

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2 (38) 2013

Issue 2 (38) 2013

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
А.П. Козырев (зам. гл. редактора), канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
А.В. Брагин, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
И.И. Евлампиев, д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия,
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия,
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Н.В. Котрелев, г. Москва, Россия,
Л.М. Максимова, канд. филос. наук, г. Иваново, Россия,
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия,
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук, г. Москва, Россия,
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия,
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия.

Международная редакционная коллегия:

Р. Гольдт, д-р философии, г. Майнц, Германия,
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария,
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды,
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша,
Б. Маршадье, г. Париж, Франция,
О. Смит, д-р философии, г. Сент-Эндрюс, Великобритания

Адрес редакции:

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

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

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

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

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

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору №29-05/08 от 28 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2013

© Авторы статей, 2013

© Ивановский государственный энергетический университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

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

Моисеев В.И. О двух метафизических моделях и философии Владимира Соловьёва.....	6
Парилов О.В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф.М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В.С. Соловьёва.....	16
Глазков А.П. Сотворение мира и смысл истории в историософии В.С. Соловьёва и Г.В. Флоровского.....	29

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕ

Смирнов Марк. Последний Соловьёв. Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьёва (1885–1942). Часть II.....	43
--	----

К 90-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

Левченко В.В. История «философского парохода» из Одессы: события, факты, люди.....	94
Евлампиев И.И. Иван Ильин и Александр Кожев: русская версия европейского неогегельянства.....	106
Garziano Svetlana. La Russie du passé ou la Russie du futur?: (au sujet de l'article «La littérature soviétique et émigrée des années vingt» de Fedor Stepun).....	121
Кордун В.А. «Социология революции» Питирима Сорокина. Научный труд и автор: судьба в эмиграции.....	131
Галчева Т.Н. Философские размышления как основа судебной экспертизы (по материалам архива болгарской службы Госбезопасности).....	140
Рашковский Е.Б. Яков Эммануилович Голосовкер: философия в поисках человека.....	146

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Шукуров Д.Л. Формирование психоаналитического подхода к изучению культуры на Западе и в России.....	175
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Колычев П.М. Вечное бытие человека. О книге Игоря Евлампиёва «Художественная философия Андрея Тарковского».....	189
Брагин А.В. Онтология истории в творческой интерпретации марксиста: о книге Ф.В. Цанн-кай-си «Философия истории. История в гуманистическом измерении».....	198
Памяти Оливера Смита.....	207
НАШИ АВТОРЫ	208
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	210
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	213
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ	213

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia

A.P. Kozyrev (Chief Editor Assistant), Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

A.V. Bragin, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

I.I. Evlampiev, Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,

K.L. Erofeeva, Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia,

O.B. Kulikova, Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

N.V. Kotrelev, Moscow, Russia,

L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,

B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,

V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

E.A. Pribytkova, Candidate of Laws, Moscow, Russia,

S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,

D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia

International Editorial Board:

R. Goldt, Doctor of Philosophy, Mainz, Germany,

N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,

E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,

Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,

B. Marchadier, Paris, France,

O. Smith, Doctor of Philosophy, St. Andrews, UK

Address:

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

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

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. 29-05/08 of May 20, 2008. The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

- © M.V. Maksimov, preparation, 2013
- © Authors of Articles, 2013
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2013

CONTENT

IN COMMEMORATION OF THE 160th ANNIVERSARY OF V. S. SOLOVYOV'S BIRTHDAY

Moiseev V.I. On Two Metaphysical Models and Vladimir Solovyov' Philosophy.....	6
Parilov O.V. Hiliastic Background in Dostoevsky's Works Formed under the Influence of V.S. Solovyov's Theocratic Concept.....	16
Glazkov A.P. Creation of World and History Sense in Historiosophy of V.S. Solovyov and G.V. Florovsky.....	29

MONOGRAPH IN THE JOURNAL

Smirnov M. The last Solovyov. Life and creativity of the poet and the priest Sergey Solovyov (1885–1942).....	43
---	----

TO THE 90th ANNIVERSARY OF «PHILOSOPHICAL STEAMSHIP»

Levchenko V.V. History of «Philosophical Steamship» from Odessa: Events, Facts, People.....	94
Evlampiev I.I. Ivan Il'yn and Alexander Kozhev: Russian Version of European Neo-hegelianism.....	106
Garziano S. Russia of the Past or Russia of the Future? (about Fedor Stepun's Article «Soviet and Emigrant Literature in the Twenties»).....	121
Cordun V.A. «Sociology of Revolution» of Pitirim Sorokin, Scientific Work and Author: Fate in Emigration.....	131
Galcheva T.N. Philosophy Exercises as Foundation of Court Decision (on Archival Materials of Bulgarian Service of State Security Department).....	140
Rashkovsky E.B. Yakov E. Golosovker: Philosophy in Search of Man.....	146

METHODOLOGICAL PROBLEMS OF THE HUMANITIES

Shukurov D.L. Formation of Psychoanalytic Approach to Studying Culture in Europe and in Russia.....	175
---	-----

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Kolychev P.M. Eternal Human Being about Igor Evlampiev's Book: «Andrey Tarkovskiy's Artistic Philosophy».....	189
Bragin A.V. Ontology to History in Creative Interpretation of the Marxist: about the Book of F.V. Chann-kay-si «Philosophy of History. The History of Humanistic Measurement».....	198
Memory Oliver Smith.....	207
OUR AUTHORS	208
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	210
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	213
INFORMATION FOR AUTHORS	213

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

УДК 165.71

ББК 87.151+87.3(2)522-685

**О ДВУХ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ МОДЕЛЯХ
И ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА**

В.И. МОИСЕЕВ

Московский государственный медико-стоматологический университет,
Старомонетный пер., д. 5, г. Москва, 119017, Российская Федерация

E-mail: vimo@list.ru

Рассматриваются вопросы метафизики, в частности, такой её раздел, как логика Абсолютного. Излагаются основные положения логики Абсолютного с точки зрения двух крайних моделей – модели включения и модели смещения. В модели включения Абсолютное выступает как онтологический максимум (Транс-Абсолютное), включающий в себя всё. В модели смещения Абсолютное отождествляется с должным (Абсолютно-должное), которое смещено относительно сущего (актуально существующего). Утверждается, что в разные моменты времени и при решении тех или иных задач Соловьёв мог определять свою позицию в различных точках метафизического спектра, крайними позициями которого являлись указанные модели. С использованием методов логико-философского анализа даётся краткий обзор логико-философских исследований метафизики Владимира Соловьёва. Сделан вывод о важности использования описанных моделей Абсолютного для реконструкции наиболее полной метафизической концепции Владимира Соловьёва.

Ключевые слова: абсолютное, относительное, модель включения, модель смещения, метафизика, философская логика, логика всеединства, русская философия всеединства, неовсеединство, должное, сущее.

**ON TWO METAPHYSICAL MODELS
AND VLADIMIR SOLOVYOV' PHILOSOPHY**

V. I. MOISEEV

Moscow State University of Medicine and Dentistry,
5, Staromonetny per., Moscow, 119017, Russian Federation

E-mail: vimo@list.ru

The article is devoted to the questions of metaphysics, such as the section of logic of the Absolute. The basic features of logic of the Absolute are represented in terms of two opposite models – the inclusion model and the removal model. In the inclusion model the Absolute is suggested as an ontological maximum (Trans-Absolute), which includes everything. On the other hand, the Absolute is identified as something that should be in the removal model, which is displaced relatively the actual being. It is confirmed that in different moments of time and in solution of certain problems, Solovyov could determine his position at different points of metaphysical spectrum, the extreme positions of which were those two models. The methods of logical and philosophical analysis are used in the article, a brief overview of logical and philosophical studies of Vladimir Solovyov's metaphysics is given. The conclusion about the importance of the described models for the complete reconstruction of the metaphysical concepts of Vladimir Solovyov is made.

Key words: Absolute, relative, the model of inclusion, the model of displacing, metaphysics, philosophical logic, logic of all unity, Russian philosophy of all unity, neovseedinstvo, actual being.

В начале 2000-х гг. в ряде работ¹ нами была инициирована научно-исследовательская программа в области «логики всеединства» – логико-философской реконструкции основных концептов и идей русской философии всеединства. С тех пор эта линия, как представляется, в некоторой степени утвердилась и получила определённое признание. В рамках методологии логико-философской реконструкции те или иные рассуждения философов, представленные в соответствующих текстах, получают своё более логическое и структурное выражение. В стилистике основных определений логики всеединства выполнено и настоящее небольшое исследование, заостряющее внимание на важнейшем разделе философской логики, который условно можно обозначить как «логика Абсолютного». В рамках этого раздела исследуются отношения высшего источника синтеза («Абсолютного») и разного рода его условных определений («относительного»). Понимание подобных взаимосвязей всегда представляло повышенную трудность в рамках более структурных и рациональных подходов. С другой стороны, попытка более рационального прояснения этих отношений – одна из центральных задач метафизики Владимира Соловьёва. Ранее нами исследованы различные логико-философские аспекты метафизики Абсолютного в философии Соловьёва и вообще в русской философии всеединства [1, с. 75–99]. В предлагаемом исследовании мы хотели бы ещё раз обратиться к этой важной проблематике философской логики философии всеединства, оттенив в ней некоторый новый аспект в антиномических отношениях безусловного и условных начал.

Существует множество отдельных работ или разделов в разного рода исследованиях, как в нашей стране, так и за рубежом, в той или иной мере затрагивающих логико-философскую проблематику философии всеединства. В первую очередь следует назвать работы Ю.И. Левина, посвященные экспликации «структурного инварианта» философии В.С. Соловьёва².

К подобному же направлению исследований, связанному с экспликацией концептуальных оснований философии всеединства, можно в той или иной мере отнести работы множества авторов. Однако следует отметить, что все подобного рода исследования не ставят специальной цели экспликации логико-философских оснований русской философии всеединства, ограничиваясь отдельными аспектами указанной темы.

Например, в работе Л.Г. Антипенко «О воображаемой вселенной Павла Флоренского»³ проводится концептуальный анализ только идей П.А. Флоренского глав-

¹ См., например: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002 [1]; Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004 [2].

² См.: Левин Ю.И. Инварианты философского текста: Вл. Соловьёв // Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 676–742 [3].

³ См.: Антипенко Л.Г. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // Послесловие к книге: Павел Флоренский. Мнимости в геометрии. 2-е изд. М.: Лазурь, 1991, С. 69–95 [4].

ным образом на материале его работы «Мнимости в геометрии». Автор проводит параллели между интуициями Флоренского и различными проблемами и подходами в современной математике и логике. В ряде работ Е.А. Сидоренко⁴ делается попытка выражения ряда логистических идей у Флоренского средствами современной неклассической логики. В работах французской исследовательницы Maryse Dennes⁵ затрагивается ряд проблем, связанных с идеями неаристотелевой логики в русской философии. Немецкий автор Frank Haney⁶ уделяет внимание анализу концепта актуальной бесконечности и его вариаций в философии Владимира Соловьёва и Павла Флоренского. Подобный частный характер носят логико-философские исследования русской философии всеединства и у ряда других авторов.

Впервые в монографии «Логика всеединства»⁷ была поставлена и в определённой мере решена задача самостоятельного развития логико-философской реконструкции метафизики русской философии всеединства. Далее подобное исследование было продолжено в работе «Логика Добра»⁸ и в попытках дальнейшего развития логики всеединства как более структурного продолжения и развития русской философии всеединства в лице своего рода *философии неовсеединства*⁹.

Возвращаясь к проблематике логики Абсолютного, следует отметить, что в её центре находится антиномия «Абсолютное есть и не есть». Разрешение этой антиномии выражается в утверждении одной из двух крайностей: либо Абсолютное уже существует, но тогда, принимая в себя всё (в том числе, зло), оно оказывается не вполне добрым; либо, если Абсолютное совпадает с добром, оно не может вполне существовать (поскольку мир во зле лежит). Ниже предлагается такая трактовка антиномии Абсолютного, согласно которой само время оказывается своеобразным разрешением этой антиномии, трансформируя бытие внутри всеприемлющего Абсолютного от максимального разделения добра (должного) и реальности (сущего) до максимального их совпадения. Как нам представляется, подобное разрешение антиномии Абсолютного крайне важно для понимания метафизики Владимира Соловьёва, особенно в тех её наиболее оригинальных для русского мыслителя разделах, которые были связаны с концептами Софии и становящегося Абсолютного.

В метафизике Владимира Соловьёва мы находим две фундаментальные модели отношения абсолютного и относительного бытия. С одной стороны, бытие условное и относительное есть некоторая умалённая часть бытия абсолют-

⁴ См., например: Сидоренко Е.А. Логистика и теодицея: идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у П. Флоренского // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 157–166 [5].

⁵ См.: Dennes Maryse. Husserl-Heidegger: influence de leur oeuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998 [6].

⁶ См.: Haney Frank. Pavel Florenskij – tradition und moderne // Studies in East European Thought. 2001. № 53 (4). P. 285–306 [7].

⁷ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002.

⁸ См.: Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004 [2].

⁹ См.: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1–2. – СПб.: ИД «Миръ», 2010 [8, 9]; Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 1–2. – М.: ИД «Навигатор», 2012 [10, 11].

ного. Такого рода отношение можно обозначить в качестве *модели включения* в отношениях абсолютного и относительного. С другой стороны, относительное бытие оказывается как бы смещённым в сторону от границ абсолютного бытия, частично пересекается и частично выходит за его границы – такую модель отношений можно было бы обозначить как *модель смещённого бытия (модель смещения)*. До сих пор, насколько нам известно, никто не выделял специально отношение этих двух моделей в метафизике Соловьёва и не рассматривал их диалектику при построении им полной версии философии всеединства. В то же время указанные две модели и их антиномизм составляют самую сердцевину его философской логики и представляют самое важное и новое решение в трактовке абсолютного бытия. В связи с этим хотелось бы далее развить определения указанных двух моделей и более чётко прояснить их роль в диалектической метафизике русской философии всеединства.

В первую очередь коснёмся определений модели включения. Такой моделью предполагается, что Высшее Начало есть некий «абсолютный максимум» бытия, в отношении к которому всё суть его аспект или часть. Именно в этой манере Соловьёв рассматривает природу Абсолютного в «Философских началах цельного знания» и в «Критике отвлечённых начал», когда речь заходит о таком образе Абсолютного, который антиномически соединяет в себе Абсолютное-всё и Абсолютное-ничто. Например, Соловьёв пишет: «... для того чтобы быть от всего свободным, нужно иметь над всем силу и власть, то есть быть всем в положительной потенции или силой всего» [12, с. 231].

Такое Абсолютное по праву можно было бы назвать термином *Транс-Абсолютное*. В отношении к нему всё окажется в состоянии подчинения и выражения его природы, даже крайние состояния небытия. Ничто не может выйти за границы Транс-Абсолютного, превзойти его природу, но также верным является и то, что природа такого Абсолютного не вполне тождественна только добру, истине и красоте. Коль скоро нечто недолжное находит своё выражение в Транс-Абсолютном, то сам принцип недолжного составляет часть такого Абсолютного.

В то же время, находя внутри себя вместилище для всякого условного бытия, Транс-Абсолютное находит ему место, всегда подходящее природе данного начала. Если, например, нечто злое выступает аспектом Транс-Абсолютного, то только таким аспектом, который выражает именно природу зла, т.е. нравственного антибытия. Злое, входя в состав Транс-Абсолютного, не становится от этого добрым, но входит именно как злое, заполняя отведённое для зла место в составе транс-бытия. Вот почему злое бытие продолжает «болеть» в составе абсолютного даже на его уровне, побуждая его природу к преодолению зла не объявлением его природы иллюзией, но реальной борьбой со злом даже на самых высших этажах бытия.

Отсюда же следует понимать, что вхождение, например, зла в состав Транс-Абсолютного не означает отмены доброй природы этого Абсолютного. Злу даётся место именно как злу, чтобы опознать его природу и бороться с ним. Но для этого первообраз зла должен быть некоторым образом введён в состав абсолютного бытия. Однако введён не как нечто вуалирующее природу зла, но как вполне и окончательно её проявляющее. Поэтому Транс-Абсолютное даёт мес-

то злу в своём составе лишь настолько, насколько зло должно быть опознано и насколько с ним должна вестись непримиримая борьба. Парадокс состоит в том, что негативное отношение ко злу и все формы борьбы с ним есть также некоторый вид отношения ко злу и включение в некоторую объемлющую с ним систему. Однако объемлемость эта не должна заменять природу зла на природу добра, не должна объявлять зло иллюзией и превращать его в добро. Зло должно войти в природу Транс-Абсолютного именно как зло, в том числе вся должна полнота отношений с ним, вплоть до окончательного искоренения. Однако вся история борьбы со злом, в том числе те этапы, когда зло продолжало быть и даже господствовать над добром, также должна войти в сверхпространственную полноту бытия Транс-Абсолютного.

Транс-Абсолютное являет себя как образ воина света, который не просто должен служить добру, но и вполне постигать природу зла, чтобы уметь понимать его методы борьбы и обладать способностью побеждать в этой борьбе. Способность встать на точку зрения зла оказывается в этом случае одним из необходимых условий победы над злом. В то же время такого рода способность *антибытийной эмпатии* не должна выходить за границы лишь понимания (воспроизведения в некоторой неполной онтологической степени), не должна приводить к полному отождествлению со злом.

Представляется, что именно такое понимание природы Транс-Абсолютного является источником очень яркого *активизма* Владимира Соловьёва. Как известно, он не слишком любил буддистские мотивы нирваны и непротivления злу и всегда был очень деятельным человеком, подлинным воином света, *рыцарем-монахом*, по известному определению Александра Блока. Такой активизм иногда не позволял ему увидеть некоторые менее выраженные метафизические структуры, например, он не заметил определения 4-го элемента нравственного базиса – должного состояния невозмутимости в отношении к несоизмеримому, как это было замечено в «Логике добра»¹⁰.

Итак, подводя первоначальный итог в определениях модели включения, можно сделать вывод, что любое состояние условного бытия должно найти свой эквивалент в природе Транс-Абсолютного, но подобный эквивалент должен сохранить всю полноту качественного определения условного бытия как такового, не трансформируя её в нечто иное¹¹. В этом смысле Транс-Абсолютное вполне феноменологично (и в этом, по-видимому, лежат истоки феноменологии Соловьёва, что многие исследователи отмечали в связи с рядом его работ, особенно в связи с его гносеологией). Подобно тому, как в стихии чистого сознания всякое состояние сознания должно предстать как феномен, сохраняя свою непосредственную данность, нечто подобное происходит со всякими видами условного

¹⁰ См.: Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. С. 103.

¹¹ В противном случае, если бы Абсолютное включало в себя не начало X, но нечто иное, то что включало бы в себя именно X? Тогда пришлось бы предположить, что, кроме Абсолютного, есть нечто большее, что невозможно.

бытия в стихии транс-бытия. Здесь нет никакого третьего состояния «по ту сторону добра и зла», в котором и добро, и зло превращаются в нечто иное. Вот откуда, по-видимому, проистекает важный исток неприятия Соловьёвым ницшеанской метафизики. Во всеразличающей ткани транс-бытия одинаково сосуществуют и добро и зло, и именно как таковые, во всей полноте и противопоставленности своих определений. Даже самые сильные противопоставления и несовместимости всё равно есть некие многоединные комплексы отношений, которые как таковые и держатся природой транс-бытия. Не нужно эти комплексы подменять чем-то иным, но в них самих нужно лишь увидеть фоновый момент особых видов *борческих единств*. В то же время момент единства в таких комплексах не должен заменять собою господствующий момент борьбы, как это делается в ряде восточно-ориентированных версий метафизики.

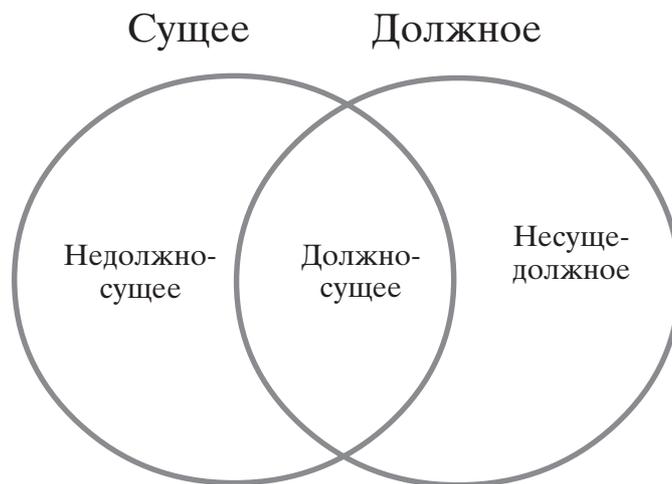
Следует также подчеркнуть, что в ряде случаев для оппозиционных полярностей в самом деле может существовать некоторый $(n+1)$ -й план бытия, в котором n полярностей находят своё высшее примирение и трансформацию. Проблема лишь в том, что такое $(n+1)$ -е состояние всё равно окажется несовместимым с тем комплексом несовместимых n полярностей, который существовал до достижения слияния. Но всё, что когда-либо было или могло быть, продолжает быть всегда, на своём месте – в составе пространственно-временного транс-бытия. Поэтому в нём лишь феноменологически рядом окажутся лежащими состояния несовместимости и слияния n полярностей, и последнее уже не сможет стать всей полнотой бытия. Только феноменологическая природа Транс-Абсолютного, которая всегда «по сю сторону» всего, способна вместить в себя всё без остатка.

Следует также понять, что Транс-Абсолютное не есть некая простая рядоположенность всего, некая онтологическая крошка бытия. Поскольку всё пронизано сквозящей *транс-структурой*, в том числе борчески соединяющей в себе несоединимое, то и природа транс-бытия представляет собою некую феноменологическую транс-структуру. Но она всегда богаче простого синтеза начал и представляет собою такие формы транс-единения, которые способны продолжаться и в несовместимостях и сохранять всё многообразие, в том числе, теофанически разорванного бытия.

