым игру слов (направляет, управляет, исправляет), которые по существу определяют смысловые функции этих трех видов власти. См.: Sutton S. The Religious Philosophy of V. Solovyov. Towards a Reassessment. London: THE MACMILLAN PRESS LTD, 1968. P. 80.

¹⁷ Zdziechowski M. U opoki mesjanizmu. S. 116.

Метафизика и софиология

В отношении рецепции метафизических взглядов Соловьёва в Польше самую строгую критику, – и не только католических богословов – вызывали соловьевский гностицизм и софиология. Критику вызывал сам философский метод Соловьёва, с его склонностью к рационалистической гегелевской диалектике. По мнению польских исследователей (М. Моравский, М. Здзеховский, А. Павловский), в подходе к богословским проблемам и тайнам христианской веры «рационализация» тайн веры Соловьёва, прежде всего тайны Святой Троицы, является беспредельной и остается главной слабостью его умозрительной, спекулятивной диалектики¹⁸. Здзеховский писал, что в теософских выводах Соловьёва царит «полный произвол», «ухватить их логическую нить представляется просто невозможным», по его мнению, «самое же печальное и более всего раздражающее читателя заключается в том, что о сущности Троицыного Бога, о взаимоотношении между ипостасями Троицы Соловьёв говорит тоном человека, для которого нет тайных, скрытых вещей, словно он сам побывал на местах пребывания Святой троицы и все видел собственными глазами» [8, с. 337].

У католических комментаторов и полемистов особый протест вызывала гностическая софиология Соловьёва. Свои упреки по отношению к соловьевской софиологии выразил, например, человек, которого мы знаем как доброжелательного сторонника экуменической и теократической деятельности Соловьёва, а именно, польский иезуит отец М. Моравский. Он упрекал философа в том, что из Софии он делает некий «четвертый элемент» в Боге (*quaternitatem in divinis!*)¹⁹, неизвестный церковному учению.

Последствия допущения существования в Боге какой-либо иной, разделяющей с ним его вечность субстанции, по мнению М. Моравского, очевидны – творение перестает быть «положительным актом». А далее, если принять, что Бог и мир имеют одну субстанцию, что мир сотворен из пра-материи (по-гречески *prote-hyle*) в субстрате, или в Душе мира (древнееврейское *rešum*, библейское *тоху вабоху*), то впоследствии граница между Богом и его творением должна быть стертой. При таком подходе, как считает польский богослов, пантеизм в философской системе Соловьёва совершенно неизбежен. Бог становится

¹⁸ Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa Kraków: Czas, 1914–1915. T. 1; Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 25–26.

¹⁹ Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 238–239. Напомним, что из российских богословов, пожалуй наиболее непримиримую позицию по отношению к софиологии Соловьёва занимал Г.В. Флоровский. (См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. С. 316–317). Критическое отношение к ней мы находим также в работе: Losski W. Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego / Przel. M. Sczaniecka Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989. S. 98. Гегельянец Б.Н. Чичерин, как пишет М. Здзеховский, в своей полемике с Соловьёвым «буквально с презрением, вообще, отбрасывает, отрицает Душу мира», считая ее *idée fixe*, в которую «никто не верит за исключением нескольких философов». Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa T. 1. S. 370–371).

ся не отделим от мира и из Создателя мира (сотворившего мир «из ничего», *ex nihilo*) превращается в его Демиурга (творящего нечто вторичное из уже существующей материи, *hyle*)²⁰.

Непоследовательность Соловьева в попытке выяснения «противодействия» Бога злу после того, как он сам это зло «допустил», замечает также Здзеховский²¹.

Учение о Душе мира наталкивается на непреодолимую апорию и в том случае, когда говорится о свободе человека. Дело в том, пишет один из довоенных исследователей ксендз А. Павловский, что у Соловьева «эгоизм не является выражением личной воли индивидуума, но чем-то ей навязанным, трагичным» [9, с. 150], а в таком случае возникает вопрос, какое же место занимает свободная воля (*liberum arbitrium*) в учении русского теософа.

Надо отметить, что в совсем ином духе представлен анализ софиологии Соловьева в работах современного польского иезуита и богослова о. Яцека Болевского (умершего в прошлом году). Болевский, с одной стороны, подходит к софиологии Соловьева согласно принципам католической мариологии и догматики, но с другой – такой открытой критики взглядов Соловьева, как было, например, у Моравского, у него нет. Его подход более экуменический и по методу герменевтический²².

²⁰ Комментируя понятие «творческого акта» в космологии Соловьева, М. Моравский писал: «Читая его разъяснения, я подумал, что нахожусь в древней Александрии и слушаю лекцию Плотина или кого-либо из мастеров гностицизма той эпохи. Получается, что Бог, творя, имеет перед собой не полное ничто ..., а уже какую-то потенциальную, хаотичную явность ... tohu-wabohu, die schlechte Unendlichkeit, которая уже вовсе не представляет собой то ничто, которое извечно 'хочет утвердиться', которая имеет 'свои претензии' на полное существование, и, чтобы только удержать ее от этой реализации, нужны извечное действие и 'сила Бога-Отца'» (Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 240).

²¹ Согласно Соловьёву, пишет Здзеховский, Бог противостоял злу таким образом, что его Сын вызвал к жизни систему «непосредственных созданий, творящих идеальный мир, сферу объективных идей, воплощающих мысли Божьи, которые остаются во веки веков неизменными и созерцательными, Дух же создал систему более конкретных и живых созданий, воплощением которых является мир ангелов ('чистых духов'). Однако часть этих ангелов пережила свое падение, став дьявольской основой бытия, опорой зла». Акт превышения свободы злого духа является страшным по своей силе решением, ибо ярость и злоба злого духа, бесильная перед лицом Бога, обращается против материальной основы, или Души, за которую с той поры ведут борьбу сила зла и силы Логоса. Возникающая «промежуточная», «средняя», «смешанная» сфера является той сферой, на которую одинаково возможно воздействие и Логоса, и духа зла. Дух зла является настоящим Противником Бога и его творения, его «ненависть» и его «насилие» с самого начала обрушились на выведенную Богом из «небытия», еще не оформленную, не направленную основу творения, или Душу мира. В такой ситуации, пишет Здзеховский, неизбежно возникает вопрос: не означает ли это, что Сын Божий и Святой Дух «поправляют» то, что «не удалось» Богу Отцу? Но ведь это невозможно, замечает Здзеховский, ибо в Боге заключено единство действий неразделимой троицы, ибо, как сказано в священном Писании, «что совершает Отец, то совершает и Сын» (Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa. T. 1. S. 334–337).

²² Bolewski J. Zglebianie tajemnicy Madrości Bozej // Studia Bobolanum 2(2004). S. 53–76.

Этика Соловьёва. Теория стыда

Критике подверглась в Польше также этика Соловьёва, особенно у польских католических моралистов. Известно, что в нравственной философии Соловьёва первостепенную роль играет чувство «стыда» и что из чувства стыда Соловьёв выводит все категории своей этики, в том числе, человеческую совесть. Исследователи, однако, единодушно считают это самым слабым пунктом его моральной теории. Свое критическое отношение к моральной философии Соловьёва высказывает современный польский богослов и исследователь Я. Прышмонт, который утверждает, что взгляды Соловьёва в этой области отличаются «крайностью», а источник такой позиции философа он видит в платонизме и в «манихейском отвращении к сексуальной жизни» [10, с. 172]. Именно из этих (платоновской и манихейской) концепций вырастает ложное суждение Соловьёва, будто стыд – это выражение осуждения каждого полового акта, в то время как «стыд не является выражением осуждения сексуальной жизни в целом, а только злоупотреблений и извращений в этой области» [10, с. 172].

Стыд является основной категорией этики Соловьёва и, в определенном смысле, ее основной ошибкой, которую можно назвать «натуралистическим генетизмом». Но надо одновременно помнить, что он определяет ограниченность этики Соловьёва, но не исчерпывает ее целиком, тем более, что и сущность стыда Соловьёв берет не только в природном, естественном измерении, но подобно тому, как это делал позднее Иоанн Павел II, – в измерении метафизическом и измерении «теологии тела»²³.

В.С. Соловьёв и современная Польша

Намереваясь представить польскую модель рецепции философского учения Соловьёва, польское прочтение трудов В.С. Соловьёва, отметим, что в Польше уже несколько лет происходит своего рода ренессанс исследований русской философии, особенно русской религиозной философии. Не так просто объяснить этот феномен, но бросается в глаза, что кроме доминирующих до сих пор в Польше таких философских направлений, как томизм (неотомизм), феноменология, герменевтика, философия диалога, течений аналитической и неопозитивистской философии возникает все больший интерес к проблемам религиозной и метафизической природы, в том числе к философии представителей так называемой школы Соловьёва: С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, Н.О. Лосского, но также и к такому далекому от Соловьёва В.В. Розанову.

На этом фоне возрождения исследований русской философии, как пишет современная польская исследовательница Ю. Курчак, «В. Соловьёв возвращается как великая фигура ...» (*V. Solov'ev has come back into his own as a major figure of study*) [11, с. 4]. К такой грандиозной фигуре, какой и является в этой области историк идей

²³ Jan Pawel II. *Mezyczyna i niewiasta stworzyl ich. Chrystus odwołuje sie do «serca»*. Lublin, 1987.

А. Валицкий²⁴, присоединились за последние двадцать лет еще ряд исследователей: А. Хауке-Лиговский, К. Купец, Г. Пшебинда, Л. Кейзик²⁵, В. Хрыневич, Я. Добешевский, Я. Красицкий, М. Кита²⁶, А. Осторовский²⁷, с. Т. Оболевич (Obolevitch)²⁸. Надо добавить, что публикации работ, посвященных наследию великого русского философа, как монографии, так и сборники материалов конференций²⁹, сопровождаются многообразными переводческими³⁰ и информационными³¹ ссылками.

Спор о Соловьеве в современной Польше

Среди современных польских исследователей философии Владимира Соловьева продолжают дискуссии относительно основной идеи его учения, главного стержня, центральной установки, организующего принципа его философской системы. Ответы на эти вопросы – дело не простое. В зависимости от идейной ориентации и аксиологических (ценностных) предпочтений того или иного исследователя, глав-

²⁴ Walicki A. *Filozofia religijna Solowjowa // Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973.

²⁵ Kiejzik L. *Włodzimierz Solowjow*. Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1997.

²⁶ Kita M. *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Solowjowa* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005.

²⁷ Ostrowski A. *Solowjow. Teoretyczne podstawy filozofii Wszeghjedności*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007.

²⁸ Obolevitch T. *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Solowjowa* Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2003; Obolevitch T. *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza Solowjowa i Siemiona L. Franka* Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 2006.

²⁹ Например, в рамках существующей при Ягеллонском университете в Кракове серии «Jagiellońskie studia z filozofii rosyjskiej» («Ягеллонские исследования русской философии») вышла в свет книга: *W kregu idei Włodzimierza Solowjowa / Red. W. Rydzewski, M. Kita* Kraków, 2002.

³⁰ Издаются сборники и отдельные работы русского философа. Самым главным до сих пор сборником переведенных на польский язык работ В.С. Соловьева надо считать трехтомный сборник: *Solowjow W. Wybór pism / Tłum. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski*. Poznań: „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1988. Среди отдельных работ, например, издана в рамках упомянутой выше серии («Ягеллонские исследования русской философии») одна из самых главных работ В.С. Соловьева «Оправдание добра» (*Solowjow W. Uzasadnienie Dobra* *Filozofia moralna / Tłum. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn; red. naukowa tłumaczenia A. Ochotnicka* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008), а также публикация «Чтения о Богочеловечестве» (*Solowjow W. Wykłady o Bogoczłowieczństwie / Przel. J. Dobieszewski*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2011).

³¹ Надо отметить, что при Институте философии Университета в Зелёной-Гуре существует портал <http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?pl>, вокруг которого сосредоточены польские исследователи русской философии, где помещены философские работы польских и других авторов, дается и авторская и предметная литература, помещена информация о конференциях и др., в том числе, исследования, посвященные жизни и творчеству В.С. Соловьева.

ной идеей философии Соловьёва объявляется или идея Всеединства (такое мнение разделяют Е. Клиндер³², А. Валицкий, Г. Пшебинда³³), или идея Богочеловечества³⁴ (сторонниками такого подхода являются, например, Я. Прышмонт, К. Купец, Я. Добешевский, Я. Красицкий), или, наконец, «софиологическая идея»³⁵ (Л. Кейзик).

Проблеме зла не придается такого значения, как названным выше идейным категориям, однако, по мнению Я. Красицкого³⁶, значение этой проблемы столь фундаментально, что он считает ее важнейшим фактором, определяющим развитие всей философской мысли Соловьёва. Этот фактор оказывается, по его мнению, даже более важным, нежели отношение философа к теософии, к отечественной славянофильской традиции, к теократической и экуменической (вселенской) идеям, к софиологии, к идее Всеединства и др. Согласно такому подходу, оправданной оказывается такая классификация взглядов Соловьёва, которая основана на выявлении отношения философа к проблеме зла в качестве основного критерия, определяющего его взгляды, наряду с другими отличительными чертами и особенностями. Это и является главной целью работы Я. Красицкого.

По мнению автора работы «Bóg, człowiek i zło» («Бог, человек и зло»), мы живем в эпоху различных «эндизмов» (англ. *the end*, «конец»), среди которых особое место занимает «конец истории». В современный постмодернистский дискурс «конца великих нарративов» (Ж. Лайотар) эсхатологический *анокрифт* Соловьёва вносит значительный вклад. Главной проблемой «Трёх разговоров» и «Краткой повести об антихристе» является «последнее, крайнее, проявление зла в истории» и его «решительное падение» [12, с. 68] как «конец истории»³⁷. Но поднимая эту проблему, Соловьёв одновременно показывает отнюдь не очевидный людям эпохи постмодернизма парадокс: главной проблемой эпохи «конца истории» является отсутствие её конца. История, не имеющая сво-

³² Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger J. O istocie prawosławia. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983.

³³ Przebinda G. Włodzimierz Solowjow wobec historii. Kraków: Wydawnictwo ARKA, 1992.

³⁴ Pryszynt J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjowa Studium analityczno krytyczne // Studia dogmatyczno-moralne. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968. S. 155–156; Kupiec K. Teoria rozwoju dogmatycznego według Włodzimierza Solowjowa // Teologia – wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1998. S. 173, 177; Dobieszewski J. U początków idei bogoczłowieczeństwa w filozofii Włodzimierza Solowjowa // W kregu idei Włodzimierza Solowjowa S. 13; Dobieszewski J. Solowjow. Studium osobowości filozoficznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002; Krasicki J. Idea Bogoczłowieczeństwa w rosyjskiej myśli religijnej przelomu XIX–XX wieku (O pokusie historyzmu) // Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Rosjoznawcze. Z. III. 1997. S. 310.

³⁵ Kiejzik L. Włodzimierz Solowjow, Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, 1997. S. 95.

³⁶ Krasicki J. Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Solowjowa. Wrocław, 2003 (Книга издана на русском языке: Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польского С.М. Червонной. Москва: Прогресс-Традиция, 2009.

³⁷ Там же. С. 198.

его конца, перестает быть *историей* в полном смысле этого слова и трансформируется в *вечность времен*. Таким же образом земная человеческая жизнь становится не более чем пародией на Вечность. Она становится жизнью вечной *a rebours*, а в лишенных конца временах обнаруживается скрытый и угрожающий человеку их inferнальный характер.

Работа Красицкого выдержана в преобладающей в работах польских исследователей манере, присущей методу «истории идеи», но, как заметил его знаменитый рецензент А. Валицкий, в своих анализах Красицкий употребляет также метод «герменевтически-феноменологический» (особенно в интерпретации «Краткой повести об антихристе» Соловьева). Я. Добешевский³⁸ и С. Мазурек³⁹ отрицают трактовку Я. Красицкого проблемы зла в философской системе Соловьева.

Так или иначе надо согласиться с тем, что в философской мысли Соловьева звучит не один, а, как сказал С.Н. Булгаков, несколько звучных «аккордов». Из них три – наиболее звучных и слышимых, по мнению как русских, так и польских исследователей. Это «аккорды» Всеединства, Богочеловечества и софиологии. К этим трем Я. Красицкий в своей работе добавил и «аккорд» зла. Но не является ли он, – спросим мы в заключении наших рассуждений, – вместе с тем и «аккордом» Д о б р а?

PS. „Идолы” и „иконы”

Мы думаем, что проблема места и роли философии В.С. Соловьева в Польше для понимания интеграционных проблем современной Европы в контексте «трансцендирования» различных, не только политических границ заслуживает особого внимания и представляет собой особый интерес. Она позволяет осознать не только один из самых важных моментов политических, исторических, культурных и интеллектуальных взаимоотношений между Польшей и Россией, но и то, что в этих взаимоотношениях было не осознаваемым, или, если было осознано, то в недостаточной мере. Анализ этой проблемы помогает понять, какое влияние при этом имела система польских национальных и религиозных мифологем, как отражалась в этом польская религиозная традиция и связь Польши с католической культурой Европы. Рецепция философии Соловьева позволяет судить не только о его творчестве, о его личности, но многое говорит и о самих поляках, о польских народных фобиях и надеждах, о польском подходе к русской культуре и философии, к русскому православию и вообще к России как таковой.

Имея в виду эти аспекты, можно сказать, что для многих поляков Соловьев стал сразу – и является до сих пор – более «иконой» России, чем реальностью. Он стал и остается до сих пор олицетворением всего того, что в истории России было для поляков самым ценным. Он стал персонификацией святости России, ее духовности и всего того, что в истории, политике и культуре России и русской цивилизации было лучшим.

³⁸ Dobieszewski J. Włodzimierz Solowjow. S. 64 i d. Также: Kurczak J. Najnowsze badania nad myślą rosyjską w Polsce. S. 19–20.

³⁹ Mazurek S. Siczki Bogoczołwieczeństwa (Włodzimierz Solowjow) // Mazurek S. Utopia i laska (idea ewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. S. 62.

Мы думаем, что такой идеализм и такое «иконопочитание» для решения проблемы воссоединения Европы и «трансцендирования границ» играет положительную роль. По нашему мнению, такое «иконопочитание» лучше, чем реальная, безнадёжная, плоская и пошлая политическая действительность. В современном европейском модернистском мире (в том смысле, как понимал Соловьёв европейский мир после революции во Франции 1789 г.), в мире, в котором главным законом являются «гражданские свободы» и «гражданские законы», в котором соблюдаются «человеческие права», но вместе с тем остается забыт «Богочеловеческий» закон⁴⁰, в мире, в котором вместо «иконы» царствуют «идолы»⁴¹, в мире глобальной политики и экономики, в таком мире нужны, как никогда прежде, уже давно выброшенные «иконы». И среди них польская «икона» В.С. Соловьёва.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 5. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 3–401.
2. Nauke-Ligowski A. Przedmowa // Solowjow S.M. Zycie i ewolucja twórcza Włodzimierza Solowjowa / Tłum. E. Siemaszkiewicz. Poznań: «W drodze» Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1986. S. 5–18.
3. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 4. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 1–114.
4. Morawski M. Włodzimierz Solowjow // Przegląd Powszechny. 1890. Nr. 26. S. 21–39, 230–246.
5. А. Ли. (Александр Липатов) Польша // Идеи в России – Ideas in Russia – Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Red. J. Kurczak. T.6. Łódź, 2007. S. 218–239.
6. Klinger J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy // Klinger O. O istocie prawosławia Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983. S. 270–302.
7. Walicki A. Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973. S. 3–668.
8. Zdziechowski M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa Kraków: Czas, 1914–1915. T. 1. S. V–XXVIII, 1–378.
9. Pawłowski A. Sofiologia Włodzimierza Solowjowa // Collectanea Theologica 1937. Nr. 18. S. 230–246.
10. Pryszmont J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjowa. Studium analityczno-krytyczne // Studia dogmatyczno-moralne. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968. S. 103–201.
11. Kurczak J. Polish Studies in Russian Thought // Studies in East European Thought. 54 (2002). Nr. 1–2. P. 1–5.
12. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. 10. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1966. С. 83–221.

References

1. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii [The National Question in Russia], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy*, t. 5 [Collected Works, vol. 5], Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 3–401.

⁴⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 3. См. также: Krasicki J. Paradoxy «wolnej» teokracji – W. Solowjow // *Studia Philosophica Wratislaviensia* Vol. II. Fasc. 1 (2007). S. 37–53.

⁴¹ Marion J.-L. Idol i ikona // Marion J.-L. *Bóg bez bycia* / Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.

2. Hauke-Ligowski, A. Przedmowa [Preface], in Solowjow, S.M. *Zycie i ewolucja twórcza Włodzimierza Soucowjowa*, Poznań: «W drodze» Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, 1986, pp. 5–18.
3. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Controversy and Christian Politics], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 4* [Collected Works, vol. 4], Bruxelles: Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1966, pp. 1–114.
4. Morawski, M. Włodzimierz Solowjow [Vladimir Solovyov], in *Przegląd Powszechny*, 1890, no. 26, pp. 21–39, 230–246.
5. A Li. (Aleksander Lipatov). Pol'sha [Poland], in *Idei v Rossii* [Ideas in Russia] Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski, vol. 6, Łódź, 2007, pp. 218–239.
6. Klinger, J. Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy [Two Figures of the Christian Revival], in Klinger, O. *O istocie prawosławia* [The fact orthodoxy], Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1983, pp. 270–302.
7. Walicki, A. *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* [History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism], Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna, 1973, pp. 3–668.
8. Zdziechowski, M. Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa [Pessimism, Romanticism and the Foundations of Christianity], Kraków: Czas, 1914–1915, vol. 1, pp. V–XXVIII, 1–378.
9. Pawłowski, A. Sofiologia Włodzimierza Solowjowa [Sophiology of Vladimir Solovyov], in *Collectanea Theologica*, 1937, no. 18, pp. 230–246.
10. Pryszmont, J. Podstawy religijne etyki Wł. Solowjewa Studium analityczno-krytyczne [The Religious Foundations Vladimir Solovyov's Ethics. Analytical and Critical Research], in *Studia dogmatyczno-moralne* [Studies dogmatic and moral], Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1968, pp. 103–201.
11. Kurczak, J. Polish Studies in Russian Thought, in *Studies in East European Thought* 54 (2002) no. 1–2, pp. 1–5.
12. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 10* [Collected Works, vol. 10], 1966, pp. 83–221.

УДК 11:93(47:4-15)
ББК 87.3(2)522:Т3(2)

**В.С. СОЛОВЬЁВ И ПРЕДСТАВИТЕЛИ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА
ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ И СПЕЦИФИЧНОСТИ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ**

И.А. ТРЕУШНИКОВ
Нижегородская академия МВД России,
ул. Анкудиновское шоссе, 3, г. Нижний Новгород, 603600, Российская Федерация
E-mail:treushnikovilya@mail.ru

Проводится сравнительный анализ философско-исторических воззрений представителей русской философской школы всеединства на проблему взаимоотношений Запада и Востока. Предполагается, что данная проблема является системообразующей не только для отечественной философии истории, но и для всей русской философии, а понимание особенностей отечественной истории и ее отношения к истории Западной Европы выступает одним из аспектов данной проблемы. Внимание сосредоточено на воззрениях В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова. Анализируются интер-

претации мыслителей универсальности и специфичности российской духовной культуры. Делается вывод о том, что близость исходных метафизических интуиций представителей философии всеединства не определяет однозначного решения ими вопроса о соотношении российской и западной духовных культур, а также моделей отношений России и Европы. При этом подчеркивается ориентация представителей философии всеединства на идеал вселенской истины, ожидание активизации религиозной жизни.

Ключевые слова: проблема «Запад – Восток», философия всеединства, философия истории, духовная культура, духовный кризис, историческое развитие России, свободная теократия, мессианизм, православие, католицизм, универсализм.

VV.S. SOLOVYOV AND REPRESENTATIVES OF THE PHILOSOPHY OF ALL-UNITY ON THE UNIVERSALITY AND SPECIFICITY OF RUSSIAN HISTORY

I.A TREUSHNIKOV

Nizhny Novgorod Academy of Russian MIA (Ministry of Internal Affairs)
3, Ankudinovskaya highway street, Nizhny Novgorod, 603600, Russian Federation
E-mail: treushnikovilya@mail.ru

The article carries out a comparative analysis of both the philosophical and historical views of representatives of the Russian philosophical school of «All-Unity» on the question of the interrelation between East and West. The author considers this problem fundamental not only for a Russian philosophy of history but for Russian philosophy as a whole. An understanding of the distinctive features of Russian history, particular as regards its attitude toward the history of Western Europe, is one of the aspects of this problem. The article treats the views of V.S. Solovyov, P.A. Florensky, E.N. Trubetskoy, and S.N. Bulgakov, illustrating how each of these thinkers interprets the universal and specific features of Russian spiritual culture. The article presents the conclusion that the closeness of initial metaphysical intuitions given by the representatives of the «All-unity» philosophy does not determine the synonymous solution to the question about the correlation of both Russian and Western spiritual cultures, relation models of both Russia and Europe. Moreover, the author underlines «All-unity» philosophy representatives' striving for the orientation to the ideal of the universal truth, expectation of religious life activization that are sure to solve the problem of «West – East».

Key words: West–East, philosophy of All-Unity, basic aspects, philosophy of history, spiritual culture, spiritual crisis, historical development of Russia, free theocracy, messianism, orthodoxy, catholicism, universalism.

В год 160-летия со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьёва невольно обращаешься к исторической памяти, задумываешься над событиями отечественной и мировой истории, свидетелем которых стал идейный основатель философии всеединства, но более всего над теми, которые предчувствовал он, ибо они стали подлинными трагедиями как для нашей страны, так и для всего мира. Знание исторических фактов далеко не всегда означает способность *понять* историю, выяснить ее смыслы, вынести из нее уроки. Историк мыслит о будущем через прошлое. Представить, каким путем следует идти сегодня, невозможно без осмысления отечественной истории, а это, в свою очередь, подталкивает нас обратиться к русской философии, в частности к философии В.С. Соловьёва и его идейных последователей, внесших более чем за-

метный вклад в сокровищницу мировой философской мысли. Конечно, для нас особенно актуальна их историософия.

В мировоззрении В.С. Соловьёва философия играет определяющую роль в деле осмысления сущности исторического процесса. «Главное дело в том, чтобы осмыслить самое содержание истории, понять и объяснить ход исторического процесса в целом, без чего невозможно удовлетворительное понимание его основных факторов и частных фазисов. Вот для этой задачи действительно одинаково необходимы как историческая наука, дающая конкретный предмет для разума, так и философия, которая указывает общие принципы и пути такого разума», – обращает внимание мыслитель на соотношение исторических исследований и философского анализа [1, с. 367]. Так как развитие общественного организма, по мысли философа, только совершается, необходимо рассматривать не только эмпирические факты, но и те идеалы, которые еще не реализованы, но определяют социальные изменения.

При таком подходе В.С. Соловьёв формирует свою историософию на стыке рационалистических построений и мистических интуиций. Это отмечают как первые интерпретаторы мыслителя, так и современные исследователи. В частности, К.В. Мочульский обратил внимание, что мировоззрение мыслителя «насквозь исторично», но «у Соловьёва нет объективно-научного интереса к истории, он погружается в прошлое, чтобы отгадать настоящее и предсказать будущее», «для него история – только введение в эсхатологию, Соловьёв стремится «вычитать мистический смысл» исторических символов. «Мировой процесс, – пишет Мочульский, – раскрывается как последовательный ряд теофаний, и изучение его превращается в богопознание и богопочитание. Но мистическому опыту Соловьёва («всеединство») противоречит его эмпирический опыт («вражда всех против всех»). Плотин и Шеллинг помогли ему осмыслить этот распад; Гегель научил диалектическому методу – и мировой процесс вместился в трехчленную схему: первоначальное единство, отпадение мировой души и окончательное воссоединение. Ритм космической и исторической жизни был найден» [2, с. 673–674]. Совершенно справедливо отметил М.В. Максимов, что «логическая и систематическая точность, доходящая порой до схематизма в анализе исторического процесса, совмещается с «интимным отношением к бытию», выраженным в учении о Софии. Рационалистическая модель исторического процесса, подчиненная «логическому закону развития», дополняется мистикой, софийным идеализмом. Органическое единство рационального и мистического в анализе исторического процесса – существенная черта историософских построений В.С. Соловьёва» [3, с. 97]. Софиология В.С. Соловьёва и его последователей – тема для отдельного исследования. Мы постараемся, не забывая о значении мифологемы Софии, сосредоточиться на особенностях понимания ими собственно исторического процесса.

Понимание отечественной истории представителями философии всеединства включено в контекст их историософии. История России всегда давала пищу для размышлений над проблемой соотношения универсальных и специфических начал в жизни народа и государства. В силу геополитических и культурно-цивилизационных особенностей развития нашей страны постоянно воспроизводится возможность для философского дискурса проблемы цивилизационного выбора Рос-

сии, при этом, несмотря на изменение конкретно-исторических условий, актуальность ее не снимается и не снижается. Осмысление соотношения универсального и особенного в истории нашей страны выступает одной из важнейших проблем в рамках философии всеединства. Данная проблема носит историософский характер и выливается в рефлексирование соотношения европейской и русской духовных культур, что представляется одним из аспектов темы «Запад – Восток», вокруг которой во многом строится отечественная философия истории. По всей видимости, мысль С.Н. Булгакова, высказанная в 1912 году, звучит современно и в настоящий момент: «Нам приходится стоять перед лицом мощной западной культуры в полном ее расцвете, нам необходимо, кроме того, учиться у нее, известным образом усваивать ее. Но даже самое это усвоение не есть процесс только механический, а требует органической ассимиляции. <...> Перед нами опять стоит антинomia славянофильства и западничества, в новой лишь ее постановке» [4, с. 14]. Данная тема, актуальная для нас и сегодня, постоянно была центром притяжения творческих сил основателя философии всеединства.

Отметим то, что принципиально модель понимания исторического процесса в творчестве В.С. Соловьёва практически не меняется. Мыслитель исходит из общего закона развития, примененного к истории. Развитие человечества рассматривается им в контексте формирования, прежде всего, фундаментальных оснований духовной культуры, которые определяют конкретные формы исторических изменений. Идея противостояния Запада и Востока как основных носителей противоположных духовных начал и необходимости снятия противоречий в свободном синтезе, опирающемся на универсальные ценности, неизменно владела В.С. Соловьёвым при осмыслении исторического процесса. «Эта русская тоска по всечеловечеству, по вселенскости ведет к постановке проблемы Востока и Запада. Проблема Востока и Запада, проблема воссоединения двух миров в христианское всечеловечество, в богочеловечество – основная проблема Вл. Соловьёва, всю жизнь его мучившая. Но тем и велик Соловьёв, в том и значение его, что проблема Востока и Запада – не только его основная проблема, это – основная проблема России, проблема не только русской философии истории, но и русской истории», – справедливо отметил Н.А. Бердяев [5, с. 107–108].