В терминах теологических обозначений транс-бытие ближе к тотально катафатической стилистике, утверждающей в отношении к Абсолютному все предикаты, в том числе несовместимые. Но катафатика и апофатика сольются, если отрицательное предикаторование понимать как частный случай расширенно утвердительного предикаторования. Если отрицание предиката P , то есть не P , обозначить через новый предикат Q , то отрицание P будет лишь утверждением Q . Так феноменологически вбираются в природу Транс-Абсолютного и аффирмации, и негации из разных богословских традиций. В то же время они не обязательно примиряются здесь, но входят во всей полноте, в том числе, своих несовместимостей.

Переходя к описанию второй модели – *модели смещения* – в отношениях абсолютного и относительного бытия, следует отметить, что здесь речь идёт о более знакомом и простом образе Абсолютного – Абсолютном как *абсолютно-должном*, т.е. о некотором должном бытии, которое представляет собою «сово-

купность всех совершенств» – добра, истины и красоты. В то же время стихия условного бытия предстаёт не вполне совпадающей с этим должным бытием, оказываясь как бы отчасти пересекающейся (на меру уже воплощённого должного), отчасти выходящей (на меру невоплощённого должного) за границы должного бытия. Эту сферу можно обозначать термином «сущее», имея в виду не аристотелевский, но, скорее, нравственный смысл, выражаемый оппозицией «сущее – должное». Сущее – то, что есть. Должное – то, что должно быть. И сущее как бы смещено, выступает как «смещённое бытие» относительно сферы должного (см. рисунок).



Отношения должного и сущего

В силу своей смещённости, в сущем можно выделить две области относительно должного: 1) та часть сущего, которая выходит за границы должного, предстаёт как *недолжно-сущее*, т.е. та сфера реально существующего, которая не воплотила в себе определения должного, например, злое, безобразное и ложное; 2) область пересечения сущего и должного (*должно-сущее*), т.е. та сфера бытия, в которой воплощены определения должного (отчасти реализованные истина, добро и красота).

Аналогично в должном можно выделить: 1) область реализованного должного (*должно-сущее*) и 2) сферу ещё не получившего своего воплощения должного (*несущее-должное*).

В связи с выделением сфер сущего и должного возникает тема *времени и развития*. Начало времени характеризуется максимальным разведением сфер сущего и должного, когда максимальны области недолжно-сущего и несущее-должного и минимально бытие должно-сущего. Развитие как бытие *становящегося абсолютного* выражается в постепенном сближении сфер сущего и должного, уменьшении областей недолжно-сущего и несущее-должного и возрастании меры должно-сущего. В этом и заключена вся драма мирового процесса развития.

В более простом варианте можно предполагать, что сфера должного фиксирована и развитие выражается лишь в смещении сферы сущего, которое всё более сближается с должным. В более сетевом варианте развития можно представить, что и должное отчасти меняется под влиянием воплощения, так что не только сущее движется к должному, но и обратно.

Области должного и сущего, этапы их отношений в процессе развития – всё это входит как таковое в состав Транс-Абсолютного. Поскольку двуединство должного и сущего выступает в качестве финала мирового развития, то такого рода состояние (сначала данное потенциально, а затем всё более актуализирующееся) выступает своего рода *глобальным аттрактором* (центром притяжения) всех процессов мирового развития. Именно в этом двуединстве должно-сущего в максимальной степени реализует себя природа Транс-Абсолютного. В связи с этим можно предполагать своеобразный *онтологический градиент*, разлитый по всему транс-бытию и направленный в сторону должно-сущего. Именно этим градиентом хотя и сохраняется в составе транс-бытия всё онтологически возможное, но и одновременно упорядочивается по мере своей близости или дальности от максимума должно-сущего. В такой максимальной реализует себя наибольшая самость Абсолютного, здесь находится как бы центр *само-бытия* Транс-Абсолютного. Все иные области транс-бытия оказываются более *инобытийными*. Но и само-, и ино-бытие – это лишь те или иные грани всеприемлющего *полно-бытия* Транс-Абсолютного.

Смысл бытия заложен в движении от минимума к максимуму должно-сущего. Здесь разворачивается весь жизненный цикл *становящегося абсолютно*, который приводит к перераспределению актуального бытия (сущего) в составе Транс-Абсолютного. От актуализации максимума недолжно-сущего и несущего-должного происходит переход к актуальной представленности должно-сущего. Хотя транс-бытие сохраняет в себе все прошлые состояния развития, они даются в снятом онтологическом виде, как потенцированное бытие, в то время как подлинное изменение касается перераспределения актуального бытия. Центр актуализации начинает смещаться и в итоге совпадает с должно-сущим.

Имеет ли с этой точки зрения смысл зло и вообще всё недолжно-сущее?

Здесь вновь легко попасть в ловушку «по ту сторону добра и зла». Хотя до некоторой степени зло может быть понято (осмыслено), оно в своей подлинности имеет смысл не «дальнего добра», но именно зла – той силы отталкивания от должного, которая является возможным следствием начала бытия во времени. Бытие времени, в силу всеприемлющей феноменологической природы Транс-Абсолютного, проникает в природу самого Абсолютного, особенно на уровне становящегося абсолютно. Входя в природу Абсолютного, время выражает его определение как бытия динамического и растущего. Для самого Абсолютного стоит задача перерасти самого себя и в конечном итоге усилить себя во времени. Но чтобы пойти времени, нужно иметь начало, конец и переход от первого ко второму. В противном случае транс-бытие не сможет усилиться через рост – актуализацию должного, трансформацию его из несущего-должного в должно-сущее. В порыве темпорального самопревышения Абсолютное рождает *пространство времени* с моментом необходимого отталкивания от себя-прежне-

го и притяжения к себе-будущему, где момент отнесения первого ко второму рождает топос недолжного. Так порождается момент недолжного и сущего – в просвете между двумя темпоральными состояниями Транс-Абсолютного. В глубинах неопределённого сущего возникает, в том числе, потенциал недолжно-сущего, который может быть реализован в ряде онтологических фрагментов Транс-Абсолютного. Но даже возникнув, недолжно-сущее от этого не становится должным, оно входит в систему транс-бытия именно как недолжное и играет свою роль «серьёзно и сердито».

Сущее в силу способности принять в себя и природу должного, и природу недолжного приобретает момент внутренне неопределённого характера. По-видимому, вся полнота определений сущего – как становящегося абсолютного – выражалась Владимиром Соловьёвым в метафизическом концепте Софии, 4-й ипостаси Абсолютного, принципа вечной женственности. Отсюда проистекают двойственные трактовки этого концепта. Здесь и бесконечные высоты должного и должно-сущего («София небесная»), и не менее бесконечные бездны падения в недолжное и недолжно-сущее («софия земная»). Здесь же и некоторая неопределённость в отношении к дихотомии «должного – недолжного».

С точки зрения описанных моделей включения и смещения мы можем пытаться решать и проблему бытия Абсолютного («бытия бога»). Если под «богом» иметь в виду совокупность всех совершенств, реализованных в сущем, то такого «бога» не может быть до конца мирового развития¹². Через становление Абсолютное транс-развивается, постепенно перенося свой центр актуальности из недолжного в должное, достигая максимального должно-сущего. В этом смысле «сам бог растёт», проживая драму развития. И, например, в настоящий момент, когда, по-видимому, ещё очень далеко до финала мирового развития, бог не вполне существует и не вполне «взрослый». Он как бы сам трансучится, усиливает абсолютное сознание и разум через ход мировой эволюции. В каждом сотворённом существе дан момент его воли, и действия сотворённых существ перед лицом реальной онтологической бездны недолжного – это не иллюзия предопределённого спектакля мирового режиссёра, но реальная борьба, которая может и не получиться. По-видимому, ход развития предопределён только на самом высоком уровне становящегося абсолютного. Что же касается малых миров, то в них становление имеет тем меньший характер положительного предопределения, чем меньше их онтологический масштаб¹³. Отсюда, по-видимому, проистекает столь обострённое чувство мирового зла, которое было присуще Владимиру Соловьёву особенно в конце жизни, и столь борческий дух его духовной природы.

В то же время Транс-Абсолютное существует всегда, лишь меняя во времени сферу своей актуализации (сущего), постепенно перераспределяя её от мень-

¹² В философии Эриугены такое понимания бога соответствует 4-й природе (несотворённое и нетворящее бытие). См.: Эриугена Иоанн Скотт. Перифюсеон, или о разделении природы // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 147–160 [13].

¹³ См. об этом подробнее: Моисеев В.И. Логика всеединства. С. 162–163.

шего должного к большему. Но определения такого Абсолютного не совпадают с максимумом всех совершенств (должным), выступая как феноменологически воспринимающая всё транс-структура, имеющая в должном лишь центр своего само-бытия.

Описанные выше модели включения и смещения, следует отметить, что часто Владимир Соловьёв был близок в решении логики Абсолютного к модели смещения, отождествляя Абсолютное со сферой должного и приписывая ей определения сущего ещё до финала мирового развития. Это выражено уже в определении Абсолютного как Сущего-Всеединого, Абсолютно-сущего, в возможности реализации теократии в ближней исторической перспективе.

В то же время особенно в последний период своего творчества Соловьёв стал усиленно ощущать природу зла и сопротивления материи идее, в связи с чем в его творчестве определения модели включения и интуиции Транс-Абсолютного приобретают особую значимость, хотя эти образы были присущи соловьёвскому творчеству всегда, начиная с антиномической диалектики Абсолютного в «Философских началах цельного знания» и заканчивая «Тремя разговорами» и «Краткой повестью об антихристе».

Как представляется, две описанные модели выражают два крайних полюса некоторого метафизического спектра, который важен при понимании всей полноты метафизических исканий великого русского философа.

Список литературы

1. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕРСЭ, 2002. 415 с.
2. Моисеев В.И. Логика Добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Эдиториал УРСС, 2004. 400 с.
3. Левин Ю.И. Инварианты философского текста: Вл. Соловьёв // Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 676–742.
4. Антипенко Л.Г. О воображаемой вселенной Павла Флоренского // Послесловие к книге: Павел Флоренский. Мнимости в геометрии. 2-е изд. М.: Лазурь, 1991, С. 69–95.
5. Сидоренко Е.А. Логистика и теодицея: идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у П. Флоренского // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 157–166.
6. Dennes Maryse. Husserl-Heidegger: influence de leur œuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998. 334 p.
7. Haney Frank. Pavel Florenskij – tradition und moderne // Studies in East European Thought. 2001. № 53 (4). P. 285–306.
8. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 744 с.
9. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2-х т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 2. СПб.: ИД «Миръ», 2010. 743 с.
10. Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2-х т. Т. 1. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с.
11. Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2-х т. Т. 2. М.: ИД «Навигатор», 2012. 759 с.
12. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. С. 140–288.
13. Эриугена Иоанн Скотт. Перифюсеон, или о разделении природы // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 147–160.

References

1. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of All Unity], Moscow: Perse, 2002, 415 p.
2. Moiseev, V.I. *Logika Dobra. Nравstvennyy logos Vladimira Solov'eva* [Logic of Good. Moral Logos of Vladimir Solovyov], Moscow: Editorial URSS, 2004, 400 p.
3. Levin, Yu.I. Invarianty filosofskogo teksta: V.I. Solov'ev [Invariants of Philosophical Texts: V.I. Solovyov], in *Izbrannye trudy. Poetika. Semiotika* [Collected works. Poetics. Semiotics], Moscow, 1998, pp. 676–742.
4. Antipenko, L.G. O voobrazhaemoy vselennoy Pavla Florenskogo [On Imaginary Universe of Paul Florensky], in *Posleslovie k knige: Pavel Florenskiy. Mnimosti v geometrii* [Afterword to the Book: Pavel Florenskiy. Imaginaries in Geometry], Moscow: Lazur, 1991, pp. 69–95.
5. Sidorenko, E.A. Logistika i teoditsey: idei nemonotonnoy i paraneprotivorechivoy logiki u Pavla Florenskogo [Logistics and Theodicy: the Ideas of Non-monotonic and Para consistent Logic in Florensky's Works], in *Voprosy filosofii*, 1997, no. 5, pp. 157–166.
6. Dennes, M. Husserl-Heidegger: influence de leur oeuvre en Russie. Paris: LHarmattan, 1998, 334 p.
7. Haney, F. Pavel Florenskiy – tradition und moderne, in *Studies in East European Thought*, 2001, no. 53 (4), pp. 285–306.
8. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza v 2 t., t. 1, kn. 1. Struktura. Priroda. Dusha* [Logic of Open Synthesis in 2 vol., vol. 1, book 1. Structure. Nature. Soul], Saint-Petersburg: ID «Mir», 2010, 744 p.
9. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza v 2 t., t. 1, kn. 2. Struktura. Priroda. Dusha* [Logic of Open Synthesis in 2 vol., vol. 1, book 2. Structure. Nature. Soul], Saint-Petersburg: ID «Mir», 2010, 743 p.
10. Moiseev, V.I. *Chelovek i obshchestvo: obrazy sinteza v 2 t., t. 1* [Man and Society: Synthesis Images in 2 vol., vol. 1], Moscow: ID «Navigator», 2012, 711 p.
11. Moiseev, V.I. *Chelovek i obshchestvo: obrazy sinteza v 2 t., t. 2* [Man and Society: Synthesis Images in 2 vol., vol. 2], Moscow: ID «Navigator», 2012, 759 p.
12. Solovyov, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1990, pp. 140–288.
13. Scotus, E.I. Perifyuseon, ili o razdelenii prirody [Periphyseon, or About Nature Division], in *Voprosy filosofii*, 2000, no. 1, pp. 147–160.

УДК 27-175.75+82-312.1

ББК 87.3(2)522-685+83.3(2=411.2)52

**ХИЛИАСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО, СФОРМИРОВАННЫЕ ПОД ВЛИЯНИЕМ
КОНЦЕПЦИИ ВСЕМИРНОЙ ТЕОКРАТИИ В.С. СОЛОВЬЕВА**

О.В. ПАРИЛОВ

Нижегородская правовая академия

ул. Костина, д. 2, литер «Б», г. Нижний Новгород, 603134, Российская Федерация

E-mail: olegparilov@yandex.ru

Дана характеристика хилиазма как учения и мировоззренческой установки с религиозно-философской и православно-богословской позиций. Рассматривается постепенное становление хилиастических воззрений Ф.М. Достоевского под влиянием концепции все-

мирной теократии Вл. Соловьева. Утверждается, что хилиазм Достоевского имеет специфические черты: русского мессианизма, христианского антропоцентризма. Показано, что стремление Ф. Достоевского к построению Царства Божьего в истории, идеального общества, теократии, сопряжено с большим интересом к неповторимой душе человека, теме преобразования личности на христианских началах. Делается вывод о том, что русские хилиасты в конце XIX века в лице В.С. Соловьева и Ф.М. Достоевского утверждают идею новой революционной церкви – церкви Иоанна, церкви свободы, любви и братства.

Ключевые слова: хилиазм, творчество Ф. Достоевского, концепция всемирной теократии В.С. Соловьева, Царство Божие, преобразование человека, христианство, русский мессианизм.

CHILIASTIC BACKGROUND IN DOSTOEVSKY'S WORKS FORMED UNDER THE INFLUENCE OF V.S. SOLOVYOV'S THEOCRATIC CONCEPT

O.V. PARILOV

Nizhny Novgorod Law Academy,
2 B, Kostin Str., Nizhny Novgorod, 603134, Russian Federation
E-mail: olegparilov@yandex.ru

The article evaluates the chiliasm as a learning and worldviews from religious, philosophical and Orthodox theological positions. The author considers the gradual formation of Dostoevsky's chiliastic views which were formed under the influence of Solovyov's theocratic concept. It is asserted that Dostoevsky's chiliasm has specific features: Russian messianism, Christian anthropocentrism. It is shown that Dostoevsky's desire to build the Kingdom of God in history, an ideal society, theocracy is connected with great interest to a unique human soul, theme of personality transformation on the Christian principles. It is concluded that Russian chiliasts at the end of the XIX century (Solovyov; Dostoevsky) claimed for the idea of a new revolutionary Church of St. John – the church of freedom, love and brotherhood.

Key words: *chiliasm, Dostoevsky's works, Solovyov's World theocracy, Kingdom of God, transformation of man, Christianity, Russian messianism.*

Хилиазм – учение, согласно которому концу мира будет предшествовать тысячулетнее Царство Божье на земле. Насколько это учение оправданно? И с религиозно-философской, и с православно-богословской позиций отношение к нему двойственно. Образно и ярко это отношение выразил С. Булгаков, сравнив хилиазм с историческим горизонтом, который одновременно и существует, и не существует: «С одной стороны, он является, несомненно, лишь нашей перспективной проекцией, и в этом смысле хилиазм есть обман нашего зрения. Но с другой стороны, иллюзия эта – следствие реальных фактов шарообразности земли, положения нашей планеты в астрономическом пространстве. Живя при этих условиях, мы не можем не видеть горизонта и практически не считаться с ним» [1, с. 36–37]. Таким образом, с одной стороны, горизонт (т.е. Царство Божие на земле) недостижим, постоянно уходит от нас и мы знаем об этом; с другой стороны, мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной духовной цели.

Русской религиозной мысли 2-й половины XIX – начала XX века присущи и апокалиптические мотивы, и искание Царства Божия на земле (Н. Фёдоров,

Вл. Соловьев, представители Нового религиозного сознания). Хилиастические мотивы прослеживаются и в творчестве Ф. Достоевского.

Еще в 60-е годы XIX в. писателя занимали идеи преобразования человека по образу Христа, будущей райской жизни, но, как справедливо отмечает В. Котельников, «если в начале 1860-х годов завершение пути (движения человека к этому райскому бытию. – *О.П.*) он относил в отдаленную область конечной плеромы (неясной и условной для него) и апокалипсических обетований, то впоследствии событие перерождения человека смещается у него в область, где земная история подходит к порогу “жизни вечной” и уже как будто приобретает черты последней» [2, с. 122].

Проследим, как развивалось мировоззрение Ф.М. Достоевского с 60-х годов до 70-х. 60-е годы мы определили как время разрывов и противоречий, творческих метаний писателя на пути к трактовке Царства Божия. С одной стороны, его эсхатология в этот период носит вполне христианский характер. Христа он трактует, по верному выражению Ю. Селезнева, как «идеал человека во плоти»¹. Значимы в этой связи слова Достоевского, записанные в тетрадку после смерти жены (1864 год): «Возлюбить человека как самого себя по заповеди Христовой – невозможно. Закон личности на земле связывает. “Я” препятствует. <...> Сам Христос проповедовал Свое учение только как идеал, Сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы» [4, с. 119]. И еще: «На земле жизнь развивающаяся, а там – бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся..., для которого... “времени” больше не будет» [4, с. 174]. То есть ни идеал человека, ни идеал социума в истории невозможны; идеальное бытие грядет лишь в метаистории, и в утверждении этих мыслей Достоевский ссылается на Самого Спасителя.

Самый острый критик Ф.М. Достоевского К.Н. Леонтьев находит творчество писателя в 60-е годы вполне христианским. Отдавая дань уважения великому писателю, К.Н. Леонтьев говорит, что на страницах романа «Преступление и наказание» (1866) автор с тонким и глубоким психологизмом утверждает подлинно христианскую мысль, что на земле высшие проявления самоотверженности, нравственности, любви реализуются в «буднично-трагических условиях», что рая здесь быть не может и проявление лучших христианских качеств души всегда будет сочетаться с «нестерпимым трагизмом жизни». «Пьяный, ни на что не годный отец, тщеславная, чахоточная, сердитая и почти безумная мать, кроткая, милая, верующая и торгующая собой для пропитания семьи» Соня – эти характеристики, данные самим автором, доказывают, по убеждению К. Леонтьева, что если и возможна гармония на земле, то только как «поэтическое, живое согласование светлых тонов с темными» [5, с. 207]. Это одна из центральных идей самого К. Леонтьева, она адекватно отражает христианское миропонимание.

Однако, как отмечает А.Г. Гачева, в той же записи, сделанной после смерти первой жены (16 апреля 1864 г.), а также в набросках к статье «Социализм и христианство» «он [Достоевский] прямо указывает на то, что смысл истории челове-

¹ См.: Селезнев Ю. Достоевский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 290 [3].

чества – в движении к Царствию Небесному, к идеалу соборного, синтетического единства, единства в Боге» [6, с. 54], и что этот будущий соборный тип бытия есть «жизнь окончательная, синтетическая, бесконечная, рай Христов» [4, с. 124]. Хотя Достоевский и оговаривается, что этот рай достигается долгим и трудным путем перерождения человека, но в этом перерождении он усматривает «содержание и цель исторического процесса, оправдание и смысл земной жизни» [4, с. 125].

Итак, на этом этапе творчества Ф. Достоевского чаяние преображения человека и общества в земной истории антиномично сочетается с мыслями о невозможности достижения этого идеала в эмпирии. Правы М. Елепова и О. Ларионова, что указанные противоречия и метания свидетельствуют «о глубине и сложности мировоззрения автора»².

Идея Царства Божия на пространстве истории начинает овладевать Ф. Достоевским с середины 70-х годов после знакомства с «Философией общего дела» Н. Фёдорова. Это отразилось в письме Ф. Достоевского к ученику Н. Фёдорова Н. Петерсону от 24 марта 1878 г.: «В сущности, совершенно согласен с этими мыслями. Их прочел как бы свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Вл. С. Соловьеву, т.к. нашел в его воззрении много сходного» [8, с. 30]. Нельзя не согласиться с М. Елеповой и О. Ларионовой, что Достоевскому оказались близки идеи Фёдорова о всеобщем воскрешении людей и преодолении смерти, но если Фёдоров проповедовал материалистическое воскрешение, буквальное, на научной основе, то Достоевский пытался вложить в эту идею христианский смысл: в духе Апокалипсиса он проповедует всеобщее воскрешение людей в новой преображенной плоти: «Тела в первом воскрешении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние» [8, с. 14]. Но, как и Н. Фёдоров, он трактует спасение как всеобщее соборное дело (в отличие от концепции индивидуального спасения К. Леонтьева). Как пишет Ю. Селезнев, «Достоевского философия Фёдорова потрясла, прежде всего, именно созвучностью его собственной мысли о необходимости общего дела, а кроме того, и громадностью, всечеловеческой охватностью, дерзостью его нравственной, хоть и вполне утопической мысли» [3, с. 449].

Но все же решающее влияние на становление историософского хилиазма Ф. Достоевского оказал Вл. Соловьев. Именно после знакомства в середине 70-х годов с философом, посещения его лекций великий писатель оставляет такие записи: «Лик мира сего требует обновления, возрождения» через «общее дело, которое бы объединило всех в единую нацию», духовно зрелую, ставшую соборной личностью. Ему приходят мысли о необходимости преодоления разобщенности русского народа; он мечтает о всеобщем счастье; та идея, что лишь одна десятая человечества получает «высшее развитие», а девять десятых «служат материалом и средством», представляется Ф. Достоевскому «ужасной и совершенно антихристианской» [3, с. 404, 405].

В 1878 году в состоянии глубокого душевного кризиса после смерти трехлетнего сына Алеши Ф. Достоевский предпринимает совместную с Вл. Соловье-

² См.: Елепова М.Ю., Ларионова О.А. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: к вопросу об эсхатологических исканиях Ф.М. Достоевского // Вестник Поморского ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 59 [7].

вым поездку в Оптину пустынь. Незабываемая встреча с оптинским старцем Амвросием, ставшим прототипом старца Зосимы (тип нового Иоаннова христианства), долгие беседы с Вл. Соловьёвым о возможной мировой гармонии в итоге кристаллизуются в теократический идеал Достоевского, который будет выражен в «Братьях Карамазовых». Н. Бердяев так выражает сущность этого идеала: в отличие от католической теократии, где Церковь превращается в государство, здесь напротив, «государство обращается в Церковь, доходит до Церкви и становится Церковью на земле» [9, с. 345].

Достоевского на этом раннем этапе его творчества далеко не все устраивало в теократии Вл. Соловьёва. Писатель находил ум философа «уж слишком рационалистическим при всем его мистицизме»³. Его идеи казались Ф. Достоевскому близкими лишь при первом поверхностном рассмотрении. При более глубоком их изучении обнаруживалось то, что, по убеждению Достоевского, принять было нельзя. Достоевский мечтал о превращении государства в Церковь на основе руководящей идеи и общего дела, духовного, нравственного. А для Соловьёва, полагал он, «идея теократического государства имеет характер скорее политической замены светской власти властью церковной» [3, с. 452]. Чаемое Соловьёвым теократическое общество, основанное на единстве католицизма, православия и иудаизма, недопустимо, считал Достоевский. Во-первых, невозможно примириться с теми началами, на которых зиждется западный католический мир: иезуитство, инквизиция, буржуазный дух. Во-вторых, какое может быть братство с иудаизмом, претендующим на избранность и исключительность?

Но более всего Достоевского (уточним, в 70-е годы) не устраивала та роль, которую Вл. Соловьёв отводил России в будущем теократическом мироустройстве. Если писатель считал, что России суждено сменить Европу на исторической сцене, сказав новое слово духовности и братства, то философ стремился пожертвовать национальным началом ради утверждения вселенской теократии, что Достоевский находил неприемлемым. На наш взгляд, прав Н. Бердяев, утверждавший, что всемирная теократия Вл. Соловьёва нивелирует русское национальное начало, утверждает главенство Римско-католической церкви, в то время как Достоевский утверждает, что во всемирном братстве именно русскому народу принадлежит мессианское предназначение. В данном контексте имя Достоевского стоит в одном ряду с творцами русской идеи. Хотя, по Н. Бердяеву, Достоевского с Соловьёвым роднит катастрофическое мироощущение, апокалиптический универсализм. Именно поэтому «мессианское народное сознание» Достоевского «становится универсальным, ... обращенным к судьбе всего мира»⁴.

В ряду русских хилиастов конца XIX – начала XX века Ф. Достоевскому принадлежит особое место. Его историософский хилиазм основан на идее русского мессианизма и отличается ярко выраженным антропологизмом. Последний, по справедливому утверждению Н. Бердяева, выразился, прежде всего, в

³ См.: Селезнев Ю. Достоевский. С. 452.

⁴ См.: Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. С. 355 [9].

том, что великий писатель закладывает в фундамент будущей чаемой мировой гармонии внутреннюю духовную свободу человека. Антропологическая линия хилиазма Достоевского реализуется в том, что новое христианство, иоанново христианство любви и всеобщего единения, утверждается, прежде всего, в душе обновленного человека, прошедшего через горнило испытаний, через искушение тлением и смертью. В этом плане показателен и символичен образ Алеши Карамазова, преодолевшего в себе соблазн (запах тления от тела старца Зосимы), пережившего новое рождение, ощутившего себя на браке в Кане Галилейской, испытавшего восторг любви к земле, ко всему живому и обретшего твердость борца. «Так заканчивается у Достоевского путь блужданий человека. Оторвавшийся от природы, от земли, человек был ввергнут в ад. В конце пути своего человек возвращается к земле, к природной жизни, воссоединяется с единым космическим целым» [9, с. 381], – так излагает торжество иоаннова христианства в лице Алеши Карамазова Н. Бердяев. Нужно иметь в виду, что Бердяев пишет о Достоевском, будучи представителем Нового религиозного сознания – движения, негативно относящегося к современной ему исторической православной Церкви, ратующего, по сути, за отмену христианства, утверждающего приход новой эпохи Святого Духа. Бердяев не жалеет негативных эпитетов в адрес православной Церкви (которая превращается в «мертвую схоластику, в исповедание бездушных отвлеченных форм», следствием чего стали «победа антихристового духа в мире, потеря веры, рост материализма»⁵). Видимо, под влиянием этого умонастроения Бердяев записывает Достоевского в религиозного революционера, являющего «зачатки новой христианской антропологии и космологии» [9, с. 195]. Хотя тут же, несколько противореча себе, утверждает, что, в отличие от Толстого, Достоевский остается верным вечной истине, признает старые формулы, но хочет вложить в них новый дух.

Утверждая мировую гармонию через напряженный духовный труд и обретение внутренней свободы, Достоевский радикально отрицал иные варианты земного рая, прежде всего, не предполагающие свободы избрания, как отмечает Н. Бердяев, «без мировой трагедии, без страдания и творческого труда»⁶ – подобный девственный рай изображен Достоевским в «Сне смешного человека». Не удивительно, что «смешному человеку» так легко удастся развратить обитателей новой девственной земли.

Крайне враждебно относился Достоевский к земному раю, проповедуемому революционным социализмом. Не приемлет Достоевский и мировой гармонии, утверждаемой одиноким героем, «сверхчеловеком», «человекобогом». Интересен в этой связи Родион Раскольников, претендующий, согласно его теории, на роль «необыкновенных», т.е. избранных, имеющих право на убийство ради всеобщего блага, прогресса. Важно, что сам Раскольников говорит о ключевой роли «необыкновенной личности» в наступлении земного рая – «Нового Иерусалима»⁷. Зна-

⁵ См.: Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 394.

⁶ См.: Там же. С. 342.

⁷ См.: Достоевский Ф.М. Письма 1878–1881 // ПСС в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука, 1988. С. 201 [8].

чимо и то, что Родион Раскольников протестует против тех вещей, в которых сам Достоевский видит знаки надвигающегося апокалипсиса. Во-первых, это грязь и нищета окружающей действительности. Мессианские идеи созревают у Раскольникова в процессе его блужданий по значным местам Петербурга. Ф. Достоевский мастерски передает атмосферу этих мест: «Опять пыль, кирпич и известка, опять вонь из лавочек и распивочных, опять поминутно пьяные чухонцы-разносчики и полуразвалившиеся извозчики» [8, с. 74]. Во-вторых, это духовная скверна, знаменующая пришествие антихриста в образе капитализма, ненавистной для Достоевского силы, убивающей душу и тело человека. Верно отмечает Р. Крысин, что мессианские идеи Раскольникова «оформляются в новом топосе петербургского пространства – на Сенной площади, которая, соединяя в себе рынок и городскую клоаку, предстает символом буржуазного мира» [10, с. 256]. Раскольников вынашивает план убийства после получения известия о предстоящей продаже (под видом замужества) его сестры Авдотьи Романовны представителю мелкой буржуазии Лужину. Наконец, жертвой преступления выступает старуха-процентщица, как квинтэссенция хищной буржуазной силы.

Наиболее яркая фигура в галерее «человекобогов» Достоевского – Кириллов (роман «Бесы», изданный в 1871–1872 гг.). Трудно согласиться с И. Евлампиевым, определяющим Кириллова как «двойника Христа»: «Кириллов оказывается реальным двойником Иисуса Христа (курсив И. Евлампиева. – *О.П.*); он точно так же своей судьбой символизирует смысл «высшей идеи», в ее понимании Достоевским, как Христос символизирует этот смысл в традиционном, церковном христианстве» [11, с. 19]. Не принимаем мы и утверждения И. Евлампиева, что Кириллов – альтер-эго самого Достоевского, будто писатель через него хочет передать собственные человекобожеские упования: «Устами Кириллова Достоевский выражает главную суть своей веры, которая в гораздо большей степени, чем традиционное христианство, соединяет Бога и человека и в которой именно человек – в своей индивидуально-личной, неповторимой и ограниченной сущности – предстает как носитель божественного начала, как Абсолют, определяющий все, что уже существует в реальности, и обуславливающий возможность преобразования всего сущего» [11, с. 22]. Это не так. Мы считаем, Кириллов провозглашает человека нового, который призван заменить Истинного Бога: «Теперь человек еще не тот человек. Будет новый человек, счастливый и гордый. Кому будет все равно жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот бог не будет» [12, с. 218]. Кириллов, пожалуй, самый трагичный персонаж. Его главная трагедия – потеря Истинного Бога, неразрешимое противоречие, не позволяющее ему остаться в живых: «Бог необходим, а потому должен быть... Но я знаю, что его нет и не может быть... Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?» [12, с. 219]. Драматизм усугубляется тем, что его внутренняя интенция умереть ради своей идеи сопряжена с большой жадой жизни.

По задумке Достоевского, «несчастливого» Кириллова «съела идея» – добровольной смертью своей открыть человечеству «тайну» мира, в котором нет Бога: «Я обязан неверие заявить. <...> Для меня нет выше идеи, что бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить,

не убивая себя; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать бога. Пусть узнают раз навсегда» [12, с. 313]. Несчастье Кириллова в том, что он чувствует обязанность заявить свою последнюю волю, это его внутренний императив, жестокая цена будущего псевдорая – земли, населенной человекобогами. Но он жертва, он призван подать людям пример, его самоубийство назидательное, дидактическое: «Я еще только бог поневоле, и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие... Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак... Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» [12, с. 313]. Трагизм Кириллова мастерски показан Достоевским в сцене самоубийства: мистический ужас этой сцены есть яркое свидетельство уродства и бесплодности этой жертвы.

Трагические судьбы героев Достоевского, одержимых идеей человекобожеского мессианства, красноречиво говорят о неприятии подобного варианта хилиазма Достоевским. Если Кириллова его идея приводит в итоге к бессмысленной жертве, то Раскольников проходит сложный путь духовного прозрения. Не случайно созреванию замысла и его реализации Достоевский отвел лишь первую незначительную часть романа («Преступление»), остальные пять частей и эпилог – это постепенное осознание героем ложности человекобожеского мессианизма («Наказание»). Нельзя не согласиться с Р. Крысиным, что апокалиптические мотивы, созвучные аналогичным мотивам Откровения Иоанна Богослова, содержащиеся в заключительной части романа, «призваны обличить духовную язву человекобожия» [10, с. 257].

Таким образом, отвергнув все вышеприведенные варианты мировой гармонии, Достоевский утверждает «рай, жизнь в добре, к которым приходит человек через свободу и страдание»⁸. Он чаёт утверждения Царства Божьего на земле через Россию, православный русский народ. Его мысль такова: когда русский народ соединится в братстве и любви, тогда и Бог сойдет на землю. Мечты о всеобщности спасения через русский народ кристаллизуются у Достоевского в образах Версилова и Макара Долгорукого в романе «Подросток» (1875). Но это два разных типа. В чем-то они антиподы.

Версилов – фигура трагическая, чрезвычайно сложная и противоречивая. С одной стороны, как отмечает Ю. Селезнев, он – «носитель высшей культурной мысли и всепримиримости» [3, с. 407]. С другой стороны, он – русский дворянин, полжизни проживший в Европе, европейский скиталец с русской душой: «Не открыв Россию в самой России, он пытается найти себя и свою Россию в Европе и через Европу» [3, с. 407]. Мы полагаем, в этой фигуре сосредоточились заветные мечты самого Достоевского, сходные с мечтами Вл. Соловьева, – о русской жертве ради русско-европейского, а затем и всемирного примирения, явственно высказанные позднее в речи Достоевского «Пушкин». Ю. Селезнев верно передает за-

⁸ См.: Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 342.

мысел автора: «В Версилове обе духовные родины – западников и славянофилов – должны соединиться» [3, с. 408]. Версиров возвращается в Россию, чтобы найти крестьянку – мать его сына; найти и самого сына, в котором видит будущее России, Европы и всего мира. Как пишет Ю. Селезнев, «в русской идее Версирова Россия вместит в себя и Европу, всю ее культуру, накопленную веками и всеми народами Запада, и не растворится в ней, а соединится в новом высшем синтезе, в котором совокупятся все души народов в понимании и сочувствии» [3, с. 408].

Трагичность верующего в земной рай Версирова и в том, что он одинок. Но, по справедливому утверждению Ю. Селезнева, для Достоевского Версиров – «носитель высшей русской культурной мысли» [3, с. 408]. Пророчески Достоевский утверждает, что именно этот тип хранит в себе будущее России. Однако, по замыслу писателя, утопия Версирова неосуществима в силу его атеизма. Поэтому автор выводит другой персонаж, призванный стать подлинной закваской будущего земного рая, может, и настоящего. Это образ Макара Долгорукого, во многом противоположного Версирову. Версиров – скиталец, бездомный везде (и в Европе, и в России), Макар – странник, для которого «вся вселенная – дом». Версиров – атеист, Макар – верующий внецерковной мужицкой верой, «народный святой», высший нравственный тип. Версиров мечтой о рае хочет преодолеть безобразие этого мира; Макар – сам воплощение гармонии, благообразия, не в будущем, а уже в настоящем. Но главное их отличие (соответственно, центральная мысль Достоевского) в том, что Версиров мечтает о внешнем переустройстве мира, которое затем должно привести и к внутреннему перерождению человека; Макар, как верно пишет Ю. Селезнев, – «живое воплощение идеи духовного возрождения каждого путем нравственного усовершенствования» [3, с. 426]. В этом ключевая мысль Достоевского: спасение всего мира (не только личное) должно произойти через подвиг души.

Еще более яркое воплощение идеи земного рая в итоговом романе Достоевского «Братья Карамазовы». Одной из центральных фигур в нем, безусловно, является старец Зосима, его устами автор пророчествует о будущем воплощении иоаннова христианства любви: «Теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках, но так как они не оскудевают, то и пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преображения из... союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» [13, с. 61]. В Зосиме сходятся все ключевые черты чаемой Достоевским мировой гармонии: во-первых, «максимализм» внутренней духовной свободы, которая нашла свое проявление в русском иноке; во-вторых, абсолютная экзальтированная любовь ко всему и ко всем, идея всеобщего братства и единения. Основную роль в наступлении земного рая он отводит России: «Но спасет Бог людей своих, ибо велика Россия смирением своим» [13, с. 286].

Собственно, рай здесь и сейчас, в душе человека, достаточно лишь проявить усилия и осознать это – именно в этом контексте следует понимать слова Маркелла – умирающего брата Зосимы: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того; а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» [13, с. 262]. Окончательное оформление эти идеи находят в словах таинственного посетителя Зосимы, говорящего о необходимости преодолеть современное состояние уединения: «Непременно будет так, что придет срок и сему страшному уеди-

нению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. <...> Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси» [13, с. 276]. То есть, по Достоевскому, Второе славное пришествие грядет как ответ на всеобщее братство людей, соединившихся в любви. Нельзя не согласиться с М. Елеповой и О. Ларионовой, что Достоевский избирательно подошел к словам Откровения Иоанна Богослова: сосредоточился на словах о всеобщности спасения: «... и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже» [Откр. 21. 4], но как бы не увидел изречений о предстоящем суде: «Ибо пришел великий день гнева, и кто может устоять?» [Откр. 6. 17] и об отделении праведных от неправедных: «Кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» [Откр. 20. 15].

Наконец, в романе выражена и та мысль, которая станет центральной в его почти предсмертной знаменитой речи «Пушкин»: России предстоит, быть может, искупительная жертва вселенского распятия для грядущего всемирного объединения. Но, как комментирует мысль Ф. Достоевского Ю. Селезнев, эта жертва станет и залогом ее «небывалого возрождения в новом невиданном еще проявлении» [3, с. 456]. Таким образом, хилиазм Достоевского приобретает вселенские черты, но Достоевский свой хилиазм основывал на идее национального (русского) мессианизма. Русский человек – носитель мессианского духа, потому что он «всечеловек... в нем есть универсальная отзывчивость» [9, с. 194] – в этом, как справедливо полагает Н. Бердяев, заключается главный нерв речи «Пушкин».

«Речь» была произнесена Достоевским 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности. В ней Достоевский определяет Пушкина как выразителя «национальной русской силы», суть которой – «стремление в конечных целях своих ко всемирности и всечеловечности» [14, с. 186]. В этом выражении «народности нашего будущего, таящегося уже в настоящем», он утверждает пророческую суть Пушкина и пророчествует сам в духе Вл. Соловьева в теократический период его творчества – стремится пожертвовать национальным началом ради всевропейского и всемирного братства. Так он трактует сущность русского мессианизма: «Назначение русского человека есть бесспорно всевропейское и всемирное. Стать настоящим русским... и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [14, с. 187].

Важнейшей для писателя является всепоглощающая любовь, с которой русский народ «принял... гении чужих наций». В способности русских «различать, снимать противоречия» автор усматривает залог будущего спасения Европы («внести примирение в европейские противоречия... указать исход европейской тоске»); а также вселенского братства («изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [14, с. 188]). Для Достоевского преодоление социальных противоречий – это вхождение мира в новый эон, торжество иоаннова христианства любви. Он постоянно подчеркивает эту «не мечом..., а силой братства, братского стремления нашего» приобретенную всемирность⁹.

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин (произнесено 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности) // Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. С. 188 [14].

Эти хилиастические идеи были подвергнуты острой критике К. Леонтьевым. Мы полагаем, что с позиции традиционного христианства эта критика вполне справедлива. Речь «Пушкин» Достоевского максимально сближается с идеей вселенской теократии Вл. Соловьева. Этот тезис подтверждает сам Вл. Соловьев в «Трех речах в память Достоевского». Философ говорит, что эта идея (торжества Царства Божия на земле) стала овладевать великим писателем лишь в конце жизни. И сам Вл. Соловьев к 1882–1883 гг. (когда были произнесены «Три речи...») окончательно утвердился в своей теократической концепции. Не случайно хилиастические упования Ф. Достоевского он оценивает восторженно и находит близкими себе: «Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения, и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание для внешнего осуществления на земле царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю жизнь» [15].

Традиционную («Петрову») церковь русские хилиасты конца XIX – начала XX в. представляли как церковь рутины, формы; новую же иоаннову – как церковь любви, свободы и братства. Но церковь Петра – это еще и церковь смирения и послушания, страха Божия, а новая иоаннова церковь – революционная, новой эпохи – эпохи Духа. Но Дух вербально не выразим, что позволяет провозвестникам новой эпохи трактовать Его как угодно. Любая революционность размывает традицию. Религиозная революционность конца XIX – начала XX века несет в себе опасность вольного понимания сущности христианства, его искажения. Аморфной и разношерстной становится и паства новой церкви. Это может быть русский европеец, атеист (Версиров); «того же самого Христова облика суть»¹⁰ могут считаться и откровенные богоборцы, одержимые идеей человекобожия (Кириллов); новые праведники из народа – это непременно «внецерковные» праведники (Макар Долгорукий). И православные монахи здесь «говорят совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи»¹¹ (эта оговорка К. Леонтьева в его обличительной статье, на наш взгляд, более показательна, чем признание, что в «Братьях Карамазовых» Достоевский был на пути к истинному христианству).

Люди нового проповедуемого Вл. Соловьевым и Ф. Достоевским христианства – это духовные люди, носители Духа. Как следствие, создаваемая хилиастами церковь элитарна, это церковь лучших духовных мужей, строителей Нового Неба и Новой Земли. По Соловьеву, художники и поэты обязаны управлять земным воплощением Царства правды – именно в этом контексте он мыслит Достоевского, относя его к «мечтателям, утопистам и юродивым – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества»¹². А традиционная церковь Петра не элитарна, она говорит, что лучших людей нет вообще, все грешны, не исключая и святых. В отличие от иоанновой церкви, экзальтированной, надрывной (достаточно вспом-

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 382.

¹¹ См.: Леонтьев К.Н. О всемирной любви (Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике) // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-Пресс, 2002. С. 210 [5].

¹² См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/CHRISTIAN/SOLOWIEW/dostoevsky.txt> (дата обращения 12.05.2012) [15].

нить проповедуемую Зосимой жадную и испуганную любовь ко всему живому), традиционная церковь трезвенна и реалистична, она утверждает личный контакт человека и Бога. Святые здесь говорят и пишут о Христе и следуют словам Христа: «Царство Божие внутри вас есть» [Лук. 17: 21]. А духовные мужи новой церкви, эпохи Святого Духа сосредоточиваются на устроении идеального социума. С точки зрения традиционного христианства спасение – это личное делание, поэтому христианин устремлен вглубь своей души, перерождает себя. Ни один православный святой не занимался глобальными проектами. Русские хилиасты XIX века (Вл. Соловьев, Ф. Достоевский) устремляют свой взор во вне, озабочены перерождением других, созидают Царство Божие в истории. Для Достоевского русский инок – это орудие, посредством которого должен спасаться мир. Именно эти хилиастические чаяния Ф. Достоевского особенно оценил Вл. Соловьев в «Трех речах...»: «Общественный идеал... для Достоевского был впереди: он верил не в прошедшее только, но и в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления» – в созидании такого идеала он усматривал «общий смысл всей деятельности Достоевского» [15]. Особенно импонировала Соловьеву идея «пожертвования своего национального эгоизма» ради созидания Вселенской церкви, утверждения всемирной истины. Проповедуя торжество христианского «свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во Имя Христово», Вл. Соловьев и Ф. Достоевский как бы не замечали обетования Христова о почти всеобщем отступлении, духовном оскудении в конце времен; что пророчества Иоанна Богослова «... и отрет Бог всякую слезу... и смерти не будет уже» отнесены не к историческому бытию, обреченному погибнуть, а к «Новому Небу и Новой Земле» [Откр. 21: 4].