Итак, обратимся к идеям представителей так называемой «философии всеединства». Основателем ее считается В.С. Соловьёв. Его последователями являются П.А. Флоренский, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, В.Ф. Эрн. А также воззрения и многих других отечественных философов близки к философии всеединства. Представления о сущностном единстве мира, заложенные в основания их метафизических конструкций, определяют известную близость онтологических и гносеологических взглядов названных мыслителей. Идеями предшественниками философии всеединства можно считать А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Они развивали учение о соборности как гармоничном единстве во множественности, отнесенном к социальной и церковной сферам, и концепцию «живознания» (представление о синтетическом пути познания бытия «целостным духом», сливающим волю, веру, любовь, рассудок). В философской системе Соловьёва эти конструкции развиваются в целостное всеохватывающее понятие «положительно-

го всеединства», приобретающее космический статус. Антиномии играют большое значение в построениях философов школы всеединства. Прибегать к ним мыслители вынуждены в стремлении обосновать сущностное *единство* мира и его реальное *многообразие*. Следует полагать, что принципы всеединства оказали существенное влияние на формирование историософских взглядов представителей данной философской школы.

Небезынтересно, на наш взгляд, рассмотреть историософские взгляды не только В.С. Соловьёва, но и ряда его последователей: Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, сформировавших собственные представления об особенностях духовной культуры русского народа и месте России в мировой исторической динамике¹. Испытав на себе существенное влияние В.С. Соловьёва, названные представители философии всеединства полагают в основание своих историософских воззрений схожие принципы. При рассмотрении их взглядов на человеческую историю надо понимать, что историософия «растворена» в их философских системах, как это можно видеть у В.С. Соловьёва и Е.Н. Трубецкого. С.Н. Булгаков в отдельных фрагментах своих работ часто уделял внимание философии истории. В частности, в третьей части трилогии «О Богочеловечестве» – «Невесте Агнца», опубликованной в Париже издательством YMCA-PRESS в 1945 году, истории посвящена отдельная глава. П.А. Флоренский не имеет специальных работ по философии истории, за исключением небольших заметок. Однако, как заметил современный исследователь Л.Е. Шапошников, вышесказанное не означает, что мы ничего не можем сказать о взглядах П.А. Флоренского на историю. Его учение, так называемая «философия культуры», включает в себя практически все сферы человеческой деятельности, и, таким образом, интерпретация исторического процесса необходимо вытекает из основных положений учения мыслителя².

Обратим внимание, следует ли из схожести базовых оснований философских систем близость историософских воззрений основателя и весьма типичных, на наш взгляд, представителей философской школы всеединства на проблему «Запад – Россия». Для названных выше авторов Запад и Европа могут

¹ Мы не имеем возможности в пределах одной статьи, да и не видим необходимости рассматривать воззрения всех мыслителей – представителей философии всеединства. Обращение к творчеству Е.Н. Трубецкого, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского позволит нам достаточно четко определить основные направления, сформировавшиеся при решении интересующего нас вопроса, хотя тем самым мы не отрицаем значимости философов, не ставших объектом нашего исследования. Именно соловьевская концепция всеединства стала для названных авторов основанием, на котором они строили свои философские системы. В силу этого мы можем называть их последователями и даже идейными «учениками» В.С. Соловьёва. Однако они создают индивидуальные и самостоятельные философские учения, относясь к наследию В.С. Соловьёва творчески и даже весьма критично, поэтому рассматривать их как последовательных «соловьёвцев» не следует. В данной оценке автор присоединяется к позиции авторитетных исследователей истории русской философии А.Ф. Лосева, В.В. Сербиненко и др.

² См.: Шапошников Л.Е. Философские портреты (из истории отечественной мысли). Н. Новгород: Волго-Вятское книжное изд-во, 1993. С. 182.

рассматриваться как идентичные понятия. Речь следует вести о соотношении духовно-религиозных особенностей разных культур, о влиянии европейской цивилизации на Россию, эти темы тесно связаны с представлением о месте в мировой истории нашей страны, православия и христианства в целом. В XIX веке полемика славянофилов и западников привела к тому, что данная проблема вышла на концептуальный уровень. Содержание спора можно свести к вопросу о соотношении универсального и специфического в духовной культуре нашей страны.

Известно, что Соловьёв занимал в этой дискуссии весьма своеобразную позицию³. Корни ее лежат в изначальной интуиции всеединства, которая в качестве методологического принципа переносится на понимание истории человечества. Справедливо отметил В.В. Зеньковский: «Учение В.С. Соловьёва о том, что человечество, как целое, есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов» [6, с. 52]. Испытавший определенное влияние воззрений славянофилов, идейный основатель философии всеединства в работах 70-х гг. XIX в. настороженно относился к Западу. В период восьмидесятых В.С. Соловьёв придет к серьезным и острым расхождениям со славянофилами во взглядах на Европу. Основным «камнем преткновения» выступит оценка самой основы развития европейской цивилизации – католической религии, которая безоговорочно осуждалась «московскими мыслителями». В отличие от них, В.С. Соловьёв, стоя на позициях христианского универсализма, отказывается признать католицизм злом и, следовательно, рассматривать православие как единственно верное исповедание.

В основе такого отношения В.С. Соловьёва к Европе лежат его представления о формировании общественного идеала и роли христианства в истории. В работе «Великий спор и христианская политика» (1883) мыслитель отмечает: «Основание восточной культуры – подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной – самодеятельность человека» [7, с. 20]. Запад, таким образом, жил свободой, доходящей до произвола, основанной на культе совершенного человека, а Восток, не признавая совершенства в человеке, искал совершенного Бога. Однако человеческий произвол Запада, не имеющий нравственного содержания жизни, с необходимостью привел к идее соединить совершенного человека и совершенного Бога. С другой стороны, Восток в поисках совершенного Бога не смог найти его без идеи человека. Итак, с разных сторон Запад и Восток приходят к одной идее – к идее *Богочеловека*.

³ Не вдаваясь в подробности широкой дискуссии по вопросу «славянофильства» и «западничества» В.С. Соловьёва, солидаризуемся с позицией В.В. Сербиненко, который специально исследовал данный вопрос в работе «Владимир Соловьёв: Запад, Восток и Россия», где пришел к убеждению в том, что «путь схем вообще оказывается безнадежно тупиковым». В.С. Соловьёв критически относился ко всем проявлениям крайних позиций, превращающихся в «идолопоклонничество». Схема творческой эволюции основателя философии всеединства «от славянофильства к западничеству», по мнению В.В. Сербиненко, «никуда не годится», поскольку «его идеи не вмещаются ни в какие идеологические рамки». (См.: Сербиненко В.В. Вл. Соловьёв: Запад, Восток и Россия. М.: Наука, 1994. С. 82–83).

Единство Запада и Востока возникает в форме государственной в лице Римской империи, с одной стороны, и в форме религиозной в лице христианства – с другой. Христианство со своей стороны способствует перерождению государства, сообщая ему положительную цель в добровольном служении Богу и церкви. Раскол христианской церкви привел к противоестественной борьбе между частями католического единства, нарушению идеала христианско-универсалистской модели общественного развития, строящейся философом исходя из идеи положительного всеединства. Христианский мир ждет объединения свободного и духовного, а не «внешне-принудительного». Когда это произойдет, возникнет «вселенская богочеловеческая культура». Базой для нее должно явиться восстановление церковного единства христианского мира. «Совершение Церкви, – восклицает Соловьёв, – есть *свободная теократия*» [7, с. 113]. Мыслитель не выступал сторонником повторения западного пути, им владела идея универсального богочеловеческого единения, от этого идеала отклонилось как западное, так и русское общество. Соловьёв утверждает русский народ и Россию как силу мессианскую, способную снять противоречие между Востоком и Западом, являясь проводником истинной религиозности. Мыслитель в контексте своей историософии вполне логичен, но логика его не разделяется даже последователями.

В частности, П.А. Флоренский отмечал принципиальное отличие православной культуры от западной – католической и протестантской. Давая характеристику западному жизнепониманию, он писал, что «...православное жизнепонимание чуждо этой философии, у которой в сокровенной основе всех глубин лежит категория вещиности и которая решительно чужда идеи личности, как чужд признания личности с ее запросами и весь строй католицизма...» [8, с. 518]. Очевидно, что идеи соборности и личного духовного совершенствования, развиваемые Флоренским и признаваемые им в качестве положительных задач России, не позволяют ему разделить позицию Соловьёва, считавшего, что «зло русской жизни» – в недостатке европейского содержания, и сближают его с идеей славянофилов об особом историческом пути России.

Между тем Соловьёв был далек от масштабного оправдания западной культуры. Прежде всего, он отделял религиозный период развития Европы от периода секуляризма. Основные негативные черты Запада проявились именно во второй период. Но корни европейской цивилизации – христианские, и она сохраняет еще способность быть проводником вселенской истины. В статье «Славянский вопрос» (1884), направленной против славянофилов, Соловьёв спрашивает: «Но какая же Европа гниет – христианская или анти-христианская?» [9, с. 65]. Россия и славяне должны не сменить Европу, продолжает мыслитель, а «*исцелить*» ее. «Если западная цивилизация не закончила своего развития, и мы не знаем ее результатов и пределов, то на каком основании будем мы отнимать у нее общечеловеческий, вселенский характер?» – резонно спрашивает Соловьёв [9, с. 59]. Это тем более актуально, по мнению мыслителя, в связи с тем, что европейская христианская культура стала общечеловеческой, проникла даже в пределы восточных цивилизаций. В этих условиях Россия, как страна христианская, просто обязана, отбросив свой национальный эгоизм, положить себя на алтарь христианского универсализма.

Рассматривая тему судьбы России в контексте проблемы «Запад – Восток», следует заметить, что, несмотря на определенные и весьма существенные различия в представлениях о целях и задачах страны, можно констатировать преемственность мысли Е.Н. Трубецкого и В.С. Соловьёва, утверждавших русский народ и Россию как силу, способную снять противоречие между Востоком и Западом. В исторических условиях начала XX века Е.Н. Трубецкой не обнаруживал оснований для веры в высочайшее призвание России, но он не мог не приветствовать снятия противоречий между Западом и Востоком в общественной мысли России, идя в данном случае по пути основателя философии всеединства. Завершая доклад «Старый и новый национальный мессианизм» (1912), Е.Н. Трубецкой восклицает: «Чтобы сохранить свою душу, народ должен не возлюбить, а возненавидеть ее в мире сем» [10, с. 480]. Это является, в сущности, повторением основной мысли В.С. Соловьёва в полемике по национальному вопросу.

Вся история России, по мнению Соловьёва, доказывает, что акты национального самоотречения выступают факторами прогрессивного развития страны. Вся история взаимодействия Запада и России показывает, что как только Россия пыталась сойти с генерального пути развития общечеловеческой цивилизации, она оказывалась в кризисе, напротив, все самые блестящие подъемы России связаны с активным принятием универсальной культуры. В статьях, сгруппированных под общим названием «Национальный вопрос в России», Соловьёв анализирует события русской истории, связанные с выбором позитивных исторических задач. Первым таким шагом было призвание варягов, в результате чего была создана русская государственность. Следующим шагом было принятие христианства, приобщившего Русь к универсальным ценностям. Междоусобицы и монгольское завоевание сделали великое дело национального освобождения и объединения, которое было проведено под руководством московских князей.

Страна совершила еще один исторический шаг, но опасность подстерегала Московскую Русь. Добившись национального самоопределения, великое княжество, а затем царство Московское выпало из общего процесса развития христианских стран. Идея совершенствования была утрачена и заменена идеей традиции, приводящей к застою. Государство приняло восточные черты. Духовный кризис не заставил себя ждать. Россия получила от Византии православие уже в X веке. По мнению Соловьёва, византийское православие к этому времени сумело довольно далеко отойти от вселенской христианской истины, превращая «*вселенское предание*» в «*предание местной старины*» [11, с. 165].

Тенденции церковной исключительности были генетически заложены в русском христианстве. После подпадения Константинополя под власть турок (XV век) эти негативные тенденции усилились и укрепились. В результате Россия превращалась в восточную державу, повторяя пагубный путь Византии, ведущий к пропасти. Как видим, Соловьёв далек от идеализации Московской Руси, что было в значительной степени характерно для славянофилов. Он весьма резок в оценке попыток церковных реформ XVII века и негативно относится как к «староверческой китайщине», так и к политике Никона, этой, по словам Соловьёва, «пародии на средневековое папство» [11, с. 172].

Примечательно, что свидетельства о духовном кризисе московского общества мы находим и у Флоренского. Говоря о разложении средневекового миропонимания, Флоренский был далек от мысли, что во всех бедах России виновато западное влияние, но он отмечает определенный параллелизм в этом процессе в Европе и в нашей стране. «Разложение онтологического миропонимания, называемое на Западе Возрождением, в несколько ослабленном виде и с некоторым запозданием происходило также у нас, – считает мыслитель. – Этот процесс чрезвычайно нагleden, ... духовное вытесняется плотским, истина – домыслами, созерцание – рассудочностью, непосредственность святости – условностью» [12, с. 561].

Периодом своеобразного духовного взлета в истории нашего государства, по мнению мыслителя, является время Преподобного Сергия (XIV–XV вв.)⁴. В дальнейшем все яснее становятся видны признаки духовного разложения, результат – события Смутного времени. После воцарения Романовых общество на некоторое время стабилизировалось, но, не остановив процесса разложения онтологического миропонимания, не смогло защитить себя от новых культурных катастроф. Процессы, происходящие в церковной организации в России во второй половине XVII века, философ характеризует как поверхностные попытки, с одной стороны, путем мелких реформ убрать некоторые противоречия в культе (сторонники Никона), а с другой стороны – законсервировать «церковную жизнь недавнего прошлого» (сторонники Аввакума).

Принципиальные расхождения между взглядами Соловьёва и Флоренского мы видим в оценке петровских реформ. В многочисленных работах Соловьёв восторженно отзывается о преобразованиях Петра Великого как о необходимом акте национального самоотречения. Философ, по выражению А.Ф. Лосева, «...формулировал необходимость общественно-политического прогресса вместо византийского антихристианского застоя» [13, с. 21]. Реформы Петра I вновь развернули Россию в сторону общечеловеческой цивилизации. Идеи прогресса, по мнению Соловьёва, по-прежнему живы в России. Это доказывает отмена крепостного права и буржуазные реформы последней трети XIX века. Россия, пишет Соловьёв, «на деле признала то нравственное начало, которое обязывает к деятельному добру, к действительному исправлению и совершенствованию народной жизни» [14, с. 302]. Мыслитель поддерживает либеральные преобразования, обращение к благам европейской цивилизации – образованию и техническим усовершенствованиям.

Флоренский, напротив, полагает, что эпоха Петра I оказала сильнейшее разрушительное влияние на миропонимание народа. «Разорив православный быт, реформа Петра нанесла сильный удар православию, лишив его, по крайней мере в городах и образованном классе, его тела – быта», – пишет Флоренский в статье

⁴ См.: Флоренский П.А. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 355–356. Заметим, что свое собственное мировоззрение Флоренский считал по складу соответствующим стилю XIV–XV веков. (См.: Флоренский П.А. [Автореферат] // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 39.)

«Православие» (впервые опубликована в 1909 г.), отмечая, что в дальнейшем православный быт разрушается в ходе развития капитализма [15, с. 662]. Именно реформы способствовали массированному вторжению в русскую культуру западноевропейской. Этот процесс наложился на развитые настроения людей, стремящихся поставить вселенскую церковность на второстепенное место или не учитывать ее совсем, на первое место ставя себя, опираясь на веру в то, что русский народ «есть прирожденно-христианский народ, особенно близкий к Христу...», так что Христос как будто, несмотря ни на что, и не может быть далеким от этого народа» [16, с. 544–545].

Обе эти тенденции проявились и слились в русской истории. С одной стороны, идея богоизбранности русского народа, с другой – идея новой западноевропейской культуры без Бога, взаимно переплетаясь, разрушили в народном сознании ценности православной культуры и привели в начале XX века к общенациональному кризису и революциям, выступившим катализаторами этого процесса и в дальнейшем. Эти взгляды Флоренского явно противоположны воззрениям Соловьёва на характер духовного творчества русского народа. Творчество народа, по мысли основателя философии всеединства, не должно быть направлено внутрь, напротив, духовную активность русского общества необходимо развернуть в сторону общечеловеческих христианских начал, сохраняющихся в Европе. Россия не должна быть только Востоком, ее задача – интеграция духовных сил всего христианского мира.

В иных исторических условиях Флоренский предложит иной путь выхода из духовного кризиса. В трактате «Предполагаемое государственное устройство в будущем»⁵ он отверг демократизм и парламентаризм европейского образца.

⁵ Данное произведение характеризовать весьма сложно. Прежде всего, работа создавалась в специфических условиях. Она написана в 1933 году в качестве следственных материалов по делу «О контрреволюционной национал-фашистской организации («Партия возрождения России»), принадлежность к руководству которой инкриминировалось Флоренскому. Уже одно это заставляет относиться к ней с некоторой осторожностью. Современный исследователь, много сделавший для опубликования трудов из творческого наследия П.А. Флоренского, отец Андроник (Трубачев), внук мыслителя, считает, что трактат священника Павла Флоренского – полноценная научная работа, в которой автор, пользуясь последней полученной возможностью, изложил свои воззрения. Протоиерей В. Цыпин, комментируя «Записку священника Павла Флоренского», обратил внимание на то, что работа эта – «...политический трактат, ценность которого не ограничена тем, что это один из документов биографии его автора и во многих отношениях уникальный документ эпохи. Изложенные в нем идеи интересны, убедительны, глубоки и даже конструктивны, хотя и вовсе небесспорны» (Цыпин В., прот. Комментарий к записке священника П.А. Флоренского «Предполагаемое государственное устройство в будущем» // Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных мат-лов и ст. / сост. игумен Андроник (Трубачев). М.: Изд. Дом «Городец», 2009. 208 с.). Мы солидарны с данными мнениями и полагаем сочинение П.А. Флоренского ценным источником для исследователей его творчества. Мы уже обращали внимание на то, что «...модель идеального государства, по мысли П.А. Флоренского, лежит в контексте его наиболее общих представлений о развитии мира и человека» (Треушников И.А. Политико-правовые воззрения П.А. Флоренского // Флоренский П., свящ. Предполагаемое государственное устройство в будущем. Указ. соч. С. 176.).

Особенно важным для нашего исследования считаем проявившуюся в сочинении мыслителя тенденцию к изоляционизму, «ограждению» от Запада, особенно в области духовного влияния. Священник Павел Флоренский отмечает, что современное «цивилизованное» общество утрачивает те устои и основания, на которых оно строилось. Война и революции только катализировали разрушение общественных связей. П.А. Флоренский предлагает построить государство на принципах изоляционизма. Мыслитель полагал, что новое Российское государство «в убеждении ядовитости культуры распадающихся капиталистических государств постарается сократить сношения с этими последними до той меры, которая необходима с целью информации о научно-технических и других успехах их». «Оно, – пишет он далее, – предоставляя Западу идти своим путем разложения, ...сосредоточит внимание на собственном благополучии» [17, с. 36–37]. Конечно, для П.А. Флоренского изоляция не является целью. Это инструмент обеспечения минимальных условий для возрастания нравственного потенциала народа и преодоления духовного кризиса, поразившего современное ему общество. Тем не менее, как можно видеть, ориентация на специфичность духовной культуры России приводит к изоляционистским тенденциям, что, конечно, не характерно для представителей философии всеединства.

В частности, Е.Н. Трубецкой стремится акцентировать внимание на схожих чертах исторического развития различных частей христианского мира, не противопоставляя Россию Европе. Следует еще раз обратить внимание на близость воззрений Е.Н. Трубецкого и В.С. Соловьева. Они рассматривают универсальные христианские идеалы в качестве высших ценностей, указывая при этом на отклонения от этих критериев, в том числе и в России. Религиозно-духовный кризис, проявления которого фиксировали отечественные мыслители как в XIX, так и в XX веке, носил мировой характер. Основные черты этого кризиса нашли отражение в России в годы революции. Мыслители весьма последовательно рассматривают историю нашей страны в качестве составляющей единого мирового исторического процесса. Е.Н. Трубецкой, непосредственно наблюдавший революционные потрясения, отмечал: «Наш русский кровавый хаос представляет собой лишь обостренное проявление всемирной болезни, а потому олицетворяет опасность, нависшую надо всеми» [18, с. 259]. Крушение Российской империи, которое наблюдал философ, было для него одновременно и окончательным крушением представлений о мировом призвании России. Однако, по его мнению, все страны мира находятся под угрозой «заразы массового безверия». Результатом будет общий кризис патриотизма. Идеология классовой борьбы, являющаяся продолжением «логики войны», по мнению мыслителя, рано или поздно захватит все народы, независимо от того, являются они победителями или побежденными. Война без победы катализирует социальный кризис, но и победа не избавляет от проклятия всеобщей ненависти, тем самым заключая в себе «элементы смертельной опасности». «Счастливый победитель должен бесконечно возобновлять войну и вести ее, доколе сам он не станет жертвой логики войны» [18, с. 306], – данная мысль Е.Н. Трубецкого для современной истории звучит очень актуально, особенно предостерегающе она выглядит в условиях политики глобализации. Как видим, Е.Н. Трубецкой не обнаруживает никаких принципиальных различий между евро-

пейскими государствами и Россией, вступившими в кризис вселенских христианских ценностей, который в свою очередь породил мировую войну и революции. В социально-историческом аспекте антиномия «Запад – Восток» для него вообще не столь актуальна, в отличие от основателя философии всеединства.

Определенный баланс в решении поставленной проблемы находит С.Н. Булгаков, выступая сторонником христианской религиозности и открытости для экуменического общения. Сама Европа, по мнению Булгакова, несмотря на успехи в техническом развитии, стоит на пороге кризиса, порождаемого духовным упадком: «Господство утилитаризма и упадок личности угрожают подорвать хозяйственное развитие, как этого начинают опасаться уже относительно Англии и еще более относительно Франции с ее хозяйственным застоєм» [19, с. 363]. Однако Булгаков довольно часто повторяет, что европейские народы не утратили связи со своими религиозно-духовными корнями. Поэтому негативные тенденции, развивающиеся в Европе, не столь опасны, как те, что имеют место в России, которая, благодаря своей интеллигенции, перенимает худшие проявления европейской цивилизации. Российская интеллигенция, по мысли Булгакова, усваивает новейшие политические и социальные идеи Запада «в связи с наиболее крайними и резкими формами философии просветительства». Не усвоив основ европейской цивилизации, русская интеллигенция утрачивает и свои. «Поэтому в борьбе за русскую культуру, – пишет Булгаков, – надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное, исторически сознательное западничество» [20, с. 149].

Тема интеллигенции для мыслителя вообще является одной из самых актуальных, особенно до принятия им священства. Именно интеллигенция, по мысли Булгакова, выступает той силой, которая проводит в сознание русского народа чуждые ему идеалы, черпая их преимущественно в Европе. Философ считает, что «... судьбы Петровой России находятся в руках интеллигенции... Она есть то прорубленное Петром окно в Европу, через которое входит к нам западный воздух, одновременно и живительный, и ядовитый» [20, с. 140]. При этом образованный слой в России религиозно преклоняется перед Западом, создавая себе утопическое представление о нем и даже не желая как следует узнать его.

Реальный Запад, по мнению Булгакова, при всем его хозяйственном и политическом могуществе гибнет в пучине мещанства и бездуховности. Но при ближайшем рассмотрении Запад, считает Булгаков, «... во всяком случае сохраняет для нас значение школы, в особенности в области всего, что касается *техники* жизни. <...> Но Запад не является уже для нас ни совершеннейшим, ни единственно возможным воплощением культуры» [21, с. 120]. Подобное взвешенное отношение к достижениям европейской цивилизации не характерно для большинства представителей российской интеллигенции.

Таким образом, мы видим определенный спектр воззрений на возможную модель взаимоотношений Запада и России. В.С. Соловьёв выступал за синтез культур на основе межконфессионального объединения. В работах начала XX столетия Е.Н. Трубецкой последовательно выступал против проявлений национализма и мессианизма в его национальной форме. В этом он во многом продолжает и развивает универсалистские тенденции, заложенные В.С. Соловьёвым. Но Е.Н. Трубецкой часто идет дальше основателя философии всеединства.

Он последовательнее проводит идею доминирования вселенской истины именно в конкретно-политической сфере. При этом Е.Н. Трубецкой стремится добиться большей догматическо-религиозной корректности, что в значительной степени ему удается. Вследствие данного стремления зачастую снижается оптимистический заряд историософской системы основателя философии всеединства, что, конечно, объяснимо изменившимися историческими условиями.

Взгляды С.Н. Булгакова на определенных этапах его творчества очень близки универсалистскому подходу В.С. Соловьёва, но при этом они претерпели существенную эволюцию. Все же, мы можем определить квинтэссенцию его отношения к обозначенной проблеме. Мыслитель выступает за ассимиляцию достижений западной культуры. П.А. Флоренский, выступая апологетом исторического православия, оказывается сторонником изоляционизма. Принадлежность к философии всеединства не предопределяет однозначного решения проблемы «Запад – Россия». Однако при детальном рассмотрении можно заметить, что взгляды названных мыслителей имеют одни и те же корни и тяготеют к одной цели. Отношение мыслителей к Западу определяется масштабом влияния религии на культуру Европы. Мыслители, несомненно, сходятся во мнении о негативных основаниях европейской культуры Нового времени. В данном контексте осмысление универсальности и специфичности духовной культуры России осуществляется с точки зрения соответствия идеалу вселенской истины.

В конечном итоге все названные мыслители уповают на возрождение религиозной жизни. В.С. Соловьёв предвосхищает, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков переживают катастрофические события начала XX века и указывают одну из главных причин этих событий – нравственный и духовный упадок (кризис). Их идеи являются актуальными и в настоящее время, а попытка избежать крайностей славянофильства и западничества заслуживает глубокого изучения.

Историософия всеединства демонстрирует различные попытки избежать крайностей в решении проблемы «Запад – Восток». Интенция всеединства, заложенная в основания построений рассматриваемых мыслителей, приводит к стремлению утверждать универсальные общечеловеческие идеалы в качестве высшей ценности, но при этом понимать возможность их актуализации только через реализацию особенностей национальной духовной культуры. Данная тенденция, сформированная в рамках историософии всеединства, делает воззрения представителей этого направления актуальными и в настоящее время. Несмотря на различие в решении тех или иных вопросов, мыслители, в конечном итоге, стремились показать пути духовного совершенствования общества, без которого невозможно дальнейшее развитие страны. Глубокий положительный смысл их историософских воззрений заключается в том, что призвание русского народа состоит не в подавлении других народов и самовозвеличивании, но в актуализации идеала гармоничного единства во множестве, идеала соборности, идеала любви, идеала Богочеловечества.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Руководящие мысли «Исторического обозрения» // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 363–373.

2. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Вл.С. Соловьёв: pro et contra / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб., 2000. С. 556–829.
3. Максимов М.В. Владимир Соловьёв и Запад: невидимый континент. М., 1998. 242 с.
4. Булгаков С.Н. Два Града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб., 1997. 589 с.
5. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьёва // Сборник первый. О Владимире Соловьёве. М., 1911. С. 104–128.
6. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. II. Ч. 1. 255 с.
7. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 4. С. 3–114.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // П.А. Флоренский. Т. 1 / вступ. ст. С.С. Хоружего; историогр. очерк игумена Андроника (Трубачева). М., 1990. 839 с.
9. Соловьёв В.С. Славянский вопрос // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 5. С. 58–74.
10. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Этюды по русской иконописи. Работы разных лет. М.; Харьков, 2000. С. 453–480.
11. Соловьёв В.С. Несколько слов в защиту Петра Великого // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 5. С. 161–180.
12. Флоренский П.А. Записка о старообрядчестве // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1996. Т. 2. С. 560–563.
13. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М., 1988. С. 3–32.
14. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 7. С. 285–325.
15. Флоренский П.А. Православие // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1994. Т. 1. С. 638–662.
16. Флоренский П.А. Записка о православии // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М., 1996. Т. 2. С. 537–546.
17. Священник Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем: сб. архивных мат-лов и ст. / сост. игумен Андроник (Трубачев). М., 2009. С. 7–47.
18. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Этюды по русской иконописи. Работы разных лет. М.; Харьков, 2000. С. 9–334.
19. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность (Посвящается памяти Ивана Федоровича Токмакова) // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И.Б. Роднянской. М., 1993. Т. 2. С. 343–367.
20. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост., автор предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск, 1991. С. 138–178.
21. Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. / вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. И.Б. Роднянской. М., 1993. Т. 2. С. 95–130.

References

1. Solov'ev, V.S. Rukovodyashchie mysli «Istoricheskogo obozreniya» [The Thinking behind Historical Review], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t.VI* [Collected Works in 10 vol., vol. VI], Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 363–373.
2. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev, Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. Life and Teaching], in V.S. Solov'ev: *pro et contra*, Saint-Petersburg, 2000, pp. 556–829.

3. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent], Moscow, 1998, 242 p.
4. Bulgakov, S.N. *Dva Grada. Issledovanie o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities. A Study on the Nature of Social Ideals], Saint-Petersburg, 1997, 589 p.
5. Berdyayev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vladimira Solovyeva [The Problem of «East-West» in Vladimir Solovyov's Religious Consciousness], in *Sbornik pervyj. O Vladimire Solov'evе* [Works, Vol. I. On Vladimir Solovyov], Moscow, 1911, pp. 104–128.
6. Zenkovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 t., t. 2, ch. 1* [History of Russian Philosophy in 2 vol., vol. 2, part 1], Leningrad: EGQ 1991, 255 p.
7. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Dispute and Christian Politics], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IV* [Collected Works in 10 vol., vol. IV], Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 3–114.
8. Florenskiy, P.A. Stolp i utverzhdenie istiny [The Pillar and Foundation of the Truth], in Florenskiy, P.A. *T. I* [Vol. I], Moscow, 1990, 839 p.
9. Solovyov, V.S. Slavyanskiy vopros [The Slavic Question], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy in 10 t., t. 5* [Collected Works in 10 vol., vol. 5], Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 58–74.
10. Trubetskoy, E.N. Staryy i novyy natsional'nyy messianizm [Old and New National Messianism], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni. Etyudy po russkoy ikonopisi. Raboty raznykh let* [The Meaning of Life. Sketches on Russian Iconography. Works of Various Years], Moscow; Harkov, 2000, pp. 453–480.
11. Solovyov, V.S. Neskol'ko slov v zashchitu Petra Velikogo [Some Words in Defence of Peter the Great] in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 5* [Collected Works in 10 vol., vol. 5], Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 161–180.
12. Florenskiy, P.A. Zapiska o staroobryadchestve [A Note on the Old Belief], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Moscow, 1996, pp. 560–563.
13. Losev, A.F. Tvorcheskiy put' Vladimira Solovyova [The Creative Path of Vladimir Solovyov], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 3–32.
14. Solovyov, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected Works in 10 vol., vol. 7], Saint-Petersburg, 1911–1914, pp. 285–325.
15. Florenskiy, P.A. Pravoslavie [Orthodoxy], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vol., vol. 1], Moscow, 1994, pp. 638–662.
16. Florenskiy, P.A. Zapiska o pravoslavii [A Note on Orthodoxy], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Collected Works in 4 vol., vol. 2], Moscow, 1996, pp. 537–546.
17. Svyashchennik Pavel Florenskiy. Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroystvo v budushchem [A Vision of the State Structure of the Future], in Svyashchennik Pavel Florenskiy. *Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustroystvo v budushchem: Sbornik arkhivnykh materialov i statey* [A Vision of the State Structure of the Future: Collection of Archival Materials and Articles], Moscow, 2009, pp. 7–47.
18. Trubetskoy, E.N. Smysl zhizni [The Meaning of Life], in Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni. Etyudy po russkoy ikonopisi. Raboty raznykh let* [The Meaning of Life. Sketches on Russian Iconography. Works of Various Years], Moscow; Harkov, 2000, pp. 9–334.
19. Bulgakov, S.N. Narodnoe khozyaystvo i religioznaya lichnost' [National Economy and Religious Personality], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1993, pp. 343–367.
20. Bulgakov, S.N. Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshleniy o religioznoy prirode russkoy intelligentsii) [Heroism and Asceticism (Thoughts on the religious nature of the Russian intelligentsia)], in *Khristianskiy sotsializm (S.N. Bulgakov): Spory o sud'bakh Rossii* [Christian Socialism (S.N. Bulgakov): Debates on the Fate of Russia], Novosibirsk, 1991, pp. 138–178.
21. Bulgakov, S.N. Dushevnyaya drama Gertsena [The Drama Herzen's Life], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow, 1993, pp. 95–130.