Таким образом, новая церковь, проповедуемая русскими хилиастами конца XIX – начала XX века как церковь Духа, в силу своей революционности, жажды обновления, перемен, помимо воли ее творцов в итоге сосредоточивается на злобе дня, становится церковью не вечности, но духа века сего.

Список литературы

1. Булгаков С.Н. Неотложная задача (о союзе христианской политики) // Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 25–74.
2. Котельников В.А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красиньского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 122–128.
3. Селезнев Ю. Достоевский. 5-е изд. М.: Молодая гвардия, 2007. 543 с.
4. Неизданный Достоевский // Литературное наследство. Т. 83 / под ред. В.Г. Базанова, Д.Д. Благого, В.Р. Щербины (гл. ред.) и др. М.: Наука, 1971. 728 с.
5. Леонтьев К.Н. О всемирной любви (Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике) // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-Пресс, 2002. С. 190–226.
6. Гачева А.Г. Философия истории Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Литературоведческий журнал. 2002. № 16. С. 54–64.
7. Елепова М.Ю., Ларионова О.А. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Фёдоров: к вопросу об эсхатологических исканиях Ф.М. Достоевского // Вестник Поморского ун-та. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2008. № 1. С. 58–64.
8. Достоевский Ф.М. Письма 1878–1881 // ПСС в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука, 1988. 462 с.

9. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. С. 243–395.
10. Крысин Р.И. Эсхатологическая система взглядов Ф.М. Достоевского // Вестник ТГУ. 2008. Вып. 11 (67). С. 254–258.
11. Евлампиев И. Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3. С. 18–34.
12. Достоевский Ф.М. Бесы. СПб.: Каравелла, 1994. 672 с.
13. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // ПСС в 30 т. Т. 14. Л., 1988. 516 с.
14. Достоевский Ф.М. Пушкин (произнесено 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности) // Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 1999. С. 172–189.
15. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/dostoevsky.txt> (дата обращения 12.05.2012).

References

1. Bulgakov, S.N. Neotlozhnaya zadacha (O soyuze khristianskoy politiki) [The Urgent Task (On Unity of Christian Politics)], in *Khristianskiy sotsializm* [Christian socialism], Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 25–74.
2. Kotel'nikov, V.A. Teologiya istorii Ioakhima Florskogo v retseptsiyakh F. Dostoevskogo i Z. Krasin'skogo [Theology of Joachim of Flora's history in the reception of F. Dostoevsky and Z. Krasif'sky], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 4, pp. 122–128.
3. Seleznev, Yu. *Dostoevskiy* [Dostoevsky], Moscow: Molodaya Gvardiya, 2007, 543 p.
4. Neizdannyy Dostoevskiy [The Dostoevsky's Unpublished Works], in *Literaturnoe nasledstvo*, t. 83 [Literary Heritage], Moscow: Nauka, 1971, 728 p.
5. Leont'ev, K.N. O vsemirnoy lyubvi (Rech' F.M. Dostoevskogo na pushkinskom prazdnike) [On Worldwide Love (F.M. Dostoevsky's Speech at the Pushkin Holiday)], in *Russkaya ideya. Sbornik proizvedeniy russkikh mysliteley* [Russian Idea Collected Works of Russian Thinkers], Moscow: Ayris-Press, 2002, pp. 190–226.
6. Gacheva, A.G. Filosofiya istorii Dostoevskogo i russkaya religiozno-filosofskaya mysl' [Dostoevsky's Philosophy of History and Russian Religious and Philosophical Thought], in *Literaturovedcheskiy zhurnal*, 2002, no. 4, pp. 54–64.
7. Elepova, M.Yu., Larionova, O.A. F.M. Dostoevskiy i N.F. Fedorov: k voprosu ob eskhatologicheskikh iskaniyakh F.M. Dostoevskogo [F.M. Dostoevsky and N.F. Fedorov: the Issue about F.M. Dostoevsky's Eschatological Searches], in *Vestnik Pomorskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2008, no. 1, pp. 58–64.
8. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma 1878–1881 [Letters 1878–1881], in *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 30, kn. 1* [Complete Collected Works in 30 vol., vol. 30, book 1], Leningrad: Nauka, 1988, 462 p.
9. Berdyayev, N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [World View of Dostoevsky], in *Russkaya idea* [Russian Idea], Moscow: AST; Kharkov': Folio, 1999, pp. 243–395.
10. Krysin, R.I. Eskhatologicheskaya sistema vzglyadov F.M. Dostoevskogo [Eschatological Believes System of F.M. Dostoevsky], in *Vestnik TGU*, 2008, no. 11(67), pp. 254–258.
11. Evlampiev, I. Kirillov i Khristos. Samoubiytsy Dostoevskogo i problema bessmertiya [Kirillov and Jesus Christ. Dostoevsky's Suicides and the Immortality Problem], in *Voprosy filosofii*, 1998, no. 3, pp. 18–34.
12. Dostoevskiy, F.M. *Besy* [Demons], Saint-Petersburg: Karavella, 1994, 672 p.
13. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Karamazov Brothers], in *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete Collected Works in 30 vol., vol. 14], Leningrad, 1988, 516 p.
14. Dostoevskiy, F.M. Pushkin [Pushkin], in *Russkaya ideya* [Russian Idea], Moscow: AST; Kharkov: Folio, 1999, pp. 172–189.
15. Solov'ev, V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three Speeches in Memory of Dostoevsky]. Available at: <http://lib.ru/HRISTIAN/SOLOWIEW/dostoevsky.txt> (date accessed 05/12/2012).

УДК 271+930.1
ББК 87.3(2)522-685+87.3(2)53-697

СОТВОРЕНИЕ МИРА И СМЫСЛ ИСТОРИИ В ИСТОРИОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА И Г.В. ФЛОРОВСКОГО

А.П. ГЛАЗКОВ

Астраханский государственный университет,
ул. Татищева, 20а, г. Астрахань, 414056, Российская Федерация
E-mail: alpglazkov@yandex.ru

Раскрывается связь между логикой историософского представления исторического процесса, смыслом истории и богословским толкованием творения мира. Выявляются онтологические причины, определяющие специфику эсхатологической философии истории софиологии и христианства. Утверждается, что богословская интерпретация таких взаимосвязанных моментов христианского учения, как творение – грехопадение – воплощение Иисуса Христа – искупление – спасение – воскресение, имеет ключевое значение для эсхатологической историософии. При помощи метода сравнительного анализа рассматривается богословское понимание творения в философии всеединства В.С. Соловьева и в философии неопатристического синтеза Г.В. Флоровского. Делается вывод о том, что софиология В.С. Соловьева и учение святых отцов христианской церкви, которое возрождал в своих трудах Флоровский, имеют различные богословские основания.

Ключевые слова: софиология, историософия, творение мира, природа мира, божественная природа, всеединство, вселенская религия, философия святых отцов, смысл истории, грехопадение, эсхатология.

CREATION OF WORLD AND HISTORY SENSE IN HISTORIOSOPHY OF V.S. SOLOVYOV AND G.V. FLOROVSKY

A.P. GLAZKOV

Astrakhan State University,
20a, Tatishcheva str., Astrakhan, 414056, Russian Federation
E-mail alpglazkov@yandex.ru

The connection between the logic of the historiosophical conception of the historical process, the sense of history and the theological interpretation of the creation of the world is revealed in the article. The ontological reasons for defining specifics of eschatological philosophy of history of sophiology and Christianity are discussed. It is confirmed that theological interpretation of such interconnected moments of the Christian doctrine such as Creation – Fall – the incarnation of Jesus Christ – redemption – salvation – resurrection has the key value for the eschatological historiosophy. The theological understanding of creation in all-unity philosophy of V. S. Solovyov and in philosophy of neopatri c stisynthesis of G. V. Florovsky is considered by means of the method of comparative analysis. The author comes to a conclusion that V. S. Solovyov's sophiology and the Christian dsisoctrine of the Holy Fathers which Florovsky revived in his works, have the different theological bases.

Key words: sophiology, historiosophy, creation of the world, nature of the world, divine nature, all-unity, the universal religion, the philosophy of the Holy Fathers, the sense of history, the Fall, eschatology.

В.С. Соловьёва и Г.В. Флоровского, этих двух выдающихся представителей русской религиозной философии, объединяет не только стремление осуществить синтез христианского вероучения и европейской философии, но и своего рода историософский пафос преобразования действительности в той эсхатологической перспективе, которую открывает этот синтез. Вместе с тем, несмотря на эти объединяющие их мотивы, оценка Флоровским философствования Владимира Соловьёва была в целом отрицательной, и для создателя «неопатристического синтеза», как пишет А.В. Соболев, «дальнейшее развитие русской философии возможно не на путях Соловьёва, а на путях отталкивания от него» [1, с. 163].

Выявление онтологических причин такого отношения к философскому наследию Соловьёва со стороны Флоровского открывает возможность уточнить религиозный смысл тех разногласий, которые в свое время разделили пути развития русской философии. Так как оба этих мыслителя являются религиозными философами, то существенное значение для исследования приобретают их богословские взгляды. Именно в богословии, которое составляет априорную, принципиальную часть любой религиозной философии, можно обнаружить истоки тех расхождений, которые позднее проявляются на поверхности логических силлогизмов. В.С. Соловьёв и Г.В. Флоровский считали себя христианскими философами, поэтому перед нами стоит задача рассмотреть содержательную интерпретацию основных положений христианского богословия, представленную в работах этих двух, несомненно, выдающихся представителей русской религиозной мысли. Исходя из того, что для эсхатологической историософии ключевое значение в качестве богословского фундамента имеет проблематика таких взаимосвязанных моментов христианского учения, как творение – грехопадение – воплощение Иисуса Христа – искупление – спасение – воскресение, остановимся на расхождении во взглядах Соловьёва и Флоровского на творение, первое звено этого богословского фундамента, представление о котором в значительной степени определяет специфику эсхатологического понимания смысла истории.

Заметим также, что исследование богословских аспектов философских систем является немаловажным и для понимания внутренних мотивов философствования. В богословии, как нигде лучше, раскрывается предмет индивидуальной религиозной веры, религиозный фундамент всего мировоззрения личности. Этот «синтетический» методологический подход, который учитывал бы не только теоретические логические конструкции, но и личный мировоззренческий аспект, считал плодотворным и сам В.С. Соловьёв. Именно «синтетический метод», как хорошо заметил К.В. Мочульский в Предисловии к своей книге о Владимире Соловьёве, позволяет избежать искусственного разрыва между внутренним миром личности и учением, которое она неизбежно будет выражать в философии в виде умозрительных схематических и абстрактных построений¹. Без учета личностной веры эти умозрительные конструкции теряют смысловую вертикаль и глубину и кажутся лишь плоским логическим плетением абстрактных силлогизмов, за кото-

¹ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: Pro et contra Антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2000. Т. 1. С. 556 [2].

рыми трудно уловить ту конкретную идею, которая собственно и плетет эту сеть. И лишь местами в этом нагромождении отвлеченных умозаключений какой-либо своей гранью или аспектом проскользнет истинный мотив или идея автора, чтобы сразу же скрыться в чаще логических конструкций. Да и заметить эту идею мы можем лишь только будучи предварительно предупрежденными о ней, и на поиск которой мы уже каким-то образом заранее настроились. Как пишет Е.Б. Рашковский, «есть одна важная герменевтическая трудность в работе с текстами Соловьева: написанные отточенным и прозрачным языком, они читаются, что называется, «с листа», однако их внутренние мировоззренческие и философские смыслы улавливаются и понимаются с трудом» [3, с. 19]. Синтетический подход позволяет в какой-то степени избежать односторонности в суждениях о философии В.С. Соловьева, в которой внутренний, мистический компонент тесно переплетен с рациональным его выражением. Как справедливо в этой связи замечает М.В. Максимов, «мистический элемент метафизики Соловьева не исключает рационализма. Бесспорно, метафизика всеединства основана на мистической интуиции Абсолютно сущего. Однако онтологическая концепция порождения и взаимоотношения сущного и бытия выражена у Соловьева не только как мистическая диалектика христианской Троицы, но так же и как эволюционный космоисторический процесс. Поэтому в основе метафизики русского философа, его онтологической систематики лежит принцип мистического рационализма. Именно он выражает замысел всестороннего философского осмысления мира и человека. Он является синтезом теоретико-рационалистического и мистико-интуитивного знания» [4, с. 48–49]. Таким образом, синтетический подход имеет особое методологическое значение при исследовании философии Владимира Соловьева. В его творчестве необходимо различать внутренний и внешний уровни философствования, которые имеют разное предназначение в рамках единой метафизической задачи, возложенной на себя русским мыслителем. Внутренний уровень, эзотерический, насыщенный мистикой, выражает религиозный по сути софиологический опыт и составляет основу мировоззрения философа, содержание его личной веры. Внешний уровень, экзотерический, обращен уже не к себе, а к публике. В своих публичных чтениях, статьях и книгах Соловьев излагает свои богословские идеи уже «постольку поскольку». Подбирая понятия, выстраивая логическую аргументацию и переставляя акценты, Соловьев варьирует свои идеи, затушевывая одни аспекты и усиливая другие, соблюдая, как он признается в конце своей жизни в письме к Анне Шмидт, «должную осторожность» [5, с. 671]. Все это может производить впечатление некоторой недоговоренности, незаконченности, но зато в поэзии, в художественных образах, по выражению С.Н. Булгакова, «он оставляет «осторожность» и договаривает» [5, с. 671]. Договаривает до конца Соловьев также и в своих черновых рукописях, не предназначенных к публикации. Особую ценность представляет рукопись, которая получила название «София. Начала вселенского учения». Этот ценнейший документ для соловьеведения, который стал доступен для широкой научной общественности благодаря комментированной его публикации А.П. Козыревым, позволяет проникнуть в сердцевину богословско-мифологической сферы философии всеединства и в какой-то степени понять внутренние религиозные мотивы рационально-диалектического философствования Соловьева.

Конечно, определенное эволюционное развитие философии всеединства имело место быть, но оно проходило в рамках уже довольно рано сложившихся основных мировоззренческих идей, которые в дальнейшем уже не менялись. Как пишет Е. Прибыткова о Соловьеве, «его творчество – это философская мысль в ее развитии. Неизменными на протяжении всей его жизни оставались лишь три идеи, которые делают его произведения собственно «соловьёвскими», – Всеединство, Богочеловечество, София. Его философский путь можно охарактеризовать как поиск адекватных форм для их воплощения» [6, с. 56]. Это неменяющееся религиозное софиологическое ядро «вселенского учения», составляющее личное богословие Соловьева, проявляется в дальнейшем во всех его произведениях, в различной символике и понятиях. По замечанию А.Ф. Лосева, «символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с 9-летнего возраста до последнего года жизни» [7, с. 256]. Далее А.Ф. Лосев пишет: «Об универсальности символики Софии у Вл. Соловьева говорит также ее большое смысловое разнообразие, доходящее иной раз, как мы знаем, до разнобоя и даже логического противоречия. Но к такого рода соловьёвским противоречиям нельзя относиться только формально-логически» [7, с. 256]. Таким образом, в метафизике Соловьева противоречия имеют, можно сказать, по большей части внешний, «формально-логический» характер, по существу же, если учитывать внутреннюю богословско-софиологическую логику, внешние противоречия в ней исчезают, и перед нами предстает целостное и последовательное религиозное учение.

При рассмотрении богословских особенностей философии всеединства предпочтительнее опираться, прежде всего, на текст «София. Начала вселенского учения» (далее в тексте – «София»), который дает достаточно ясное представление о сути софиологического богословия В.С. Соловьева, проявляющегося затем в его «Чтениях о Богочеловечестве» и других трудах. Учение, которое излагается в «Софии», неслучайно именуется «вселенским». Гностико-мифологическая картина космического и исторического процессов, которую разворачивает перед Философом главный персонаж этого произведения – София, не имеет своим источником христианское Священное Писание. Объяснение начала того процесса, который в рамках философии всеединства Соловьева условно можно назвать творением, является чисто метафизическим и опирается на логическую аргументацию, а не на Священное Писание. Значительную часть диалога Философа и Софии составляют рассуждения в духе естественной теологии, полагающей в качестве априорного всеобъемлющего принципа метафизическое понятие «абсолютного начала». Соловьев использует в «Софии» практически весь арсенал понятий, накопленный европейской метафизической традицией, постепенно включая в ткань своих логических построений также и неметафизические гностические образы и смыслы. При объяснении космического, а затем и исторического процессов, где диалог Софии и Философа переходит в монолог Софии, Соловьев уже почти полностью переходит на неметафизический язык религиозного откровения гностического толка.

В то же время в диалоге «София. Первая триада. Первые начала», где Соловьев специально рассматривает логико-онтологическое соотношение между «вселенской религией» и христианством, София, которая возвещает Философу истинную вселенскую религию, не противопоставляет ее христианству. Она ис-

пользует образ дерева с бесчисленными ветвями, отягощенного плодами: «Это не плод абстракции, или обобщения, это реальный и свободный синтез всех ... религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют. Единственное, что она разрушает, – это их узость, их исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть» [8, с. 449]. Соловьев как бы «по умолчанию» принимает богословские положения, которые содержатся в Священном Писании, во всяком случае, он не ставит их под сомнение, но при этом им подразумевается более широкий, чем христианство, религиозный контекст. Слова Софии в диалоге могут рассматриваться как некий дополняющий христианское Откровение комментарий. Оправданием этой дополнительности, или как бы софиологической «примешанности» к христианству, служит основополагающая идея всеединой универсальности, выраженная в самом названии – «вселенское учение». Принципом вселенского универсализма оправдывается также включение во вселенскую религию всех исторически существовавших мифологий и религиозных откровений, положения которых переосмысливаются с точки зрения софиологии всеединства и включаются в общую космическую и историческую картину. Как замечает Соловьев в своих письмах, для него христианство, «безусловно истинное само по себе», должно ради «вечного содержания» преодолеть свое исторически сложившееся «одностороннее и недостаточное выражение» [9, с. 59–60]. Таким образом, историческое, т.е. опирающееся на учение святых отцов, реально существующее в мире христианство оказывается помещенным где-то внутри «истинной вселенской религии», которая значительно шире его по охвату религиозного материала.

Эта космоцентрическая по своей сути всецелая широта и религиозно-мифологический размах находят свое отражение в объяснении процесса творения. Соловьев исходит из того, что мир божественный, мир идеальный и мир природный, которые соотносятся между собой в различных состояниях, являются вечными: «Нормальное соотношение трех миров, рассматриваемое в своей вечности, или в себе (или для абсолюта): первое состояние. Ненормальное отношение, восстание третьего мира: второе состояние (настоящее состояние), (процесс). Нормальное отношение как восстановленное, или для себя (для нас): третье состояние» [8, с. 430–431]. Поэтому процесс творения у Соловьева приобретает характер не создания мира из ничего, а смены состояний вечно существующих миров. Начало процесса, результатом которого становится появление существующего мира, – это не творение новой природы, а смена состояния уже вечно существующей природы идеальных сущностей. Абсолютное начало «является единым само по себе абсолютным образом, то есть может обладать (и обладает) множественностью, не теряя своего субстанционального единства» [8, с. 432]. В «Чтениях о Богочеловечестве» Владимир Соловьев, опираясь на априорно установленные им во «вселенском учении» свойства божественной природы, которые особым образом характеризуют Абсолютное начало, предпринимает попытку метафизическим образом объяснить внутренний божественный мотив творения и сам механизм этого процесса. Абсолютное начало, соотнесенное им с Божеством, которое есть единство всего, наделено присущим ему как свойство вечным и абсолютным самоопределением. Поэтому идеальной «особности» мно-

жества, которое содержится в Божестве, или иными словами в Абсолютном начале, не является для Божества достаточным, и «для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей» [10, с. 128]. Это Божественное существо, пишет Соловьев, «не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать их и ими созерцаться); ему не довольно обладать ими как своим предметом, своею идеей и быть для них только идеею, но будучи «свободно от зависти», т.е. от исключительности, оно хочет их собственной реальной жизни, т.е. выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества» [10, с. 128–129]. Иными словами, мир, который субстанционально-идеально уже вечно есть в Божестве, в определенный момент своего бытия в силу необходимости начинает отдельное свое существование, оставаясь по природе тем же, чем он был в Божестве идеально. По существу, речь идет не о появлении новой, сотворенной из ничего природы, а только об отделенности от Божества той же самой природы.

Думается, что именно такое религиозное мировоззрение создает и принимает гностическую мифологию с ее различными существами, которые, так как природа их качественно не меняется, не развиваются, а действуют как уже сложившиеся в единой и неизменной божественной природе самостоятельные индивидуальности. Меняется не природа, а воля этих существ, которая напрямую зависит от единого для всех природного закона всеединства, допускающего на разных уровнях только два вектора своей направленности: отпадение и соединение. Так как при этом природа не творится из ничего, то в случае отпадения от Божества существ она и не повреждается, поэтому исправлению подлежит не природа, а их воля. Все так называемые «грехопадения», которые указываются в рамках этого миропонимания, есть не повреждение природы, а ее многообразные движения как отпадения от единства в рамках этой же природы, своего рода разрывы единой природы, которые создают, как следствие, противопоставление друг другу не сотворенных, а рождающихся в рамках единой природы существ.