К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЁВА

УДК [111+124.51](47)
ББК 87.53(2)+87.3(2)522-685

СОЛОВЬЕВСКОЕ ВСЕЕДИНСТВО В ЦЕННОСТНОМ АСПЕКТЕ

Л.Н. СТОЛОВИЧ

Институт философии и семиотики Тартуского университета,
University Str., 18, Тарту, 50090, Эстония
E-mail: stol@ut.ee

Рассматривается идея «положительного всеединства» В.С. Соловьёва как центральная идея его философии. Анализируется место таких понятий, как «ценность», «достоинство», «положительная сила бытия», «значение», в философской системе В.С. Соловьёва, где они обретают статус теоретико-ценностных терминов. Проведенный анализ теоретико-ценностных воззрений В.С. Соловьёва позволяет не только говорить о его вкладе в развитие аксиологической мысли в России, но и утверждать актуальность его идей перед лицом грозящих человечеству военных и экологических катастроф.

Ключевые слова: всеединство, София, Богочеловечество, ценность, эстетическая ценность, добро, красота, истина, аксиология.

SOLOVYOV'S ALL-UNITY IN ITS AXIOLOGICAL DIMENSION

L.N. STOLOVICH

Institute of Philosophy and Semiotics Tartu University,
18, University Str., Tartu, 50090, Estonia
E-mail: stol@ut.ee

This article explores Solovyov's idea of «positive All-Unity» as the central idea of his philosophy. It analyses the role of concepts such as «value», «dignity», «positive force of being», and «sense» in Solovyov's philosophical system insofar as these have an axiological content. This analysis of V. Solovyov's axiological views allows the author to reach conclusions not only about his contribution to the development of the axiological thought in Russia, but also to affirm the currency of his ideas in the light of the military and ecological threats hanging over mankind.

Key words: All-Unity, Sophia, Godmanhood (Divine Humanity, Bogochelovechestvo), value, aesthetic value, good, beauty, truth, axiology.

Владимир Сергеевич Соловьёв создал на основе громадной философской культуры оригинальную мировоззренческую концепцию, систематически охватывающую основные сферы мироздания и его познания. Эта концепция, названная великим русским философом всеединством¹, восходит к Гераклиту: «мудрость в том, чтобы знать все как одно» [2, с. 199]. У неоплатоников всеедин-

¹ Центральное понятие-категория философии Вл. Соловьёва «всеединство» является его неологизмом (см.: [1, с. 429]).

ство выступает в качестве отдельной и самостоятельной философской парадигмы. Неоплатоническая трактовка всеединства на христианском основании разрабатывается псевдо-Дионисием Ареопагитом. В философии Николая Кузанского всеединство трактуется не только теологически, но и диалектически. Диалектический подход к всеединству развивается в различных вариантах в философских системах Шеллинга и Гегеля. Владимир Соловьёв был основоположником метафизики всеединства в России, имевшей свою предысторию в учении А.С. Хомякова о соборности и разрабатываемой такими последователями соловьёвского учения о всеединстве, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев².

Идея *положительного всеединства* – центральная идея философии Вл. Соловьёва. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотой*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота бытия*», – утверждал великий русский философ [4, с. 552]. Цель философии – познание истины. Однако, отмечает Вл. Соловьёв, «сама эта истина, настоящая всецелая истина, необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, которые дают человеку победу над низшею природой и власть над нею» [5, с. 199]. Поэтому «истинная философия» – не просто часть «цельного знания», каковой является чисто теоретическая философия, а его основа и суть. «Цельная философия», включающая в себя все человеческие способности, рациональное познание и интуицию, научное знание и веру, логику и нравственные убеждения, позволяет постигнуть свой предмет: *истинно-сущее*, или *всеединое, начало всеединства*³. Для Вл. Соловьёва, таким образом, абсолютное благо, абсолютная истина и абсолютная красота являются тройственным выражением всеединства. С современной точки зрения такое понимание всеединства является, несомненно, *ценностным*.

Однако возникает вопрос: правомерно ли приписывать теоретико-ценностные, аксиологические воззрения Вл. Соловьёву, если во время его творческой деятельности слово «ценность» в русской философской мысли еще не получило статуса аксиологической категории, да и само слово «аксиология» появилось уже после его кончины? Вместе с тем во второй половине XIX столетия осуществлялось становление «философии ценностей» в Западной Европе, в борьбе с позитивистским мировосприятием и в процессе «переоценки всех ценностей»⁴. Исследование же трудов Вл. Соловьёва показывает, что в его произведениях слово «ценность» начинает обретать категориальный статус, а некоторые другие сло-

² История и логика философской концепции всеединства превосходно прослеживаются в статье С.С. Хоружего «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина» [3, с. 32–66].

³ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч.: в. 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 685 [6].

⁴ См.: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 117–155 [7].

ва и словосочетания, такие как «достоинство», «положительная сила бытия», «высшее благо», «безусловное значение», становятся, по сути дела, теоретико-ценностными терминами⁵. Не вызывает сомнения, что в соловьевской философии всеединства этические, эстетические и собственно философские проблемы исследуются в теоретико-ценностном аспекте.

Уже магистерская диссертация Вл. Соловьева «Кризис западной философии», защищенная в 1874 году, имела характерный подзаголовок: «Против позитивистов». Позитивизм отвергался молодым философом за исключительное признание «относительных явлений», за отрицание «всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского», за неспособность решить «вопрос о *последней цели* всякой деятельности, или о *высшем благе*» [9, с. 138, 119].

В «Критике отвлеченных начал» «высшее благо» как «благо абсолютное», «объективное» служит предметом специального рассмотрения. Само «абсолютное первоначало» утверждается в его ценностном значении «как то, что обладает положительной силой бытия» [6, с. 703]. В «Философских началах цельного знания» *сущее*, по определению Соловьева, «не есть ни бытие, ни небытие», но «оно есть *то, что имеет бытие или обладает бытием*». «Итак, *сущее как таковое или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу бытия...*» [5, с. 220]. Здесь же отмечается, что существо является ценным не в качестве существа, а в качестве возможного носителя ценности безусловной. По мнению Е. Трубецкого, «это не исключает возможности различия между существами в смысле безусловной ценности одних, условной ценности других и отрицательной ценности третьих» [10, с. 136]. Задачу же «организации самой нашей действительности или реализации божественного начала в самом бытии природы» Вл. Соловьев определяет «как задачу искусства», находя ее элементы «в произведениях человеческого творчества» и перенося «вопрос об осуществлении истины» «в сферу эстетическую» [6, с. 744].

В докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1877–1880 гг.) Вл. Соловьев прямо ставит вопрос об *оценочном отношении и ценностном значении* всех видов человеческой деятельности, которые, «помимо их внешней закономерности, одинаковой для них всех, имеют для нас еще особенное внутреннее значение согласно той *оценке*, которую мы им делаем и которая определяется степенью их соответствия целям, заранее поставляемым для всех этих деятельностей» [11, с. 3]. По убеждению философа, мы всегда относимся ко всему совершающемуся «с некоторым суждением или оценкой, полагая определенное различие между действиями добрыми или полезными и действиями дурными или вредными, между познаниями подлинными или верными и познаниями мнимыми или ошибочными, между истинными и ложными мыслями, между прекрасными и безобразными произведениями, между чувствами благородными и низкими; и только первого рода деятельности, произведения и состояния признаются нами как *долженствующие быть* или *нормальные*, вторые же осуждаются как *недолжное*»

⁵ См.: Столович Л.Н. Теоретико-ценностные воззрения Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 39–46 [8].

[11, с. 4]. Автор этого труда отдает себе отчет в том, что такое оценочное отношение на первый взгляд является субъективным, но он убежден в том, что различие «долженствующего быть от недолжного» имеет объективное основание, что необходимо примирить в высшем синтезе объективную и субъективно-оценочную точки зрения, и ставит вопрос об объективном критерии истины, добра и красоты – «верховного принципа познания», «верховного принципа практической деятельности для определения нравственного достоинства данных действий», «верховного принципа творческой деятельности для определения эстетического достоинства данных художественных произведений» [11, с. 5].

В «Оправдании добра» «безусловное начало нравственности» формулируется Вл. Соловьёвым в *теоретико-ценностном* аспекте: «*В совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире*» [12, с. 261]. Обратим внимание на определение ценности как «безусловного значения», как указания на высший смысл реальных явлений, людей.

В своем основном этическом трактате Вл. Соловьёв для обозначения ценностной характеристики пользуется главным образом термином «достоинство», в русском языке эквивалентном слову «ценность» (напомним, что «*достоинство*» в корне своем имеет «*стоить*», от которого происходит и «*стоимость*»). Так, он различает «относительное» и «безусловное» достоинство человека, понимая под последним «его идеальное совершенство, как долженствующее быть осуществленным». Он пишет о «*достоинстве* этой жизни и смысле всего мироздания», о нравственных условиях осуществления личностью «своего внутреннего достоинства», о всем, что «дает красоту и достоинство нашей жизни в области религии, науки и искусства», о «достоинстве добродетели», соотносимой с «нашим человеческим достоинством», о том, что «человеческое достоинство каждого лица, или его свойство быть нравственным существом, вовсе не зависит ни от его природных качеств, ни от его полезности». «*Принцип человеческого достоинства*» определяется как «*безусловное значение каждого лица*» [12, с. 63–347].

Как видим, термин «достоинство» в основном употребляется в «Оправдании добра» как *нравственная ценность, или значение*. В эстетических трудах конца 80–90-х годов Вл. Соловьёв употребляет словосочетание «эстетическое достоинство» [13, с. 101]. В статьях «Красота в природе» и «Общий смысл искусства» «достойное» бытие, понимаемое как «идеальное» и «должное», существующее объективно («само по себе»), выступает как «идеал», имеющий значение «нормы» для оценочной деятельности и в познавательной области (истина), и в области нравственной (благо, добро), и в эстетической сфере (красота). При этом автор труда «Общий смысл искусства» проводит различие между *ценным* («достойным») и *неценным* («недостойным») бытием, от которого зависит противоположность добра, истины и красоты злу, лжи и безобразию. «Различие между идеальным, т. е. достойным, должным, бытием и бытием недолжным, или недостойным, – пишет В. Соловьёв, – зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому». Бытие «идеальное или долж-

ное – то, что должно быть» – существует тогда, когда «всеядная основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» [14, с. 130]. Благо, истина и красота являются «положительными идеальными определениями достойного бытия», тогда как зло, ложь и безобразие – соответствующие им «отрицательные начала»⁶. Критерием различения «положительных идеальных определений достойного бытия» и «отрицательных начал» Вл. Соловьев считает взаимную солидарность и равновесие частей и целого или же нарушение этих связей. Притом «анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство» [14, с. 131].

Вспомним, что параллельно с философской деятельностью Вл. Соловьева в Германии неокантианцы баденской школы, прежде всего Виндельбанд, разрабатывали учение о ценностях, определяемых миром идеальных норм, выражающих необходимость долженствования, имеющего божественное основание. Вслед за Лотце неокантианец Риккерт рассматривал ценности как значимости, обладающие трансцендентальным смыслом. Определенная схожесть в аксиологических взглядах Вл. Соловьева и неокантианцев, как нам представляется, не есть результат прямого влияния, а обусловлена общими философскими истоками (еще в «Критике отвлеченных начал» уделяется большое внимание кантовскому обоснованию нравственности и моральной ценности), общими духовными тенденциями эпохи, некоторыми общими тенденциями и логикой развития философской мысли, противостоявшей позитивизму, критически воспринявшей ницшеанскую «переоценку всех ценностей». Более глубинное обоснование «достойного», или «ценностного», бытия было, несомненно, различным у неокантианцев и Вл. Соловьева, высоко ставившего Канта в истории философии, но весьма критически относившегося к кантианству. В статье «Идея сверхчеловека» (1899) русский философ, отличавшийся необыкновенной благожелательностью, несмотря на видевшуюся ему «дурную сторону ницшеанства» [15, с. 155], усматривал заслугу немецкого мыслителя в выдвигании самой проблемы сверхчеловека и вместе с тем проблемы критерия «для оценки всех дел и явлений в этом мире», но при этом ни в коем случае не мог принять ницшеанское понимание сверхчеловека и ницшеанский критерий переоценки всех ценностей⁷.

⁶ В книге польского философа Яна Красицкого «Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева» [19, с. 5–448] обстоятельно рассматривается трактовка Вл. Соловьевым проблемы зла в процессе эволюции его метафизических, теологических и теократических воззрений. Признавая метафизическую и физическую реальность *зла*, русский философ-гуманист утверждает приоритет *добра*.

⁷ См. об этом: Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 160 [15]; Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. 2003. S. 387–412 [16]; Sineokaja Julija Проблема сверхчеловека у В. Соловьева и Ф. Ницше // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. 2003. S. 507–526 [17].

Вл. Соловьев нередко пользуется понятиями «оценка», «ценить», «эстетическая оценка», но оценочное отношение, с его точки зрения, может быть и соответствующим эстетическому предмету, и искажающим его: «Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке» [14, с. 126]. «Оценка предполагает *сравнение с другим*», но при этом может быть «субъективной», «ложной», «фальшивой» [18, с. 349, 355, 356]. Критерием для нее может быть «ломаный аршин», «произвольное мерило» [18, с. 355]. Поэтому Вл. Соловьев против обусловленности красоты предметов и явлений «их субъективную оценкою по той житейской пользе и той чувственной приятности, которую они могут нам доставить» [13, с. 94]. Подлинным критерием оценки, по Вл. Соловьеву, может быть только «божественная идея» как «безусловная норма», имеющаяся в сознании человека, «которою он оценивает все свои деятельности» [6, с. 712]. Такой оценке соответствует *безусловная ценность*. Этой безусловной ценностью и обладает «чистая бесполезность» красоты: «Эта чистая бесполезность высоко ценится человеком и, как увидим далее, не человеком только. И если она не может цениться как средство для удовлетворения тех или других житейских или физиологических потребностей, то значит, она ценится как цель сама в себе. В красоте – даже при самых простых и первичных ее проявлениях – мы встречаемся с чем-то *безусловно-ценным*, что существует не ради другого, а ради самого себя, что самым существованием своим радует и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов» [13, с. 95].

В этой же статье «Красота в природе», где красота определяется как нечто «безусловно-ценное», Вл. Соловьев употребляет понятие «эстетическая ценность». Прочитав первые 12 строк стихотворения Ф.И. Тютчева «Как хорошо ты, о море ночное...», автор статьи отмечает: «Хаос, т. е. само безобразие, есть необходимый фон всякой земной красоты, и *эстетическая ценность* (курсив наш. – Л.С.) таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними хаос шевелится» [13, с. 106]. «Под ними хаос шевелится» – последняя строка стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?..»:

О, бурь заснувших не буди,
Под ними хаос шевелится!.. [20, с. 78].

В статье «Ф.И. Тютчев» (первая публикация в 1895 г.) почти точно повторяется мысль о безобразии как необходимом фоне земной красоты (в качестве примера говорится не только о бурном море, но и о ночной грозе), но вместо термина «эстетическая ценность» употребляется термин «эстетическое значение» [21, с. 290]. Это значит, что для Вл. Соловьева, как и в «Оправдании добра», «ценность» – то же самое, что «значение». И в «Красоте природы» также говорится об «эстетическом значении» [13, с. 105, 107]. Притом это «эстетическое значение» выводится из «идеального или достойного бытия» [13, с. 105], т. е. общего соловьевского понимания ценности.

Что же имеет в виду Вл. Соловьев под «эстетической ценностью», или «эстетическим значением»? И совпадает ли это понимание с «красотой»? «Эстети-

ческое значение», в принципе, может быть и отрицательным, выражать, пользуясь терминологией Соловьёва, не только «положительные идеальные определения достойного бытия», к которым относится красота, но и «отрицательные начала» – безобразия. А «эстетическая ценность»? Вл. Соловьёв пишет об «эстетической ценности», возникающей на контрасте красоты и безобразия, представляющей собой красоту (бурного моря или ночной грозы), под которой «шевелится хаос, т. е. само безобразие» [13, с. 106]. Евгений Трубецкой в двухтомной монографии, посвященной Вл. Соловьёву, следующим образом интерпретирует понимание им «эстетической ценности»: «Самая ценность целого ряда явлений земной красоты для философа обуславливается тем, что “под ними хаос шевелится”. Очевидно, мы имеем здесь ценность *действительной победы*, которая предполагает действительную борьбу, а, стало быть, реальность борющихся» [22, с. 369]. Следует отметить, что и эстетические, и этические воззрения Вл. Соловьёва рассматриваются Е. Трубецким в ценностном аспекте.

Мы также полагаем, что понятие «эстетическая ценность» у Вл. Соловьёва не просто синоним «красоты», а определение сложного взаимоотношения эстетически «положительных» и «отрицательных» начал ценностного бытия при доминировании «положительных». Притом соотношение между эстетически положительными началами и началами «отрицательными» не исчерпывается полярностью красоты и безобразности. Для Вл. Соловьёва как человека и поэта, а не только философа, который, по словам Спинозы, должен, как и математики, «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать [23, с. 288], мир предстает в комических и трагических противоречиях:

Таков закон: всё лучшее в тумане,
А близкое иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани:
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано [24, с. 31].

Вл. Соловьёв, начиная свой курс по истории греческой философии на Высших женских курсах в Москве 14 января 1875 г., говорил: «Я определяю человека как животное смеющееся... Человек рассматривает факт, а если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики»⁸ [25, с. 94].

Но эстетически положительные начала и начала «отрицательные» могут переплетаться также иным образом, чем в комическом и трагическом. Смех, как говорил Вл. Соловьёв, вызывается несоответствием факта «идеальным представлениям» человека и, таким образом, является *утверждением* этих «идеальных представлений». Подлинно-трагическое – не просто безобразно-ужасное

⁸ Почти все биографы и исследователи творчества Вл. Соловьёва отмечают его необычайное чувство юмора, смешливость и остроумие. А.Ф. Лосев писал, что соловьёвская мистика была «жизнерадостной, жизнелюбивой <и даже юмористической>» [26, с. 186].

торжество зла, а демонстрация бессилия его силы, утверждение «идеальных представлений», ценностей, по Соловьёву, хотя и дорогой ценой страдания или гибели. Поэтому настоящая трагедия и вызывает катарсис. Однако возможен и извращенный симбиоз «положительного» и «отрицательного», создающий *псевдоценности*, о которых писал еще Шекспир в знаменитом 66-м сонете:

...Я устал
Смотреть, как бьется доблесть в нищете,
Как низость удостоена похвал,
Как веру обрекают клевете,
Как знатность подлостью посрамлена,
Как девственностью властвует разврат,
Как добродетель гнусно растлена,
Как силу душит хилый супостат,
Как рот искусству затыкает власть,
Как бред ученый разуму вредит,
Как правду кривда попирает всласть,
Как злоба добротой руководит [27, с. 195].

Такого рода *псевдоценности*, когда безобразное выдается за красоту, а красота за свою противоположность, «злоба добротой руководит», а «правду кривда попирает всласть», характерны для переломных эпох. И Вл. Соловьёв вполне осознавал возникновение в конце своего века кризисных явлений в ценностной сфере, в том числе и в области искусства, в критически-оценочном мироотношении людей. На переломе между старым и новым, двадцатым веком он ставит (в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина») риторический вопрос: «Разве нет в действительной жизни красивого зла, изящной лжи, эстетического ужаса?» И тут же сам отвечает на него: «Конечно, есть; без этого нечем было бы и подделывать красоту» [28, с. 400]. Но всеми своими духовными силами Вл. Соловьёв выступал против «*новой* красоты» как красоты *поддельной*, как результата «фальсификации красоты» [28, с. 399], как красоты, выпадающей из триединства Красоты, Добра, Истины и противопоставленной Истине и Добру.

Проблема взаимоотношений Добра, Истины, Красоты, которая, по сути дела, является аксиологической проблемой – одна из центральных в философии Вл. Соловьёва, начиная с раннего его произведения «Философские начала цельного знания» и заканчивая последними его трудами, в конце XIX века. Следует иметь в виду, что аксиологическая проблема взаимоотношений Истины, Добра и Красоты была необычайно актуальна в России второй половины прошлого века, и ее философско-абстрактные решения касались сугубо конкретных вопросов художественного творчества в его отношении к самым насущным жизненным проблемам. Вл. Соловьёв дает свое решение этой проблемы, как и Достоевский, настаивая на единстве и даже тождестве «аксиологической троицы» в противовес тем концепциям, которые жертвовали Красотой во имя Истины и Добра-справедливости (Писарев, а затем и Л. Толстой) или Добро и Истину приносили в

жертву Красоте (Леонтьев, Ницше)⁹. Вл. Соловьев, многократно возвращаясь к проблеме единства Добра, Истины и Красоты, вместе с тем все более и более конкретизировал ее решение. По его словам, «истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение – уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир» [29, с. 180].

Вл. Соловьев осознавал необходимость нового ценностного понятия, которое бы утверждало перед лицом наступающего кризиса и хаоса аксиологическое триединство во всем его блеске и очаровании. Этим понятием, по нашему мнению, и выступило понятие-образ Софии, являющейся, по точной формулировке А.Ф. Лосева, «философско-поэтическим символом» Вл. Соловьева¹⁰. Ценностный смысл Софии – как конкретного выражения соловьевской концепции всеединства в философско-художественном образе «Вечной женственности» и мировой Премудрости, символа единения Истины, Добра и Красоты, идеала и нормы должного мира – отмечал и Е. Трубецкой [22, с. 373–376].

Теоретико-ценностные воззрения Вл. Соловьева представляют, на наш взгляд, большой исторический интерес в развитии аксиологии в России и за ее пределами. И спустя столетие после его кончины вновь обретают свою актуальность. Экологические и военные опасности, угрожающие современному человечеству, воочию демонстрируют единство человеческого рода и реальность общечеловеческих ценностей, ценностей, имеющих значимость не только для человеческой индивидуальности и для той или иной группы людей, но и для человечества в целом. Именно о таком критерии общечеловеческих ценностей писал Вл. Соловьев: «...настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека» [15, с. 160]. Отдавая должное идее сверхчеловека Ницше, русский философ саму эту идею осмысляет совершенно иначе, чем певец «белокурой бестии», который, шагнув «по ту сторону добра и зла», провозгласил: «*Не щади своего ближнего*. Человек есть нечто, что должно преодолеть» [32, с. 143]; «Новая задача: не должна ли *одна часть людей* в своем воспитании быть поднятой до положения высшей расы за счет всех остальных людей...» [33, с. 290].

Для Вл. Соловьева «сверхчеловек» как «настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире» – это *всё человечество* в качестве Богочеловечества, София, образующая «организм всечеловеческий, как вечное тело Бо-

⁹ Проблема соотношения Добра, Истины и Красоты в русской философско-эстетической мысли, в том числе у Вл. Соловьева, рассматривалась в книге: Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 314–375 [7].

¹⁰ См. статью А. Ф. Лосева «Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева» [30, с. 203–255], а также его замечательную монографию «Владимир Соловьев и его время» [31, с. 209–260], в которых тщательно исследовано понятие-образ Софии в философских и поэтических трудах великого русского философа и исчерпывающе выявлены различные аспекты этого философско-поэтического и религиозного символа.

жие и вечная душа мира» [34, с. 119]. София, таким образом, олицетворяет для Вл. Соловьёва Богочеловечество (человечество в целом, как «организм всечеловеческий», «идеальное, совершенное человечество» [34, с. 113]. В своем выступлении «Идея человечества у Августа Конта» в 1898 г., за два года до своей кончины, русский философ высоко оценивает идею французского философа-позитивиста о Человечестве как «Великом Существо», «живом действительном существе», а не просто как «отвлеченном понятии» или «эмпирическом агрегате» [35, с. 568]. Вл. Соловьёв полагает, что идея Человечества как «Великого Существа» родственна его пониманию Софии, трактуемой как «само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть» [35, с. 577].

Важнейшая для всей философии Вл. Соловьёва мысль о едином Человечестве как Софии, т.е. как высшей мудрости Вселенной и всечеловеческой мудрости, обретает необычайную актуальность и пророческую силу в новом столетии. Ведь от того, насколько человечество осознает свое единство и целостность, зависит само его существование. Обратим внимание и на то, что великий русский философ саму идею Человечества как «Великого Существа» рассматривает как «зерно великой истины»¹¹, несмотря на то, что эта идея определяется как предмет «позитивной веры» в чуждой Соловьёву нехристианской «религии человечества», изобретенной «безбожником и нехристом» Контом. Для Вл. Соловьёва «зерно великой истины» важнее, чем та идеологическая оболочка, в которой оно заключено. И в этом также состоит призывно-пророческое значение философии *всеединства* замечательного русского мыслителя, способной объединить вокруг идеи всеединого Человечества людей различных философских убеждений и верований и утвердить «Человечество как целый *субъект* нравственной организации»¹² и как *объективный критерий общечеловеческой ценности*.

Список литературы

1. Рашковский Е.Б. Библейский реализм, или «оправдание» истории в трудах позднего Соловьёва (вместо послесловия) // Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьёва / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 427–444.
2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Изд-во «Наука», 1989. 576 с.
3. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 32–66.
4. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 548–555.
5. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562 [35].

¹² См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 76 [12].

6. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.
7. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. С. 464.
8. Столович Л.Н. Теоретико-ценностные воззрения Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева. М.: Наука, 2005. С. 39–46.
9. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 3–138.
10. Трубецкой Е. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 1.
11. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. 2-е изд. Т. 2. СПб.: Книгоиздательство Товарищества «Просвещение» [Репринт.]. М.: Изд-во «ЛОГОС». Т. 2. С. 1–398.
12. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
13. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 91–125.
14. Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 126–139.
15. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 153–160.
16. Хоружий С.С. Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. 2003. S. 387–412.
17. Sineokaja Julija Проблема сверхчеловека у В. Соловьева и Ф. Ницше // Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. 2003. S. 507–526.
18. Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 342–365.
19. Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / под ред. Е.Б. Рашковского; пер. с польск. С.М. Червонной. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
20. Тютчев Ф. И. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1984.
21. Соловьев В.С. Ф.И. Тютчев // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 283–296.
22. Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 369.
23. Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. II. М., 1957. С. 285–382.
24. Соловьев Владимир. Посвящение к неизданной комедии // «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990. С. 31.
25. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 63–216.
26. Лосев А.Ф. Вл. Соловьев. 2-е изд. М.: Мысль, 1994.
27. Шекспир Уильям. Сонеты. Перевод Владимира Микушевича. М.: Водолей Publishers, 2004. 399 с.
28. Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 395–440.
29. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского (1881–1883) // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 165–195.
30. Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 203–255.
31. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 209–260.
32. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5–406.

33. Ницше Ф. Из эпохи «Веселой Науки» (1881/82) // Происхождение трагедии или эллинизм и пессимизм. М., 1902. С. 181–399.
34. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 3–172.
35. Соловьёв В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 562–581.

References

1. Rashkovsky, E.B. Bibleyskiy realizm, ili «opravdanie» istorii v trudakh pozdnego Solov'eva (vmesto poslesloviya) [Biblical Realism or the Justification of History in the Late Works of Solovyov (in Stead of an Afterword)], in Krasitskiy, Yan. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, Man and Evil. A Study of Vladimir Solovyov's Philosophy], Moscow: Progress-Traditsiya, 2009, pp. 427–444.
2. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Works of Early Greek Philosophers], Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1989, 576 p.
3. Khoruzhiy, S.S. Ideya vseedinstva ot Geraklita do Bakhtina» [The Idea of All-Unity from Heraclites to Bakhtin], in Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. The ways of Russian Philosophy], Saint-Petersburg, 1994, p. 32–66.
4. Solov'ev, V.S. Pervyy shag k polozhitel'noy estetike [First Step Towards a Positive Aesthetics], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 548–555.
5. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
6. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, Mysl', 1988, pp. 581–756.
7. Stolovich, L.N. *Krasota. Dobro. Istina. Ocherk istorii esteticheskoy aksiologii* [Beauty. Good. Truth. An Essay on the History of Aesthetic Axiology], Moscow: Respublika, 1994, 464 p.
8. Stolovich, L.N. Teoretiko-tsennostnye vozzreniya VI. Solov'eva [The Axiological Views of VI. Solovyov], in *Vladimir Solov'eva i kul'tura Serebryanogo veka. K 150-letiyu VI. Solov'eva i 110-letiyu A.F. Loseva* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age. Devoted to 150th anniversary of the birth of VI. Solovyov and 110th anniversary of the birth of A. F. Losev], Moscow: Nauka, 2005, pp. 39–46.
9. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (Protiv pozitivistov) [Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–138.
10. Trubetskiy, E. *Mirosozertsanie VI. S. Solov'eva, t. 1* [VI. Solovyov's Worldview, vol. 1], Moscow, 1913.
11. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy, t. 2* [Collected Works, vol. 2], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'stvo Tovarishchestva «Prosveshchenie», Moscow: Izdatel'stvo LOGOS, pp. 1–398.
12. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t. t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–580.
13. Solov'ev, V.S. Krasota v prirode [Beauty in Nature], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 91–125.
14. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [General Meaning of Art], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 126–139.
15. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The Idea of ũbermensch], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 153–160.