Творение представлено как процесс, но этот процесс имеет характер множественного проявления божественных потенций. Создание всего существующего происходит как череда отпадений от единства, раздробление единого и, как следствие, борьба между собой порожденных существ, с последующим восстановлением этого единства. При этом сам факт отпадения София (в «Диалоге») оправдывает закономерной природной необходимостью: «София: Подчинение универсальному Существу есть первичное, или природное, состояние души,

тем самым оно не добровольно и не свободно. Подчинение, самопожертвование должно быть произведено для существа самой душой; она должна подчиниться универсальному Существу; но чтобы подчиниться, нужно восстать. Произведенное, или свободное, утверждение есть результат отрицания отрицания. Чтобы отвергнуть исключительное антибожественное существование, надо его познать, а так как существование можно познать лишь эмпирически, то нужно его претерпеть» [8, с. 473]. Как мы видим, все происходящее с порожденными существами вращается вокруг правильного или неправильного осознания ими своих волевых устремлений, которые должны совпасть с исходной природной необходимостью единства.

Ключевым моментом творения, а точнее говоря, рождения существующего мира, является учение о Душе, «которая вместе с Духом и Умом составляет три ипостаси Абсолютного начала» [9, с. 49–50]. Душа представляет собой уже отдельную, по сути, личность, которая имеет в себе потенцию антибожественного разделения, которую она использует по своему желанию. Это желание приводит к своевольному полаганию своего бытия как самобытия, что есть уже отделение от Божественного начала. Это отпадение от единства есть своего рода «грехопадение», так как порождает эгоизм отдельности: «Полагание Души есть утверждение отдельного бытия, это исключительное утверждение каждого из элементов великого Существа; это их взаимное отрицание, это эгоизм. Очевидно, что эгоизм влечет за собой ненависть и вражду» [8, с. 474]. Однако именно это первое «грехопадение» Души становится необходимым этапом для последующих событий миротворения. Первое «грехопадение» Души, которое порождает существующий мир, порождает также и новых существ: Сатану (космический дух) и Демиурга (космический ум), между которыми разворачивается борьба, в процессе которой Сатана создает время, а Демиург пространство. В дальнейшем в процессе этой борьбы порождаются все космические тела, и после того, как в силу разнообразных хаотических и природных сил одно из таких тел, Земля, становится способным стать местом органического развития, Душа на нем обосновывается и вместе с ней появляется жизнь. Таким образом, и появление мира, и появление жизни в софиологии Соловьева есть результат не Божественного творения, а отпадения Души от Божественного начала и порожденной этим событием космогонической борьбы. Рассказывая о появлении человека, В.С. Соловьев также использует слово «порождение»: «Целью космического процесса является осуществление души и Бога в душе. То есть *порождение* (курсив мой. – А.Г.) наисовершенного единства в наисовершенном множестве, или совершенно целостного и в то же время в высшей степени различенного существа: порождение совершенного организма. Таким организмом является человек» [8, с. 481]. Исходя из этой «логики порождения», Соловьев заостряет свое внимание не на исправлении отдельного человека как личности, а на восстановлении природного единства человечества в целом, в котором растворяется любая индивидуальность. С представлением о единоприродном с Богом порождении логически связана и идея предсуществования душ, которой придерживался Соловьев. Основная задача (своего рода «задание») в таком случае для человечества видится не в индивидуальном исправлении (спасении) и даже не в духовном исправлении всего челове-

чества, а в апокатастасисе, основанном на волевом сознательном усилии по восстановлению утраченного единства с Божеством. Как пишет Соловьев на полях рукописи «София», «<...> Цельн<ый> организм богочеловечества, разорв<анный> грехопадением, должен быть восст<ановлен> во времени» [8, с. 477]. Это волевое сознательное усилие должно совершить все общество в лице его ведущих организаций – Церкви и Государства. Совершенствование общественного устройства и соединения «всего и вся» на его основе в сознательное целостное единство может рассматриваться как эсхатологическая цель и смысл космического, а затем и исторического процесса. Соловьев пишет: «Но человек индивидуальный не есть человек: человек – это Человечество; человеческий организм не есть организм индивидуального человека, который является лишь усовершенствованием животного организма; истинно человеческий организм – это организм социальный. Таким образом, вселенской задачей является произведение совершенного социального организма» [8, с. 481]. В эсхатологической перспективе космический и исторический цикл имеет завершение в апокатастасисе. Но эта апокатастасическая эсхатология всеединства, которая не предполагает иноприродную Богу сотворенную природу, с неизбежностью приобретает, в таком случае, черты хилиазма.

Как мы видим из этого сжатого очерка, у Соловьева в его софиологическом богословии нет речи о творении как таковом, то есть творении в христианском его смысле, когда Богом из ничего, «словом Господа» и «духом уст Его» (Пс. 32:6) создается весь мир, потом жизнь, а затем по образу и подобию Божьему человек, который получает дыхание жизни. Но при этом библейское сказание о творении и не отвергается, а оказывается как бы помещенным в дополнительный софиологический контекст, в котором понятие творения переосмысливается, и в результате синтезируется новое понимание слова «творение», как однопородное порождение или результат космогонической борьбы единых по природе сил. Происходит своего рода подмена одного смысла другим при стирании принципиально существенного различия между рождением и творением. Так, например, сатана и демиург, которые порождаются падением Души, одновременно есть и «два полюса творения» [8, с. 477]. Однако с точки зрения христианства, как известно, рождение и творение имеют существенное различие. При рождении (или «отпадении», «изменении состояний», «космогонической борьбе») природа не меняется, при творении же речь идет о различении природ. Это принципиальное различие между «рождением» и «творением», позволяющее провести четкую грань, отделяющую христианское понимание от нехристианского, было специально отмечено Г.В. Флоровским в работе «Тварь и тварность», опубликованной в 1928 году. В этой работе Флоровский подвергает всесторонней критике софиологические представления о происхождении мира, так как, по замечанию А.Е. Климова, «софиологическая система зиждется на принципиально иной теории, естественным образом приводящей к иным философским последствиям» [11, с. 90]. В своем письме к о. Софронию от 8 апреля 1958 года, в ответ на его просьбу переиздать эту статью на французском языке Флоровский дает свое согласие и подчеркивает при этом ее «антисофианскую» направленность: «Моя статья «Тварь и тварность» была в свое время замолчана, так как в ней (не

без основания) усмотрели оппозицию софианству, и в то время это считалось в Париже непростительной дерзостью» [12, с. 67]. Собственно эту статью, в которой, кстати говоря, Соловьев ни разу не упоминается, можно представить как один из моментов реализации альтернативной программы «отталкивания от Соловьева» и, соответственно, «отталкивания» от всей той софиологической традиции, которая получила распространение в русской религиозной философии. В этой же работе Флоровский демонстрирует и огромные теоретические возможности, которые открываются в философии патристики.

Существование мира (или миров) как идеальной субстанции в божественной вечности, что мы наблюдаем в софиологическом богословии Соловьева, Флоровским в опоре на святых отцов отвергается самым решительным образом. В момент творения происходит предложение (т.е. изменение) несуществующего в сущее и из ничего появляется сотворенная, т.е. иная природа. Творение, таким образом, – это появление новой, изменяемой, т.е. временной, природы. Переход из небытия в бытие есть изменение, а значит, творение мира есть создание изменяющегося сущего. Никаких миров в божественной вечности, таким образом, прежде существующего мира не было. Флоровский пишет: «Мир творен. Это значит: мир произошел из ничего. Это значит, что не было мира прежде, чем стал и возник. Стал и возник вместе с временем» [13, с. 280]. Таким образом, Флоровский указывает на принципиальное различие между неизменяемой божественной природой вечности и изменяемой сотворенной природой мира (видимого и невидимого). Время – это смена и изменение. Мир, а вместе с ним, значит, и человек принадлежит, таким образом, к изменяемому естеству. Флоровский подчеркивает, что если мир начал существовать, то это значит, что его могло бы и не быть: «В существовании мира нет никакой необходимости. Тварное существование не самодостаточно и не самобытно. В самом тварном мире нет ни основания, ни опоры для возникновения и бытия» [13, с. 282]. Если у Соловьева распад единого является необходимостью и возникновение ныне существующего мира есть следствие отделения и противопоставления Абсолюту того мира, который вечно уже был в нем в идеальной субстанциональной сущности, то Флоровский в опоре на учение святых отцов утверждает совершенно противоположное. Бог Своей силою и по Своей свободной воле создает иноприродный Ему изменяемый мир, который содержится Его благодатной энергией.

В этой связи Флоровский указывает на идущее от философии святых отцов онтологическое различие «рождения» и «творения», которое у Соловьева отсутствует: рождение совершается по естественной силе рождения, а творение есть акт хотения и воли. Флоровский, ссылаясь на Кирилла Иерусалимского, пишет: «Рождение совершается «из сущности» и «по природе». Творение есть действие, и совершается не из сущности, и потому тварь иноприродна творящему» [13, с. 284–285]. Иноприродная Богу тварность, которая из ничего полагается вне Бога и наряду с Богом, предполагает свободу и самостоятельность тварных существ: «Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и потому – самостоятельность и субстанциональность» [13, с. 285]. Субстанциональность тварной природы лежит вне Бога, поэтому в ней и присутствует также, как и у Бога, свобода выбора. Это предполагает процесс становления, то

есть развития того, что было создано: «То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и созидается совершенно новая, внебожественная действительность» [13, с. 283]. Флоровский действительность и субстанциональность твари связывает с тварной свободой. Свобода же, как считает создатель неопатристического синтеза, предполагает возможность выбора и с нее начинается: «И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: к Богу и от Бога» [13, с. 285]. Процесс, путь и направленность становления и развития напрямую зависят от свободы выбора: «Свобода включает в себя не только возможность, но и необходимость выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается» [13, с. 285]. Свободное, то есть исключительно по собственной ошибке, а не по необходимости, отступление несамодостаточной тварной природы от Бога, то есть от источника ее жизни, предполагает смертоносное повреждение ее природы и, как следствие, обреченность на смерть. Природа тварного мира повреждается грехопадением, и требуется ее исправление через обожение. Обожение мыслится как приобщение к Божественной благодати поврежденной сотворенной природы. Вместе с этим приобщением наступает ее исцеление, восстановление и спасение. В этом аспекте на первый план выходит не общественно-историческое действие всечеловеческого социального организма, как мы это видим у Соловьева, а личностное свободное решение всех обладающих сознанием тварных существ. Флоровский пишет: «Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом» [13, с. 285]. Грех, который стал причиной смертоносного повреждения природы, по Флоровскому, – это свободное порождение тварной воли и «человеческих примышлений», некое прибавление, примешивание чего-то того нового, что противоречит Божией воле. В этой связи интересно также указание Флоровского на то, что идея твари дана только в Библии, ее не знала античная мысль, и «она чужда «естественному» сознанию» [13, с. 287]. Полемизируя со взглядами Оригена на творчество как на вечный и неизменяемый атрибут Бога, который предполагает вывод о вечном творении всего существующего, в том числе и в идеальном виде – человеческих душ, Флоровский мог иметь в виду и софиологические идеи Соловьева, которые в этом пункте совпадают с оригеновскими. Критика взглядов Оригена в работе «Тварь и тварность», таким образом, объективно была направлена также против Соловьева и всех его последователей. По Оригену, как пишет Флоровский, «Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы свою власть; и поэтому для откровения божественного всемогущества необходимо должно существовать все» [13, с. 289]. Отсюда у Оригена вполне соловьевский тезис: нужно признать, что все существующее в идеальном виде изначально и совечно Богу. Получается, что Бог творит по необходимости для полноты Своего бытия, тогда не могло не быть мира, и мир, как и в софиологии Соловьева, как идеальная субстанция есть всегда, вечно.

Это дохристианская, и по своей сути, естественная метафизическая логика опровергается Флоровским на основе учения святых отцов о Троице. Именно учение о Троице, которое отделяет христианское представление о Божестве от всех остальных нехристианских религиозных представлений, позволяет довести хрис-

тианское учение о тварности до предельной его полноты. Природные качества Троичного Бога – это Его ипостасные Имена, все остальные Его именованья есть только Его благие энергии. Эти энергии по свободной воле Бога обращены во вне Его природы. Божественное рождение может быть только внутри Троичности. Бог вечно рождает Сына, но человека Он творит. Творение есть нераздельное действие Единой Троицы. Творит же Троичный Бог не по необходимости, а свободно и по Своей благодати. То, что утверждает Ориген, а вслед за ним и Соловьев, это искажающее природу Бога не христианское по своей сути допущение. Как пишет Флоровский: «Такие допущения равнозначны введению мира во внутри-троичную жизнь Божества, как соопределяющего начала» [13, с. 292]. На самом деле в рамках христианского сознания идея мира не может быть совечной Богу, она не соприсущна Ему и отделена от Божественной природы Его волей. Идея мира у Бога – это уже иная, не соприродная Богу вечность. Флоровский пишет: «Божественная идея мира вечна иной вечностью, нежели Божье существо и самосознание» [13, с. 292]. Богословие творения, если оно хочет остаться на почве христианства, должно различать волю Божию от Его природы. Флоровский замечает: «Идея мира имеет свое основание не в существе, но в воле Бога» [13, с. 292]. По Флоровскому, Бог не имеет в себе идею твари, а в совершенной свободе измышляет ее в своем Промысле, собственно, в силу этого своего совершенно свободного действия Он и становится Творцом. Но если бы он не сотворил мира, то это никак не изменило бы Его природы, для которой все равно есть ли мир или его нет, Его природа при этом ни обогащается и не обедняется.

Промысел Бога о мире, который возникает до появления твари как самостоятельной природной реальности, не есть еще «идеальное творение» и, таким образом, это не есть идеальная субстанция, как это трактуется в софиологии Соловьева. Соответственно, здесь нет и уничтожающего свободу идеального субстанционального природного предопределения, согласно которому тем сменам состояний, которым уже предначертано в идеальной субстанции быть, необходимо теперь только как потенции явиться. То, что Соловьев называет свободой, есть только воля к осознанности и желательности явления той или иной уже идеально созданной божественной по сути природной реальности. Интересно отметить, что Соловьев предпочитает пользоваться именно словом «предопределение», а не «промисел». Флоровский же замечает это различие и подчеркивает его. Действительно, Божий Промысел есть только «измышление», образ, а ни в коем случае не субстанция, не «идеальное творение». Как пишет Флоровский, «было бы соблазнительной погрешностью называть «измышление» Богом мира «идеальным творением», ибо идея мира и мир идей о мире в целом суть в Боге, ..., и в Боге ничего тварного быть не может». [13, с. 294] Флоровский здесь указывает на важную, по его мнению, ошибку, которая встречается и у Оригена, и, соответственно, у Соловьева и которая напрямую влияет на их историософские представления о смысле истории. Необходимо отличать промыслительный образ мира, который, согласно учению святых отцов, есть в Боге, от представления об идеальной природе мира в Боге, которое неизбежно ведет к объективному предположению о тождестве природ мира и Бога. Как замечает А.П. Козырев, «если попытаться теперь вкратце описать софиологическую парадигму, из которой исходил Соловьев в пору его

гностической «первой метафизики», то следует заметить: природа (София) в ней и есть, если не сам Бог, то Божество, между ними в пределе должен стоять знак равенства. Софиология, стремясь к раскрытию халкидонского догмата, соединению Бога и мира, подчас игнорирует непреодолимость онтологической дистанции между Творцом и тварью» [14 с. 83]. Историософия в таком случае будет неизбежно приобретать характер смены духовных состояний, как пишет Флоровский об этом подходе, «с необходимостью раскрывающих Божественную природу, и тем самым ведущих к возвышению мира, хотя бы только «умного мира», на ненадлежащую степень» [13, с. 292].

Промысел Бога о мире необходимо, по Флоровскому, отличать от мира, а божественную идею твари от самой твари и ее субстанции. В промыслительных идеях Бога заложены творение и идеальное совершенство субъектов, но в них нет самих процессов изменения, так как в Боге, которого исповедует настоящее, а не выдуманное христианство, нет изменений. Флоровский пишет: «Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится по идее, согласно прообразу, – есть его осуществление; но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенное в Боге. А задание обращено к другому, вне Бога. Это различие и расстояние не снимается никогда» [13, с. 296]. Сам прообраз вечен, а субъект, который имеет субстанциональную изменяемую временную природу, оказывается в ситуации становления в соответствии со своим прообразом. Отсюда понятие «становления» и понятие «задания», которые часто использует Флоровский в своем варианте эсхатологической историософии. Промысел в этом случае задает контуры эсхатологической историософии, а от самого созданного субъекта требуется активное практическое выполнение промыслительно данного Богом задания. В отличие от В.С. Соловьева, здесь в основу праксиса положены совершенно иные, чем в софиологии, богословские основания, которые придают иной смысл человеческой деятельности. Если для Соловьева это восстановление на новом уровне бывшего когда-то единства, то для Флоровского – это выполнение божественного задания для тварного мира и вхождение в меру predeterminedенного ей Божественным Промыслом образа. Флоровский пишет: «В твари над ее естеством поставлено сверхприродное задание, задание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом» [13, с. 311]. Так как это созданное в Божественном совете идеальное задание для тварного существа превышает, естественно, его предельную тварную природу, то именно поэтому его природа, ее потенциал, и может быть раскрыта в своей полноте. Здесь, в отличие от историософской концепции Соловьева, требуется свободное самоопределение индивидуального тварного существа и личностный подвиг по исправлению поврежденной собственной природы. По Флоровскому, становление сотворенного Богом человека направляется данным ему заданием. Однако так как тварное существо является свободным, то возможно его движение как к Богу, так и от Бога. В грехопадении человек утрачивает высоту своего первобытного существования, но через историческое событие Иисуса Христа оно вновь потенциально для него обретается. Обожение есть аскетическая практика, цель которой – уподобление человеческой ипостаси Богу по благодати и

закрепление себя в ней уже в эсхатологической вечности, когда прекратится всякое изменение и времени больше уже не будет. В этом уподоблении Богу по благодати, когда человеческая ипостась становится неизменяемым «сосудом благодати», и заключается Промысел Божий и Его воля, а значит, по Флоровскому, и смысл истории человечества.

Список литературы

1. Соболев А.В. Владимир Соловьев и о. Георгий Флоровский (о либерализме и консерватизме в религиозно-философской мысли) // Соловьёвский сборник: мат-лы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие», Москва. 28–30 августа 2000 г. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 157–165.
2. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: Pro et contra Антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2000. Т. 1. С. 556–829.
3. Рашковский Е.Б. Современное и библейское в наследии Вл. Соловьёва, или о духовных предпосылках соловьевского «либерализма» // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 16. С. 17–36.
4. Максимов М.В. Метафизические основания историософии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 1. С. 47–75.
5. Булгаков С.Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Вл. Соловьев: Pro et contra Антология. В 2 т. СПб.: РХГА, 2002. Т. 2. С. 646–681.
6. Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: Философия права В.С. Соловьёва. М.: Модест Колеров, 2010. 480 с.
7. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
8. Соловьёв В.С. София // Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Савин С.А., 2007. 544 с.
9. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт философской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции В.С. Соловьёва) // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 40–73.
10. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 3–172.
11. Климов А.Е. Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: мат-лы Междунар. науч. конф., посвящ. 130-летию со дня рождения / науч. ред. А.П. Козырева; сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М.: Русский путь, 2003. С. 86–114.
12. Софроний (Сахаров). Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Лавра, 2008. 176 с.
13. Флоровский Г.В. Тварь и тварность // Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 280–315.
14. Козырев А.П. Две модели историософии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиологии) // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 73–86.

References

1. Sobolev, A.V. Vladimir Solovyov i o. Georgiy Florovskiy (o liberalizme i konservatizme v religiozno-filosofskoy mysli) [Vladimir Solovyov and Georgiy Florovsky (About Liberalism and Conservatism in Religious and Philosophical Thought)], in *Solovyovskiy sbornik: materialy mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solovyov i ego filosofskoe nasledie»* [Materials of the International Conference «V.S. Solovyov and His Philosophical Heritage»], Moscow: Fenomenologiya-Germeneytika, 2001, pp. 157–165.

2. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solovyov. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. The Life and Doctrine], in *VI. Solovyov: Pro et contra. Antologiya*, v 2 t., t. 1 [VI. Solovyov: Pro et contra Anthology, in 2 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: RHGA, 2002, pp. 556–829.
3. Rashkovskiy, E.B. *Solovyovskie issledovaniya*, 2008, issue 16, pp. 17–36.
4. Maksimov, M.V. *Solovyovskie issledovaniya*, 2001, issue 1, pp. 47–75.
5. Bulgakov, S.N. Vladimir Solovyov i Anna Shmidt [Vladimir Solovyov and Anna Shmidt], in *VI. Solovyov: Pro et contra. Antologiya*, v 2 t., t. 2 [VI. Solovyov: Pro et contra Anthology, in 2 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: RHGA, 2002, pp. 646–681.
6. Pribytkova, E.A. *Nesvoevremennyy sovremennik: Filosofiya prava V.S. Solovyova* [Untimely Contemporary: V.S. Solovyov's Legal Philosophy], Moscow: Modest Kolerov, 2010, 480 p.
7. Losev, A.F. *Vladimir Solovyov i ego vremena* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Progress, 1990, 720 p.
8. Solovyov, V.S. Sofiya [Sofia], in Kozyrev, A.P. *Solovyov i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics], Moscow: Savin S.A., 2007, pp. 409–492.
9. Maksimov, M.V. *Solovyovskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 40–73.
10. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 3–172.
11. Klimov, A.E. G.V. Florovskiy i S.N. Bulgakov. Istoriya vzaimootnosheniy v svete sporov o sofiologii [G.V. Florovsky and S.N. Bulgakov. The History of Relations in the light of Disputes about Sophiology], in *S.N. Bulgakov: Religiozno-filosofskiy put': Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya* [S.N. Bulgakov: Religious and Philosophical Way. The International Scientific Conference devoted to the 130-th Anniversary of Birthday], Moscow: Russkiy put', 2003, pp. 86–114.
12. Sofroniy (Sakharov). *Perepiska s protoiereem Georgiem Florovskim* [Sophrony (Sakharov) Correspondence with G. Florovsky], Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyr'. Svyato-Troitskaya Lavra, 2008, 176 p.
13. Florovskiy, G.V. Tvar' i tvarnost' [Creature and Creature Nature], in *Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii* [Christianity and Civilization. Selected Works about Theology and Philosophy], Saint-Petersburg: RKhGA, 2005, pp. 280–315.
14. Kozyrev, A.P. *Solovyovskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 73–86.

МОНОГРАФИЯ В ЖУРНАЛЕУДК 27-726.3+82-1
ББК 86.372

МАРК СМИРНОВ

ПОСЛЕДНИЙ СОЛОВЬЕВ.**Жизнь и творчество поэта и священника Сергея Соловьева
(1885–1942)*****V. ТАНЯ ТУРГЕНЕВА: 1910–1912**

Перелом в жизни Сергея Соловьева – вступление в период зрелости, духовное возмужание – произошел, в первую очередь, благодаря долгому и мучительному сближению его с будущей женой – Татьяной Алексеевной Тургенева. Они познакомились в Москве в начале 1909 года. Из трех сестер Тургениевых Таня была младшей – тогда ей шел лишь четырнадцатый год.

Первоначально Сергей Соловьев испытывал романтические чувства по отношению к старшим ее сестрам – сначала к Наташе, потом к Асе¹; лишь позднее родилась его влюбленность в Таню. Правда, продолжалось и прежнее увлечение – Софьей Гиацинтовой. Родные Тургенева были против подобного поклонника для своей дочери. Служила ли тому основной причиной разница в возрасте (как в случае с родителями Сергея Соловьева), было ли дело в легкомысленной репутации юноши или чем-то еще – неизвестно.

Для Сергея Соловьева его последний «роман» оказался связанным с тяжелым, даже болезненным процессом внутреннего перерождения. Суть этого процесса – в изживании духовной раздвоенности, характерной для него с детских и юношеских лет: когда изначальная христианская направленность и влечение к античности, к драгоценностям европейской культуры не соединялись органически.

Первые два года взаимоотношений с Татьяной Тургенева Сергей Соловьев описывал так: «То, что между нами начиналось, обещало только безоблачное счастье для нас обоих. Я Таню любил, она меня любила, все было просто и ясно. Нас разлучили. Несмотря на разлуку, я целый год жил только мыслью о Тани и был счастлив. От Тани я узнал, что весь этот год Тани внушали, что у меня литературное увлечение, что я уже увлекся другой... Кончилось ... печальной встречей на Рождество [1911 года]. Все было разбито, и Таня была не виновата. Я едва вынес это, потому что жил только надеждой на встречу. Я закружил в вихре безумного увлечения»².

«Безумное увлечение», «искус дионисизма» – так называл Соловьев свое увлечение Гиацинтовой, под знаком которого прошли и 1910, и 1911 годы. «Безумным», правда, этот роман был признан им уже потом, а в 1910 году он писал Гиацин-

* Продолжение. Начало см. «Соловьевские исследования». 2013. Вып. 1(37). С. 83–122.

цинтовой письма почти столь же возвышенные, что и позднее Тургеневой. Роман этот, как уже говорилось, подробно описан самой Гиацинтовой, и ее описание на удивление точно совпадает с картиной, воссозданной в письмах Соловьева. Внутренняя раздвоенность, разлад были доведены до предела. Соловьев вспоминал, что «в вихре прошлого 1911 года все евангелия спрятал на нижнюю полку, чтобы глаза не мозолили»³. К Гиацинтовой его и тянуло непреодолимо – и что-то отталкивало. Ал. Любимовой он признавался: «На Мясницкой [где жила Гиацинтова] бываю очень редко, но, кажется, не в состоянии, – скоро брошусь опять»⁴. На масленицу 1911 года, как вспоминал Соловьев позднее в письме к Татьяне Тургеневой, он «убежал от театрального содома в монастырь святого Саввы». «Каждый день ходил к вечерне. И образ Ваш всплывал из глубины сердца, но я боялся поверить ему», – продолжал он⁵. Год спустя Соловьев писал Тургеневой о «злополучном романе» с Софьей Гиацинтовой: «Это было серьезно, но любви тут не было. Это только был искус, на котором я слишком застрял. Вскоре после первой разлуки с Вами я начал чувствовать, что еще что-то не изведано, что, прежде чем почить в лоне любви Христовой, надо пройти искус Дионисизма... Но с этим искусом я не справился»⁶. Стоит, наверное, добавить, что в Софье Гиацинтовой (ставшей впоследствии известной советской актрисой) не было ничего особенно дионисийского; искус переживался Соловьевым, а ее вины тут не было ни мало – Гиацинтова была всего на год старше Татьяны Тургеневой, в 1910 году ей минуло пятнадцать лет. Впрочем, сама Гиацинтова писала: «... Я не могла не сознавать себе, что ... мне стало привычным и необходимым его обожание, которое я принимала, вместо того, чтобы решительно прервать наши тягостные отношения»⁷.

Период мрачной раздвоенности, погруженности в бездну безысходности завершился приступом глубокого психического расстройства. В октябре произошла встреча с Тургеневой – первая после долгого перерыва. Встреча закончилась ссорой, которая, конечно, не способствовала улучшению душевного состояния. В результате 31 октября 1911 года Соловьев покушался на самоубийство. 5 ноября он был направлен в лечебницу доктора Каннабиха, а через несколько месяцев, уже практически выздоровевшим, – в санаторий «Крюково» доктора Вырубова.

Тургенева навещала Соловьева во время пребывания его в больнице; когда его перевели в санаторий, возобновилась переписка между ними. Эти письма, сохранившиеся до наших дней, – страстные, напоенные философскими раздумьями послания Соловьева и болтливые, бездумные записочки гимназистки – доносят атмосферу их любви, очевидно неравной и по силе, и по глубине. Легко отметить момент, когда тон писем резко меняется. Сначала влюбленные обращаются друг к другу на «Вы», обсуждают хитроумные планы побега за границу от родителей Тани, но после 14 мая 1912 года – тогда Тургенева впервые приехала в санаторий – тон делается иным: письма становятся интимней, появляются обращения на «ты», полная уверенность в отсутствии дальнейших препятствий. И действительно, осенью 1912 года (16 сентября) состоялась свадьба. В письме к Блоку Соловьев прямо говорил, что считает эту свадьбу таким же мистическим событием, как в свое время свадьбу Блока, хотя о том, чтобы видеть в ней «мистерию, приближение к реальному откровению»⁸, речи не было. О своем браке Сергей Соловьев писал поэтично, хотя не менее религиозно: «То, что высшее начало, закон и суд любви, яви-

лось мне в Вашем образе, полном прелести весны, солнца и чувства, – не было ли знаком бесконечной милости Божией? Когда люди веками ищут единства и не находят до смерти, мне полное единство явилось в Вас...»⁹.

Сразу после свадьбы молодожены уехали в Италию; в этом свадебном путешествии Соловьев постоянно вспоминал о «дяде Володе». Они побывали в Бордигере и Риме, где Сергей Соловьев посетил «кардинала Рамполли*», который чуть не сделался папой, и говорил с ним о дяде Володе»¹⁰.

В спокойном семейном кругу потекли короткие и счастливые предвоенные годы. Соловьев пишет несколько крупных статей (о них речь пойдет в следующей главе) и, главное, меняет направление своей жизни. Он и ранее не знал бездны атеизма, но возмужание связано для него с глубоким вхождением в церковную жизнь, а не просто в абстрактную сферу христианских идей и чувствований. Усадьба Владимира Константиновича Кампиони – отчима сестер Тургеневых – находилась на Волыни¹¹, и, навещая эту семью, Соловьев много времени провел в поездках по пограничной полосе, где на протяжении нескольких веков боролись православие и католичество, соединяясь в своеобразную «униатскую» культуру.

Волыни Сергей Соловьев посвятил строки:

Нет, не здесь, где над метелью
Любит дьявол ворожить,
Не под северною елью,
Нет, не здесь я начал жить.

Этот край угрюм и горек!
Только твой мне воздух свеж,
Только ты мне животворен,
Дальний запада рубеж.

Ты – крутых Карпат преддверье!
Отвори же, отвори!
Дай зажечься прежней вере
И любовью озари¹².

VI. ВОЗВРАЩЕНИЕ В ДОМ ОТЧИЙ^{**}: 1913–1917

Прощание с прошлым для Сергея Соловьева стало, прежде всего, пересмотром отношения к античности. Сущность этого поворота в своем мировоззрении он изложил в предисловии к сборнику богословских и критических статей, изданному в 1916 году: «Идея эта – абсолютная истина христианства и абсолютная ложь язычества, а как следствие, невозможность никаких компромиссов между христианством и язычеством. Начало новой жизни в отдельном человеке есть смерть ветхого, страстного человека; начало новой жизни в истории, которое

* Так в оригинале письма; правильно – Рамполла.

** Так называется последний прижизненный поэтический сборник С. Соловьева.

произошло двадцать веков назад, есть смерть языческих кумиров красоты, наслаждения, физической силы, военной доблести и национального эгоизма»¹.

Однако Соловьев не отрекался от факта существования в язычестве положительного религиозного начала. В статье «Эллинизм и церковь», написанной во время свадебного путешествия по Италии, он указывал на «начатки богопочитания» у Гомера и напоминал, что «само христианство является до известной степени продуктом эллинизма»². Соловьев выступал против позиций Гете и Ницше, смешавших христианство с демонически-мистическим началом язычества. С другой стороны, он считал ненормальным и то, что для великих русских писателей – Гоголя, Толстого, Достоевского – «обращение к религиозной проповеди было концом и огульным отрицанием их эстетического прошлого»³. Соловьев полагал необходимым, отвергнув компромисс язычества и христианства, преодолеть оторванность христианства от эстетики и искусства как средств преображения мира. Он мечтал синтезировать религию и эстетику: «Будущее религиозное возрождение в России должно в то же время быть возрождением эстетического эллинизма»⁴; «чтобы стать искусством всемирным, наше искусство должно ... воспользоваться церковным материалом для создания народно-религиозного искусства»⁵. Поэтому в качестве образцов Соловьевым выдвигались Данте, а также Пушкин, который, по его мнению, мог бы «стать зараз поэтом эллинского Ренессанса и христианского Возрождения»⁶: «Православная Церковь есть эстетическая ценность, ... все является в ней образцом художественного совершенства. Слова молитв православной церкви не похожи ни на проповедь Толстого, ни на лихорадочный бред Достоевского. Это – спокойное совершенство образцов греческого искусства, это – совершенство Пушкинского стиха ...»⁷.

В целом тезисы Сергея Соловьева близки общим тенденциям религиозно-философского ренессанса в России, недаром еще одним ориентиром для него был Вл. Соловьев. Идеи соединения христианства с отчуждавшимися от него эстетическими и научными ценностями более углубленно разрабатывали такие выдающиеся мыслители, как Н. Бердяев, С. Булгаков, П. Флоренский. Ценность и оригинальность воззрений Сергея Соловьева в другом. С 1913 года он более всего занят размышлениями над проблемой христианского единства – он живет и дышит ею, продолжая тему, выстраданную Вл. Соловьевым. Любая его статья – говорится ли в ней о войне с Германией, о Гете, о еврействе и пр. – насыщена размышлениями о будущем Вселенской Церкви, страстными поисками путей ее актуализации. «Экуменическая тема» волновала Соловьева более, чем любого другого носителя тогдашней русской религиозной мысли, а само развитие его суждений необычайно интересно и самобытно.

1913–1915 годы, в частности, стали для Сергея Соловьева временем нового открытия православия, «медовым месяцем» в Церкви. Он поистине преклонился перед тем, что до сих пор знал слишком поверхностно, по-бытовому. В это время Соловьев постоянно проводит параллели между католицизмом и православием, неизменно в пользу последнего. Правда, и в католичестве он видит крупное духовное достижение человечества, но целиком полагает его в прошлом, не сомневаясь в том, что будущее – исключительно за православием: «Католичество в Данте нашло свое окончательное воплощение и завершение. В этом и

сила католичества и его слабость. Католическая теология и мистика имеют нерукотворный и более крепкий, чем медь, памятник – „Божественную Комедию”; но то, чему поставлен памятник, есть уже конченное, прошлое. И нам кажется, что все католичество является таким прекрасным памятником былого. Не то – в православии: православие с самого начала было религией менее выявленной, менее определенной, менее оформленной. В глубине византийских и русских скитов хранилась и хранится некая сокровенная тайна Как и Россия, православие еще не состарилось, и на него начинают обращать взоры религиозных мыслителей западной Европы»⁸. И далее: «Православие, ... поскольку оно уже раскрыло себя, являлось и является более совершенной формой христианства, чем католичество. <...> Обязательный аскетизм всей церкви в католичестве приводит к развитию в нем *чувственного мистицизма*, от чего свободна православная церковь. <...> Если католическая церковь *должна* быть вся собранием иноков ..., то православие ограничивает монашество только некоторыми избранными; благодаря этому общий характер церковной жизни в православии более прост, более реален и более очищен от аскетических пороков католической церкви; с другой стороны, православное монашество, являясь уделом немногих избранных, достигает той силы аскезы, которая редко встречается в католическом монашестве. <...> Восточное христианство было всегда жизненнее, проще и здоровее – и в то же время в более чистом и совершенном виде пронесло через века идею аскетического подвига»⁹. И подытоживая свои рассуждения о православии и католичестве, С. Соловьев приходит к выводу: «Русское православие носит характер жизненный и деятельный, в противоположность догматическому и созерцательному характеру Византии»¹⁰.

Сергей Соловьев в эти годы вступает в резкую полемику с Владимиром Соловьевым. «Соловьева всего лучше опровергает он сам. Если католичество – Запад, византизм – Восток, то Россия – не Запад и не Восток, не католичество и не византизм, а *возможность* полноты вселенского, католического, православного христианства. Но может ли она осуществить эту полноту, если ...ей следует отречься от своего восточного начала и, как ручью, влиться в великую реку Запада?»¹¹. В отрицании католичества Сергей Соловьев забывает даже о близкой ему идее синтеза христианства с культурой и наукой Нового Времени и беспокоится о том, что, «приняв Унию, Россия не только задушила бы себя религиозно, она задушила бы себя культурно, отделившись от европейской общественности и науки, возникших на развалинах католицизма»¹². Как следует из этих слов, Сергей Соловьев готов предпочесть католичеству светскую культуру. Его «экуменизм» в эти годы – «экуменизм» греческой пословицы: «Лучше чалма, чем тиара».

В начале 1915 года Сергей Соловьев поехал в Галицию, занятую в тот период русской армией в результате кратковременных успешных ее действий в Первой мировой войне, посетил Холм^{***} и Львов¹³. «Главный мой интерес в Галиции, – отмечал он, – был исследовать состояние униатской церкви и первые шаги русской политики в отношении униатов»¹⁴.

*** Ныне город Хелм в Польше.

Во время этой поездки – в апреле и мае – им написано несколько статей, которыми завершается сборник 1915 года, показывающий как первостепенный интерес автора к проблеме единства Церквей, так и довольно определенное изменение в его оценках католичества и православия.

Во время посещения Галиции Соловьев впервые увидел и оценил католичество с его живой, а не только архитектурно-живописной стороны: «Львов – город средневекового польского католицизма. Этот католицизм имеет мало общего с веселым античным католицизмом Рима. Из Рима я уехал решительным врагом католицизма. <...> Но я изменил мой взгляд, ознакомившись с католицизмом в Польше»¹⁵. Причем отталкивание от католицизма римского носило преимущественно эмоционально-эстетическую окраску, таковым же, надо заметить, было и тяготение к польскому католицизму. О богословских рассуждениях речи пока не шло: «Когда я попал в костел в Холме, восторгу моему не было границ. Сидеть в уголочке, устремляя глаза в готические своды, чуть тронутые нежными бледно-серыми красками, видеть, как на нескольких престолах священники возносят чашу, в белых, розовых и фиолетовых ризах, обрамленных кисеей и кружевами, под дивные звуки органа, доносящиеся сверху, как пение незримых ангелов, – это было неопишущим наслаждением»¹⁶. «А молящаяся толпа! – восклицает С. Соловьев. – В Риме я видел в церквах только туристов с Бедкером^{****}, там никто не молится. Но как молятся польские женщины! Часами стоят они на коленях, не сводя глаз с темного лица Ченстоховской Божией Матери. Иногда только вырывается жалобный стон: „Матка Бозка Ченстоховска, ратуй ны, ратуй!“»¹⁷.

Уже более не говорит Соловьев о «жизненном и деятельном характере» русского православия в пику католичеству. Оказывается, кое-что «есть в католичестве достойного и чего так не хватает русской церкви: крепкой организации, церковной культуры»¹⁸. Теперь Соловьев считает, что русское православие с XIV века «делается по преимуществу созерцательным, в духе восточных религий. Соблюдение обрядов и почитание икон – существенная часть христианства, – в силу косности, неподвижности и отсутствия новых впечатлений, вырождается в *суеверие, ханжество и идолопоклонство*. Смирение перед Богом вырождается в смирение перед сильными мира сего»¹⁹. Причина упадка определяется Сергеем Соловьевым очень четко: «Киевская Русь составляла одну тесную семью с Западной Европой. Разрыв между римской и восточной церквами тогда еще только начинался, и Киев знал не только две формы богопочитания, но и единую христианскую Европу», а «когда Россия утратила чувство солидарности с Европой, когда на фоне царградского золота свершали великие подвиги отречения и безмолвия немногие избранные сосуды благодати, а вся мирская жизнь, вся проза жизни, превратилась в сплошную грязь, пьянство и безделье, тогда на это поле, засеянное плевелами, пришел великий жнец, явился Петр. Своими могучими руками он принялся выдергивать плевелы, но выдернул и пшеницу. Объявив

**** Путьеводитель по Риму, выпущенный в Лейпциге всемирно известной книгоиздательской фирмой, основанной Карлом Бедкером (1801–1859).

борьбу азиатскому образу, который приняла Россия, Петр подрезал корни той силы, которая в течение стольких веков двигала жизнь русского народа, он превратил церковь в отрасль государственного управления»²⁰.

Соловьев повторяет, что «наша церковь стала накануне рокового кризиса»²¹. В голосе его уже заметны ноты негодования, но рассуждения остаются пока еще философски-умозрительными и относительно спокойными. Он весь отдан именно этой, Русской Церкви, твердо уверен в ее неистребимом превосходстве и правоте перед Римом. Для возрождения православия, по Соловьеву, необходимо восстановление церковного единства: «Не закрывая глаза на грехи католичества, Россия должна понять, что этими грехами не исчерпывается католичество»²². «Но именно теперь, – пишет С. Соловьев, – когда насильственная связь [западной части Украины, находившейся в составе Австро-Венгерской Империи] с Римом ... отходит в область предания, возникает возможность восстановления духовной связи с Римом»²³. Из «Истории России» своего деда С.М. Соловьева он извлекает неожиданные сведения о знаменитом борце с унией князе Константине Острожском, который хотя и считал унию неудачей, но и до и после нее выступал за воссоединение Церкви²⁴. Соловьев с надеждой смотрит на Почаев: «Трудно ожидать, чтобы святыни Ростова и Ярославля стали центрами церковного возрождения. Не то на юге. Святыни Почаева, Холма, Ченстохова – не археологические памятники. Они собирают к себе нарождающиеся церковные силы. <...> Не случайно Почаев стоит у врат Западной Европы. Придет день, и он соберет под свою хоругвь всех разрозненных детей церковных „от запада, севера и моря“. И на границе Запада и Востока вновь сомкнет свои ряды единая вселенская церковь ...»²⁵.

Не видя в «святынях Ростова и Ярославля» сил к возрождению, Соловьев пока остается внутри этих святынь. Он убежден в превосходстве духа православия над католичеством, пускай и находит теперь это превосходство не в живой ткани русского православия, а в общих чертах отечественного мирозерцания: «... Русское христианство ... более жизнерадостно, более тепло, чем христианство западных народов – католичество»²⁶. Православная Церковь – как «церковь Пасхи и апостола Иоанна, римская церковь, как церковь Рождества и ап. Петра»²⁷. Не совсем убедительное преимущество, скорее – разные стороны постижения одной истины; но Сергей Соловьев по-прежнему уверен, что Римская Церковь должна отречься от своих «заблуждений». В такой предвзятости сквозило еще и некое патриотическое высокомерие, порожденное угаром первых военных успехов; Соловьев рассматривал мировую войну как противостояние христианской «Святой Руси» и империалистической «антихристовой» Германии, предрекая этой борьбе «высокий смысл и мировое значение, если Россия покажет себя в ней как подлинная Христова Русь, Русь любви, жертвы и подвига»²⁸: «Теснимая правительством Италии и Франции, римская церковь должна будет искать союза с русским Императором, который не раз являлся защитником церкви. <...> Римский папа нашел себе покровителя не в русском царе, а в австрийском императоре, и заодно с ним явился и политическим и духовным врагом России и славянства. <...> Дни австрийской империи сосчитаны. Рано или поздно немецкие земли Австрии сольются с Германской импери-

ей. Куда же обратятся тогда взоры Ватикана, как не к России?»²⁹. Военная мощь Российской Империи, ее главенство – чисто количественное, силовое – среди славянских народов были отождествлены Сергеем Соловьевым с духовными мощью и главенством над ними, в том числе над католической Польшей: «Глубокий католицизм поляков ... показывает, что католичество не противно духу славянства, что панславизм вмещает в себя и католичество. Отнять у Польши католицизм – значит ... иссушить родники духовного творчества Польши. Но как в политическом союзе славянских народов все обнимается и покрывается Россией, так и в их духовном союзе все обнимается и покрывается византийским православием»³⁰. Отсюда и дух военного ультиматума в обращении к Риму: «Почитание Божией Матери есть та духовная цепь, которая соединит славянские народы между собою и славянскую семью – с Римом. Но произойти это может не прежде, чем Рим почувствует необходимость воссоединения на основе отречения от многовековых грехов Ватикана и сознания необходимости найти опору в Петрограде»³¹.

Возвращение «в дом Отчий» стало возвращением к церковной жизни, к духовным истокам русского православия, к святоотеческой мысли, пробудило глубокий интерес к монашеству и, в частности, к старчеству. Постепенно у Сергея Соловьева проявилось стремление к священническому служению – проповеди о Христе, что естественным образом привело его к мысли о поступлении в Духовную академию. Осенью 1915 года Соловьев был принят в Московскую Духовную академию, а в начале 1916 года – рукоположен в сан священника. Университетское образование давало ему возможность поступить в Академию, минуя курс обучения в семинарии, а также не сдавать в дальнейшем многих экзаменов за академический курс по историко-филологическим дисциплинам.