16. Khoruzhiy, S.S. Nitsche i Solov'ev v krizise evropeyskogo cheloveka [Nietzsche and Solovyov in the Crisis of European Man], in Vladimir Solovyov und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 387–412.
17. Sineokaya, Juliya Problema sverhcheloveka u V. Solov'eva i F. Nitshe [The Problem of the übermensch in the Works of V. Solovyov and F. Nietzsche], in Vladimir Solovyov und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2003, pp. 507–526.
18. Solov'ev, V.S. Sud'ba Pushkina [The Destiny of Pushkin], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 342–365.
19. Krasitskiy, Yan. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, Man and Evil. A Study of Vladimir Solovyov's Philosophy], Moscow: Progress-Traditsiya, 2009, 448 p.
20. Tyutchev F. I. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Collected Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1984.
21. Solov'ev, V.S. F.I. Tyutchev [F.I. Tyutchev], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 283–296.
22. Trubetskiy, E. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva, t. 2* [Solovyov's Worldview, vol. 2], Moscow, 1913, 369 p.
23. Spinoza, B. Politicheskiy traktat [Political Treatise], in Spinoza, B. *Izbrannyye proizvedeniya v 2 t., t. II* [Selected Works in 2 vol., vol. II], Moscow, 1957, pp. 285–382.
24. Solov'ev, Vladimir. Posvyashchenie k neizdannoy komedii [Dedication to an Unpublished Comedy], in «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...» Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Prose. Letters. Memoirs of Contemporaries], Moscow, 1990.
25. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. Life and Teaching], in Mochul'skiy, K. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevskiy], Moscow: Respublika, 1995, pp. 63–216.
26. Losev, A.F. *Vl. Solov'ev* [Vl. Solovyov], Moscow: Mysl', 1994.
27. Shekspir, Uil'yam. *Sonety* [Sonnets], Moscow: Vodoley Publishers, 2004, 399 p.
28. Solov'ev, V.S. Znachenie poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina [The Meaning of Poetry in Pushkin's Poems], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 395–440.
29. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo (1881–1883) [Three Speeches in Memory of Dostoevsky (1881–1883)], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism], Moscow: Kniga, 1990, pp. 165–195.
30. Losev, A.F. Filosofsko-poeticheskiy simvol Sofii u Vl. Solov'eva [The Philosophical and Poetic Symbol of Sophia in the Works of Vl. Solovyov], in Losev, A.F. *Strast' k dialektike* [Passion for Dialectics], Moscow, 1990, pp. 203–255.
31. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow, 1990, pp. 209–260.
32. Nitsche, F. Tak govoril Zaratustra [Thus Spoke Zarathustra], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 5–406.
33. Nitsche, F. Iz epokhi «Veselay Nauki» (1881/82) [From the Epoch of «The Gay Science» (1881/82)], in *Proiskhozhdenie tragedii ili ellenizm i pessimizm* [The Origin of Tragedy, or Hellenism and Pessimism], Moscow, 1902, pp. 181–399.
34. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 3–172.
35. Solov'ev, V.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [The Idea of Humanity in the Works of Auguste Comte], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Collected Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 562–581.

УДК 1:82(47)
ББК 87.3(2)522:86.3(2)

**ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКИЙ ЛИК СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА:
КОНСТАНТИН БАЛЬМОНТ И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ**

М.В. МАКСИМОВ

Ивановский государственный энергетический университет
ул. Рабфаковская, 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Представлена информация о заседании Соловьёвского семинара, посвященного теме «Философско-поэтический лик Серебряного века: Константин Бальмонт и Владимир Соловьёв», состоявшегося в Литературно-краеведческом музее Константина Бальмонта в г. Шуя. Дана характеристика проекта «Культурные гнезда России», его место и значение в деятельности Соловьёвского семинара и культурных центров российской провинции. Отмечается влияние творчества В.С. Соловьёва на поэзию К.Д. Бальмонта. Анализируется восприятие поэтического наследия В.С. Соловьёва и К.Д. Бальмонта в отечественной музыкальной культуре и изобразительном искусстве. Особое внимание уделено научно-исследовательской деятельности сотрудников Литературно-краеведческого музея Константина Дмитриевича Бальмонта и ученых г. Шуя.

Ключевые слова: *Соловьёвский семинар, «культурное гнездо», «Культурные гнезда России», В.С. Соловьёв и К.Д. Бальмонт, русская музыкальная культура, образ В.С. Соловьёва в изобразительном искусстве.*

**PHILOSOPHICAL AND POETICAL IMAGE OF THE SILVER AGE:
KONSTANTIN BALMONT AND VLADIMIR SOLOVYOV**

M.V. MAKSIMOV

Ivanovo State Power Engineering University,
34, Rabfakovskaya, Ivanovo, 153003, Russian Federation
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

The author gives an account of the recent Solovyov Seminar devoted to the «Philosophical and poetic face of the Silver Age: Konstantin Balmont and Vladimir Solovyov» held in Konstantin Balmont Museum of Literature and Local History in Shuya. The author describes the project «Cultural Nests of Russia», its place and role in the Solovyov Seminar and the cultural centers of the Russian provinces. The influence of V.S. Solovyov's work on K. Balmont's poetry is analysed alongside the reception of V.S. Solovyov and K. Balmont's poetic legacies in Russian music and visual arts. The author pays particular attention to the research of members of the Konstantin Balmont Museum of Literature and Local History, as well as to that of researchers based in Shuya.

Key words: *Solovyov Seminar, Cultural Nest, «Cultural Nests of Russia», V.S. Solovyov and K.D. Balmont, Russian musical culture, the image of V.S. Solovyov in art.*

5 декабря 2012 г. в Литературно-краеведческом музее Константина Бальмонта (г. Шуя) состоялось выездное заседание Соловьёвского семинара, посвященное теме «Философско-поэтический лик Серебряного века: Констан-

тин Бальмонт и Владимир Соловьёв». Заседание было подготовлено в рамках проекта «Культурные гнезда России»¹ (руководитель проф. М.В. Максимов) и включено в цикл мероприятий под общим названием «Литературный декабрь», ежегодно проводимых в этот зимний месяц в Шуйском литературно-краеведческом музее К.Д. Бальмонта.

В работе семинара приняли участие преподаватели и студенты Ивановского энергетического и Шуйского педагогического университетов, а также научные сотрудники Литературно-краеведческого музея К.Д. Бальмонта.

Открывая заседание семинара, его руководитель проф. М.В. Максимов отметил, что проект под названием «Культурные гнезда России» родился в апреле 2010 года в Ивановском государственном энергетическом университете как одно из направлений деятельности Соловьёвского семинара – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва. Его цель – ознакомление преподавателей и студентов ивановских вузов с центрами художественной, философской, интеллектуальной жизни России, связанными с творчеством выдающихся деятелей отечественной культуры². Этот проект органично связан со всей деятельностью Соловьёвского семинара. Ведь именно В.С. Соловьёв – тот мыслитель, чья философия собрала в единый пучок русскую мысль и дала направление ее развитию вперед вот уже на второе столетие. Вовсе не формально звучит определение Соловьёва как ключевой фигуры русской культуры конца XIX – начала XX веков. Прочными нитями он связан с её творцами, и среди них с поэтом Константином Бальмонтом, видевшем в Соловьёве своего учителя.

Как отмечает С.М. Соловьёв – племянник философа, автор книги «Владимир Соловьёв: жизнь и творческая эволюция», «прочтя сборник К.Д. Бальмонта «Тишина», Соловьёв очень его одобрил. Поэзия Бальмонта того времени, бестелесная, воздушная, снежно-белая, была сродни самому Соловьёву. И на Бальмонта Соловьёв произвел неизгладимое впечатление» [3, с. 328].

¹ Понятие «культурное гнездо» было введено известным литературоведом Н.К. Пиксановым, подчеркивавшим важность изучения провинциальной культуры для понимания исторического развития российской культуры. Указывая на общенациональное значение «культурных гнезд российской провинции», Н.К. Пиксанов писал: «Та централизация, которая так заметна в политической русской истории, сказалась и на истории русского искусства и русской литературы, больше того, она обнаружилась и в русской исторической мысли. Подчиняясь централистским тенденциям, наша историческая мысль под новой русской культурой и литературой понимает собственно культуру и литературу столичную, не учитывая, просто забывая, областную... В движениях и поворотах «русской», т.е. общерусской, столичной литературы мы многого не поймем, если не изучим областных культурных гнезд» [1, с. 8–10]. О проекте Соловьёвского семинара «Культурные гнезда России» см.: Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 141–142 [2].

² Н.К. Пиксанов в работе «Областные культурные гнезда: историко-краеведный семинар: введение в изучение: темы для культурно-исторических краеведных работ: систематическая библиография: руководящие вопросы» характеризует «культурные гнезда» как первичные ячейки общерусской культуры. «Культурное гнездо, – пишет исследователь, – не ... механическая совокупность культурных явлений и их деятелей, а их тесное соединение между собою, некое органическое слияние» [7, с. 6].

Памяти В.С. Соловьёва поэт посвятил одно из своих стихотворений – «Воздушная дорога» (1903):

Недалека воздушная дорога, –
Как нам сказал единый из певцов,
Отшельник скромный, обожатель Бога,
Поэт-монах Владимир Соловьёв.
Везде идут незримые течения,
Они вокруг нас, они в тебе, во мне.
Всё в мире полно скрытого значенья,
Мы на земле – как бы в чужой стране.
Мы говорим. Но мы не понимаем
Всех пропастей людского языка.
Морей мечты, дворцов души не знаем,
Но в нас проходит звёздная река.
Ты подарил мне свой привет когда-то,
Поэт-отшельник, с кроткою душой.
И ты ушёл отсюда без возврата,
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 [4].

Разговор о жизни и творчестве Константина Дмитриевича Бальмонта продолжала С.Г. Винокурова, старший научный сотрудник музея, познакомившая участников семинара – студентов и преподавателей Ивановского энергетического и Шуйского педагогического университетов – с музейной экспозицией.

О поэтическом творчестве К. Бальмонта, его месте в русской культуре и современных исследованиях его наследия рассказала канд. филол. наук Т.С. Петрова, доцент ШГПУ, автор сборника статей «"Певучая сила" поэта Константина Бальмонта»³. Т.С. Петрова познакомила присутствующих с научно-популярным и литературно-художественным альманахом «Солнечная пряжа», посвященным К.Д. Бальмонту и его литературному окружению.

В своем выступлении Т.С. Петрова, характеризуя основные этапы творчества К.Д. Бальмонта, отметила, что он является одним из «самых значительных и непростых поэтов Серебряного века»: «Если пытаться приобщиться к поэтическому миру Бальмонта, нельзя не увидеть в нём сложного и неоднозначного движения к постижению корневых основ человеческой жизни, к представлению образа родины в соотношении с понятием родного земного и небесного начал. Как формируется это соотношение в процессе становления лирической системы Бальмон-

³ Петрова Т.С. «Певучая сила» поэта Константина Бальмонта: сб. ст. Иваново: Издатель Епифанова О.В., 2012. 304 с. [5].

та? В чём своеобразие образного выражения земной и небесной родины в лирике поэта-символиста? Наконец, какие особенности мироощущения, внутренней драмы Бальмонта таятся в сквозном и ключевом мотиве постижения родного начала? Вот вопросы, которые необходимо решить, чтобы в конечном итоге понять, в чём же состоял «высокий подвиг» поэта Бальмонта [5, с. 4].

Возможно, этот подвиг – в достижении единства земного и небесного, о чем писал поэт в стихотворении «Воскуряющиеся» (1933)⁴:

Высокий подвиг Судьбой загадан
Всем тем, чьи корни
В земле иной:
Извеять к Солнцу
Свой синий ладан,
Молитвой к небу
Идти домой [6, с. 99–100].

Важно отметить, что Т.С. Петрова – заместитель ответственного редактора альманаха, почитатель и глубокий исследователь творчества Константина Бальмонта. В 2012 г. она стала лауреатом Всероссийской литературной премии имени К. Бальмонта «Будем как солнце».

Выступление Т.С. Петровой, завершившееся чтением собственного ещё не опубликованного стихотворения, посвященного Константину Бальмонту, продолжили студенты – молодые поэты. Свои стихи, посвященные вечным темам – молодости и любви, прочитал студент Ивановского энергетического университета Сергей Плаксин.

Выступление проф. М.В. Максимова было посвящено жизни поэзии Владимира Соловьёва и Константина Бальмонта в русской музыкальной культуре. М.В. Максимов отметил, что многогранное творчество В.С. Соловьёва – великого русского философа, поэта и публициста – после многих десятилетий забвения в родном отечестве становится в последнее двадцатилетие объектом всесторонних исследований. Однако до сего дня остается малоизвестной или вовсе забытой одна из интереснейших страниц жизни его творческого наследия. Речь идет о восприятии поэтического наследия В.С. Соловьёва в отечественной музыкальной культуре.

Между тем баллады и романсы на стихи В.С. Соловьёва написаны известными и выдающимися российскими композиторами, жившими в XIX и XX веках⁵. Среди них А.С. Аренский, П.И. Бларамберг, Р.М. Глиэр, А.Т. Гречанинов, В.Г. Каратыгин,

⁴ Стихотворению предпослан эпиграф из Гераклита: «Воскуряющиеся души всегда становятся разумными».

⁵ См. публикации нотографического материала: Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 1 / введ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3 (27). С. 101–131; Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 2 / введ. ст. и публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4 (28). С. 109–155; Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке. Ч. 3 / публ. М.В. Максимова // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 117–135.

Г.Л. Катуар, Э.А. Купер, Л.Л. Лисовский, С.М. Ляпунов, А.А. Оленин, М.А. Остроглазов, И.А. Розенберг, А.А. Спендиаров, А.В. Таскин. Сочинения этих композиторов, связанные с поэтическим творчеством В.С. Соловьёва, заслуживают возвращения к жизни. Их исполнение на вечерах романсов в рамках культурных проектов Соловьёвского семинара вызвало живой отклик у слушателей и продемонстрировало закономерный интерес исполнителей к произведениям, соединяющим философичность соловьёвской лирики с высочайшей музыкальной культурой.

М.В. Максимов рассказал о проекте «Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке», поиске и републикации нот романсов и баллад на стихи поэта, не переиздававшихся после 1917 года. Участникам семинара был представлен диск с записью одиннадцати произведений в исполнении солистки Ивановской государственной филармонии Елены Лихачевой и концертмейстера Валерии Сабуровой.

Продолжением рассказа стало «живое» исполнение присутствовавшими на семинаре артистами романсов на стихи В.С. Соловьёва, написанных выдающимися русскими композиторами: А. Аренским («Весной», «Старую песню мне сердце поет...»), А. Таскиным («Ветер с западной страны»), А. Гречаниновым («В мрачной келье замкнул я...», «Не мани меня ты, шейх...», «Языков так много...»), М. Остроглазовым («На звезды глядишь ты»), А. Спендиаровым («Нет вопросов давно»), Э. Купером («Пускай нам разлуку судьба присудила»), Н. Ленцем («Бедный друг»), Г. Катуаром («Милый друг», «Там, где семьей столпились ивы», «Бедный друг»), Г. Глиэром («От пламени страстей»). Были исполнены также романсы на стихи К.Д. Бальмонта, написанные композиторами М.М. Ипполитовым-Ивановым («Ландыши-лютики»), С.В. Рахманиновым («Островок», «Сирень»).

Завершился семинар просмотром фильма «Образ Владимира Соловьёва в русском изобразительном искусстве», привезённом в подарок шуянам участниками Соловьёвского семинара. В этом фильме, созданном студентами кафедры связей с общественностью Ивановского энергетического университета, рассказывается о художественных исканиях выдающихся русских живописцев – И.Н. Крамского, Н.А. Ярошенко, М.В. Нестерова, обращавшихся в своем творчестве к образу В.С. Соловьёва⁶. О творческой деятельности студентов и их участии в работе Соловьёвского семинара рассказала присутствующим аспирантка кафедры философии ИГЭУ А.А. Карандашева.

Подводя итоги работы семинара, М.В. Максимов отметил, что философско-поэтический лик Серебряного века невозможно представить без творчества Владимира Соловьёва и Константина Бальмонта, их произведения ещё многие годы будут питать русскую культуру, передавая новым поколениям неувядающие ценности Добра, Истины и Красоты.

⁶ См: Крамской И.Н. Портрет философа и поэта Владимира Сергеевича Соловьёва. 1885. Холст, масло. 113x94. Государственный Русский музей, г. Санкт-Петербург; Ярошенко Н.А. Портрет философа Владимира Соловьёва. 1895. Холст, масло. 106x79. Государственная Третьяковская галерея; Нестеров М.В. На Руси (Душа народа). 1914–1916. Холст, масло, 206x484. Государственная Третьяковская галерея.

Список литературы

1. Пиксанов Н.К. Два века русской литературы. М., 1923. 208 с.
2. Максимов М.В. Владимир Соловьёв и культурные гнезда России // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 141–142.
3. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.
4. Бальмонт К.Д. Воздушная дорога [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya_doroga/
5. Петрова Т.С. «Певучая сила» поэта Константина Бальмонта: сб. ст. Иваново: Издатель Епишева О.В., 2012. 304 с.
6. Бальмонт К.Д. Воскуряющиеся // Бальмонт К.Д. Где мой дом. М., 1992. 448 с.
7. Пиксанов Н.К. Областные культурные гнезда: историко-краеведный семинар. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. 148 с.

References

1. Pksanov, N.K. *Dva veka russkoy literatury* [Two Centuries of Russian Literature], Moscow, 1923, 208 p.
2. Maksimov, M.V. Vladimir Solovyov i kul'turnye gnezda Rossii [Vladimir Solovyov and the Cultural Nests of Russia], in *Solovyovskie issledovaniya*, 2010, no. 2(26), pp. 141–142.
3. Solovyov, S.M. *Vladimir Solovyov: zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: Life and Creative Evolution], Moscow: Respublika, 1997, 431 p.
4. Bal'mont, K.D. *Vozdushnaya doroga* [Air Road]. Available at: http://slova.org.ru/balmont/vozdushnaya_doroga/
5. Petrova, T.S. «*Pevuchaya sila*» poeta Konstantina Balmonta: *sbornik statey* [The «Melodious Force» of Poet Konstantin Balmont: A Collection of Articles], Ivanovo: Izdatel' Ephisheva O.V., 2012, 304 p.
6. Balmont, K.D. Voskuryaushchiesya [The Burning Ones], in Bal'mont, K.D. *Gde moy dom* [Where My Home Is], Moscow, 1992, 448 p.
7. Pksanov, N.K. *Oblastnye kul'turnye gnezda: istoriko-kraevednyy seminar* [Regional Cultural Nests: Local History Seminar], Moscow, Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1928, 148 p.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 1:37(47)

ББК 87.3(2)522:74.03(2)

**< ЛЕКЦИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА, ПРОЧИТАННАЯ ИМ
28 МАРТА 1881 ГОДА В ЗАЛЕ КРЕДИТНОГО ОБЩЕСТВА >**

Публикация С.Б. РОЦИНСКОГО

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация
E-mail: rotsinsky@bk.ru

Публикуется текст не печатавшейся ранее записи лекции Вл. Соловьёва, прочитанной им 28 марта 1881 года и знаменитой тем, что в ней философ призвал царя Александра III помиловать убийц его отца. Запись, принадлежавшая М.Н. Воскресенской, заведовавшей в 1900-е годы Юрьевской женской гимназией, найдена кандидатом философских наук О.К. Иванцовой в Госархиве РФ. Текст лекции сопровождается комментарием видного библиофила Ю.С. Вейцмана, владельца берлинского антиквариата «Россика». Публикация открывается вступительным словом С.Б. Роцинского, где он не только высказывается по поводу самой лекции В.С. Соловьёва, но и высоко оценивает роль Ю.С. Вейцмана в формировании и исследовании личных библиотек русского зарубежья и в развитии отечественного библиофильства, среди бумаг которого и была найдена запись публикуемой лекции.

Ключевые слова: лекция Вл. Соловьёва, просвещение в России, духовный идеал, нигилизм, терроризм, помилование, милосердие, личное просвещение, народная вера.

**VL. SOLOVYOV'S LECTURE OF MARCH 28, 1881, GIVEN IN THE HALL
OF THE CREDIT UNION**

S.B. ROTSINSKIY

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Moscow, Russian Federation
E-mail: rotsinsky@bk.ru

A previously unpublished transcript of Vl. Solovyov's lecture, read on March 28, 1881. The content of the lecture is already well-known due to the fact that in it the philosopher asks Tsar Alexander III to forgive the murderers of his father. The transcript belongs to the pen of M.N. Voskresenskaya, who was the head of Yuryevskaya Girls' School in the 1900s. It was discovered by O. K. Ivantsova in the State Archive of the Russian Federation. The text is accompanied by a commentary by the eminent bibliophile Yu.S. Weizmann, the owner of the Berlin antique house «Rossika». It is preceded by an introduction by S.B. Rotsinskiy in which he discusses not only the lecture itself but also the crucial role of Yu.S. Weizmann in the creation and exploration of the personal libraries of the Russian diaspora as well as in the development of Russian bibliophilia, which allowed for the preservation and eventual discovery of the published text.

Key words: V. Solovyov's lecture, enlightenment in Russia, spiritual ideal, nihilism, terrorism, forgiveness, charity, personal enlightenment, public faith.

Лекция Вл. Соловьёва, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале петербургского Кредитного Общества, стала важной вехой не только в жизни самого философа, но и явилась заметным событием в общественно-политической жизни России. Причиной тому стала заключительная часть лекции, в которой Соловьёв призвал царя Александра III помиловать убийц его отца. Призыв этот прозвучал в дни, когда Россия еще не успела оправиться от потрясений, вызванных жестоким убийством Александра II, и это добавило скандальной остроты публичному выступлению молодого философа.

Речь в лекции шла о просвещении в России, результат которого философ расценивал негативно. Он считал, что личное просвещение, нашедшее свое крайнее выражение в материализме и нигилизме, привело к отчуждению его от народной веры. Безусловная правда, которую безуспешно ищет и требует личное просвещение, находится именно в народной вере, которой определяется все духовное содержание народной жизни. И если царь действительно является высшим носителем духовного идеала своего народа, то идеальные начала народной жизни он должен ставить высшим началом собственной жизни. Основу же такого идеала составляют истины, заключенные в учении Христа, в том числе милосердие к грешникам. Объясняя после лекции суть своей позиции в записке Петербургскому градоначальнику Баранову и в письме царю Александру III, Вл. Соловьёв доказывал, что, предлагая помиловать террористов, он вовсе не пытался оправдать их преступное деяние, а старался заявить о высшей духовной силе христианского начала всепрощения, которая содержится в народной вере, верховным выразителем которой призван являться русский царь.

Подлинного текста этой лекции, написанного рукой самого Вл. Соловьёва, не существует, к своему выступлению он ограничился только подготовкой тезисов, озаглавленных «Программа публичных чтений о ходе русского просвещения в настоящем столетии». Должно было состояться три таких чтения, но вторая лекция, закончившаяся неожиданным обращением лектора к царю, сделала эти вторые чтения последними. И не только для названной программы. Получив настоятельную рекомендацию воздержаться от публичных выступлений, Соловьёв, прочтя еще несколько учебных лекций в университете и на женских курсах, замолчал на целых восемнадцать лет.

В этом номере публикуется текст записи лекции Вл. Соловьёва, найденный московским историком отечественной философии, кандидатом философских наук Ольгой Константиновной Иванцовой в фондах Государственного архива Российской Федерации среди бумаг Ю.С. Вейцмана (ГА РФ, ф. 5881, оп. 1, д. 129, л. 1–12). Запись эта оказалась, что называется, находкой вдвойне. Потому что и Ю.С. Вейцман, в свою очередь, обнаружил ее, разбирая библиотеку В.А. Воскресенского. А принадлежала эта запись («судя по почерку», как пишет Ю.С. Вейцман) Марье Николаевне Воскресенской, заведовавшей в 1900-е годы Юрьевской женской гимназией.

Сегодня вряд ли можно с достоверностью установить, была ли Марья Николаевна непосредственной слушательницей лекции Вл. Соловьёва или же ее запись сделана с другого источника. В любом случае в удостоверении ценности этой записи есть все основания довериться Ю.С. Вейцману, доказавшему вы-

сочайшую профессиональную ответственность в работе с материалами подобного рода.

Несколько слов об этом человеке. Юлий Сигизмундович Вейцман – видный библиофил, собиратель и обладатель ценнейшей библиотеки, включавшей многие раритеты и автографы. Эмигрировав в 1919 году из Москвы в Берлин, он основал там антикварный книжный магазин «Россика». Деятельность Ю.С. Вейцмана выходила далеко за рамки коммерции и играла заметную роль в формировании и исследовании личных библиотек русского зарубежья и в развитии отечественного библиофильства за рубежом. За период существования «Россики», в 1921–1932 гг., было выпущено 23 каталога, включавших обширнейший перечень букинистической литературы, пользовавшейся спросом в кругу русских эмигрантских интеллектуалов. Эти каталоги и сегодня имеют большое историко-культурное значение для изучения распространения русской книги за рубежом.

Говоря в своих заметках о лекции Вл.Соловьёва и ее последствиях, Ю.С. Вейцман сетует на то, что биографы философа незаслуженно мало уделяли внимания этим событиям. Тем не менее и содержание лекции, и характер той реакции, которую она вызвала у представителей разных слоев петербургского общества, сегодня хорошо известны. На дополнительные сведения об этом событии указывает сам Юлий Сигизмундович в своем предисловии к речи Соловьёва (примечание 4). К.В. Мочульский в своей книге о Вл. Соловьёве, изданной в 1934 г. в Париже, посвящает этому событию специальную главу, озаглавленную «Перелом в жизни Соловьёва: речь о смертной казни». Интересные и во многом новые сведения содержатся в исследованиях данного вопроса Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского, помещенных в 1-м томе двухтомного собрания сочинений Вл.Соловьёва (М., 1989). Они содержатся здесь в просторном примечании, относящемся к тексту данной лекции, напечатанному в этом томе по хранящейся в архиве К.Н. Бестужева-Рюмина (ИРЛИ, ф. 25.244, л. 9–12) записи неизвестной слушательницы лекций Соловьёва. Эта же запись, подвергнутая редакторской правке («порочу необоснованной», как отмечают авторы вышеуказанного примечания), была опубликована П.Е. Щеголевым в мартовском номере издаваемого им журнала «Былое» за 1906 год. В издании 1989 года даются два фрагмента еще одной записи этой лекции, найденные в записной тетради В.Е. Чехихина-Ветринского (ЦГАЛИ, ф. 553.1.1084, л. 15–16).

Несомненно, Ю.С. Вейцман высоко оценил значение найденной записи: он переписал ее аккуратным почерком в формате, явно предназначенном для публикации, которая, видимо, по каким-то причинам не состоялась. После заголовка «Речь Влад. Соловьёва 28 марта 1881 г.» он поместил в виде предисловия собственные заметки об этой речи, а затем текст записи самой лекции. (В таком порядке эти материалы публикуются и в настоящем выпуске «Соловьёвских исследований». – *Ред.*). Самим Юлием Сигизмундовичем автограф не датирован, но на последнем его листе стоит служебная отметка архива: «18. VIII. 1925».

С.Б. Роцинский

РЕЧЬ ВЛАД. СОЛОВЬЕВА 28 МАРТА 1881 Г.

Разбирая в антикварном книжном магазине «Россика» библиотеку В.А. Воскресенского, я нашел в одной книге запись лекции Вл.Соловьёва, произнесенной им 28 марта 1881 г. в зале Кредитного Общества, принадлежащую, судя по почерку, Марье Николаевне Воскресенской, бывшей в 1900-х годах начальницей Юрьевской женской гимназии А.С. Пушкина.

Биографы¹ Вл.Соловьёва мало останавливаются как на содержании самой лекции, служащей «заключением к публичным лекциям о литературном движении XIX в.»², так и на последствиях ее в жизни нашего философа. 28-летний приват-доцент, для которого несколько лет профессорской деятельности были бы более чем благотворны, *volens nolens* выходит из университета в «бурное литературное море», и наступает для него длинный период *Wanderjahre**, окончившийся лишь на диване кн. С.Н. Трубецкого предсмертными словами: «Трудна работа Господня».

Речь 28 марта, с одной стороны, странно-бестактная в политическом отношении, с другой стороны, неизбежная для Вл.Соловьёва, человека, живущего единственно осуществлением своих верований и глубоких убеждений, является законченным философским построением, основным тезисам которого Вл.Соловьёв всегда оставался верен. В своей речи он, как и ожидал этого от «царя и самодержца России», должен был «заявить на деле, что он прежде всего христианин», что «мы служим единому Богу – Богу любви». Он не защищал революционеров и не осуждал существующий государственный строй, он говорил как пробудитель религиозно-нравственных чувств – во имя Бога любви и правды. Он верил в идеал правды на земле, в русского царя как представителя этой правды у русского народа и, как человек убежденный, что «если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину»³, не мог не высказать накопившихся в душе мыслей.

«Не мы призваны судить; всякий судится и оправдывается собственными решениями и действиями», – говорит Вл. Соловьёв, и в его словах о решении царя уже чувствуется тревога за будущее своей родины, тревога, которую он в 1895 году выразил словами:

О, Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

Лекция Вл.Соловьёва 28 марта «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса» (в нашей записи заглавия нет) напечатана в журнале «Былое» за 1906 г. в мартовской книжке под заглавием «Событие 1-го марта и Владимир Сергеевич Соловьёв» (под ред. П.Щ.(еголева))⁴. Но, во-первых, номер этого журнала стал теперь редкостью, во-вторых, сравнивая обе записи, мы должны признать, что наша (особенно в первой половине речи) многим полнее имевшейся у П.Щеголева, и, наконец, что самое главное, в тексте, напечатанном

в «Былом», не хватает начала лекции (она начинается лишь со слов «Личное просвещение, крайнее выражение которого...»), из-за чего, конечно, речь теряет свою архитектурную цельность.

В отличие от текста «Былого» в нашей записи отсутствует следующая фраза (перед строчкой «Царь не есть распорядитель грубой физической силы»): «В прошлое воскресение на этом самом месте вы слышали красноречивое изложение идеи царя⁵ по народному воззрению. Я с ним согласен (иначе я бы и не указывал на него). Скажу только то, что то, что говорилось, не было доведено до конца. Истинная мысль не была досказана. Беру на себя смелость ее досказать».

Ю.С. Вейцман

Примечания

¹ В. Величко. Влад. Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1902. С. 36–37; С. 678–679. Э. Радлов. Влад. Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 17–18. (Здесь и далее – нумерованные примечания Ю.С. Вейцмана.)

² К. Арсеньев. Соловьев Вл. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. Т. XXX. С. 785.

³ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве / собр. соч. Влад. Соловьёва (1902). Т. III. С. 107.

⁴ Поправки и дополнения: «Былое» 1907 г., март. С. 306–307; Письмо в ред. Л. Слонимского и «Былое» 1918 г., март. С. 330–336; Событие 1-го марта и Влад. Соловьев. Новые документы.

⁵ Из речи И. Аксакова, а не К. Бестужева-Рюмина, как ошибочно указано в № 3 журн. «Былое».

* Wanderjahre – годы странствий (нем.). (Примеч. ред.).

< ЛЕКЦИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА, ПРОЧИТАННАЯ ИМ 28 МАРТА 1881 ГОДА В ЗАЛЕ КРЕДИТНОГО ОБЩЕСТВА >*

Истина каждого отдельного человека – в народе, народа – в человечестве, человечества – в Боге. Но чтобы найти это, нужно было сначала отделиться личности от народа, народу от человечества, человечеству от Бога. И это случилось. Человечество отделилось от Бога и распалось на отдельные национальности еще в доисторические времена, личность же отделилась от народа во время, доступное нашим взорам. Отделившись, личность стала искать причины и цели своего существования, старалась познать мир и самого себя; она искала ее в чувстве (мистицизм), разуме (рационализм) и окружающей природе (материализм) и не нашла ни в том, ни в другом или в третьем, потому что истина отдельной личности в народе и задача ее, отыскав эту истину, сознательно и свободно возвратиться к народу, чтобы стать его истолкователем и руководителем.

Но отделение личности было необходимо, потому что этим только путем она могла познать народ и себя, только отделившись от народа и себя, отойдя, она могла рассмотреть и то, и другое. Три вышеуказанные фазы развития лич-

* Орфография и пунктуация сохранены по найденной записи лекции Вл. Соловьёва.

ного просвещения прошло и наше общество, но личное просвещение, крайнее выражение которого в последнем фазисе развития – материализме – представляет нигилизм, приходит к вопиющему противоречию между требованием безусловной правды и невозможностью ее осуществить в действительности. То, чего ищет и требует личное просвещение, находится в народной вере. Личное [просвещение] требует: 1) безусловной правды, но заявляя это требование, оно само не верит в нее; оно знает, что есть истина, знает и где искать ее, но не верит в нее; народ же знает истину и верит в нее инстинктивно, бессознательно – но верит. Если бы личное просвещение верило этой правде, оно верило бы и тому, что она сильнее неправды, что она может и должна осуществиться своей собственной силой, а не чуждыми ей средствами и насилиями. Для того, чтобы внутренняя правда могла осуществиться во внешней действительности, надо, чтобы эта правда была правдой в себе самой, и эта-то правда, сама по себе существующая, суцая правда – есть Бог. Если неправда лежит в обособлении человека, в выделении его из связи с целым, то правда состоит в единстве всего со всем, и такое единство, объемлющее все существующее, – есть Бог. Личное просвещение отвергло Бога и хорошо сделало. Бог, отвергнутый просвещением, не есть Бог народной веры. Бог народный не есть ни отвлеченный Бог метафизической теологии, ни внешний Бог мистицизма; народ верит в живого Бога, который проникает во все, которым все живет; в Бога, который составляет единство всей природы. Такой Бог не только не отвергается личным просвещением, не только не отрицается разумом и наукой, но напротив, требуется ими. Разум и наука не только не отвергают единства всего, но еще доказывают неразрывную связь, целостность всего, – а если принять, что в мире все едино, цело и целесообразно, но не как в живом организме, а как в машине, то ведь каждая машина предполагает машиниста, а если весь мир машина, то машинисту нет места, и, следовательно, мир не есть единство механическое, – а живое, органическое единство, – и это единство есть Бог.

Далее: 2) личное просвещение заявляет безусловное право и требование на безусловное значение личности, но само не верит в него, потому что не может оправдаться. Народ же верит в него, потому что верит в действительную и безусловную личность Христа, которая самым делом оправдала свое безусловное право, которая на самом деле оказалась сильнее всякой неправды, всякой внешней случайности, всякого природного начала, сильнее греха и смерти. Личное просвещение отвергло и Христа, но опять-таки Христос, отвергнутый личным просвещением, не есть Христос народной веры. Народ верит в Христа не как в историческую личность, явившуюся в известное время, жившую при известных условиях и, следовательно, как бы случайную, а в Христа как в воплощение божественного начала, божества в человеке; того живого начала, которое может и должно во всех воплотиться после Христа; народ видит свой идеал в Христе, потому что Христос есть высший идеал человека, но истина и этой народной веры в Христа не уничтожит просвещение.

Наконец, в-третьих, личное просвещение ставит задачей осуществление абсолютной правды во внешней действительности, человеку и во внешнем мире, невозможность этого осуществления личное просвещение отвергает, потому

что это личное просвещение в последнем своем развитии приходит к материализму, который считает внешнюю природу и мир случайною совокупностью частей, которая сама по себе равнодушна к абсолютной правде, к идее этой правды, к безусловной истине и безусловному содержанию; если такова внешняя действительность, то какая же абсолютная правда может в ней осуществиться?

Народ верит в природу, но не смотрит на нее как на случайную совокупность элементов; он признает, что сама эта природа имеет стремление к безусловному единству, к абсолютному, к правде, которая должна в ней осуществиться. Народ верит, что правда, внешний мир и человечество имеют единую душу и что душа стремится осуществить в себе и из себя Божество. Эта душа стремится воплотить в себе Божественное начало, стремится родить в себе Божество; – народ верит в Богородицу. Конечно, эта Богородица не есть та, которую отвергает просвещение, начиная с протестантизма, – нет, по народной вере Богородица, как и Христос, есть начало вселенское, мировое, – это есть душа мира, первая материя, мать всего существующего, которая от низших форм материального бытия переходит в человечество и в душу человеческую, которая стремится воплотить в себе Божественное начало, осуществить, родить его.

Итак, народ верит: 1) в существование вечной правды, верит в живого Бога; 2) в безусловное человеческое начало в Боге, в безусловную человеческую личность, верит в Христа и 3) верит в присутствие Божественного начала как вечного стремления во всей природе, верит в Богородицу и этою верой определяется все духовное содержание народной жизни, все идеалы народа. Народ не довольствуется признанием идеалов; в нем как в интеллигенции живет стремление – признанное за истинный идеал перенести в жизнь, в свою неистинную, неидеальную действительность, – и на свое земное существование народ смотрит как на форму, на средство осуществления Божественного начала на земле.

Но пока идея абсолютной Божественной правды не осуществилась в нас, пока все мужчины не сделались Христами и женщины Богородицами, народ признает и будет признавать внешнюю форму; он живет в государстве и не признает существования вне государственной среды, но никогда не признает он и никогда не признавал государства как чего-то самостоятельного, равноправного с его идеальным существованием. Для народа все внешние формы являются как подчиненная среда, как средство для осуществления идеала в жизни, и в представителе государства, в своем царе он видит не политического только вождя, не представителя внешнего закона как чего-то самостоятельного, а носителя и выразителя своего духовного идеала, своей жизни и идеи, своего существования.

Царь не есть распорядитель грубой физической силы для осуществления внешнего закона, но выразитель внутренней правды. Если же царь есть действительно выразитель всего существа и преимущественно существа духовного своего народа, то он должен твердо стоять на идеальных началах народной жизни: то, что народ считает высшей нормой своей жизни и деятельности, то и царь должен ставить верховным началом жизни.

Для нового представителя царской власти наступает время на деле оправдать свои притязания на верховное водительство русского народа. Сегодня судятся и вероятно будут осуждены на смерть цареубийцы, но царь может про-

стить и должен простить их, если он действительно вождь народа русского, если он, как народ, не признает двух правд, если он признает за правду только правду Божию, которая говорит: «Не убий». Если еще можно допустить убийство как частное исключение для самообороны, то холодное, обдуманное убийство безоружного человека, называемое смертною казнью, претит душе народа. Великая для царя теперь минута самоосуждения или самооправдания. Пусть царь и самодержец России заявит на деле, что он прежде всего христианин, а как вождь христианского народа он должен быть христианином.

Не от нас зависит это дело и не мы призваны судить царя; всякий судится и оправдывается собственными решениями и действиями, но если государственная власть отречется от Христова начала, если она произвольно вступит в кровавый круг взаимных убийств, то мы выйдем из него, отстранимся от него.

В мире борются два зла, два злых начала: одно из них начало хаоса, греха; другое – внешнего закона, который силится подавить грех, но никогда не успеет, потому что не имеет внутренней силы, может только давить. Но есть третье начало, сильнейшее: это начало внутренней правды, начало благодати, в которой разрешаются и упраздняются и грех, и закон. Русский народ всегда, с самого начала своей истории, бессознательно держался этого третьего начала; признаем же его и мы как такое, примем его сознательно, скажем решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христа и служим единому Богу – Богу любви.

Тогда, познав и, следовательно, уже свободно приняв его идеал, мы войдем в единение с народом, разъясняя народу его истину и указывая путь к ее достижению. Тогда народ узнает в нашей мысли свою душу, увидит свой собственный свет, услышит в наших словах свой голос; и поймет нас, и пойдет за нами.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Марк Смирнов

ПОСЛЕДНИЙ СОЛОВЬЕВ*

Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева

(1885–1942)

ОТ АВТОРА

«Книги имеют свою судьбу» – гласит латинское изречение. О судьбе героя этой книги – поэта и священника Сергея Соловьева – читатель узнает из дальнейшего повествования. О судьбе самой книги, точнее, о том, как и почему она была написана, мне хочется рассказать в настоящем предисловии.

В 1970-х годах, когда я учился в Ленинградской духовной академии, мне довелось познакомиться со своим однофамильцем, преподавателем английского языка – протоиереем Георгием Смирновым. Этот чрезвычайно обаятельный и образованный человек пришел в Церковь в 20–30-е годы прошлого века, уже имея к тому времени диплом филолога. В сан священника отец Георгий был рукоположен кем-то из епископов, находившихся в расколе с митрополитом Сергием (Страгородским), что послужило достаточным основанием для ареста отца Георгия и последующей ссылки его в город Малоярославец (Калужской области). Все это стало мне известно из долгих и интересных бесед с отцом Георгием в его доме во Всеволожске, под Ленинградом.

С чего началось наше знакомство? Как это обычно бывает, со случайности. Как-то в библиотеке академии меня попросили отвезти отцу Георгию книги – и я оказался в гостеприимном доме с прекрасной религиозно-философской библиотекой, которая состояла из дореволюционных изданий. Здесь я впервые взял в руки тома сочинений Владимира Соловьева, а увидев его портрет, был поражен пророческой внешностью философа.

Однажды, когда мы говорили о Вл. Соловьеве и многочисленной его родне, отец Георгий рассказал, как во время своей ссылки в Малоярославец был дружен с несколькими русскими католическими монахинями-доминиканками, тоже

*С первого выпуска журнала «Соловьевские исследования» за 2013 г. начинаем публикацию монографии Марка Смирнова, представляющую собой первое подробное жизнеописание Сергея Михайловича Соловьева, племянника философа Владимира Соловьева, близкого друга Андрея Белого и Александра Блока, поэта-символиста, «аргонавта», оставившего яркий след в истории русской культуры начала XX века, впоследствии — католического священника, ставшего в конце 1920-х годов руководителем московской общины русских католиков, арестованного в 1931 году и умершего в психиатрической больнице. Религиозные искания «последнего Соловьева», его духовный труд и гибель предстают как ценнейший документ истории России XX века. – *Ред.*

ссылными. По словам отца Георгия, они были последними членами общины русских католиков, окончательно разгромленной в 1931 году. Во главе общины стоял священник Сергей Соловьев, племянник философа, перешедший в католичество из православия, – в то время единственный в Москве русский католический священник восточного обряда, остававшийся на свободе.

Видя мой интерес к этой эпохе и людям, с ней связанным, отец Георгий, после некоторого колебания, сказал, что две из тех монахинь еще живы и их можно найти в Москве.

Так я познакомился с католической монахиней – сестрой Екатериной, в миру – Норой Николаевной Рубашовой. Нора Николаевна родилась в Минске 12 марта 1909 года, а крещение в Католической Церкви приняла в Москве в 1926 году, в апреле. Крестил ее отец Сергей Соловьев. В 1927 году она стала монахиней Доминиканского ордена, войдя в общину восточного обряда, основанную матерью Екатериной Абрикосовой¹. Дважды Н.Н. Рубашова побывала в заключении: с 1931 по 1936 и с 1949 по 1956 год. В первый арест она проходила и была осуждена по тому же делу, что и отец Сергей Соловьев; во второй раз – вместе с сестрами-доминиканками малоярославской общины.

В 60-е годы, после реабилитации, вернулась в Москву, работала в Исторической библиотеке. Комната коммунальной квартиры, где Нора Николаевна жила вместе с другой доминиканкой – сестрой Стефанией (в миру – Верой Львовной Городец)², была их монастырем.

Еще четыре доминиканки восточного обряда, чудом уцелевшие после стольких лет гонений, собрались в Вильнюсе. Там, на улице Дзуку, в крошечной двухкомнатной квартире, нелегально существовал католический монастырь, где бережно сохранялась память о русских католиках, в том числе – об отце Сергии Соловьеве.

Благодаря помощи Н.Н. Рубашовой и других бывших прихожан отца Сергия Соловьева, с которыми она меня познакомила, я смог начать собирать по крупицам сведения: документы, фотографии, воспоминания, – о жизни и деятельности Сергия Соловьева; из них и стало складываться его жизнеописание.

Нора Николаевна предоставила в мое распоряжение и собственные краткие – на двух машинописных страницах – воспоминания об отце Сергии, написанные по моей же просьбе³.

С оказией – воспользовавшись пребыванием в Ленинграде священника Общества Иисуса отца Михаила Арранца – я передал эти воспоминания и портрет Сергия Соловьева работы М.С. Родионова на Запад, где в то время готовилось издание книги Сергия Соловьева «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева». Книга вышла в свет в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом» в 1977 году, в ней в качестве приложения были помещены и воспоминания Н.Н. Рубашовой под псевдонимом «сестра Мария». Этот псевдоним до самой смерти Норы Николаевны так и оставался нераскрытым⁴.

В той же книге издательство «Жизнь с Богом» опубликовало и «Материалы к биографии С.М. Соловьева». Эта работа была подготовлена священником Конгрегации ассумп-ционистов Антониом Венгером. В основу материалов легли сведения о С.М. Соловьеве, почерпнутые из писем епископа Пия-Эжена Неве,

бывшего с 1926 по 1936 год апостольским администратором в Москве. Эти письма посылались с дипломатической почтой в Рим епископу Мишелю д'Эрбиньи, который возглавлял ватиканскую комиссию «Pro Russia», и другим церковным иерархам. В письмах епископа Неве, отправлявшихся в Рим дважды в неделю, встречается довольно много упоминаний об отце Сергии Соловьеве.

Соловьев, в свою очередь, в своих стихах рисует образ Пия Неве – католического епископа, представлявшего в столице Советского Союза Святейший Престол и Ватикан:

Незыблемо, неколебимо,
Рукою <осенив>* престол,
Стоит апостольского Рима
Уполномоченный посол.
<...> И здесь в России, в царстве зверя,
Где опрокинут весь закон
И где кощунство и безверье
Воздвигли безобразный трон, –
Он, горстью окружен ничтожной
Людей, склоненных у креста,
Свидетельствует, что не ложно
Обетование Христа⁵.

Однако строить биографию Соловьева исключительно на письмах епископа Неве нельзя. Необходимо взглянуть на них критически. Неве жил в Москве в условиях тотальной слежки – ОГПУ особенно тщательно следило за иностранцами, – и сам по себе контакт с епископом, подданным Франции, был очень рискованным шагом. Общение епископа с советскими гражданами ограничивалось кругом прихожан французской католической церкви в Москве на улице Малая Лубянка, считавшейся посольской церковью. После ареста отца Сергия сведения о нем и его судьбе попадали к Неве из вторых, а то и из третьих рук. Не исключено, что ОГПУ могло сознательно дезинформировать епископа. К такого рода дезинформации можно отнести упоминающиеся в письмах Неве слухи о том, что во время обыска и ареста у отца Сергия Соловьева «нашли порнографические стихотворения и песенки фривольного содержания» и что «кроме того, у него собирались женщины и устраивались оргии»⁶. По словам Н. Рубашовой, в общине русских католиков был провокатор – некто Шатковский, который пользовался большим доверием Соловьева. Во время следствия отец Сергий узнал о роли Шатковского, что, несомненно, явилось для него сильнейшей психической травмой и одной из причин дальнейшего развития душевного заболевания⁷. С легкой руки ОГПУ, переводы античных поэтов можно было свободно выдать за фривольные стихи, а приходивших к Соловьеву домой на богослужения и религиозно-философские беседы членов общины – назвать участниками оргий.

* Слово восстановлено по догадке из-за повреждения рукописи.

Некоторые сообщения епископа о Сергее Соловьёве очевидно не соответствуют действительности⁸. Кроме того, в «Материалах к биографии» отсутствует ряд существенных для жизни священника сведений, таких как дата принятия священного сана, а также время присоединения к католицизму.

Стремление пролить больший свет на жизнь последнего русского католического священника восточного обряда в Москве послужило причиной моего решения написать биографию Сергея Соловьёва. Мне хотелось, чтобы эта биография дополнила портрет человека, которого наши современники знают очень мало – преимущественно как поэта-символиста, троюродного брата Александра Блока и друга Андрея Белого. Жизнь Соловьёва, начиная с 1913 года – после окончания университета и принятия священного сана, почти неизвестна. Что же касается присоединения к Католической Церкви и деятельности в качестве священника общины русских католиков восточного обряда в Москве, то эта сторона его жизни до сих пор вообще не была исследована, отчего и оказалось возможным, в частности, появление в литературоведческих кругах мифа о том, что Сергей Соловьёв был католическим епископом⁹.

Долгое время оставались в забвении и последние годы творчества Соловьёва: его работа как поэта-переводчика. Мне представляется необходимым коснуться также и обстоятельств его смерти, полных драматизма тех лет. Последний из рода Соловьёвых ценен для нас не только принадлежностью к известной семье, но и своим поэтическим и богословским наследием, своим осмыслением путей к единству Восточной и Западной Церквей, православия и католицизма.

Замыслом написания книги о Сергее Соловьёве я поделился с моим другом священником Александром Менем, который не только поддержал идею работы над книгой, но и оказал неоценимую помощь в поисках важных документов и людей, знавших Соловьёва или готовых содействовать розыску его рукописей в государственных архивах.

В 1979 году я смог найти дочерей Сергея Соловьёва – Наталью Сергеевну и Ольгу Сергеевну – хранительниц живой памяти о своем отце. Благодаря их участию в мои руки попали документы и фотоальбом семьи Соловьёвых, рукопись «Воспоминаний» и стихи Сергея Соловьёва; большая часть этих материалов до сих пор не издавалась.

Здесь следует сказать, что дочери Сергея Михайловича, получив в детстве религиозное воспитание и оставаясь верующими, были, однако, людьми совершенно нецерковными. Из деятельности отца достойным внимания они полагали, в основном, его поэтическое творчество. О богословских его трудах и публицистике, о служении в качестве священника и настоятеля общины русских католиков они почти ничего не могли сказать, и все это, похоже, их мало интересовало. Для них, как и для прочих, он оставался, прежде всего, одним из поэтов-символистов младшего поколения. Помню, как Ольга Сергеевна передала мне фотографию, на которой Сергей Соловьёв был запечатлен в священнической рясе с надетым поверх нее иерейским крестом – на снимке отчетливо просматривалась цепочка от креста, но вся нижняя часть снимка, вместе с крестом, была отрезана... Это было очень символичным для понимания того времени и поколения людей тех лет. Страх и воспоминания о годах репрессий заставляли людей

уничтожать многое, в том числе и самое для них дорогое, связанное с близкими, убивать в себе память о прошлом, скрывать свое происхождение.

Словно предчувствуя подобные страшные времена, Сергей Соловьев в 1918 году написал стихотворение, которое называется «Дочери». В нем есть такие строки:

Возникнет ли в года твоей весны
Перед тобой забытый образ мой?
И не отравит ли златые сны,
Как странный призрак, темный и чужой? <...>

<...>И что тебе расскажут про меня,
Как исказят любимые черты?
Но твой огонь – от моего огня,
И клевету уразумеешь ты,
И вспомнишь все, и смех исчезнет с уст,
И мир покажется уныл и пуст...

<.. .>И что-то ранит сердце глубоко,
И как откроешь книг моих листы,
И в них найдешь беспечно и легко
Отвергнутые близкими мечты,
Ты вдруг поймешь весь жар моей любви <...>¹⁰.

И Наталья Сергеевна в разговорах со мной особенно старалась подчеркнуть, что ее отец – прежде всего поэт, а его религиозные «увлечения» – это, в некотором роде, семейная «блажь», идущая от Владимира Соловьева. Возможно, что это было формой самомаскировки ввиду условий того времени, но определенная отстраненность от религиозного тут тоже присутствовала¹¹. Наталья Сергеевна очень неохотно «отдавала» в мои руки свои архивы, зная, что меня интересует Соловьев-священник. Она отвергала мысль о возможности издания книги об ее отце за границей, оставаясь и здесь «патриоткой» своей страны. На протяжении нескольких лет и с большим трудом мне приходилось буквально вытягивать из нее материалы к биографии «последнего Соловьева».

Помню, 2 марта 1979 года, в годовщину смерти С.М. Соловьева, мне удалось уговорить обеих его дочерей поехать на панихиду в церковь Новой Деревни, где служил отец Александр Мень. Только там, во время заупокойной молитвы и последовавшего затем чаепития, у них появилось чувство исполненного по отношению к отцу долга. Это была первая церковная панихида по Сергею Соловьеву после его смерти в 1942 году.

В конце 70-х годов, когда я начинал собирать материалы для книги, еще были живы люди, знавшие Сергея Соловьева в 20–30-е годы, с ними мне довелось встречаться. Среди тех, с кем мне удалось побеседовать, – Сергей Шервинский, Алексей Лосев, Софья Гиацинтова, Надежда Павлович, Анастасия Цветаева, Кирилл Пигарев, Константин Поливанов, Надежда Мандельштам.

К сожалению, помнили они немного и в основном воссоздавали в своих рассказах образ милого, доброго и талантливое человека – но не более того. Чаше их воспоминания касались малозначительных фактов его жизни – встреч на литературных чтениях, совместного отдыха в Крыму и т. п., что скорее составляло фон, чем было самой биографией. Исключением являлся лишь рассказ о Соловьёве Софьи Гиацинтовой, очень яркий и, на мой взгляд, правдивый, отражавший период их взаимной романтической влюбленности с трагической развязкой.

Работа над рукописью проходила в весьма непростых, почти конспиративных условиях. Биография репрессированного поэта и священника, возглавлявшего общину русских католиков в Москве, разгромленную в 30-е годы, по понятным причинам не могла стать темой книги, изданной в СССР. Оставался только один путь – опубликовать книгу за рубежом, что по тем временам уже было политическим преступлением. Поэтому материалы к книге приходилось все время прятать то у одних, то у других знакомых, хранить копии в разных местах. Однако и эти меры предосторожности не спасли положения: во время обыска в моем доме часть архивных материалов и воспоминаний о Сергее Соловьёве была изъята и в дальнейшем, несмотря на просьбы вернуть, пропала в ленинградской прокуратуре. Таким образом, многое из собранного оказалось утраченным навсегда, что-то удалось восстановить по памяти.

Естественно, что большинство из тех, кто делился со мной воспоминаниями о Сергее Соловьёве, боялись огласки и просили их в книге не упоминать. Но и тогда встречались смелые и бескомпромиссные люди – например, известный физик, академик Евгений Львович Фейнберг, который помог достать медицинское дело из архива Казанской психиатрической больницы и рассказал о последних днях Сергея Соловьёва, а также о погребении его на Арском кладбище в Казани. Помню, на мой вопрос, могу ли я в тексте книги упомянуть его как автора воспоминаний, Евгений Львович без обиняков ответил, что и не думает скрывать своего авторства. Указав на портрет академика Сахарова, стоявший у него за стеклом книжной полки, он сказал, что и дружбы с опальным академиком тоже не скрывает. От встречи с этим замечательным человеком у меня сохранились самые светлые воспоминания.

Перебирая в памяти тех, кто каким-то образом причастен к написанию этой книги, я снова вспоминаю отца Александра Меня. Однажды в его доме в поселке Семхоз, в кабинете, расположенном под самой крышей, мы обсуждали проект издания целой серии книг, посвященной русским католикам – начиная с Печерина и Лунина. «Сколько интересных судеб талантливейших русских людей можно было бы описать», – говорил отец Александр... Не знаю, удастся ли когда-нибудь осуществить этот замысел до конца, но книга о Сергее Соловьёве – часть того, что мы когда-то задумали.

Автор книги от души благодарит всех, кто даже в малейшей степени содействовал ее написанию и изданию. Они были движимы одним чувством – стремлением возродить в памяти потомков образ человека, несправедливо забытого. Подвиг веры, совершенный «последним Соловьёвым», теперь не останется неизвестным, не пропадет втуне.

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СЕМЬЯ

На протяжении двух веков, начиная с царствования Петра Великого, формировалась русская интеллигенция. Исходным материалом для нее послужили пестрые обрывки, выдерганные просвещенными правителями и правительницами из обветшавшей ткани русского общества. Живая – не книжная – память поколения Сергея Соловьева-младшего достигала лишь времен прапрадедов, то есть эпохи Екатерины II. В период ее блистательного царствования жили и крестьяне Соловьевы, пробившиеся в духовное сословие, и Ярославский архиепископ Авраамий (Шатров) (двоюродный дед историка Сергея Михайловича Соловьева), и многочисленные провинциальные дворяне: Романовы, Бржесские, Карелины, Коваленские. Особое место среди предков занимал первый в России и на Украине философ и мистик Григорий Сковорода (по семейному преданию, двоюродный дед Поликсены Владимировны Соловьевой, жены историка). Наиболее же заметным из прародителей в то время был Михаил Иванович Коваленский – для героя этой книги он олицетворял весь век Екатерины. В юности Коваленский подружился с Григорием Сковородой и до самой смерти оставался его преданным учеником. Он стал настоящим «екатерининским вельможей»: ездил вместе с графом Алексеем Разумовским за границу, учился в Страсбургском университете, дослужился до чина генерал-майора и до должности правителя рязанского наместничества. Последней его службой, уже при императоре Александре I, был пост куратора Московского университета. «Хотя Михаил Иванович был близок с Потёмкиным, вращался среди питомцев энциклопедии Дидро и даже ездил в Ферней к Вольтеру, настроение его, – писал Сергей Соловьев, – всецело определялось Сковородой и, быть может, масонами и Сведенборгом»¹. Коваленский – автор единственного жизнеописания Сковороды... Таковы прапрадеды.

Четверо прадедов Соловьева открывают нам эпоху императоров Александра I и Николая I. Протоиерей Михаил Васильевич Соловьев был священником при Московском коммерческом училище. Юность же Ильи Михайловича Коваленского, другого прадеда, оживлялась духом Эпикура и Парни. В рязанской глубинке это означало вольные стишки и небольшой крепостной гарем. Образумила его вовсе не мысль о предстоящей карьере, а неожиданная любовь к собственной крепостной, на которой он, по совету Рязанского архиепископа Феофилакты, женился, забросив поэзию, служение Аполлону и Венере и став тем, чем и был, вероятно, всегда – человеком простой церковной веры. Много лет он работал над хронологией библейской истории². Третий прадед – Владимир Павлович Романов – моряк, в 1820–1822 годах ходил в кругосветное плавание на корабле «Кутузов»; был заключен в крепости по делу декабристов; в 1828 году воевал с турками; вернулся из отставки, чтобы участвовать в Крымской войне, «где проявлял геройское мужество и был контужен осколком бомбы»³, в 1861 году произведен в адмиралы. (Назван в честь В.П. Романова, своего деда, и крестником его был Владимир Сергеевич Соловьев, чье жизнеописание, принадлежащее перу племянника философа, читатель сможет найти на страницах данной книги.) Наиболее известным, однако, стал четвертый прадед Сергея Соловьева Григорий Силыч Карелин (его увлекательнейшая биография описана в повести Констан-

тина Паустовского «Кара-Бугаз»). Ботаник и путешественник, испортивший себе карьеру эпиграммой на Аракчеева, в последние годы жизни он оставил семью и переселился на берега Каспийского моря.

Поколение дедов было уже интеллигенцией в чистом виде. Михаил Ильич Коваленский стал инженером, «знал не только европейские, но и восточные языки: арабский и персидский, сам составил грамматику неисследованного раньше кавказского диалекта, а кроме того, напечатал выдающийся для того времени труд по политической экономии»⁴. Бабка Сергея Соловьёва – Александра Григорьевна Коваленская (урожденная Карелина) – была известной в XIX веке детской писательницей, прозванной за свои сказки «русским Андерсеном». Сестра ее, Елизавета Григорьевна, вышла замуж за ботаника А. Н. Бекетова; некоторое время семьи Бекетовых и Коваленских жили вместе, и их дети вместе подрастали в подмосковном имении Дедово.

Другой дед, Сергей Михайлович Соловьёв, создал не превзойденную до сих пор по объему и глубине исследования «Историю России»; он умер рано, до рождения внука-тезки, но чтимая в семье (граничившая с культом) память о нем оживляла академический образ. Внук в своих «Воспоминаниях» именно так запечатлел внутрисемейное предание: «Родившись недоноском, из слабого, нервного и чувствительного ребенка он сам, усилием своей воли, сделал себя железным человеком и неустанным работником. Под ледяной корой, под гордой внешностью, при механически-размеренном строе жизни в нем таился огонь гнева и нежное поэтическое сердце»⁵. Его жена – вторая бабка героя книги – Поликсена Владимировна Соловьёва (урожденная Романова), «кроткая, любящая и самоотверженная женщина, таившая в себе много неразвившихся задатков», «поставила себе целью охранять покой своего мужа» и заботиться о детях⁶.

Ближайшая родня Сергея Соловьёва по отцовской линии была многочисленной, прежде всего благодаря детям – трем сыновьям и пяти дочерям – знаменитого историка. Родственными связями и легшими в основу всей их жизненной деятельности призваниями дети эти были накрепко спаяны с интеллектуальной элитой России. Вера Сергеевна Соловьёва вышла замуж за ученика отца, профессора русской истории Нила Александровича Попова. Сергей Соловьёв писал об этом человеке, отличавшемся «апостольским добродушием и юмором»: «Смотря на александрийскую статую бога реки Нила, по которому ползают дети, я всегда вспоминаю дядю Нила, образ которого едва теплится в моем воспоминании»⁷. Мария Сергеевна вышла замуж за сына сенатора – ученого, специалиста по византийской истории, будущего профессора Павла Владимировича Безобразова, который «был большим либералом, отчасти вольтерьянцем и ненавидел Византийскую культуру, которую изучал и знал, как никто другой в России»⁸, – такова характеристика, данная ему все тем же мемуаристом. Поликсена Сергеевна стала популярной поэтессой; Всеволод Сергеевич – еще более популярным романистом, по поводу его исторических романов отец – Сергей Михайлович Соловьёв – говорил шутя: «Я пишу историю, а мой сын ее искажает». И наконец, Владимир Сергеевич – создатель грандиозной философской системы, предтеча религиозно-философского ренессанса в России. К этой, достаточно замкнутой, среде принадлежали и родители будущих друзей Сергея Соловьёва.

Немногим меньше родственников было и со стороны семейства матери – Коваленских. Александра Михайловна вышла замуж за известного адвоката Александра Федоровича Марконета. Наталья Михайловна – за Евстафия Михайловича Дементьева, автора книги «Фабрика, что она дает населению и что у него берет»; она и сама написала монографию о Жанне д'Арк и несколько популяризаторских книг по русской истории. Виктор Михайлович Коваленский стал профессором механики.

За учеными степенями и степенями родства таился огромный и насыщенный мир, бесконечное разнообразие духовной жизни. Эта среда, по-европейски интеллектуальная, была по-европейски же либеральна, чем довольно резко отличалась от той части интеллигенции, которая основным признаком интеллигентности полагала революционность, а не научное или литературное творчество. Но и в этой академической среде имелось множество оттенков. Для семьи Бекетовых, например, в которой рос Блок, был характерен устоявшийся быт не слишком оскудевшего дворянства: с поместьем, традициями, спокойным, размеренным существованием, в меру сбалансированными симпатиями и антипатиями. О своей же родне Соловьев писал: «Талантливость одних здесь возмещается болезненностью и вырождением других. Нарушена какая-то норма. Дед Сергей Михайлович был богатырем, но, очевидно, человеку большого умственного труда нельзя безнаказанно плодиться и множиться. Я вижу, как от нашего семейного ствола грустно отпадают благоухавшие, но худосочные ветви»⁹. Предшествовавшее Сергею Соловьеву поколение, действительно, было отмечено печатью упадка, распада традиционного существования. Между братьями Соловьевыми – Всеволодом и Владимиром – с юности разгорелась вражда; позже и другие члены семьи (кроме матери и старшей сестры Веры) порвали отношения с Всеволодом, когда тот, разведясь с женой, вступил в брак с ее младшей сестрой. После того, как он в искаженном виде напечатал «Записи» С.М. Соловьева, навсегда прекратили общение с братом уже и Владимир и Михаил – самый мягкий из них троих. Их отношения во многом напоминают отношения братьев Карамазовых; не исключено, что сходство это – не случайно: ведь Достоевский был знаком с Соловьевыми. Неладно обстояли дела и в жизни родственников из семьи Коваленских. Воспоминания Сергея Соловьева открывают тягостную картину сумасшествия его тетки Александры Михайловны Марконет и дяди Виктора Михайловича Коваленского.