В течение нескольких лет, проведенных в стенах Академии, Соловьев находился практически в центре православной богословской мысли, так как в эти годы происходило решительное, практическое сближение кругов церковных и интеллектуальных. Три года обучения в Академии, погружения внутрь церковной жизни, привели Сергея Соловьева к более ясному определению своей духовной позиции и заставили его довольно решительно изменить к худшему то идеальное мнение о русском православии, которого он придерживался ранее. Это неизбежно влекло за собой столкновение с новым окружением, чьи инертность и нежелание каких-либо изменений Соловьев не мог принять, а также и противостояние представителям религиозного ренессанса (в первую очередь, священнику Павлу Флоренскому и Владимиру Эрну), пытавшимся философски и исторически оправдать консерватизм в Русской Церкви и, кроме того, изобразить православие единственным светильником Христа в мире. Достаточно сравнить письма Соловьева периода первого академического семестра с теми, что были написаны им во втором, чтобы почувствовать произошедшие внутренние перемены. В октябре 1915 года он пишет жене из Петербурга, где находится в связи с предстоящим рукоположением: «Я чувствую себя совсем оптинским монахом, так все чуждо, грешно и отвратительно. Об Оптинской думаю постоянно, два образа всплывают в душе: Трифон и Анатолий, всплывают и зовут неудержимо»³². (Заметим, что здесь упоминается епископ Трифон, ранее – Борис Туркес-

танов, соученик А.А. Венкстерна по гимназии³³). Неожиданно следует реплика, напоминающая о мучительном конфликте в душе: «Чувствую, что ушел от всего, кроме церкви. Но в здешних церквях бывать не могу, кроме Казанского собора и костела св. Екатерины»³⁴. Проходит четыре месяца, и становится очевидным, что желанных единомышленников и единомыслия в Церкви Соловьев не нашел: «Положение мое в Академии все яснее. Предвижу ясно: отношения с ректором будут все холоднее и тяжелее, с Флоренским разгорится дикая ненависть. Если я удержусь в Академии, то только благодаря либералам Попову, Смирнову и К. <аптереву>. Оказывается, ректор прямо ненавидит пр. <еосвященного> Трифона, считает его комедиантом, а кстати, презирает всех дворян, пролезших в духовное звание. Союз их с Флоренским крепкий и глубокий, и основан он на принципе, который я считаю ложным: *на отрицании Христа*. <...> Самая большая борьба предстоит после с Флоренским, ибо это змий и эссенция ереси. К тому же он не простит ни малейшего выступления против него. Он хочет предать проф. Попова инквизиции. <...> На Флоренском, с его добротой, можно учиться тому, что есть еретик. Недавно ректор восстал на проф. Покровского, инспектор защитил Покровского. Флор.<енский> заявил, что он голосует с ректором потому, что священник не может думать иначе, чем епископ, а кроме того, Покр.<овский> не нравится ему как человек»³⁵. Вновь ожили в душе «католические соблазны» – например, в конце июня 1916 года отец Сергей встретился с Вл. Абрикосовым. Владимир Владимирович Абрикосов и его жена, Анна Ивановна, – выпускники Кембриджа – пришли от агностицизма к христианству, а затем присоединились к Католической Церкви. Вернувшись из-за границы в 1910 году и поселившись в огромной квартире на Пречистенском бульваре, Абрикосовы стали яркими католическими миссионерами в среде студенчества и интеллигенции. Летом 1913 года они побывали в Риме, встретились с папой Пием X и получили от него одобрение своей деятельности. Тогда же Абрикосовы стали членами «третьего ордена» святого Доминика. «Абрикосов интереснее, чем я думал, – писал Соловьев жене. – У него ультракатолическая наружность, маленький, зеленоватое лицо, проваленный рот и черная бородка, глаза синие и сверкают, очень нервный, но с громадной волей. <...> На пустом столе в его кабинете лежит только серебряное распятие. <...> Новский [русский католик, сподвижник Абрикосова, имевший знакомство с Вл. Соловьевым] был очень мил. Это какой-то ребенок, истинно кроткий и смиренный. Но тем не менее я от него устал, и всю ночь мне мерещилась его голова, улыбающаяся и похожая на большое яйцо. <...> Новский рядом с ним [Абрикосовым] казался верхом невинности, наивности и благодушия. С Абрикосовым уже поспорили, и, кажется, несколько моих пуль попало в цель»³⁶.

Описав встречу с московскими католиками, Соловьев в том же письме рассказывает о поездке в Оптину Пустынь: «Приехал в Оптину мокрый насквозь. <...> После обедни был у старца Агапита. Старец прекрасный, но, как всегда, говорить не о чем. Просто приятно погреться у благодатного огонька. Вспомнили приезд дяди Володи и Достоевского... Ко мне в номер поселили другого священника. Я было испугался, ожидая седого протоиерея с золотым крестом и восклицанием: „Какие высокие мысли!“ Уже спрятал в чемодан католические

книги, валявшиеся на столе, но страх оказался напрасен, явился милый молодой священник с Вольни, веселый и угостительный»³⁷.

В 1915 году Сергей Соловьев издает биографию Владимира Соловьева. На каждом новом этапе духовного продвижения обращается он к образу и пути «дяди», чтобы сравнить и оценить пройденное. По составленной биографии видна эволюция самого Сергея Михайловича за два коротких, но насыщенных событиями года. У истоков зрелости – весной 1913 года – в статье «Идея церкви в поэзии Соловьева» он писал: «Россия ... не нуждается в религиозном восполнении со стороны Запада». И, что уже упоминалось ранее: «Соловьева всего лучше опровергает он сам»³⁸. В биографии же 1915 года речь идет только о «крайностях католического увлечения»: «То противление, которое встретил В.<ладимир> С.<оловьев> со стороны национализма, бытовых начал, разлагающих восточную церковь, постепенно делало его пристрастным к церкви римской. Под влиянием полемики он сходит со своей *вселенской* точки зрения и временно становится пропагандистом католицизма. Психологически здесь оправдывает его самый строгий православный»³⁹. И совсем полярна тезису 1913 года («утверждать, что русское православие нуждается в католичестве для полноты христианства – *невозможно*») ⁴⁰ позиция, сформировавшаяся у Сергея Соловьева уже после 1915 года: «Будем надеяться, что недалеко и до исполнения его [Владимира Соловьева] главной молитвы, ... до восстановления церковного единства между Востоком и Римом»⁴¹.

VII. РЕВОЛЮЦИЯ: 1917

Накануне революции, 2 февраля 1917 года, отец Сергей (Соловьев) участвует в прениях Петроградского религиозно-философского общества (РФО): «Во время прений Белый и Соловьев много нападали на ... Флоренского – за его черносотенство, идейную двуличность, утверждение, что христианство вне моральных категорий зла и добра, что православие должно быть „уездным“, что в нем ничего нет, кроме старчества и т. п.»¹. 6 февраля 1917 года отец Сергей выступает в обществе с собственным докладом под названием «Кризис славянофильства». В числе основных тем доклада: «Вселенское призвание славян. Союз православного и католического мира»; «Идея соединения церквей как лозунг в борьбе за европейский мир». Секретарь общества С.П. Каблуков в своем дневнике записал: «Доклад С. М. Соловьева был отходною славянофильству и прошлого, и нынешнего времени... Переходя затем к отношениям России к Риму, Соловьев не замалчивает вражды русско-польской, в которой до времени Романовых наступала на русских могущественная Польша, при Романовых – ставшая более могущественной Россия. Выход из создавшегося положения – примирение России с папой, церкви восточной – с западной. Пора беспристрастно, с добросовестностью и научно заняться изучением причин разделения и оценкой их значения. Только с Римом может быть в духовном союзе Россия... Задетая протестантизмом и кишашая теософическими обществами Англия духовно не близка нам»².

Литературоведы, изучавшие переписку Блока и Соловьева, отмечают: «Февральскую революцию Соловьев принял, но в специфическом ракурсе: уже тогда склонявшийся к католицизму, он увидел в завоеванной свободе совести перспек-

тиву для будущего соединения церквей и тем самым исполнения миссии „славянского гения”³. «Наша церковь должна войти в единство вселенской церкви. Братство народов только тогда будет прочно, когда оно оснует себя на высшем религиозном принципе, без этого принципа будет смена национальной вражды враждой сословий, останется в силе железный закон борьбы»⁴, – утверждал Соловьев в статье «Вопрос о соединении церквей в связи с падением русского самодержавия».

Новая позиция Соловьева нашла свое выражение в цикле статей, публиковавшихся в журнале «Народоправство» в течение 1917 года.

Статьи эти резки и обличительны по отношению к церковной реальности. Автор окончательно клеймит неославянофильство: «Романтика Червонной Руси и св. Софии только красивая приманка, за которой море крови, национальный эгоизм и своекорыстие»⁵; «Обильны наши святыни, но вокруг них – мерзость запустения, пьяные и вороватые монахи, вялое и отягченное житейскими делами духовенство»⁶. С. Соловьев видит причины кризиса русского православия, прежде всего, в его оторванности от Вселенской Церкви: «Глубокая драма России – несоответствие между вселенским христианством, к которому устремляется душа России, и провинциальным, казенным, бытовым строем русской церкви»⁷. И как следствие, «оторванная от вселенского единства церковь ... превращается в мирское учреждение»⁸.

Соловьев решительно отказывается говорить о будущем соединении Церквей, исходящем исключительно из признания вины и покаяния одной из сторон. Чтобы понять важность подобного взгляда на единство Церкви, надо вспомнить, что в ту пору эта проблема для обеих Церквей решалась однозначно: православные считали, что от Вселенской Церкви отпали католики; католики же, в свою очередь, были уверены, что грех схизмы лежит на православных.

Соловьев не упоминает более и об «историческом грехе католичества», а напротив, в своих работах этого времени пишет: «Жив святой и вечный Запад ... единственная культура, которая из века в век закономерно развивалась под знаменем креста. Мы увидим, что мы были перед Европой дети, и, быть может, с великим будущим, но которым грозит опасность вообразить себя большими и впасть в непоправимую беду»⁹; «Мы не имеем никаких оснований обвинять католиков в ереси по той простой причине, что эти «ереси» существовали в римской церкви с IV и V века, что однако не мешало единению церквей»¹⁰.

В марте 1917 года произошла знаменательная встреча Сергея Соловьева с греко-католическим митрополитом Андреем (графом Шептицким) – в Ярославле, где митрополит дождался своего освобождения из ссылки после падения самодержавия¹¹. Воспользовавшись относительной свободой, владыка встречался с представителями православного духовенства, безразличными к проблеме соединения Церквей. В числе таких священников в Ярославле оказался и отец Сергей (Соловьев), побывавший в 1915 году в Галиции и находившийся с тех пор под сильным влиянием польского католицизма и галицийской униатской культуры: «Отец Сергей признался владыке Андрею, что тогда же решил не быть никогда соучастником применения „столь притеснительных и возмущающих совесть мер”». В разговоре с ним отец Сергей заметил, что среди знакомых ему студентов пра-

вославных Духовных Академий в России того времени он встречал три уклона: один – вел их к католичеству, другой – к старообрядчеству, третий – к протестантству. Между тем он не нашел ни одного студента, стремившегося к чистому православию»¹².

Несомненно, эта встреча, ставшая для отца Сергия первым знакомством с Греко-Католической Церковью, оказала на него большое влияние.

В самой Русской Церкви Соловьев не видит более сил, способных преодолеть кризис и возродить христианство. Крайне пессимистична в этом смысле статья «К церковному собору», написанная в январе 1917 года. Партии современного духовенства стремятся или к слишком старому, или к слишком новому. Он с горечью отмечает раскол Собора на партии белого и черного духовенства, объединить которые могло бы только начало «русской национальной святыни». Но, по мнению отца Сергия, начало это бесплодно в своей изоляции – пример тому старообрядчество.

Соловьев окончательно формулирует вывод, очень простой в теории, но весьма отстраненный от исторической реальности: «Православие для нас не русская государственная вера и не русская народная вера, а вера апостолов и учителей православного Востока»¹³.

Тезис о соединении Церквей формулируется уже по-новому, без разговоров о покаянии Рима, который «от первых веков и до наших дней ... является средоточием и оплотом церковной свободы»¹⁴. «Необходимо расширение границ церкви на Восток и Запад, не в смысле завоевательном, а в смысле слияния ее с широким руслом вселенской церковности»¹⁵. «Единственный реальный путь к возрождению русской церкви, – пишет Соловьев, – в том, чтобы повернуть свое лицо к церковному Западу, ибо только там кипит подлинная церковная жизнь»¹⁶.

Настойчиво, из статьи в статью, повторяет отец Сергей, что «наша церковь должна будет войти в единство вселенской церкви», что «соединение церквей явится началом возрождения русского православия»¹⁷. Любая тема подводится им к вопросу о соединении. Например, обсуждение необходимости восстановления патриаршества он завершает выводом о том, что «восстановление патриаршества, при сохранении государственного или национального характера нашей церкви, едва ли даст какие-нибудь результаты. <...> Нам надо начинать не с патриаршества, а с восточной церкви вселенской»¹⁸. Соловьев первым из русских богословов сформулировал и основной тезис экуменизма того времени (напомним, что само экуменическое движение зародилось лишь в начале XX века и окончательно оформилось благодаря – не в последнюю очередь – усилиям эмигрировавших на Запад русских православных мыслителей): «Началом соединения церквей должно быть стремление к любви, единство в вере, и уже затем, как воплощение единства любви и веры, – единство внешней организации... Для осуществления этого дела нужна медленная и терпеливая работа нескольких поколений»¹⁹.

Хотя в эти годы Сергей Соловьев уже выступает в роли поборника церковного единства, он пока еще не состоялся как глубокий мыслитель, как теоретик этой идеи. Он не столько анализирует и объясняет, сколько критикует и декларирует. Поиск реальных принципов объединения для него мучителен, сложен и по-

лон противоречий, и плоды этого поиска – скорее, эмоционально окрашенная мысль, нежели цепь логических рассуждений богослова. Сего точкой зрения можно было или соглашаться, или не соглашаться, но спорить с ней было трудно.

После большевистского переворота – Октябрьской революции 1917 года – позиция Соловьева стала еще резче; теперь он считает восстановление церковного единства уникальным путем возрождения России. Если в статье «К церковному собору», написанной в январе 1917 года, им было сказано: «скудеет благочестие деревни» и «вырастает благочестие города»²⁰, – то в первые же дни после революции появляется статья, в которой речь идет о «еще вчера религиозном народе, чуждом западных начал, а теперь чуждом и религии»²¹ и лишенном, в силу восточной религиозности, «святой активности, способности к положительному творчеству»²². Сергей Соловьев не принял революцию, считал, что «русский террор провозглашает не ... антихристианство, а лжехристианство»²³. В послереволюционной России Соловьев с самого начала не видел положительной религиозной силы. Он говорил, что «интеллигенция пришла в покинутые народом храмы», но за сказанным чувствуется и недоговоренное – «слишком поздно». «Пока народ был нищим и плачущим, церковь была с ним, теперь церковь раскрыла свои объятия разгромленной, оплеванной интеллигенции»²⁴, – пишет Соловьев в своей статье «Разгромленная интеллигенция». Где порожденные созерцанием некоего идеального православия речи о «деятельной» природе его, о необходимости Западу покаяться? Другие, горькие слова звучат теперь из уст Соловьева: «Тогда как Запад давно готов к борьбе с силами антихристианства, ... Восток, с одной стороны, боится оставить ветхие, отжившие традиции, с другой стороны, без оглядки бросается в омут модернизма. <...> Мы должны склониться перед правдой активного Запада»²⁵. И, как завершающий аккорд: «Необходим новый религиозный посев с Запада»²⁶.

VIII. ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА: 1918–1920

Годы революции и гражданская война не стали для Сергея Соловьева переломными в глубинном, духовном смысле. Прежние друзья по литературе – Блок, Брюсов, Белый – удивительным образом и каждый по-своему увидели в революции пробуждение неких новых творческих сил, попытку реально осуществить преобразование мира. К уходящему старому миру и сам Соловьев относился без особых симпатий¹; но бывшие друзья ко всему отжившему с легким сердцем, не слишком раздумывая, причисляли христианство и Церковь. Соловьев же не в состоянии был поверить в то, что в борьбе без Христа или, тем более, против Христа может родиться справедливость. Поэтому, например, он отверг блоковскую поэму «Двенадцать» за попытку – действительно, крайне спорную – соединить революцию и образ Христа, изначально лишь внешне-условный для самого Блока. Соловьев писал: «Наши террористы выставляют себя почитателями Христа, который будто бы искажен в церковном сознании. Насколько образ Христа, противопоставленный Христу церковному, соответствует евангельскому Христу, хорошо можно видеть из стихов певца современного сатанизма Блока ..., призывая к кровавой и дикой оргии, он кончает свои стихи такую сладенькой кон-

феткой: „в венчике из белых роз ^{*****} впереди Иисус Христос”»². Не имея ничего заветного, драгоценного ни в старом мире, ни в новом, Сергей Соловьев, как и многие российские интеллигенты, оказался в вынужденной внутренней эмиграции; стал изгнанником, не покидая России.

Весной 1918 года отец Сергей закончил Академию и еще недолго оставался при Академии доцентом, хотя все занятия и обучение фактически уже прекратились. Некоторое время он с семьей (женой и тремя дочерьми) жил в доме отца Павла Флоренского в Сергиевом Посаде (это, вероятно, указывает на то, что старые академические распри утратили свою значимость в грозную годину). Случайно появившийся в Троице-Сергиевой Лавре богатый мужик, мельник, пригласил Соловьевых переехать в хлебные и мирные поволжские места – Большой Карай. Там и провели они самые тяжкие годы гражданской войны. Отец Сергей зарабатывал на жизнь учительством в школе, обучал на дому дочерей мельника, служил, видимо, и как священник. Первый этап жизни в Карае описан им в поэме «Чужбина», оконченной в 1922 году³. Поскольку никаких других источников для получения сведений о том жизненном периоде Сергея Соловьева нет, обратимся к отрывкам из этой поэмы:

Вытаскивая ноги из сугроба,
 Ввалился в избу я. Чего ж еще?
 Натоплен жарко домик хлебороба,
 Уютно в нем, тепло и хорошо.
 Иконка Пантелеймона с Афона
 Вся золотом сияет в уголке,
 И ласков, прост хозяин благосклонный
 В мукою запыленном пиджаке.
 Он целый день на мельнице, в амбаре...
 Черничкам и монахам здесь почет,
 Порядком, установленным исстари,
 Здесь жизнь полу келейная течет.
 Хозяин мой, навек тебе спасибо:
 Ты кроток был, благочестив и прост.
 Подсолнухи, мука, пшено и рыба
 Не иссякали весь Филиппов пост.
 Блестел в столовой медный умывальник,
 Шести детей звенел нестройный хор,
 А в озаренной солнцем белой спальне
 Висел рисунком вышитый ковер,
 Заказанный в уездном городишке.
 Проснешься ночью: все объято сном,
 Хозяйка ставит пироги и пышки,

***** Так у Соловьева. У Блока:

В белом венчике из роз – / Впереди – Иисус Христос.

Ноябрьский день чуть брезжит за окном.
Но виделось при <этом> всем уюте
Крушенье жизни старой. Дочки три,
Взросшие в губернском институте,
Не очень обожали псалтири.
Вздыхала мать: «Уж больно, больно бойки!
Шьшнадцать лет, а нас переборщат:
До станции катаются на тройке,
Подсолнухи с солдатами луцат,
Целуются с заезжим комиссаром... »
Отец молчал, и кроткий карий взор
Глядел грустней. Над всем укладом старым
Уже висел последний приговор.
Еще шумела мельница на скате,
Сребристую развеивая пыль,
Но жизнь все делалась замысловатей,
И странная осуществлялась быль⁴.

Разительна перемена, произошедшая во «вторую зиму». Осенью 1919 года через Большой Карай проходил Южный фронт. Деникин наступал на Новохоперск. Эти события также нашли отражение в поэме С. Соловьева:

<...> Хозяин был больной. У всех ребят
Чесотка вечная, в головках вши,
Все тело в язвах, с головы до пят...
И нет кругом сочувственной души.
И глубже, глубже падаешь на дно.
Мелькали, словно свора диких псов,
Солдаты сквозь затекшее окно...
И сколько унижительных часов
Ты видел красный, дымный Исполком!
В медвежьей шапке, бешеным волком
По снегу рыскал красный командир
И гнал хлыстом бессильных стариков...
Через село немало шло полков,
И каждый вечер – безобразный пир
И самогон у мельника в дому.
Но был один всего ужасней ад:
Театр набит битком. Сквозь полутьму
И дым махорки фитили чадят,
И каторжники бритые сидят
У рампы освещенной, вокруг стола.
От крови человеческой вечно пьян,
С глазами похотливого козла,
Орет матрос перед толпой крестьян:

«Кто видел колесницу Илии?
 Все врут попы, чтобы сосать народ,
 Чтоб в бедности вы прежней жили и
 Помещики вернули царский гнет.
 Довольно петь акафисты по кельям –
 Сознательным народ рабочий стал.
 Пусть поп поет – а то его пристрелим –
 Пусть он поет Интернационал».
 У рампы, тусклой лампой озаренной,
 Среди крашенных девиц и палачей
 Поет «Вставай, проклятем заклеименный...»
 Седой старик, и слезы из очей
 Готовы хлынуть. Ни за что на свете
 Он не хотел идти, и пулю в лоб
 Скорей бы принял, но жена и дети...
 И вот поет среди каторжников поп.
 А в лампе керосин чадит последний,
 И копоть покрывает лица всех.
 Иди, старик, готовиться к обедне:
 Господь простит бессилья жалкий грех⁵.

Выжить в эти годы было чудом. Умерла средняя дочь отца Сергея – Мария. К ней обращено его стихотворение-молитва:

Там расскажи, что я остался верен,
 И хоть легла, легла земная пыль
 На злато риз, но крест мой не потеряю,
 И сердца стук глушит епитрахиль.

Но веселись среди сонма сил бесплотных,
 Где просиял цветок твоей души,
 И здесь меня приходов мимолетных
 И кратких утешений не лиши⁶.