Михаил Сергеевич Соловьев не был прославлен сочинениями, как его старшие братья. Преподавание в гимназии стало для него лишь средством заработка – и средством ненавистным. Все его интересы, знакомства, общественная деятельность сосредоточивались вокруг культуры, литературы, религиозных проблем. Он перевел на русский язык «Учение двенадцати апостолов», «Апологию Сократа», готовил исследование о Ламенне, занимался библеистикой и проблемой воссоединения Церквей. Всю жизнь он оставался другом и единомышленником своего брата Владимира.

Ольга Михайловна Коваленская, будущая жена Михаила Сергеевича Соловьева, с юности выделялась в семье мистическими исканиями. Она с востор-

гом слушала лекции Владимира Соловьёва, но несколько разочаровалась в великом идеалисте при личном знакомстве. «Пламенный аскет в обстановке гостиной показался ей слишком светским и остроумным»¹⁰. Ольга Михайловна была даровитой художницей и обучалась живописи у Поленова. «Нет почти ничего на свете, что не заключало бы в себе элементов для искусства, – писала она подруге о своем понимании живописи. – Нужно поймать жизнь, тайну жизни, открывающуюся только художественному творческому чувству. Если ты поймал жизнь, воспроизведешь ее, ты делаешься причастна божеству, в котором источник твоего творения. Трудиться, работать одной головой нельзя, это выйдет мертвая копия с натуры. Нужно жить этой натурой, уничтожиться в ней и забыть себя. Что бы я ни писала, какую-нибудь вазу или складку материи, – все это равно требует великого напряжения всего моего существа, чтобы видеть не то, что дается мне в моем субъективном восприятии, а объективную истину всего существующего»¹¹. После обучения живописи во Флоренции своими кумирами Коваленская избрала прерафаэлитов XIX века: «Они понимали жизнь так, как я ее понимаю, так же, может быть, односторонне и фанатично (в этом их все винят), но, по-моему, это одно правда, и этой правдой надо жить. Красота формы не есть цель для них; красота жизни для них исчезла в высшей, более чистой и вечной красоте»¹². Позднее Ольга Михайловна увлеклась Васнецовым, Нестеровым. Ее собственные картины ежегодно экспонировались на выставках и аукционах; писала она и иконы – тоже в стиле прерафаэлитов; а также иллюстрировала первое издание «Вечерних огней» Фета¹³, который посвятил ей стихи:

В безумце ты тоскующем признала
Пришедшего с родимых берегов,
И кисть твоя волшебством разгадала
Язык цветов и сердца тайный зов.

С будущим мужем Ольга Коваленская познакомилась, когда стала давать уроки живописи его сестре Поликсене. Он был шестнадцатилетним гимназистом, а Коваленской в это время уже исполнилось двадцать два года. Шесть лет прошло с начала их любви до свадьбы. Лишь 3 июня 1883 года, после окончания Михаилом Соловьёвым Московского университета, они обвенчались. Из-за разницы в возрасте вся семья Соловьёвых решительно противилась их браку, но когда тот состоялся, сопротивление быстро угасло. 27 октября 1885 года у купели новорожденного Сергея стояли его бабушка Поликсена Владимировна Соловьёва и дядя Владимир Сергеевич Соловьёв.

Дом Михаила Сергеевича и Ольги Михайловны Соловьёвых стал своеобразным салоном творческой и академической интеллигенции Москвы; здесь бывали В.Я. Брюсов, П.В. Безобразов, Н.А. Попов, С.Н. Трубецкой, Г.А. Рачинский и, конечно, Вл.С. Соловьёв.

В поэме «Первое свидание» Андрей Белый (которого «привел» в литературу Михаил Сергеевич Соловьёв) блистательно запечатлел воспоминание об этом доме:

Михал Сергеич Соловьев,
Дверь отворивши мне без слов,
Худой и бледный, кроя пледом
Давно простуженную грудь,
Лучистым золотистым следом
Свечи указывал мне путь,
Качаясь мерною походкой,
Золотохохлой головой,
Золотохохлую бородкой, –
Прищурый, слабый, но живой.
Сутуловатый, малорослый
И бледноносый – подойдет,
И я почувствую, что – взрослый,
Что мне идет двадцатый год;
И вот, конфузясь и дичая,
За круглым ласковым столом
Хлебну крепчающего чая
С ароматическим душком;
Михал Сергеич повернется
Ко мне из кресла цвета «бискр»;
Стекло пенснэйное проснетя,
Переплеснетя блеском искр;
Развеяв веером вопросы,
Он чубуком из янтаря, –
Дымит струями папиросы,
Голубоглазит на меня;
И ароматом странной веры
Окурит каждый мой вопрос;
И мне навеяв атмосферы,
В дымки просовывает нос,
Переложив на ногу ногу,
Перетрясая пепел свой...
Он – длань, протянутая к Богу
Сквозь нежный ветер пурговой!
Бывало, сбрасывает повязь
С груди – переливной, родной:
Глаза – готическая прорезь;
Рассудок – розблеск искряной!
Он видит в жизни пустоглазой
Рои лелеемых эмблем,
Интересуясь новой фазой
Космологических проблем,
Переплетая теоремы
С ангелологией Фомы;
И – да: его за эти темы

Ужасно уважаем мы;
 Он книголюб: любитель фабул,
 Знаток, быть может, инкунабул,
 Слагатель неслучайных слов,
 Случайно не вещавших миру,
 Которым следовать готов
 Один Владимир Соловьёв...
 Я полюбил укромный кров –
 Гостеприимную квартиру...
 <...>О. М., жена его, – мой друг,
 Художница – (в глухую осень
 Я с ней ... Позвольте – да: лет восемь
 По вечерам делил досуг) –
 Молилась на Четьи-Минеи,
 Переводила де Виньи;
 Ее пленяли Пиренеи,
 Кармен, Барбье д'Оревиллы,
 Цветы и тюлевые шали –
 Все переписывалась с «Алей»,
 Которой сын писал стихи,
 Которого по воле рока
 Послал мне жизни бурелом;
 Так имя Александра Блока
 Произносилось за столом
 «Сережей», сыном их: он – мистик,
 Голубоглазый гимназистик:
 О Логосе мы спорим с ним,
 Не соглашаясь с Трубецким,
 Но соглашаясь с новым словом,
 Провозглашенным Соловьёвым...¹⁴

II. ДЕТСТВО, ГИМНАЗИЯ: 1885–1903

На первых восемнадцати годах жизни Сергея Соловьёва стоит остановиться уже потому, что именно этому периоду посвящена написанная им часть воспоминаний, целиком не опубликованных. Воспоминания эти чрезвычайно подробны и интересны, благодаря тому обстоятельству, что автор откровенно и последовательно описывает жизнь своей семьи и свою собственную, не отрекаясь от прошлого и не поэтизируя его, не стремясь создать из бывшего в реальности легенду...

Детство Соловьёва прошло в основном под влиянием отца, «ласкового, но строгого, а иногда страшного», к тому же умевшего говорить с ребенком на его языке. Запомнились уроки священной истории, которые давал Сергею отец с тех пор, как тому минуло четыре года: «Он приносил за чайный стол картинку, клал ее обратной стороною, рассказывал ветхозаветное или еван-

гельское событие и, возбуждая интерес, открывал картинку. Чудные то были картинки. Одежды там были ярко-алые и темно-синие, деревья зеленые и голубые, тела нежно-белые и шоколадные. <...> Помню радость, которую я испытывал, переходя от Ветхого Завета к Новому: все становилось нежней, воздушней, серебристей»¹. Умелое воспитание спасло мальчика от почти неизбежной избалованности:

«Сережа Соловьев» – ребенок,
Живой, смысленый ангеленок,
Над детской комнаткой своей
Восставший рано из пеленок, –
Роднёю Соловьевской всей
Он встречен был, как Моисей:
Две бабушки, четыре дяди

И, кажется, шестнадцать тетъ
Его выращивали пяди,
Но сохранил его Господь...²

Такой, почти идиллической, предстает картина этих детских лет Сергея Соловьева в строках А. Белого. Впрочем, как раз с соловьевскими родственниками отношения были чуть чопорнее, чем с семейством Коваленских. Исключение составлял «дядя Володя» – Владимир Сергеевич Соловьев.

Позднее Сергей Соловьев в своих «Воспоминаниях» напишет: «Но лучше всех, конечно, дядя Володя. Иногда он у нас обедает, и тогда за столом бывает красное вино и рыба с каперсами и оливками. Отстраняя руку моего отца, дядя Володя щедро льет в мой стакан запретную струю Вакха... Когда обедает дядя Володя, все законы отменяются, все позволено и всем весело. Обо всем, что меня интересует, что мне кажется непонятным, я спрашиваю дядю Володю, и он дает мне ясные и краткие ответы. Например, я спрашиваю: “Что такое герб?”

– А это, – отвечает дядя Володя, – когда русские грамоте не знали, то вместо того, чтобы писать свою фамилию, изображали какую-нибудь вещь: например, Лопатины рисовали на своем доме лопату.

Как ясно и просто. Я скорее бегу на кухню объяснить старой Марфе, что такое герб, и рассказать ей про Лопатиных, а из гостиной доносится раскатистый хохот дяди Володи. Я предлагаю ему загадку моего собственного сочинения: “Отгадай: доска с веревкой”. Дядя Володя серьезно задумывается. “Картина”; – в недоумении пожимает он плечами. – “Нет, – отвечаю я, – отдушник”. – “Ха-ха-ха”; – ржет и сотрясается дядя Володя»³.

Летом в усадьбе Дедово съезжались сразу четыре семьи: Соловьевых, Марконетов, двоих дядей Коваленских. Для Сергея Соловьева Дедово, купленное еще Ильей Михайловичем Коваленским, стало таким же ключом к России, как для Александра Блока – Шахматово. В самой усадьбе – старинная библиотека, портреты, фамильные реликвии. Кругом заросли запустевшего сада, пруд, аллеи, море цветов; дальше – лес. Рядом деревня Надовражино, где завязалась

первая детская дружба, пронесенная через всю жизнь, – с дочками уже покойного к тому времени местного священника, сестрами Любимовыми, особенно с младшей, Сашей, которую все почему-то называли «Зязя». (Письма Соловьева к ней сохранились и оказались весьма полезными в работе над этой биографией.) «Черноглазая, румяная, всегда резвая и насмешливая, она была обожаема детьми, – вспоминал он о Саше в дальнейшем. – <...> В ней не было ни сурового византизма Дуни, ни голубиной кротости Кати [старшие сестры Любимовы. – М. С.] <...> Все в мире для нее делилось на Божье и дьявольское. Божье – это было: береза, птица, кошки, собаки и вода во всех ее видах. Стихии огня она недолюбливала, чуя в ней ту стихию, которая создала враждебный ее Божескому миру дьявольский мир фабрик, железных дорог и театров... Самая пламенная мечта ее была – родиться в Галилее и ходить во след живому Спасителю. И родные рощи, и пруды Надовражного она превращала в Галилею и, ловя рыбу с шурином, священником Николаем Федоровичем, думала о том, как ученики Христа забрасывали невод в море... Уже тут был не Златоуст, не Византия, а в русской глуши – ..., гимны солнцу и стихиям, нищета, помощь страждущим животным, и надо всем – Иисус не в золотом венце и с державой, не со скорбным, изможденным и грозным лицом, но в простой белой одежде раввина, идущий с матерью по цветущим долинам Галилеи»⁴.

Каждый год деревни обходили монахи с чудотворной иконой преподобного Саввы Сторожевского. «Это посещение нас святым Саввой сильно поднимало мою набожность, – писал Сергей Соловьев. – Я начинал усерднее вычитывать утренние и вечерние молитвы, ... просил бабушку назначить мне какое-нибудь послушание, и она посылала меня полоть огород»⁵.

Кроме впечатлений Дедова, навсегда сохранились и воспоминания о поездках за границу, в Италию и Швейцарию. Эти путешествия (вместе с книгами родительской библиотеки) открывали совершенно особый, чужой, но манящий мир античности. В эллинизм мальчик влюбился сразу же, «с первого взгляда». Ему даже приходило в голову: «А что, если эти боги – Аполлон, Афродита, Артемида – и есть настоящие боги, а не Иегова, не Христос»⁶. Но мысль скользила прочь, а оставалось странное смешение церковных и мифологических образов. В одном итальянском отеле он пытался даже отслужить обедню, поминая все время «Геру – покровительницу брака», а вместо императора – почему-то «короля испанского»⁷.

Весьма сомнительным подспорьем юному благочестию стал подарок бабушки Коваленской – ящик церковной утвари, в том числе епитрахиль, орарь, свечи. Родителями было разрешено сыну «облачаться, кадить, справлять все службы, но решительно запрещено совершать таинства и служить обедню»⁸. Правда, Сережа позволял себе отдельные отклонения: «Я бродил со свернутой епитрахилью по поляне, улавливал где-нибудь Наську, спрашивал, почитает ли она отца и мать, быстро накрывал епитрахилью и отпускал ей грехи»⁹. «Но больше всего, – вспоминал Соловьев двадцать пять лет спустя, – я любил молиться в грозу. Когда подымался ветер, срывал и крутил дубовые листья, я стремительно бежал на проезжую дорогу, в пустое поле. Надо мной все чернело и клубилось, гром гремел, мерцала молния, пыль крутилась по дороге, а я, подымая руки в небо, шеп-

тал: “Иже херувимы”.. Первые капли дождя прогоняли меня в усадьбу, я проводил всю грозу на большом балконе, и каждому раскату грома, каждой молнии отвечал особым, предназначенным для того, молитвенным стихом»¹⁰.

Сделав богослужение – по-детски, конечно, – центром своей жизни, Сережа всячески старался быть ближе к священнослужителям и церковному алтарю, дорожил знакомством с сыном протоиерея своей приходской церкви – Колей Марковым, добился права прислуживать в храме. Там он скоро стал жертвой почему-то невзлюбившего его дьякона. «Брось, брось ходить в алтарь, где дьякон и дьячки пользуются тобой, чтобы сводить свои счеты»¹¹, – сказал ему отец в ответ на жалобы. Но отказаться «от главного интереса в жизни» было невозможно.

Обрядовое благочестие, напомним, прекрасно уживалось с благоговением перед античностью, увлеченным изучением латыни, с побоищами во дворе, которые казались воплощением «Илиады». К тому же, вслед за юным Александром Блоком, Соловьев издавал собственный детский журнал (а в блоковском «Вестнике» поместил свой рассказ). «Приступил я и к большому роману под названием «Бешеные страсти». Начинался он так: «Красавица полулежала на кушетке. Взошла горничная и доложила: “Барыня, Владимир Владимирович пришли”». На этом все кончалось, очевидно, за недостатком жизненного опыта»¹², – находим мы строки об этих наивных попытках творчества в позднейших воспоминаниях Соловьева. Как и у Блока, началось увлечение театром – детскими силами разыгрывались сцены из «Макбета» и «Капитанской дочки».

Кроме Коли, сына протоиерея В. С. Маркова, и сестер Любимовых, другом – первым по-настоящему близким и так же, как и Ал. Любимова, на всю жизнь – стал сын профессора Н. В. Бугаева, соседа по дому, жившего этажом выше Соловьевых. Борис Бугаев (как и Блок) был на пять лет старше Сережи и на какое-то время сделался подлинным кумиром мальчика. Позднее Бугаев (тогда уже Андрей Белый) вспоминал: «Маленького Сережу я видел в церкви; ему было тогда лишь девять лет; он поражал надменством, стоя на клиросе с дьячками и озирая прихожан. “Такой малыш, а кичится”; – так думалось мне. Бедный “Сережа”; неповинный в напраслине: впечатление – от необычного вида; светло-желтое пальто с пелериной, а бледное личико в шапке пышнейших светло-пепельных волос было ангело-видно; это что-то не детское: задумчивость нечеловеческих просто глаз, казавшихся огромными, сине-серыми, с синевой под ними ...; вид, отлетающий от земли; нет детскости, но и нет старообразия: грустно-задумчивая бездетность – она-то и показалась мне “чванством” ... Все это я выдумал, “небрежение” было рассеянностью от погружения в игру; играл в церковные службы, как я в индейцы, и подаренных ему деревянных солдат одевал в тряпичные орари... <...> Сережа Соловьев увиделся мне ломакой, играть не способным; и скоро я был удивлен, увидавши в окне, с каким восторгом слетает он в саночках с сугроба»¹³.

Знакомство с Борисом Бугаевым послужило поводом для первого сравнения родного дома с чужим, с квартирой профессора Бугаева. «Я смутно тогда сознавал, что наши отцы принадлежат к разному кругу, – вспоминал Соловьев. – <...> Николай Васильевич принадлежал к консерваторам и националистам; в на-

шей квартире ему казалось очень подозрительно, так как дух дяди Володи, известного либерала, западника и католика, в ней царствовал. Боря скоро стал поддавать под влияние моего отца, и это возбуждало глухой протест в Николае Васильевиче, питавшем панический страх перед всем, что пахло «романтизмом»¹⁴.

В 1897 году настало, наконец, и время поступать в гимназию, причем выбрана была не казенная, а частная гимназия, считавшаяся «рассадником классической и эстетической культуры в Москве. Директор ее, Лев Иванович Поливанов, был одним из замечательных людей той эпохи»¹⁵.

В гимназии ступени духовного роста быстро сменяли друг друга. Ушла в прошлое детская игра в церковь. «Но отхождение от церкви, – писал С. Соловьев, – не только не отдаляло меня от Евангелия, но, наоборот, я все более и более думал о том, как провести в жизнь учение Христа. <...> Закон Христа как либерализм и социализм, – таково было мое исповедание в первых классах гимназии. Тогда уже я додумался до того, что Бог есть “только положительная идея”. Я мечтал в будущем сделаться религиозным реформатором»¹⁶. Одновременно окрепло увлечение театром, который стал «тем, чем раньше была церковь»¹⁷. Однако, «ни либерализм, ни театр, ни общество товарищей не давали никакой пищи душе»¹⁸. Единственным другом оставался Борис Бугаев, учившийся в седьмом классе той же гимназии. Он посвящал Сергея в новейшие течения искусства. «Борис тогда увлекался Шопенгауером и Ибсенем, – вспоминал С. Соловьев. – <...> Я старался восхищаться “северными богатырями”, но это выходило у меня не совсем искренно. Зато я, еще более, чем Боря, был влюблен в Нестерова, который был тогда смелым новатором и которого ругали почти все. <...> Весенние пейзажи Нестерова, распускающиеся ивы, липовые цветы, хилые березки, грустные, серые реки и монахини в белых платках – все это будило во мне какое-то сладко-нежное воспоминание, наполняло душу тихим, умиленным экстазом»¹⁹. Пришла первая любовь – к Маше Шепелевой*, внучке «самого» Поливанова, сделавшейся предметом восхищенного, полумистического обожания издали²⁰.

Духовное развитие вело к постепенному сближению с матерью. «Она с каким-то удивлением и почти со страхом открывала во мне себя самое», – вспоминал Соловьев потом²¹. Однако очень важным было и влияние отца. К примеру, во время поездки в Швейцарию летом 1900 года именно отец много гулял с Сережей, стараясь расширить круг его познаний, дать пищу для ума: «Никогда я не узнал моего отца так близко, как тогда. Утром, до завтрака, мы с ним прочитывали главу из Иоанна по-гречески, потом он работал над Платоном, а я с мамой читал Корнелия. Потом вдвоем с отцом мы отправлялись в горную экскурсию, а мама обыкновенно оставалась дома. Этих прогулок по горам я не забуду. Отец все время учил меня и самому главному, и самому земному – до устройства Английского парламента. Мы взбирались на самые вершины, где уже совершенно голо и холодно и только бродят одинокие козы. Мы пили чай в шале у румяной свежей старушки, переходили ледники, шли над пропастями, камни валялись изпод наших ног. Эту нашу жизнь прервала телеграмма о смертельной болезни

* В рукописи «Воспоминаний» Сергей Соловьев называет ее Машей Шевелевой.

дяди Володи»²². Возможно, общением с родителями, чтением Вл. Соловьева, Толстого, Достоевского обусловлен был поворот от кратковременного либерализма к идее Церкви, произошедший в мировоззрении Сергея. Далее Соловьев с жадностью изучал гимназический курс церковной истории; он начал читать славянофилов и считал, что «русская культура должна быть греко-византийской, а не западно-латинской»²³.

Между тем конец века для семейного клана Соловьевых и Коваленских, объединившегося вокруг Дедова, оказался временем ломки устоявшегося счастливого быта. Несчастья обрушивались на них одно за другим. Началось со смерти Александра Федоровича Марконета, чей неистощимый оптимизм скреплял общий очаг; его жена, родная сестра Ольги Михайловны Соловьевой, психически заболела. В Дедове случился пожар. Неприязнь Александры Григорьевны Коваленской к снохе, жене Николая, стремление отдалить ее от сына, может быть, косвенно послужила причиной семейной драмы – связи Николая с женой брата Виктора. Резко испортились отношения родителей Сергея с «бабушкой Коваленской»: они не одобряли ее ревности к невестке. «Старый дом сгорел, – писал Соловьев, – дядя Саша в могиле, тетя Саша помешана, и вся семья трещит. Весной будет выстроен новый дом, но прежнее Дедово умерло. Где эта большая дружная семья, которая шумела на балконе? <...> О, мало было смерти, мало было безумия. Ад высылает на нас самую ядовитую свою змею, и имя ей – прелюбодеяние. <...> Мой отец и здесь хочет быть Гераклом, хочет задушить змею, но уже его силы слабеют. И моя мать, видя, как родные, с их страстями и злом, приближают отца к могиле, не может простить им, становится яростной и несправедливой»²⁴. Умерла в Петербурге Наталья Михайловна Дементьева (урожденная Коваленская). Летом 1900 года умер Владимир Сергеевич Соловьев. И вот, 15 января 1903 года в результате тяжелой болезни умирает отец Сергея – Михаил Сергеевич Соловьев. Сразу после его смерти застрелилась Ольга Михайловна²⁵.

Состояние, в котором находился тогда Сергей, позднее он опишет в своих «Воспоминаниях»: «То, что любовь моих родителей стала достоянием толпы, что об их смерти пишут в газетах, что одни осуждают мою мать, другие восхищаются ее смертью, что улица и рынок вломились в наш дом, в виде кухарок, забегающих утром в переднюю, с корзинами, из которых торчат хвосты моркови, – посмотреть небывалое зрелище двух гробов, – все это было мне оскорбительно..., – с горечью вспоминал Соловьев. – Всеобщее сострадание и сочувствие заставляли меня быть жестоким и холодным, даже слишком много острить и говорить о философских предметах. Видя это, некоторые думали, что я схожу с ума»²⁶.

Это был конец детства.

III. АРГОНАВТЫ

Начиная с последних классов гимназии Соловьев участвует в философских и поэтических исканиях молодого поколения русской интеллигенции. Повторим еще раз: речь идет о той – меньшей – части интеллигенции, которая задачу свою

видела не в политической борьбе и была далека от революционных партий и кружков, но искала прежде всего духовного, а не социального обновления.

Вначале было общение друзей, потом – течения, объединения, манифесты. Ядром будущего «аргонавтизма» (термин, которым и сегодня пользуются литературоведы для обозначения одного из направлений символизма) стала дружба Сергея Соловьёва и Андрея Белого; постепенно примыкали к ним их ровесники, все – студенты Московского университета: Лев Кобылинский (более известный под псевдонимом «Эллис»), его брат Сергей Кобылинский, химик А.С. Петровский, В.В. Владимиров, П.Н. Батюшков и другие¹. Стоит напомнить, что Соловьёв был на несколько лет моложе их всех и только поступил в университет, когда, например, Белый университет заканчивал. Дружескими симпатиями примирялись взгляды довольно разнородные, но определенная, самая общая, основа существовала – она-то и позволяет говорить о некоем течении. «Каждый думал, что он один пробирается в темноте, без надежды, с чувством гибели, оказалось – и другие совершали тот же путь»², – писал Андрей Белый. «Лишь лозунг, что будущее какое-то будет, соединял нас в то время»³. В 1903 году у друзей появилось постоянное место встреч – на квартирах Владимирова и Белого; это были именно встречи – не «семинары», а беседы с друзьями, такие же, как разговоры «в университетском коридоре, под открытым небом: в Кремле, на Арбате, в Новодевичьем монастыре или на лавочке Пречистенского бульвара»⁴. В пределах общих границ «юношеских устремлений к заре, в чем бы она ни проявлялась» (А. Белый)⁵, умонастроения друзей оказывались крайне пестрыми и неопределенными. «На собраниях кружка, – пишет исследователь “аргонавтизма” А.В. Лавров, – встречались переводчик “Света на Пути” и “Бхагавадгиты”, теософ, предлагавший “винегрет из буддизма и браманизма” (П.Н. Батюшков), – и поклонник Гл. Успенского и Златовратского, выходец из крестьян, который “сфантазировал по-своему новую крестьянскую общину” (Н.М. Малафеев); бодлерианец и ницшеанец, увлекавшийся экономическими теориями (Эллис), – и искатель истины в православии, преклонявшийся перед Серафимом Саровским (А.С. Петровский)»⁶. Наиболее расплывчатыми и сумбурными были, наверное, мысли самого младшего – Сергея Соловьёва.

Несомненным лидером кружка стал Андрей Белый; он и был творцом некоего «мифа» – полупризнанного символа и манифеста. Туманность созданного образа соответствовала неясности общих устремлений: «Теперь в заливе Ожидания стоит флотилия солнечных броненосцев. Аргонавты ринутся к солнцу. Нужны были всякие отчаяния, чтобы разбить их маленькие кумиры, но зато отчаяние обратило их к Солнцу. Они запросились к нему. Они измыслили немислимое. Они подстергли златотканые солнечные лучи, протянувшиеся к ним сквозь миллионный хаос пустоты, – все призывы; они нарезали листы золотой ткани, употребив ее на обшивку своих крылатых желаний. <...> Сияющие латники ходят теперь среди людей, возбуждая то насмешки, то страх, то благоговение»⁷.

Общим для «аргонавтов» явилось не только предчувствие зари, ощущение грядущих эпохальных перемен. Друзья сочиняли стихи, обсуждали философские трактаты, погружались в бурные литературные дискуссии, но при этом жаждали не создания шедевров, не славы, а реального преображения мира, изменения са-

мой структуры материального бытия, и верили, что стихи и философия могут оказаться действенной преобразующей силой. Эта жажда духовного и реального преобразования личности и пересоздания мира согласно рожденной сознанием идее совершенного роднила «сияющих латников» с Ницше и Вл. Соловьевым, с начинавшими свой путь Н. Бердяевым, С. Булгаковым, с поэтами-символистами старшего поколения К. Бальмонтом и В. Брюсовым, с ратовавшими за создание «нового религиозного сознания» Д. Мережковским и З. Гиппиус (хотя на практике расхождения с этими людьми часто оказывались сильнее схождения).

Реальное, и именно религиозное, преобразование мира – основная идея русского философского и литературного ренессанса начала века. У юношей-аргонавтов, еще не испивших из «горькой чаши бытия», потребность в таком преобразении проявлялась не только в литературном творчестве, но и в переиначивании своей жизни под строй мифа. Они надевали на себя карнавальные маски – правда, маски словесные (до желтой кофты Маяковского было еще далеко) – и при этом хоть немного, но верили, что это действие может стать залогом осуществления *нового*. И вокруг себя аргонавты пытались разглядеть реальные признаки преобразования. «Были недавно ужасы, явление грозящего в молнии, который потребовал от меня под угрозой немедленной гибели подтверждение моей готовности к борьбе. Я дал подтверждение. И на время *они* отступили от меня», – писал Белому Соловьев⁸. В феврале 1901 года, когда на небе вспыхнула новая звезда, скоро погасшая, в газетах было напечатано сенсационное утверждение, будто эта звезда знаменовала рождение Христа. «Сереза прибегает ко мне возбужденный, – записывал Белый, – со словами: “Уже началось”»⁹. В закатах и восходах «аргонавты» распознавали знамения грядущих перемен. В смерти родителей Соловьева Белый увидел, прежде всего, дуновение вечности и приближение эсхатологических сроков, сама смерть была для него уплыванием к «аргонавтическому солнцу»¹⁰. «Приблизилось небо. Я радовался над могилой Соловьевых, – писал он и добавлял о Сергее Соловьеве. – Он принял свое несчастье героически – иначе быть не могло. Еще в день смерти своих родителей он говорил мне, что ко всему приготовлен (казалось, он уже знал, что и мать не будет жива, – он все знал). Он готовился к ужасу, зачитываясь “Чтением о богочеловечестве” [Вл. Соловьева. – М. С.]. Говорил: “Во мне поднялась волна мессианских чувств, и она вынесет меня”»¹¹.

Но все же главным средством преобразования стала для юношей литература – отсюда обращение их к символистской поэзии. По выражению Бердяева, «символ – мост между двумя мирами». Такие поэты, как Белый и Блок, попытались сами пройти по этому мосту и провести за собою весь мир, уничтожив границу между «видимым очами» и «невидимым». Для поэтов-символистов старшего поколения, прежде всего Бальмонта и Брюсова, символ был лишь средством самовыражения, орудием стиха. В представлении символистов молодых поэзия целиком подчинялась теургическому житнетворчеству, духовному преобразению человека.

Имя Блока всплывает не случайно: не принадлежа к числу «аргонавтов» уже потому, что не жил в Москве, он по духу своему и в своей поэзии стал лучшим выразителем их устремлений. Дружба Сергея Соловьева с Александром Блоком, его троюродным братом, зародилась еще в 1896 году, когда Соловьевы приезжали

в Шахматово¹². Через несколько лет общение во время случайных встреч переросло в единомыслие и духовное родство. Рукописи стихов Блока с восторгом принимались в семье Соловьёвых. Блок же, в свою очередь, охотно предоставлял Сергею Соловьёву – и ему одному – страницы своей белой поэтической тетради с тем, чтобы тот мог вписывать в нее стихи собственного сочинения. Через Соловьёвых с Блоком, сперва по переписке, познакомился Андрей Белый – и с восторгом принял нового собрата по духу. Апогея дружеской близости этот «тройственный союз» достиг во время приезда Блока с женой в Москву в январе 1904 года. «В течение нескольких недель, – вспоминал уже после смерти Блока Соловьёв, – почти каждый вечер мы собирались в пустой квартире Марконет и просиживали с Блоком до глубокой ночи... Днем я водил Блоков по Кремлевским соборам, мы ездили в Новодевичий монастырь. Мы бродили между могил... в морозный, голубой январский день. Маковки собора горели как жар. Весь собор был большой, полукруги икон под куполом из ясной бирюзы с золотом. Мы долго смотрели на эти иконы. Визжал дикий ветер января, крутя снежинки»¹³. Менее скованно описал эти дни Белый: «С Блоками стало проще, теплее: Сережа ...ликвидировал официальности, перелетая по темам, кидаясь словами, руками, предметами; то темпераментно вскакивал, вздернувши брови, сутулые плечи, качался над чайным столом, руку ставя углом; тыкал в воздух двуперстием; и с тарарахами падал; и – перетопатывал, весь исходя громким хохотом; в нем было что-то пленительное: еще мальчик, а – муж в бурях жизни: без всякой опоры; рой родственников – только куль тяготевший, – на детских плечах ...»¹⁴.

Кружок «аргонавтов» подчас был не прочь эпатировать окружающую чинную среду – каламбуром, бредом, мистикой. Возможно, шокирующим более всего представало стремление найти воплощение «вечной женственности» в реальном лице. Сергей Соловьёв увидел его в невесте, а потом жене Блока – Любове Дмитриевне Менделеевой; отчасти серьезно, но больше – с самоиронией и юродством. О свадьбе Блока Соловьёв сообщал Белому: «Дело близилось к реальному откровению»¹⁵. В день свадьбы он записал в беловую тетрадь стихотворений Блока:

Раскрылась Вечности страница.
Змея бессильно умерла.
И видел я, как голубица
Взвилась во сретенье орла¹⁶.

Он видел ту же Прекрасную Даму и в своей гимназической любви – Маше Шепелевой. А Белый воплощение Софии нашел в Маргарите Кирилловне Морозовой.

Среди «аргонавтов» Соловьёв Сергей был, прежде всего, проводником философии Владимира Соловьёва, в воззрениях которого членов кружка привлекало, в основном, учение о первенстве знания интуитивного, мистического, перед логическим; вызывали восторг эсхатологические предчувствия стихотворений Вл. Соловьёва и его «Повести об антихристе» из «Трех разговоров». Блок писал:

И нам недолго любоваться
На эти, здешние, пиры:
Пред нами тайны обнажатся,
Возблещут дальние миры¹⁷.

Весьма своеобразно преломлялось у «аргонавтов» учение Вл. Соловьева о вечной женственности как об одной из сторон божества – Софии–Премудрости Божией. «Меня посещали, – писал Белый, – благие откровения и экстазы; в этот год осознал я вполне веяние Невидимой Подруги, Софии Премудрости»¹⁸. У Блока образ Софии, колорит поэзии Вл. Соловьева (лазурь, свет, белизна лилий) пронизывают весь цикл стихов о Прекрасной Даме:

Белая Ты, в глубинах несмутима,
В жизни – строга и гневна.
Тайно тревожна и тайно любима,
Дева, Заря, Купина¹⁹.

Ясно звучат эти же мотивы в стихотворении Сергея Соловьева, написанном к свадьбе Блока:

Грех бессилен. Смерть мертва.
Светит пламя божества.
Вечный знак соединенья –
Золотые блещут звенья,
Два священные кольца,
Два небесные венца.
В круге действия земного
Неподвижная основа
Откровением легла:
Вечность светоч свой зажгла,
И звезда Иммануила
Двум избранным засветила –
Все замкнулось золотой
Неуклонною чертой <...>²⁰.

Впрочем, поиски Софии в земном облике были наполовину – и даже более – игрой молодости; стоило, скажем, появиться в Москве А.Н. Шмидт, провинциальной журналистке, знавшей Вл. Соловьева и имевшей переписку с ним, которая всерьез утверждала, что именно она является воплощением Софии, – и Сергей Соловьев решительно прекращает подобную игру, увидев, как иного человека такие искания могут привести на грань помешательства.

Личность и творчество Сергея Соловьева, как и других членов кружка, определялись аргонавтизмом лишь отчасти, и никого из них нельзя безусловно отнести к этому течению или к кругу символистов. Правда, начал Сергей Соловьев со стихов, которые, по его собственным словам, «все были списаны со стихов дяди

Володи»: «Я тщетно старался чередовать какие-то неуловимые для слова оттенки цветов. Целая тетрадь была исписана “серебряными грезами” и “седыми туманами”; и всего более “бледными снами”. Все было трафаретно и безобразно»²¹. Первым по-настоящему своим он считал стихотворение, вызванное «действительным влиянием природы», пусть в нем сильно сказывалось еще и влияние Пушкина:

Корою льда подернул воды
 Октябрьский молодой мороз;
 Но чисты, ясны неба своды,
 Стволы серебряных берез
 На них задумчиво белеют.
 Все так спокойно и светло,
 Что сердце больше не жалеет
 О том, что счастье прошло.
 И, полнясь тихою печалью,
 Душа забыла жизни гнет,
 Сроднившись с голубою далью,
 С молчанием застывших вод²².

Соединявшие «аргонавтов» устремления были настолько абстрактными, что будущую разобщенность членов кружка можно, пожалуй, считать предопределенной. Лишь на первых порах преодолевалась она юношеской дружбой. «Трагедия “аргонавтизма”»: не сели конкретно мы вместе на “Арго”; – писал А. Белый, – лишь побывали в той гавани, из которой возможно отплытие; каждый нашел свой корабль, субъективно им названный “Арго”»²³. Свои отношения с Сергеем Соловьёвым Белый, например, формулировал так: «Многое из того, что теоретизировал я, было пережито с Сережей, который иначе оформил общие нам факты сознания; ему были чужды: Кант, естествознание, теория символизма; я же игнорировал теократию, философию обоих князей Трубецких и иные из теорий Владимира Соловьёва»²⁴.

От Белого и Блока Сергея Соловьёва отличала прежде всего убежденность в Христе и в Церкви Христа как средоточии Истины. Только Белому решался Блок признаваться тогда: «Еще (или уже, или никогда) не чувствую Христа. Чувствую *Ее*, Христа иногда только понимаю»²⁵. Примерно в то же время Соловьёв писал Блоку, не зная о его внутреннем настрое: «С меня спадает тяжелая пелена болезненного мистицизма и всяких сомнений. В религиозном отношении для меня очевидно одно: истина – только в христианском учении, понимаемом так, как понимает его церковь. Следовательно: вся истина – в символе веры, к которому мы не смеем ни прибавить слова, ни отбавить слова... Разум должен сам себя обуздать и уступить вере, которая с ним примириться не может»²⁶.

Вместе с тем, например, от А. С. Петровского Соловьёва отделяло неприятие «исторического» православия. «Вполне принять православие П.<етровского> я не мог, – вспоминал Сергей Соловьёв, – у меня уже было тогда сильное влечение к Западу и латинству и романтизму, на который Алексей Сергеевич мог отвечать только сарказмами. Но книги, которые давал мне читать Петровский, производи-

ли на меня большое впечатление: он приносил мне Леонтьева... Я начал почитать и большие зеленые тома Самарина и часто останавливался на мысли: нельзя ли принять целиком славянофильское учение. Уж очень казалось радостно и уютно осознавать свой родной народ богоносцем и единственным носителем церковной правды. Но Соловьев и Чаадаев влекли мои мысли в другую сторону»²⁷. В связи с предложением Петровского поехать в Саров к открытию мощей преподобного Серафима в 1904 году (причем и с этим событием «аргонавты» связывали туманные мистические, эсхатологические ожидания) он писал:

Зачем зовешь к покинутым местам,
Где человек постом и тленьем дышит?
Не знаю я: быть может, правда там,
Но правды той душа моя не ищет.

Беги, кому святыня дорога,
Беги, в ком не иссяк родник духовный:
Давно рукой незримого врага
Отравлен плод смоковницы церковной»²⁸.

Из Киева, куда Соловьев отправился после смерти родителей, он написал Г.А. Рачинскому: «Лавра произвела на меня довольно гнетущее впечатление, и я вспомнил слова дяди Володи: “Я был на Валааме, видел образец истинного монашества, и плюнул”. В здешних святынях я не нашел моему религиозному настроению никакого ответа»²⁹.

Неудивительно, что кружок распался, не просуществовав и трех лет. Глубинной причиной тому была именно бесплодность поисков возможности реального преображения в одном именовании его, потребность в большей определенности воззрений и устремлений. Спортсмены, сразу после старта бегущие кучкой, затем растягиваются, рассыпаются, отрываются один от другого; так и вместе отплывшие за руном аргонавты, двигаясь вперед, постепенно взяли каждый свой курс. Оказалась уже недостаточной прежняя связь, новая еще не окрепла, и единство умонастроений и интимных переживаний постепенно уступало место общности формальной. Внешне только теперь кружок и оформился – как частные собрания на «средах» у Павла Ивановича Астрова, юриста, интересовавшегося религиозными вопросами. Встречи эти продолжались в течение нескольких лет, на них присутствовали и выступали подчас совершенно посторонние, хотя и знаменитые люди: Вяч. Иванов, Бердяев и др. Осенью 1905 и в 1906 году вышло два литературно-философских сборника «Свободная совесть», куда, кроме сочинений «аргонавтов» (Соловьева, Белого, Элліса), Астров включил и абсолютно случайные псевдо-литературные опусы. После этого «астровские среды» – последняя гавань аргонавтов – прекратили существование³⁰.

Для Соловьева более чувствительным, чем распад кружка, в котором его близкими друзьями были лишь Белый и Петровский, стал разрыв с Блоком. На протяжении многих лет Сергей Соловьев упрекал друга за то, что в его стихах сквозят иногда чуждые светлой мистике Владимира Соловьева мотивы. Еще в

октябре 1903 года, обращаясь к Блоку, Сергей Соловьёв писал: «И мне, и Бугаеву кажется, что в твоей поэзии заметен некоторый поворот, за самое последнее время. Я бы мог назвать этот поворот “отрешением от прерафаэлитизма”»³¹. Резко отрицательно воспринял Соловьёв стихи Блока 1904–1905 годов, в которых, по его словам, «вместо „Хранительницы Девы”, “Царевны Златокудрой», Беатриче» музой поэта стала «”Незнакомка”, “Снежная маска”, “Цыганка”. Вместо “придела Иоанна” появился “Балаганчик”»³². «Мы разошлись с Блоком прежде всего во взгляде на поэзию, – писал Соловьёв много позднее. – Блок отстаивал стихийную свободу лирики. Я всегда стоял на той точке зрения, что высшие достижения поэзии необходимо моральны»³³. Четверть века спустя спор об этике в поэзии – и именно на примере Блока – был продолжен в журнале «Путь» Н.А. Бердяевым и П.А. Флоренским³⁴, но и на этом высочайшем философском уровне спор остался неразрешенным. Самое парадоксальное, что к 1905 году и сам Соловьёв уже отходил от юношеской наивности и прекраснотушия, уже стоял на грани погружения в борьбу света и тьмы, – но проявление в стихах Блока темных линий принял в штыки. Может быть, причиной тому был именно страх увидеть в творчестве Блока новый этап своего собственного пути? По словам Белого, «Сережа стал уже в позицию или признать философию дяди, или отвергнуть (через год на года от нее отвернулся), а в 1905 г. он отмежевался от Блока, что значило в этот период для этого прямолинейного юноши: быстро прервать отношения с источником неразберихи: с кузеном»³⁵.

В июле 1905 года Соловьёв и Белый в очередной раз приехали к Блокам в Шахматово. С первых же часов нависла тень ссоры. Блок тщательно избегал прямого объяснения, Соловьёв рвался спросить по-казацки: «Какое веруеши?». Белый, сохраняя нейтралитет, все фиксировал в памяти: «За тяготящим чайным столом происходило мучительное перерождение двух друзей в двух врагов... Оставаясь с Сережей вдвоем в прошлогодней нам отведенной комнате наверху, мы обсуждали нелепость нашего приглашения сюда: по приглашению Блока же; Сережа вспыхивал:

– Если у него его дама – порождение похоти, желаю ему от нее ребенка; тогда не пиши ее с большой буквы; не подмигивай на “Софию-Премудрость”; такой подвиг – хихик идиота; психотерапию я ненавижу!»³⁶.

Последней каплей стал незначительнейший инцидент. Соловьёв заблудился на вечерней прогулке, вышел к Боблову – имению тестя Блока Д.И. Менделеева, заночевал там. Когда он вернулся к вечеру следующего дня, Александра Андреевна, мать Блока, не любившая Менделеевых, усмотрела в этом визите в Боблово некий вызов и говорила с Соловьёвым резко. Блок отмалчивался, упорно молчал и Соловьёв, когда его в двадцатый раз вопрошали, как он не понимает, что беспокоились за него – уж не покончил ли он с собой. Но вернемся к рассказу Белого:

«С. М. – “Я более не могу: я уеду”

Блок – “Тебя понимаю”

С. М. – “А ты?”

Блок – “Ну, уж нет (он со смыслом усмехнулся) – я остаюсь”»³⁷.

Потом Соловьев объяснил Белому казус с Бобловом, и тот объяснение это записал: «Все эти дни много думал о Блоке он над словарями, затая от меня процесс своей мысли; для него провалился “кузен”, точно в топь, в галиматейные образы “Нечаянной радости”, которые силился увить розами он; гниловата ли мистика Вл. Соловьева, коли из нее вырастает подобное, – вот вопрос, поставленный Сережей.

– Я шагал по лесам, разобраться во всем этом; вдруг, как звезда, осенило меня: есть, есть путь; веру в жизнь я почувствовал; тут вижу: заря впереди; я сказал себе: “Ты иди все вперед, все вперед, не оглядываясь и не возвращаясь; путь выведет”; я очнулся от мыслей; я понял, что я запутался, и оказался под Бобловом»³⁸.

Разрыв с Блоком должен был стать для Сергея Соловьева утверждением лазурно-сияющего идеала юности, но стал разрывом и с этим идеалом.

IV. УНИВЕРСИТЕТ: 1904–1909

Расставание с «аргонавтизмом» означало для Соловьева начало настоящей юности – дерзкой, вольной, недолгой игры на грани миров, на краю пропасти. И расставание не было моментальным – шел долгий, сложный процесс. Семь лет – с девятнадцати до двадцати шести – Соловьев провел, по-видимому, весьма активно и плодотворно. Но биографу рассказывать об этих годах трудно – и не только из-за недостатка сведений (оставленные Соловьевым воспоминания доведены лишь до 1903 года); трудно еще и потому, что годы эти достаточно насыщены событиями, но события не слагаются в целенаправленный путь, а образуют череду тупиков, остаются лишь поисками дороги.

Внешне в тот период мировоззрение Соловьева не претерпевало изменений: он как будто оставался в прежнем, сравнительно малом кругу интеллигентов, объединявших творчество с христианской верой. Вместе с Г.А. Рачинским Сергей Соловьев готовит к печати один за другим тома «Собрания сочинений» Владимира Соловьева¹. В литературной полемике он выступает с декларативно-христианскими заявлениями. Но именно эти семь лет жизни впоследствии будут названы им бегством из «Дома Отчего». Эпиграфом к данной главе могли бы стать его стихи:

Прости, Господь, земные грезы
И жар плененного стиха,
Прости, что одевал я в розы
Кумиры плоти и греха².

Эти годы были заполнены занятиями в Московском университете. В 1904 году Соловьев поступил на словесное отделение историко-филологического факультета; весь второй семестр пропал, так как университет закрылся из-за революционных событий. С осени 1907 года он перешел на классическое отделение, чтобы вплотную заняться любимой античной литературой³. Учителем и огромным авторитетом стал для него профессор А.А. Грушко. Кандидатское сочинение – «Комментарии к идиллиям Феокрита» – было защищено Соловьевым только в 1911 году⁴.

Определяющую, быть может, роль для него как для личности играло в те годы само пребывание в среде московской интеллигенции, плоть от плоти которой он был. Он рвал одни знакомства и заводил другие; ссорился с родственниками, причем «со всеми»; увлекался Айседорой Дункан⁵, а потом – экстравагантными идеями барона д'Альгейма. Но при всех переменах круг его ценностей, его связи, увлечения – все совпадало с интересами ближайшего культурного окружения – окружения, родственного Соловьеву, но подчас им же и проклинаемого.

После смерти родителей тепло домашнего очага Сергей Соловьев обрел в семье Венкстернов. С Володей Венкстерном⁶ он учился вместе в гимназии; Ольга Егоровна Венкстерн, урожденная Гиацинтова, была сестрой преподавателя Поливановской гимназии Владимира Егоровича Гиацинтова – школьного кумира Сергея Соловьева. Эти семьи – Венкстернов и Гиацинтовых – надолго стали для него родными.

Правда, у Венкстернов Сергей Соловьев «болезненно ощущал полное отсутствие церковно-русской культуры»⁷, но это окупалось сердечностью, отзывчивостью и культурой, замешанной на Пушкине и Чаадаеве. Главное же – здесь его ждала свежая атмосфера общения с ровесниками и ровесницами, в то время как среди «аргонавтов» и родственников он всегда был младшим:

Как часто – страстный проповедник –
 Взлетал я словом в небеса,
 А гимназический передник
 И золотистая коса
 Мне были всех небес дороже;
 Но тем безжалостней и строже
 Я был к соблазнам и грехам
 И к эротическим стихам.
 Авторитеты обесценив,
 Твердил я барышням часы,
 Что «Правда» хуже, чем «Весы»,
 Что Брюсов лучше, чем Тургенев,
 И губки цвета алых лент
 Мне говорили: декадент!⁸

На первых курсах университета Соловьев увлекается «народничеством», которое, в его толковании, к политике имеет весьма косвенное отношение и, совсем уж непостижимым образом, соединяется со старой любовью – античностью. Он даже посватался к крестьянке из соседнего с Дедовом села Надовражино – Елене и вернулся, как пишет Белый, «skonфуженно, струсивши: можно ль теперь на попятную? Вдруг и Еленка лишь образ, рождаемый пеной; Елена Прекрасная – греческий миф; а он Грецией бредил; и бредил народом; соединял миф Эллады с творимой легендой о русском крестьянине; видел в цветных сарафанах, в присядке под звуки гармоники – пляс на полях Елисейских; бывало: орехом кто щелкнул – вкушенье оливок; а в стаде узрел “цветоядных” коров; и о бабьем лице, том, которое “писаной миской”; он выразился: “мирро уст”; даже в

дудочке слышалась флейта ему; сочетав миф с эсерством (“земля для народа”, “долой власть помещиков”), он пожелал омужичиться; “барина” сбросить, женясь на крестьянке»⁹.

Впрочем, наиболее прочным романтическим чувством за годы обучения в университете оказался причудливый, в основном – сочиненный самим Соловьевым, восторг перед Сонечкой Гиацинтовой (дочерью уже упоминавшегося Владимира Егоровича Гиацинтова и Елизаветы Алексеевны, урожденной Венкстерн). История отношений с Сергеем Соловьевым запечатлена в мемуарах самой Софьей Владимировной семьдесят лет спустя¹⁰. Ее воспоминания совпадают с тем, как описывали этот роман посторонние свидетели: «Сереза любил, выдумал меня, еще когда я была девочкой. <... > Любовь ко мне он сделал смыслом своей жизни, его стихи обо мне составляли тома. Я представляла в них розой и вакханкой, китайкой и Венерой, великой артисткой и роковой женщиной. Все это не имело ко мне ни малейшего отношения – я была просто хорошенькой гимназисткой, а потом начинающей девочкой-артисткой, занятой в массовых сценах и ничего не понимающей про любовь. <... > Поэтому, когда он внушал мне, что Бог нас создал друг для друга, что на небесах наш брак предreshен, – я верила»¹¹.

Гиацинтова составила и лучший портрет Соловьева тех лет: «Я его помню гимназистом, потом студентом университета – добрым, с открытой душой, образованным и остроумным. Свойственная его личности дисгармония тогда казалась чисто внешней – внутренняя проявилась позже. Сереза был хорош собой, но что-то тревожило в его красоте – думаю, какое-то несоответствие между лбом мыслителя под курчавой шапкой волос, огромными, что называется, “бездонными” серыми глазами с внимательным, поэтически-нежным взглядом и неожиданно грубым, жадным ртом. При этом все лицо не совпадало с фигурой, довольно высокой, склонной к полноте и неуклюжей, а с ней в свою очередь не гармонировали нервные, порывистые движения»¹².

Конечно, Гиацинтова не могла понять, чем жил тогда ее поклонник. Мир Сергея Соловьева был для нее миром взрослых, миром загадочным: «Гимназистками последних классов, мы, несмотря на мамино недовольство, бывали у Серези, когда там собирались литераторы. <... > Среди Серезиных гостей постоянно возникали «идейные» скандалы с проклятиями друг другу, тут же оборачивавшиеся “союзом до гроба”; – сложность отношений в этом обществе меня пугала. Садовский, Кобылинский (он же Эллис), Нилендер – все курили, спорили, нервно ходили по комнате, но дружно признавали своим учителем и кормчим Валерия Яковлевича Брюсова, тоже бывавшего у Соловьева»¹³.

Другой стороной жизни – кроме «народничества» и любовных увлечений – оставалась для Соловьева поэзия, или точнее, литература. Первая публикация его стихов была осуществлена в 1905 году в альманахе «Северные цветы ассирийские», поместившем на своих страницах поэтический цикл Сергея Соловьева «Предания»¹⁴. Эти и другие его стихотворения – слишком ученические, слишком подражательные – не стали событием, не вошли в поэтические анналы. Кроме того, язык Соловьева был чужд всем современным ему школам своей классичностью, четкостью, «сделанностью», ориентированием на античную поэзию

и поэзию XVIII века (разумеется, французскую). Если и говорить о современниках, ближе всего по форме и, отчасти, по духу он стоял к Брюсову – и коль уж поэзия мэтра в исторической перспективе кажется сухой и выцветшей, то что говорить о стихах его ученика. Лишь отдельные стихотворения Соловьёва завоевали некогда прочную популярность, войдя в хрестоматии для декламаторов. Это, прежде всего, стихи на евангельские темы, в которых классичность языка и стиля оказалась как раз достоинством: «Вечеря», «Отречение», «Мария Магдалина», «Ангел и мироносицы».

Но тогда, на короткое время, стихам Соловьёва была суждена довольно счастливая судьба: они регулярно выходили и отдельными книжками, и в журналах, и в альманахах. Сегодня же заметнее стихов оказалась для нас его страстная вовлеченность в борьбу различных направлений в поэтическом мире 1906–1909 годов. Сложно понять и оценить, каково место Соловьёва в этой окололитературной круговерти; сложно потому, что позиции и поведение всех участников баталий – в том числе и его – в равной степени определялись как убеждениями и идеалами, так и личными симпатиями и связями.

Внешне столкновение различных литературных направлений вылилось в конфликт некоторых московских и петербургских изданий, в который оказались втянуты люди самых различных взглядов и идей. В те годы и поэтический, и философский ренессанс только начинался, и большая часть этих идей оставалась пока неразвитой, недодуманной, с не определенными еще оттенками. Расхождение по лагерям не всегда соответствовало лишь приверженности тем или иным взглядам; оно было преждевременным – и оттого во многом случайным из-за чрезмерного влияния привходящих моментов. Идеи развивались быстро, связи – значительно медленнее. Если бы противников взялся развести литературовед, у него получилась бы, наверное, совсем иная, обоснованная и цельная, но весьма далекая от жизни картина распределения по партиям.

В теории, главное разделение литературного мирка определялось отношением к религиозной проблематике. Декаденты, «старые» символисты – в первую очередь В. Брюсов – стояли за «чистое» искусство, провозглашали независимость художника и от общественного, и от религиозного, и от нравственного влияния; на практике это часто вело к сомнительного свойства вывертам. Символисты младшего поколения – Вяч. Иванов, А. Белый – видели в искусстве путь к религиозным истинам. Примерно этого же направления придерживались Д. Мережковский и его жена З. Гиппиус. Теоретически именно к такой позиции, а не к декадентству Бальмонта или Брюсова тяготел Соловьёв.

Второе, так называемое младосимволистское, течение соединяло поэтическое возрождение с религиозно-философским. Но внутри него были свои – и достаточно крупные – расхождения. Резко выделялись Мережковские, ратовавшие за синтез «нового религиозного сознания»: речь шла о слиянии христианских идей с нерелигиозными культурными достижениями Нового времени. Мережковские, однако, ставили подчас христианство в один плюралистический ряд и с внехристианскими религиозными идеями. Очень удачный карикатурный монолог вложил в уста четы Мережковских Сергей Соловьёв в шуточном стихотворении «Козловак»:

Христос! Увы! Ужасно стар ты!
Мы отвергаем аскетизм
И возглашаем культ Астарты,
Или (точнее) оскопизм.
К чему посты, к чему вериги?
Мы перешли святую грань,
Пускай Волынский нам из Риги
Послал приветственную брань.
Святые сделались плохи нам:
Что Златоуст, что Метафраст?
Здесь разрешают все грехи нам.
Грешите, кто во что горазд¹⁵.

Другой проблемой стало в эти годы соотношение индивидуального и соборного в религиозном сознании и в творчестве. К истокам идеи соборности (речь идет о развитии идеи в Новое время) имели отношение еще А. Хомяков и другие славянофилы. Благодаря Вл. Соловьеву эта идея стала одной из ключевых в религиозно-философском ренессансе. Из поэтов-символистов идею соборности первым выдвинул Вяч. Иванов. В статье «Кризис индивидуализма» он заявил, что, несмотря на индивидуализм современности, «какой-то переворот совершился в нашей душе, какой-то еще темный поворот к полюсу соборности»¹⁶. Надежду на торжество в религиозном сознании идеи соборности Вяч. Иванов связывал прежде всего с Россией. «По его мнению, – говорится в очерке К.М. Азадовского и Д.Е. Максимова, посвященном журналу “Весы”, – Россия стояла на пороге возникновения всенародной, религиозной, “органической” культуры. Путь искусства, согласно Иванову, – в его движении от индивидуализма и субъективизма к национальной почве, к религиозно понимаемой народности»¹⁷. Идеи Вяч. Иванова были вульгаризированы и превращены в теорию «мистического анархизма» Г. Чулковым¹⁸ – и на какое-то время вокруг этого довольно расплывчатого понятия-ярлыка объединился целый ряд петербургских литераторов: М. Гофман, создавший теорию «соборного индивидуализма», А. Мейер и др. Там же, в Петербурге, в 1906–1908 годах выходил альманах «Факелы», в котором под знаменем Чулкова выступали и его явные сторонники, и нейтральные авторы, в частности А. Блок, всячески отрицавший свою причастность к «мистико-анархистам».

Идея «соборности» в символистском выражении была, конечно, достаточно аморфной, но все же она перекликалась с религиозно-философскими исканиями эпохи. Сергей Соловьев в этот период от исканий такого рода оказался достаточно далек, иначе он, скорее всего, поддержал бы «соборность» – созвучную наследию Вл. Соловьева. Идеино Сергей Соловьев был в стороне от начавшего кампанию «Весов» против «мистического анархизма» триумvirата Брюсова, Белого, Эллиса. Брюсов оставался для него кумиром исключительно в поэтическом ремесле, но «декадентский» характер его поэзии был для Соловьева неприемлем. Белый, увлекавшийся Ницше, в эти годы испытывал интерес также к Канту и Риккертю – все эти философы были чужды Соловьеву. Сам Белый писал: «Мы шли вместе годами – не в догме, не в оформлении, не

в рабочей гипотезе, а в музыкальной *теме*; и теперь [1920-е гг. – М.С.] будучи с С.М. Соловьёвым в оформлении столь же противоположны, как *зенит* и *надир*, мы продолжаем в “теме”, в “мелодии” слышать друг друга»¹⁹. К Эллису Соловьёв испытывал давнишнюю неприязнь – за «декадентство» же, причем самого фанатичного толка: «Кобылинский [фамилия Эллиса. – М.С.] зачитывался Шопенгауэром, Ницше и Бодлером, писал стихи в духе Гейне, постоянно говорил цинизмы и хулиганил»²⁰.

Выступить вместе с теми, с кем внутренняя связь была крайне слаба, Соловьёва заставили причины второстепенные. В первую очередь, видимо, следует назвать традиционную взаимную неприязнь «москвичей» и «петербуржцев». Огромную роль сыграли личная дружба с Белым, сохранившаяся враждебность к Блоку (пусть истоки этой враждебности были уже забыты – иначе на тех же основаниях неминуемо последовал бы разрыв и с Белым, и с Брюсовым) и готовность к единению с Белым в противостоянии Блоку и Чулкову – противостоянии, порождаемом, конечно, не только идейными соображениями, но и проблемами личных взаимоотношений, о которых нужно сказать хотя бы вкратце.

Соловьёв порвал с Блоком летом 1905 года, Белый же сохранил с последним близкие отношения. Более того, если Соловьёв во времена «аргонавтических» поисков Софии «создал почву», устраняющую «Л.<юбовь> Д.<митриевну> [Блок. – М.С.], превратив ее в символ, в жену мирового поэта, в инспиратрису его: в знак “зори”», то после «резкого отчуждения С.М., Л.Д. вдвинулась в наше общение с А.А., не была уже фоном», – писал А. Белый²¹. Превращение жены Блока в «живого человека» повлекло за собой увлечение ею Белого весной 1906 года, кончившееся, впрочем, разрывом Белого с Блоками и отъездом его за границу. Еще позднее – в 1907 году – у Любви Дмитриевны завязался роман с Г.И. Чулковым; в то же время сам Блок переживал увлечение актрисой Н.Н. Волоховой. Когда Белый в начале 1907 года вернулся в Россию, фактический распад союза Блоков, благосклонность Любви Дмитриевны к Чулкову он воспринял как личное оскорбление (собственно, ради сохранения этого союза он и уезжал: по договоренности с ними, в значительной мере по их настоянию, по их собственной потребности восстановить душевное равновесие). Пожалуй, именно его недоброжелательное отношение к Блоку и Чулкову питало журнальную полемику. В. Брюсов внутренне уже перерос «Весы», был «мэтром», и потому в самые критические моменты не рвал отношений с равными ему – Вяч. Ивановым и А. Блоком. О себе же А. Белый впоследствии писал: «”Личные” переживания, неправильно перенесенные на арену борьбы, путали, превращая даже справедливые нападки на враждебные нам течения в недопустимые резкости»²².

Против Чулкова выступал и Сергей Соловьёв, правда, еще до начала упоминаемой полемики – в 1905 году²³. Чулков опубликовал статью, в которой, говоря о Вл. Соловьёве, в общем характеризовал покойного философа как «монаха-поэта»²⁴. На это Сергей Соловьёв резко и вполне обоснованно заявил, что «в стихах Соловьёва поэзия жизни празднует свою победу»²⁵. Ответная статья его, однако, интересна еще неожиданной попыткой указать на непрерывность религиозного развития древнего мира и, в частности, на сопряженность античного язычества и христианства. «В целом ряде произведений

искусства, – пишет Сергей Соловьев, – древний мир шел ко вмещению евангельской истины воплощения Бога. <...> Языческому миру не суждено было освободить природу от оков ада, Орфею – вывести Эвридику из Эреба; но новый Орфей, Христос, пройдя сквозь горнило Голгофы, являет светлое утро Воскресения, созидавая плоть свою в красоте и бессмертии. <...> Таким образом, христианство не противоположно язычеству, но развивается из него, преобразая и освящая язычество»²⁶. Отвергая попытки В.В. Розанова объединить христианство с языческим культом плоти, Соловьев утверждал: «Истинное христианство равно чуждо и естественному пути грубого язычества, и противоестественному пути аскетизма. Побеждая закон природы, христианство ведет нас к сверхъестественной жизни»²⁷. Эти тезисы помогают понять, что вдохновляло Сергея Соловьева на многолетнее, профессионально-кропотливое изучение античной литературы в университете. К сожалению, в годы, о которых идет речь, «высокие» рассуждения о христианстве оставались для Соловьева всего лишь рассуждениями. От живой плоти церковной жизни он был далек; конкретные проявления «духовной телесности» христианства Соловьев увидел, например, в танцах Дункан. «В ее танце, – писал он в том же 1905 году, – форма окончательно одолевает косность материи, и каждое движение ее тела есть воплощение духовного акта. Она, просветленная и радостная, каждым жестом стряхивала с себя путы хаоса, и ее тело казалось необыкновенным, безгрешным и чистым»²⁸. Одновременно Соловьев писал Блоку: «Я всю жизнь обожал Пушкина, а разве можно совместить это с духовной академией и мистиками, ведущими порядочный образ жизни! <...> Мне Розанов враг заклятый, но и Эрн не друг. <...> Теперь я считаю, что понимание христианства возможно до конца только сквозь сладострастие. И только потому, что в нем пламенеет сладострастие виноградных гроздьев, оно учение вечное, религия будущего. Но довольно одной черточки, и правда искажается и вместо неба – черная дыра»²⁹. На деле в юношеском сумбуре слишком часто мелькали «черточки» такого рода. Соловьев был еще очень далек от осмысления своего призвания как христианина, оставаясь втянутым в пеструю идеологическую и литературную жизнь. Эмоционально античность была ему, безусловно, ближе, чем христианство, о своем пути он мыслил не христианскими образами. Когда в письме Софье Гиацинтовой Сергей Соловьев писал: «Я начинаю просыпаться от огрубения, варварства, мистицизма и декадентства. Ты вернула меня в твой изящный и прекрасный мир»³⁰, – он имел в виду какой угодно мир, но не мир евангельский.

Наиболее ожесточенно нападал Соловьев на Блока³¹. Впрочем, в их схватке удар Блока был первым – им стал отзыв на сборник стихотворений Соловьева «Цветы и ладан» с суровым приговором: «Все те немногие стихотворения, где есть истинная поэзия, пахнут ладаном, запаха же цветов во всей книге Сергея Соловьева нет ни малейшего»³². Ответ Соловьева носил подчеркнуто памфлетное название: «Г. Блок о земледелях, долгобородых арийцах, паре пива, обо мне и о многом другом»³³. Поэзию Блока Соловьев обозвал «несвязным лепетом и бредом»; главный упрек по-прежнему адресовывался поэту, изменившему Прекрасной Даме: «Несостоятельность Блока в роли мистического проро-

ка, рыцаря Мадонны за последнее время достаточно выяснилась. Не более удачно играет он роль стихийного гения. Что общего со стихийным титанизмом имеет г. Блок, пересадивший на русскую почву хилые, чахоточные цветы декадентства, создатель бесплотных и бескровных призраков в стиле Мориса Денниса и Метерлинка»³⁴. Далее, в августе 1908 года, Блок в статье «Письма о поэзии» ответно высмеял книгу Соловьёва и вообще «Весы». Н.В. Котрелев и А.В. Лавров – авторы статьи о взаимоотношениях Блока и Соловьёва – пишут: «Отказавшись от подробного анализа книги Соловьёва, Блок дал ей совершенно издевательскую характеристику»³⁵. В своих резких – часто необоснованно – выступлениях, продиктованных полемическим запалом, неправы были тогда оба противника. И весьма далека от истины трактовка происшедшего Корнеем Чуковским, считавшим, что Блок впервые познакомился со стихами Сергея Соловьёва лишь после выхода «Цветов и ладана» в свет: «Блок тогда же напечатал в журнальной статье, что Сергей Соловьёв не поэт, а всего только бойкий, бездушный ремесленник, пустой и забубённый рифмач. Вся статья была проникнута тем жестоким презрением, с каким Александр Александрович относился ко всяческой фальши.

Взбешенный Сергей Соловьёв ответил ему градом ругательств, но это не смутило поэта: наживать новых и новых врагов за свою “бестактную” и “неуместную” правду – правду, которая колет глаза, – стало с юности его нравственным долгом»³⁶.

Блок знал стихи Сергея Соловьёва и до публикаций и в годы дружбы с автором давал им высокую оценку (не случайно стихи последнего навсегда остались на страницах поэтической тетради юного Блока). Лишь став врагами, друзья начали «колоть» друг друга «правдой».

Много лет спустя, в 1921 году, отвечая Белому на сообщение о смерти Блока, Соловьёв вспоминал: «С одной стороны, мы с тобой были бесконечно правы, когда среди общей слепоты кричали о “блокизме”. Но с другой стороны, мы были неправы, мы вели себя, как дети, и не стояли на достаточно духовной высоте, чтобы успешно бороться с блоковским демонизмом. Мы бывали несправедливы к Блоку. Мы не верили в искренность его “снежных костров”»³⁷.

В 1908 году полемика все же завершилась – рецензией Соловьёва на третий сборник Блока «Земля в снегу», более сдержанной по тону, но не менее категоричной по содержанию: «Замкнутая в узкий круг субъективных переживаний, муза Блока не видит жизни с ее сложностью и многообразием. Здесь – оригинальность Блока, здесь – его сила. И здесь же осуждение перед лицом объективного искусства»³⁸.

Жестко выступал Соловьёв и против других писателей, участвовавших в чулковском альманахе, хотя отнюдь не разделявших идей «мистического анархизма», – И. Бунина и С. Городецкого. Отзывы Сергея Соловьёва на публикации их произведений были резки и неоправданны; Бунин упоминает, что позднее получил от Соловьёва письмо, в котором тот извинялся за написанное прежде и добавлял, что писал «под диктовку».

Еще в марте 1907 года, до начала полемики с Чулковым, Сергей Соловьёв писал: «Чувствую глубокое раскаяние в том, что участвовал эту зиму в декадентских журналах. С Гоморрой и Содомом нельзя шутить безнаказанно»³⁹. «Шутки», однако, продолжались, приведя Соловьёва в 1908–1909 годах к увлечению –

пусть весьма поверхностному – нищезанятием, Бодлером, да и античным язычеством в виде, уже мало соединимом с христианством. Достаточно характерно для этого периода стихотворение «Венера и Анхиз»:

Охотник задержал нетерпеливый бег,
Внезапно позабыв о луке и олене.
Суля усталому пленительный ночлег,
Богиня ждет на ложе томной лени.

Под поцелуями горят ее колени,
Как роза, нежные и белые, как снег.
Струится с пояса источник вождлений,
Лобзаний золотых и потаенных нег.

Свивая с круглых плеч пурпуровую ризу,
Киприда падает в объятия Анхизу,
Ее объявшему, как цепкая лоза.
И, плача от любви, с безумными мольбами,
Он жмет ее уста горящими губами,
Ее дыханье пьет и смотрит ей в глаза⁴⁰.

Увлекается Соловьев, видимо, и дотоле совершенно чуждыми ему идеями западного декаданса. В плане «Воспоминаний» под 1908 годом он пометил: «Пребывание в “Доме песни” д’Альгеймов». Характеристику Пьера и Марии (Олениной) д’Альгейм мы находим и в самих «Вспоминаниях»: «Дальгейм* был французский писатель, с резко выраженным мистическим уклоном, одновременно занимавшийся индусами, Сведенборгом, Ронсаром и его плеядой и нашим Мусоргским. Человек этот имел большое влияние на мою жизнь, но это произошло значительно позже, уже в университетские годы. <...> Боря Бугаев и Алексей Сергеевич Петровский были совершенно очарованы пением <М. А.> Дальгейм, и Боря напечатал статью, где называл ее “голубой птицей вечности”. Из разговоров за нашим столом я узнавал, что барон Дальгейм ведет бесконечные разговоры на темы теософии и искусства, строит схемы и делает чертежи, которые приводили в восторг Борю. Мария Алексеевна многих разочаровывала при первом знакомстве, находили, что она слишком проста, не хочет или не умеет вести умных разговоров, говорит о котках и т. д. Но это-то и было признаком глубокого таланта, подлинной творческой силы, которой был лишен барон Дальгейм, тонко, хотя иногда чудовищно-односторонне оценивавший чужое творчество и раскрывавший своей жене ее собственную суть и произведения. Брак Дальгеймов был исключительным, идеальным браком, где муж и жена вызывают на свет все скрытые и высшие силы, заложенные в другом; барон Дальгейм без Марии Алексеевны был бы только теоретиком искусства и блестящим стилистом; Мария Алексеевна без Дальгейма была бы только заурядной камерной певицей»⁴¹.

* Так у Сергея Соловьева; правильно – д’Альгейм.

При всей близости к Белому, Соловьев никогда не разделял его увлечения теософией, и в пении д'Альгейм он ощущал одно время «что-то взвинченное и нездоровое»⁴². Что привлекло Соловьева к «Дому песни» четы д'Альгейм, неизвестно. Скоро он уже расценивал влияние д'Альгейма как отрицательное. Так, в августе 1909 года Сергей Соловьев писал в стихотворении, посвященном В.А. Венкстерну:

Я в общий омут был затянут,
 Был опрокинут, был обманут
 В моем незрелом мятеже⁴³.

Слова эти, возможно, относятся не только к д'Альгейму, но и ко всей упоминавшейся околосредоточенной суете. Как бы то ни было, Соловьев пытался переломить себя, жизнь уже требовала такой ломки и избрания четкого пути.

В 1909 году Сергей Соловьев начал ощущать преждевременность, ложную направленность и бесплодность своей литературной активности. К этому времени угасла полемика с «мистическим анархизмом», ее участники на новых ступенях жизни оказывались рядом с бывшими врагами и далеко от бывших друзей. Распался тактический триумвират Брюсова, Белого, Эллиса; угасли «Весы». Соловьев отходит от журналистики и публицистики. В 1910 году и он, и Белый примирились с Блоком, который, в свою очередь, вновь повернулся к религиозно-теургическому символизму.

В каком-то смысле завершающей для этого периода является статья Сергея Соловьева «Символизм и декадентство», написанная примерно в то же время, в апреле 1909 года, и опубликованная в одном из последних номеров «Весов». В ней четко сформулирована сущность декадентства («стремление либо “подновить классиков”, либо “стать поэтами современности преходящего исторического момента”») и символизма («временное существует для поэта только как символ вечного»). И в этой же статье признана практическая неудача символизма: «Символические начинания нашей эпохи смываются потоком ремесленной стилизации, коммерческого эротизма, наконец, возрожденного народничества со всем его кричащим безвкусием... Философия сводится к коллекциям мозговых фокусов. Религиозная мысль тонет в бесплодных попытках связать веру с наукой, религию с общественностью... Теперь наша поэзия так же далека от своего назначения быть поэзией преображенной земли, как наша общественность далека от назначения быть общественностью правильно возделанной земли: нива вспахана и ждет сеятеля»⁴⁴.

Выход из тупика не мог быть простым.

Примечания

ОТ АВТОРА

¹ Абрикосова Анна Ивановна (в монашестве – Екатерина) (1882–1936) – основательница Доминиканской общины восточного обряда в Москве. Арестована органами ОГПУ в ноябре 1923 года; умерла в Бутырской тюрьме.

² Городец Вера Львовна (сестра Стефания) (1893–1974) – монахиня Доминиканского ордена, входила в общину, руководимую матерью Екатериной Абрикосовой. Первый раз была арестована 10 марта 1924 года, пребывала в ссылке с 19 мая 1924 по 9 мая 1930 года. Входила в группу монахинь-доминиканок восточного обряда, живших в Малоярославце. Второй раз арестована по постановлению Особого совещания при МГБ СССР 17 августа 1949 года. В 1956 году Военным трибуналом Московского военного округа дело было пересмотрено и прекращено «за отсутствием состава преступления». Впоследствии реабилитирована. Скончалась 25 мая 1974 года и похоронена на Хованском кладбище в Москве.

³ Автограф воспоминаний хранится в архиве автора книги. Позднее мною был записан на магнитофон расширенный вариант воспоминаний Н. Рубашовой о Соловьеве; эти воспоминания и личные ее впечатления от встреч с отцом Сергием используются в настоящей книге.

⁴ Рубашова Нора Николаевна (в монашестве – сестра Екатерина) умерла 12 мая 1987 года и похоронена на Хованском кладбище в Москве.

⁵ Автограф стихотворения хранится в архиве автора книги.

⁶ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии С.М. Соловьева // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 9.

⁷ «<...> На о. Сергия подействовало угнетающе то, что один из его любимых прихожан, которого он очень ценил, оказался тайным сотрудником ГПУ. Он понял это из допроса на следствии». (Василий, диакон. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 613).

⁸ Вот один пример: «Его жена восприняла новую идеологию, развелась, вторично вышла замуж и, узнав о несчастье, постигшем отца Сергия, пришла жить в комнату, которую он занимал с двумя дочерьми, и привела с собой двух мальчиков от нового брака. Второй муж увлекается охотой и ничего не зарабатывает. Чтобы свести концы с концами, продали за бесценок рукописи великого мыслителя Вл. С. Соловьева» (Венгер Антоний, иеромонах. Указ. соч. С. 11). По сообщениям родственников Сергея Соловьева, а также других лиц, знавших его после развода, Татьяна Тургенева никогда не проживала со своей новой семьей в доме бывшего мужа. Второй муж Татьяны Алексеевны – Гурий Евплович Амитиров, выпускник Варшавского университета, – с 1920-х годов и всю дальнейшую жизнь учительствовал, став впоследствии Заслуженным учителем РСФСР. Ко времени ареста и после выписки из психиатрической лечебницы Соловьев жил в 7-м Ростовском переулке вместе со старшей дочерью, ставшей, когда он психически заболел, его официальным опекуном. Факт продажи рукописей Владимира Соловьева отрицают обе дочери Сергея Михайловича. К тому же вряд ли в 30-е годы эти рукописи могли представлять очень большую ценность для советских архивов.

⁹ В публикации стихотворений Сергея Соловьева в журнале «Простор» (№ 11 за 1993 год) автор ее, В.Э. Молодяков, пишет, что в 1926 году, став вице-экзархом русских католиков, Сергей Соловьев был посвящен в епископский сан. То же самое утверждает и автор другой публикации стихов Соловьева И. Вишневецкий (Неизданный мистический цикл С.М. Соловьева [Предисл. к публ.] // Символ. Париж, 1993. № 29. С. 242). Он указывает, что отец Сергей, «посвященный в епископы монсеньером д'Эрбиньи, становится вице-экзархом католиков греко-российского обряда». Многие исследователи творчества С.М. Соловьева забывают, что в церковной практике должность экзарха, или вице-экзарха, не обязательно епископская, ее может занимать и священник.

¹⁰ Из архива Н.С. Соловьевой. Публикуется по сделанной ею рукописной копии, предоставленной в распоряжение автора.

¹¹ Чтобы не быть голословным, приведу высказывания самой Н.С. Соловьевой из ее воспоминаний об отце, в которых она дает оценку своему юношескому отношению к религии: «Я ... считалась “заблудшей овечкой”, потому что мое воображение было захвачено “Коммунистическим манифестом” (“Призрак бродит по Европе...”), логикой “Капитала” Маркса, сходными по своей стилистике с катехизисом “Вопросами ленинизма”. Отец никогда не пытался

разубедить меня, на дерзкое заявление “меня вполне устраивает материализм” отвечал: “Это у тебя от молодости!”. (Соловьев С. Над пустыней мертвого песка... / публ. и вступ. ст. Н.С. Соловьевой // Наше наследие. 1993. № 27. С. 64).

I. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СЕМЬЯ

- ¹ Соловьев С.М. Воспоминания / машинопись. С. 3. Несколько глав опубликовано в журнале «Новый мир» (см.: Соловьев С.М. Детство: Главы из воспоминаний / вступ. ст. и публ. Н.С. Соловьевой; подгот. текста и примеч. А.М. Кузнецова // Новый мир. 1993. № 8. С. 178–205).
- ² Там же. С. 13.
- ³ Там же. С. 33.
- ⁴ Там же. С. 15.
- ⁵ Там же. С. 29.
- ⁶ Там же. С. 40.
- ⁷ Там же. С. 42.
- ⁸ Там же. С. 44.
- ⁹ Там же. С. 46.
- ¹⁰ Соловьев С.М. Предисловие к письмам О.М. Соловьевой / машинопись. С. 7. Не опубликовано.
- ¹¹ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 47.
- ¹² Там же. С. 50.
- ¹³ См.: Гиацинтова С. С памятью наедине. М., 1989. С. 446. В своей книге С.В. Гиацинтова упоминает томик стихов Фета с рисунками О.М. Соловьевой и надписью поэта.
- ¹⁴ Белый А. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966. С. 413–415.

II. ДЕТСТВО, ГИМНАЗИЯ: 1885–1903

- ¹ Соловьев С.М. Воспоминания / машинопись. С. 55.
- ² Белый А. Стихотворения и поэмы. М.; Л., 1966. С. 415–416.
- ³ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 59–60.
- ⁴ Там же. С. 101–102.
- ⁵ Там же. С. 111.
- ⁶ Там же. С. 89.
- ⁷ Там же. С. 72.
- ⁸ Там же. С. 120.
- ⁹ Там же. С. 129.
- ¹⁰ Там же. С. 130.
- ¹¹ Там же. С. 160.
- ¹² Там же. С. 127.
- ¹³ Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 341.
- ¹⁴ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 163.
- ¹⁵ Там же. С. 176.
- ¹⁶ Там же. С. 212–213.
- ¹⁷ Там же. С. 213.
- ¹⁸ Там же. С. 213.
- ¹⁹ Там же. С. 232 – 233.
- ²⁰ О встречах Сергея Соловьева с Машей Шепелевой сообщила его мать О.М. Соловьева А.А. Кублицкой-Пиоттх – своей двоюродной сестре – в письме от 31 декабря 1902 года: «Есть одна очень юная девица, которая запретила ему встречать ее на улице и гулять с ней, потому что за это может достаться от бабушки. И вот Сергей достал шубу и шапку батюшки Маркова – этот батюшка Марков – протопресвитер Успенского собора [семьи Соловьевых и Бугаевых были прихожанами Троице-Арбатской церкви в Москве, настоятелем которой ранее

являлся протоиерей В.С. Марков. – М.С.], – и, привесив себе большую бороду, пошел провожать свою даму в виде необыкновенно почтенного священника. Все это было среди бела дня, и предприятие было рискованное, но удалось великолепно».

Позднее, 2 сентября 1906 года, Сергей Соловьев писал А. Белому: «Мария Дм. <итриевна> Шепелева выходит замуж за соседа помещика Нефедова, о котором иронически говорила мне два года назад. Вероятно, выходит из-за денег, ибо у них пожары и погромы, и доход с имения уменьшается. Узнав о М<арии> Д<митриевне> я мгновенно впал в транс ...» (цит. по: Александр Блок: Новые материалы и исследования // Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 333).

²¹ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 249.

²² Соловьев С.М. Письмо Т.А. Тургеневой от 01.05.1912. Не опубликовано, из частного архива. (В дальнейшем все письма без указания архивного шифра относятся к частным архивам. Копии цитируемых писем находятся в архиве автора книги; оригиналы же этих писем хранились в архиве ныне покойной Н.С. Соловьевой и в семейном архиве также умершего несколько лет назад Ю.Г. Амитирова-Тургенева, сына Т.А. Тургеневой от второго брака. Местонахождение данных архивов в настоящее время автору неизвестно.)

²³ Соловьев С. М. Воспоминания... С. 334.

²⁴ Там же. С. 209.

²⁵ О трагических подробностях, связанных со смертью родителей Сергея Соловьева, свидетельствует датированное февралем 1903 года письмо С.Н. Трубецкого к брату, Е.Н. Трубецкому. В этом письме можно найти и ряд интересных замечаний о юном Сергее Соловьеве, а также весьма уважительный отзыв о его поведении после произошедшего (что несколько противоречит собственному восприятию Соловьевым своих чувств в те дни): «<...> Михаил Сергеевич Соловьев скончался в несколько дней от крупозного воспаления легкого, а жена его, Ольга Михайловна, застрелилась через две минуты после его смерти. Все это произошло в четверг, в день рождения В. С. Соловьева, в 3 часа утра. <...> Сережа Соловьев, сын Михаила Сергеевича, спал у тетки Поповой. Надо было принять немедленно меры, чтобы до его возвращения домой все покончить с полицией. Все это было устроено, но я ничего кошмарнее не видывал. Мальчику 17 лет, но он не по годам развит, хотя хрупкий и болезненный. Товарищи и друзья его все студенты, а он в VII классе. У него были идеальные отношения с родителями, особенно с отцом, с которым он жил одной духовной жизнью. Мать также он горячо любил. Во многом он очень напоминает Вл.<адимира> Сергеевича <Соловьева> – он мог бы быть его сыном. <...> Мальчик глубоко религиозный, мистик, несет свое горе с поразительной твердостью и верой и говорит про мать, что ей простится многое за то, что она возлюбила много <...>». – Письмо С.Н. Трубецкого Е.Н. Трубецкому, февраль 1903 года (РГАЛИ. Ф. 503. Оп. 1. Ед. хр. 149. Л. 283).

²⁶ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 387.

III. АРГОНАВТЫ

¹ См. подробнее статью: Лавров А.В. Мифотворчество аргонавтов // Миф – фольклор – литература. Л., 1978. С. 137.

² Александр Блок и Андрей Белый: Переписка. М., 1940. Цит. по: Лавров А.В. Мифотворчество... / указ. соч. С. 137.

³ Белый А. Воспоминания о Блоке // Эпопея. М.; Берлин, 1922. № 1. Цит. по: Лавров А.В. Мифотворчество... / указ. соч. С. 139.

⁴ Там же. С. 138.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 139. «Кроме того, – отмечает А.В. Лавров, – каждый из “аргонавтов” создавал вокруг себя своего рода поле влияния, делающее в конечном счете неустановимой границу между “посвященными” и “непосвященными”».

⁷ Там же. С. 144.

- ⁸ Там же. С. 146. «Почти у всех членов нашего кружка с аргонавтическим налетом были ужасы – сначала мистические, потом психические и, наконец, реальные», – утверждал, в свою очередь, А. Белый в письме к Э.К. Метнеру. Цит. по: Лавров А.В. Мифотворчество... / указ. соч. С. 146.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 162.
- ¹¹ Там же.
- ¹² «Желая поговорить со мною на интересующую меня тему, – пишет Сергей Соловьёв в мемуарном очерке о Блоке, – он завел речь о богослужении. Предложил отслужить вместе утреннюю литургию в саду и достал откуда-то подобие ораля. Утром жители Шахматова были неожиданно разбужены довольно странными возгласами, доносившимися из сада» (Соловьёв С.М. Воспоминания об Александре Блоке (1921) // Письма Александра Блока. Л., 1925. С. 10). «Заслуживает внимания ... согласие шестнадцатилетнего Блока играть в такую, вероятно, весьма необычную и по тем временам игру с десятилетним мальчиком» (цит. по: Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка А. Блока с С. Соловьёвым (1896–1915) // Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 322).
- ¹³ Соловьёв С.М. Воспоминания об Александре Блоке // Письма Александра Блока. Л., 1925. С. 23.
- ¹⁴ Белый А. Начало века. М., 1990. С. 320–321.
- ¹⁵ Александр Блок: Новые материалы и исследования // Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 311.
- ¹⁶ Там же. С. 339. См. также: Блоковский сборник. XV. Тарту, 2000.
- ¹⁷ Блок А. Стихотворения. Поэмы. Театр. М., 1968. С. 75.
- ¹⁸ Цит. по: Лавров А.В. Мифотворчество... / указ. соч. С. 152.
- ¹⁹ Блок А. Стихотворения. Поэмы. Театр. М., 1968. С. 84.
- ²⁰ Александр Блок: Новые материалы и исследования... С. 346.
- ²¹ Соловьёв С.М. Воспоминания... С. 332.
- ²² Там же. С. 322 – 333.
- ²³ Белый А. О Блоке. М.: Автограф, 1997. С. 77.
- ²⁴ Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 12.
- ²⁵ Александр Блок: Новые материалы и исследования... С. 312.
- ²⁶ Там же. С. 327.
- ²⁷ Соловьёв С.М. Воспоминания... С. 335–336.
- ²⁸ Из частного архива.
- ²⁹ Соловьёв С.М. Письмо к Рачинскому Г. А. от 01. 02. 1903 (РГАЛИ. Ф. 427 (Е.А. и Г.А. Рачинские). Он. 1. Ед. хр. 2903).
- ³⁰ Лавров А.В. Мифотворчество... / указ. соч. С. 150.
- ³¹ Александр Блок: Новые материалы и исследования... С. 347. Через год, в октябре 1904 года, в письме к Соловьёву Блок признается: «Мне продолжает быть близко и необходимо “Соловьёвское заветное”; “Теократический принцип”. Чтобы чувствовать его теперь так исключительно сильно (хотя и односторонне), как прежде, у меня нет пока огня. Кроме того, я не почувствую в нем, вероятно, никогда того, что есть специально – Христос. Но иногда подходит опять близко и напевает» (Там же. С. 381).
- ³² Соловьёв С.М. Воспоминания об Александре Блоке... С. 32.
- ³³ Там же. С. 33.
- ³⁴ См.: Путь. 1931. Февраль. № 26. С. 100–113.
- ³⁵ Белый А. Начало века... С. 344.
- ³⁶ Белый А. Между двух революций... С. 23.
- ³⁷ Там же. С. 30–31.
- ³⁸ См. об этом также: Белый А. О Блоке. С. 180–183.

IV. УНИВЕРСИТЕТ: 1904–1909

- ¹ Кроме этого, тогда же под редакцией Сергея Соловьева вышло и 5-е издание стихов Владимира Соловьева «Стихотворения Владимира Соловьева» (книга представляет собой перепечатку 4-го издания «Стихотворений Владимира Соловьева», вышедшего под редакцией М.С. Соловьева в 1901 году). (См.: Соловьев Вл. Стихотворения. Изд. 5-е / под ред. С.М. Соловьева. М., б. г.).
- ² Богословский вестник. 1916. № 2. С. 116.
- ³ 22 июля 1907 года Сергей Соловьев, уже приняв решение, писал Г.А. Рачинскому: «Я очень рад моему переходу со словесного отделения на классическое, хотя благодаря этому переходу не кончу ранее, чем через два, а то и три года» (Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1, М., 1980. С. 380).
- ⁴ Весной 1911 года Сергей Соловьев закончил классическое отделение историко-филологического факультета Московского университета (держал государственные экзамены в апреле – мае). С.Г. Карелина писала Александру Блоку 7 ноября того же года о Сергее Соловьеве: «Он оставлен при университете, и ему задали еще работу по подготовке к профессуре впоследствии» (Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1, М., 1980. С. 403).
- ⁵ По словам А. Белого, Сергей Соловьев «рассказывал ..., как он бросил Астрову в ответ на общественное значение Христа, что дело Христово бесконечно больше в танцах Дёнкан. Он все-таки вручил ей свое стихотворение по-гречески с переводом по-английски, упав на колени перед ней, за что и удостоился цветов от нее» (Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1, М., 1980. С. 123). Обращенное к Дункан стихотворение Соловьева см. в кн.: Сергей Соловьев. Цветы и ладан. М., 1907. С. 108–109.
- ⁶ В рукописи «Воспоминаний» Сергей Соловьев называет своего соученика по поливановской гимназии – Венкстерна – иногда Юрием, а иногда Владимиром. Планируя издание своей рукописи в 20-е годы, автор, вероятно, намеренно изменял некоторые имена и фамилии. В 1909 году Сергей Соловьев посвятил В. А. Венкстерну стихотворение, что позволяет произвести более точную атрибуцию имени.
- ⁷ Соловьев С. М. Воспоминания... С. 346.
- ⁸ Из частного архива.
- ⁹ Белый А. Между двух революций... С. 80. См. об этом также: Лавров А.В. Дарьяльский и Сергей Соловьев // Новое литературное обозрение. 1994. № 9.
- ¹⁰ См.: Гиацинтова С. С памятью наедине. М., 1989.
- ¹¹ Там же. С. 454.
- ¹² Там же. С. 446–447.
- ¹³ Там же. С. 449–450.
- ¹⁴ Поэтический цикл Сергея Соловьева «Предания» включал в себя пять стихотворений: «Иаков», «Primavera», «Дидона и Эней», «Ромео и Джульетта», «Сестре». (См.: Северные цветы ассирийские. М., 1905. С. 44–50.)
- ¹⁵ Литературное наследство. М., 1976. Т. 85. С. 267.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же. С. 268.
- ¹⁸ Там же. С. 288.
- ¹⁹ Белый А. На рубеже двух столетий... С. 360.
- ²⁰ Соловьев С.М. Воспоминания... С. 316.
- ²¹ Белый А. О Блоке... С. 213.
- ²² Белый А. Начало века... С. 424.
- ²³ Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 230–237.
- ²⁴ Речь идет о статье: Чулков Г. Поэзия Вл. Соловьева // Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 232–236.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. С. 234–235.
- ²⁷ Там же. С. 236.

- ²⁸ Соловьев С.М. Айсадора Дёнка в Москве // *Весы*. 1905. № 2. С. 33–40 (подпись С.С.).
- ²⁹ Письмо С. Соловьева А. Блоку от 24 февраля 1905 года. Цит. по: Александр Блок: Новые материалы и исследования // *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 1. С. 394.
- ³⁰ Цит. по: Гиацинтова С. С памятью наедине. М., 1983. С. 457; оригинал письма находится в РГАЛИ, Ф. 2049 (С.В. Гиацинтова). Оп. 1. Ед. хр. 296. Л. 1; см. также: *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 1. С. 404.
- ³¹ «Если вернуться к формулировкам, употребительным в символистскую эпоху, то Блок был выразителем “дионисийского” начала, а Соловьев – “аполлонического”» (Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка А. Блока с С. Соловьёвым (1896–1915) // *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 1. С. 313).
- ³² Блок А. *Собрание сочинений*: в 8 т. М.; Л., 1963. Т. 5. С. 155–156.
- ³³ Соловьев С.М. *Scutigragium*. М., 1908. С. 153–163.
- ³⁴ Цит. по: *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 1. С. 316.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Чуковский К.И. *Современники*. М., 1962. С. 470.
- ³⁷ Соловьев С.М. Письмо А. Белому от 02. 11. 1921 (РГАЛИ. Ф. 53 (А. Белый). Оп. 1. Ед. хр. 274).
- ³⁸ Цит. по: *Литературное наследство*. Т. 92. Кн. 1. С. 316.
- ³⁹ Соловьев С.М. Письмо к Г.А. Рачинскому от 21. 03. 1907 (РГАЛИ. Ф. 427 (Е.А. и Г.А. Рачинские). Оп. 1. Ед. хр. 2903).
- ⁴⁰ Из частного архива.
- ⁴¹ Соловьев С. М. *Воспоминания...* С. 367–368.
- ⁴² Там же. С. 369.
- ⁴³ Из частного архива.
- ⁴⁴ Соловьев С.М. Символизм и декадентство // *Весы*. 1909. № 5. С. 53–56.