В ноябре 1920 года летит первая весточка в Москву, к старому другу – Ал. Любимовой, успокаивающая и свидетельствующая о том, что самое страшное осталось позади: «Мы все потолстели, и у меня появились щеки и живот. <...> Батюшка (местный) уезжает, и я буду служить ежедневно обедни в 7 ч. утра и каждый день иметь дело с покойниками»⁷. Вскоре вся семья перебирается в уездный город – Балашов. В конце 1920 – начале 1921 года отец Сергей переезжает в Москву, а жена с дочками остаются в Балашове.

Возвращение в столицу должно было стать, по-видимому, и возвращением к активной жизни. Действительно, развеянное гражданской войной бытие собиралось в новые формы, открывался новый период истории, туманный и непонятный. И именно в это время на отца Сергея обрушилась трагедия – разрыв с

женой. Весной 1921 года Татьяна Алексеевна пишет из Балашова мужу в Москву: «Дружу очень с Малининым и Гурием Ев.<пловичем Амитировым>, который у нас сделался своим человеком и делает все, чтобы мне облегчить жизнь». А уже в декабре того же года все в прежних семейных отношениях совершенно очевидно кончено: «Переезжать в Москву, – пишет она теперь, – не вижу никакой возможности при твоём отношении к Гурию. Ты до сих пор видишь в этом что-то эпизодическое, я же вижу в этом свой путь и жизнь. <...> Ты говоришь, что у нас не может быть дружеских отношений. Видит Бог, как мне бы хотелось, если бы ты только примирился и понял, что я мать твоих детей, но жена другого»⁸. Сергей Соловьев действительно не мог примириться с тем, что его «путеводная звезда» закатилась; еще и год спустя писал он А. Белому: «Т.<аня> от меня прячется, как будто боится разговоров со мной и насильственно идет по нелепому пути, на котором не найдено ничего, кроме страданий. Ах, какими негодьями она окружена! Они играют на всех скверных нотах ее души и пытаются заглушить все хорошие. <...> Она, с наивностью четырнадцатилетней девочки, воображает, что Балашовская пошлятина ее „путь и жизнь“, а я ... кажется, соблазн». Слово «соблазн» употреблено здесь, по-видимому, не случайно, а в какой-то связи с продолжавшимися отцом Сергием поисками единства православия и католичества (о чем подробнее речь пойдет ниже)⁹.

С уходом жены для Сергея Соловьева рвалась последняя нить, связывавшая его с предреволюционным миром, миром юношеской мечты и веры в грядущее преобразование России. Но расставания этого он не хотел, он оставался верен любви:

Пусть мало брашн^{*****} осталось в нашем пире,
Но лишь вдвоем мы знали иногда
Единственное мыслимое в мире
Блаженство душ, слившихся навсегда...

<...> Истлеет страсти пыл, но вечно свежей
Цветет любовь небесная. Молчи:
В твоих глазах всегда я вижу те же
Знакомые, лазурные лучи¹⁰.

IX. РУССКИЕ КАТОЛИКИ: 1921–1924

В конце 1920 года священник Сергей Соловьев присоединился к общине русских католиков. Об этом пишет исследователь русского католичества священник Поль Майе: «На Рождество 1920 года московский православный священник отец Сергей Соловьев, племянник известного философа, попросил присоединить его к Католической Церкви»¹.

К сожалению, подробные обстоятельства этого события остаются неизвестными, мы не знаем, кем из представителей Католической Церкви был совер-

***** Брашно (устар.) – яство, пища, еда.

шен акт присоединения – принятие от Сергея Соловьева «исповедания веры». Скорее всего, Соловьева принял в католичество экзарх русских католиков Леонид Федоров, приехавший в это время в Москву. Такое предположение подтверждается и словами другого исследователя – бенедиктинского монаха из монастыря Нидеральтайх в Германии дьякона Василия фон Бурманна, который в своем труде «Леонид Федоров. Жизнь и деятельность» (1966 г.) пишет следующее: «Неожиданная встреча о. Сергия Соловьева в Ярославле с митрополитом Андреем [Шептицким], после его освобождения, конечно, не могла не оставить следа. С 1919 г. о. Сергей жил в Саратовской губернии, занимая там должность учителя. Постепенно он стал тяготиться своим положением и написал о. Леониду, что не в состоянии больше жить в „схизме“. На Рождество 1920 г. в Москве состоялось его воссоединение с Римом. Оно явилось немалым событием в кругах русской интеллигенции»².

Чем же было вызвано такое решение? С одной стороны, конечно, ему предшествовали длительные духовные поиски, сказались и влияние идей дяди – Владимира Соловьева. Но, с другой стороны, не следует забывать, что решение принималось в годы, когда Российская Православная Церковь была раздираема расколами и разделена на взаимно-враждующие группировки. У Сергея Соловьева это создавало ощущение неуверенности, перед лицом же надвигающегося на христианство воинствующего безбожия – усиливалось стремление найти неизблемую опору «в твердом камне Церкви», в «скале Христовой». Таким фундаментом Вселенской Церкви, по его мнению, оставалась, как и прежде, Церковь Католическая, возглавляемая епископом Римским.

Что же представляла из себя община русских католиков восточного обряда во главе с экзархом, к которой присоединился православный священник Сергей Соловьев?

Предыстория общины исчислялась к тому времени менее, чем пятнадцатью годами; известно о русских католиках довольно мало, в основном благодаря исследованиям священника Поля Майе, дьякона Василия (фон Бурманна) и священника Антония Венгера. Вероятно, здесь будет уместным обрисовать, хотя бы в общих чертах, основные вехи и проблематику развития русского католицизма.

Понятие «католицизм» в применении к российской действительности неоднозначно: есть существенное различие между католицизмом иностранцев, живших в России, и католицизмом русских, ушедших от православия.

Первый существовал в Российской Империи несколько веков и стал проблемой лишь после присоединения Польши и нескольких крупных депортаций поляков в русские города и в Сибирь. Этот католицизм для его носителей, в первую очередь именно поляков, был не столько знаменем Вселенской Церкви, сколько символом национальной независимости, средством противостояния русификации, а иной раз – и орудием полонизации. Приходится с грустью признать, что католицизм обрел в славянской Польше ту же национальную окраску, что и православие в России. В России же такой католицизм всегда вызывал подозрение, враждебность, отторжение и страх.

Католицизм русских, ушедших от православия, появился лишь в XIX веке. На протяжении столетия он был уделом людей, искавших альтернативу летаргически спящей Синодальной Церкви и не желавших уходить во внецерковные протестантские общины. Законы царской России запрещали переход из православия в любую другую веру – и решиться на такое мог не всякий. И не у всякого, конечно, была возможность познакомиться с католицизмом. Поэтому на протяжении XIX века католичество оставалось уделом представителей высшей аристократии, уделом одиночек, которые не мыслили какого-либо соединения своих убеждений с традиционными русскими верованиями. Обычной судьбой католиков-русских была эмиграция. Князь Дмитрий Голицын стал, к примеру, священником в США; его кузина, Елизавета Голицына, тоже переехала в Америку. Эмигрировал и Владимир Печерин, ставший за границей католическим священником³. Как первая католичка, оставшаяся в России, известна княгиня Елизавета Волконская. Католичество приняли ее дети, из которых князь Александр Волконский стал католическим священником и автором нескольких книг, посвященных русской истории и католическому вероучению. Вокруг княгини Волконской образовался кружок единомышленников – именно к этому кружку примыкал Владимир Соловьев.

Начало XX века – время появления первых общин, состоявших целиком из католиков русского происхождения. Непосредственно из кружка Волконской образовалась такая община в Петербурге; Наталья Сергеевна Ушакова, известная как наиболее активный ее член и ходатай перед властями, была кузиной Столыпина и пользовалась благосклонностью вдовствующей императрицы Марии Федоровны. Постепенно Ушакова собрала в столице трех священников, перешедших в католичество из православия и старообрядчества. Заметим, что все они считали необходимым и в католичестве сохранять неприкосновенными православные обряды. Первым был православный священник Алексей Зерчанинов, ставший убежденным сторонником католицизма после изучения богословия для диспутов со старообрядцами; далее – священник Иоанн Дейбнер, саратовский чиновник, последователь Вл. Соловьева, в 1903 году рукоположенный греко-католическим митрополитом Андреем (Шептицким); а также священник Евстафий Сусалев, который перешел в католичество из старообрядчества. Все трое переехали в Петербург после манифеста 17 апреля 1905 года, даровавшего свободу совести, что вызвало массовое возвращение в Католическую Церковь бывших униатов, насильственно зачисленных по православному ведомству. Но правительство требовало в таких случаях принятия ими латинского обряда; католичество византийского обряда официально оставалось совершенно неприемлемым. Князь Петр Волконский писал: «В России законно строить мечети, буддистские пагоды, протестантские часовни любого направления, масонские ложи, даже католические церкви латинского обряда. Но католическая церковь византийского обряда – никогда! Это было бы слишком привлекательно!»⁴.

С 1905 до 1917 года католические общины византийского обряда в обеих столицах существовали на полуполюгальном положении. Службы по восточному обряду совершались в часовнях, устроенных на частных квартирах. Ходатайства Н.С. Ушаковой могли лишь предотвратить закрытие часовен, но об официаль-

ном разрешении и речи не шло. Парадоксальным образом, конфликт разворачивался не только с православными властями, но и с католическими. Последовательным сторонником укрепления католичества восточного обряда был митрополит Андрей (Шептицкий) – выдающийся церковный деятель. В 1908 году он добился в Риме разрешения учредить должность генерального викария для католиков восточного обряда в России и назначил на эту должность А. Зерчанинова. Но, с другой стороны, польская католическая община и возглавлявшие ее священники, проявив худшие черты провинциального, националистического католицизма, в штыки встретили новое течение. Когда Леонид Федоров – студент Петербургской Духовной Академии, уехавший в Италию и там поступивший в католическую семинарию, – сообщил своему патрону отцу Сциславскому, настоятелю церкви святой Екатерины в Петербурге, что хочет быть рукоположен в священники восточного обряда, тот в ответ лишил его материального пособия и написал: «Настоящие русские питают непреодолимое отвращение к византизму и татарщине»⁵. С течением времени стал враждебно относиться к восточному обряду в Католической Церкви и священник Алексей Зерчанинов.

Московская община русских католиков, созданная Владимиром Владимировичем и Анной Ивановной Абрикосовыми, первоначально шла по пути западного обряда. Появившиеся у Абрикосовых – в результате их активной миссионерской деятельности – последователи (в основном, среди студенток, курсисток и учительниц) часто становились членами «третьего ордена» святого Доминика, монахиней которого была мать Екатерина (в миру Анна Ивановна Абрикосова). Впоследствии они восприняли восточный обряд и стали именоваться Доминиканской общиной восточного обряда.

В 1913 году наметилось некоторое улучшение положения русских католиков. Начал даже выходить журнал «Слово Истины», пропагандировавший идею воссоединения Церквей. В Петрограде полулегально функционировала часовня восточного обряда на Бармалеевой улице – там служил священник Иоанн Дейбнер. Но это были слабые ростки.

Короткий период расцвета наступил после Февральской революции, когда были сняты все ограничения свободы совести. Митрополит Андрей (Шептицкий) посвятил Владимира Абрикосова в священники, сделав его официальным главой Московской общины русских католиков. Экзархом, главой русских католиков восточного обряда во всей России, он назначил священника Леонида Федорова – личность в высшей степени незаурядную, хотя до 1917 года он находился в тени: сначала за границей, потом – в ссылке. В день Пасхи 1917 года священник Леонид Федоров прибыл из Тобольска (где отбывал ссылку) в Петербург и сразу же принял участие в пасхальном богослужении. Он стоял вне уже сложившихся к тому времени в русском католичестве группировок, а главное – был последовательным и принципиальным сторонником восточного обряда. В тот же период в Петрограде состоялся Собор под председательством митрополита Андрея (Шептицкого), положивший каноническое основание Русской Католической Церкви.

Большевистская революция прервала всякую деятельность русских католиков. Наступило время, когда прежде всего следовало думать о сохранении

жизни. В отчете папе Пию XI от 5 мая 1922 года экзарх Леонид Федоров следующим образом обрисовывал сложившуюся ситуацию: «В России существуют два католических центра: один в Петрограде, другой в Москве. Месяц назад мы смогли образовать третий – в Саратове. В Петрограде у нас около 70 верующих, в Москве около 100; в Саратове только 15. Кроме того, более 200 верующих разбросаны по городам и весям нашей необъятной страны, например, в Вологде, Вятке, Томске, Орле и Пензе. Многие ради спасения жизни в 1918–1920 гг. покинули Россию. Многие умерли от голода и болезней. Число оставивших нас приближается, вероятно, к 2000»⁶. Одной из основных проблем оставались отношения со священниками латинского обряда. С православным духовенством Федоров сумел организовать несколько собеседований, пользовавшихся большим успехом и вызвавших симпатию к русским католикам; однако достигнутый успех был сведен на нет: с одной стороны, запрещением властей повторять собеседования, а с другой – антиправославными выступлениями латинского духовенства, провокационными присоединениями новообращенных из числа православных к западному обряду. Федоров писал, что латинские священники «не понимают или не хотят понимать, что их недолговечный успех и немногие души, в том числе много полек, – это ничто в сравнении с колоссальной проблемой примирения 100 миллионов православных, живущих в нашей стране»⁷. Католиков латинского обряда было, однако, значительно больше, чем католиков восточного обряда; православным оставалось недоумевать: кто же представляет истинную позицию католической Церкви? «Латиняне утверждают, – писал Федоров в Рим, – что воссоединение Церквей – это глупая идея и фантазия. Бесплезно устанавливать отношения с православным духовенством, так как все эти священники бесчестные и развращенные люди. Добиваться сближения католического духовенства с православным означало бы подвергать его опасности индифферентизма, ослабления католического действия. Опять приводится обычный пример: „Культурные русские не привыкли к восточному обряду; они хотят латинского обряда... Умножайте число обращений и не мечтайте о воссоединении Церквей в целом!“»⁸. Такую позицию занимало именно рядовое католическое духовенство; митрополит Андрей (Шептицкий), могилевский архиепископ Ян Цепляк, сам Папа Бенедикт XV благожелательно относились к католицизму восточного обряда.

В сентябре 1922 года вместе с большой группой ученых, писателей, философов из России были высланы священник Владимир Абрикосов⁹ и член московской общины известный публицист Дмитрий Кузьмин-Караваев. Община была практически обезглавлена. Весной 1923 года, когда власти развернули кампанию нападков на Церковь, обвиняя ее в попытке сопротивления изъятию церковных ценностей, прошел процесс и над католическим духовенством. Тринадцать священнослужителей предстали перед судом, среди них: архиепископ Ян Цепляк, монсеньер Константин Будкевич и экзарх Леонид Федоров. Они обвинялись в отказе от передачи церковного имущества властям и в совершении богослужений вне церковью. Прелат Будкевич был расстрелян¹⁰, остальных ждали различные сроки заключения. Федорова, приговоренного к десяти годам тюрьмы, досрочно выпустили на свободу в 1926 году, но вскоре вновь арестовали; отбыв очередной срок заключения, он умер в Вятке 7 марта 1935 года. В ноябре

1923 года в Москве была разгромлена доминиканская община, которую возглавляла Екатерина Абрикосова. Всего было арестовано 38 человек, в том числе и активные прихожане.

Именно в эти критические для русского католичества годы священник Сергей Соловьёв присоединяется к Католической Церкви.

Вернувшись из Балашова в Москву в конце 1920 года, Сергей Соловьёв начинает поистине «новую жизнь». Он становится поэтом-переводчиком, а также преподавателем истории литературы и классических языков, работает в Румянцевском музее. Но это внешние перемены. В духовном же плане главным стало присоединение к Католической Церкви. Однако переход в католичество для Сергея Соловьёва оказался трудным и мучительным: с 1920 по 1924 год им был пережит период сомнений и метаний. Внутренняя раздвоенность усугублялась еще и тем, что Соловьёва покинула жена, явно не одобрявшая его увлечений идеей соединения Церквей. В мае 1921 года Татьяна Тургенева писала Сергею Соловьёву в ответ на его письмо из Москвы: «Я очень рада, что ты видишь, что это не моя фантазия была, что нельзя ехать налаживать отношения с католиками, и без меня это не так просто, а я бы еще усложнила»¹¹.

Вот как отзывался о метаниях Сергея Соловьёва экзарх русских католиков Леонид Федоров: «Под первым впечатлением, он „горел, кипел, сверкал“; очаровал московскую общину, читал свою книгу „Скала веры“, но в то же время сблизился и с латинскими священниками, говорил о польской миссии в деле обращения России, о необходимости некоторой латинизации восточного обряда, чем немало смущал русских католиков. Видимо, у него была тогда потребность много делать, а еще больше – говорить»¹².

Из книги немецкого бенедиктинца Василия фон Бурманна о Леониде Федорове мы узнаем и следующее: «На Фоминой неделе 1921 г. о. Соловьёв уведомил запиской о. Владимира Абрикосова о том, что сила благодати Божией и молитвы преподобного Сергия вернули его в лоно православной Церкви. Некоторые даже приписали такую перемену рецидиву психического расстройства, которым он страдал в молодости. Другие говорили об оскорбленном самолюбии, которое не нашло удовлетворения в новом положении. <...> Московские католики отметили, что о. Сергей путался в своих объяснениях: то говорил, что причиной его ухода является „непорядочность московской общины, жестокость и тирания о. Владимира“; то благодарил ту же общину за „участливое, хорошее и отеческое отношение“ к нему»¹³. В том же духе высказывался отец Сергей и в беседе с отцом Леонидом, пришедшим навестить его в Румянцевский музей. «Разговор их длился два с половиной часа. О. <Сергий> Соловьёв одевался тогда по-штатски, писал стихи и увлекался классической литературой. О. Леонида он уверил, что не вернулся в православие, а считает себя „запрещенным католическим священником“»¹⁴.

«Нетрудно было, конечно, доказать этому большому младенцу всю вздорность его представлений, – написал об этом свидании о. Леонид. – Ругал я его крепко, а он смиренно слушал. Оказывается, что он не находит в католичестве глубины православия и еще не разрешил себе окончательно вопрос о папской непогрешимости, о моменте Пресуществления и об отношении католической Церкви к русским святым. Свой переход он считает ложным шагом (*faux pas*) и

важно заявляет, что призван распространять и углублять „идеи своего дяди”. Впечатление он производит жалкое. Кажется порой, что он действительно страдает от раздвоенности. <...> Меня он любит по-прежнему и просил позволения писать мне письма, на что я ему весьма охотно дал согласие».

Однако „это умопомрачение с отпадением”, как выразился о. Леонид, оказалось кратковременным. Благодаря старанию и благотворному влиянию о. Михаила Цакуля, о. Сергей снова вернулся в лоно Церкви [Католической]¹⁵.

Из письма Сергея Соловьева к Андрею Белому, датированного 19 декабря 1922 года, становится ясно, что колебания между католичеством и православием еще не прошли: «Я продолжаю верить, что кроме Павла есть еще и Петр, и мне кажется, что у тебя всегда была неверная оценка Петра, как начала внешнего, камня фундаментального, но не живоносного. Между тем вспомни слова: „Блажен ты, Симон, сын Ионин, ... ибо не плоть и кровь открыли тебе это, а Отец Мой, сущий на небесах”? Все молчали, молчал Иоанн, и один Петр сказал: „Ты – Христос”. Здесь начало католицизма. И пусть в нем много вековых грехов, много демонической жути, но ведь это волшебный лес с чудовищами, в глубине которого таится чаша с божественной кровью. *Я отвергнут и католиками, и православными, но все с большей бодростью чувствую, что иду по правильному, хотя очень опасному и скользкому пути*» (курсив мой. – М. С.)¹⁶. Из письма к дочери мы узнаем, что в октябре 1923 года отец Сергей еще совершает богослужения в православной церкви деревни Надворажино (рядом с бывшим имением Коваленских)¹⁷. А уже в 1924 г. он пишет работу «Основы вселенского православия», где его отношение к католичеству изложено вполне определенно и без недомолвок. По той части рукописного наследия Соловьева, которая оказалась доступна автору, мы не можем достаточно точно проследить, как протекал сам процесс перемен в церковных взглядах отца Сергея, но сохранившиеся документы дают достаточно полное представление о его воззрениях после присоединения к католичеству.

Во всяком случае, возвращение к католичеству следует отнести к 1924 году, что подтверждается документом, опубликованным в «Материалах к биографии Сергея Михайловича Соловьева», подготовленных иеромонахом Антонием Венгером. Это обращение Сергея Соловьева к Католической миссии помощи России, написанное на бланке миссии. В нем отец Сергей говорит о том, что передает Ватиканской библиотеке рукопись Владимира Соловьева «История и будущность теократии». Текст обращения датирован *26 августа 1924 года*. Под обращением подпись: «*Племянник Владимира Соловьева, католический священник восточного обряда. Сергей Соловьев*»¹⁸.

Отметим еще раз мужество Сергея Соловьева, который окончательно связал себя с Московской общиной русских католиков именно в тот период, когда она подвергалась репрессиям. Как уже было сказано, в конце сентября 1922 года советские власти выслали за границу настоятеля Московской общины священника Владимира Абрикосова. Его заменил священник Николай Александров, но уже в ноябре 1923 года он был арестован вместе с настоятельницей доминиканской общины матерью Екатериной (Анной Ивановной Абрикосовой), почти всеми сестрами и многими из прихожан¹⁹. Домовая церковь властями была

закрыта, часть квартиры Абрикосовых, где размещалась доминиканская община, обращена в «коммуналку». Следствие продолжалось шесть месяцев. Первые четыре месяца Абрикосову содержали в одиночной камере во внутренней тюрьме на Лубянке, к концу следствия ее перевели в Бутырскую тюрьму, где находились и некоторые сестры – члены ее монашеской общины, и другие подследственные.

В середине мая 1924 года все арестованные по этому делу получили приговор: различные сроки заключения от трех до десяти лет. В начале июля осужденные были отправлены этапом в Сибирь²⁰. Знал ли об этом Сергей Соловьев? Понимал ли, какому риску он себя подвергает?

Конечно, знал – и прекрасно понимал, на что идет. Более того, именно отсутствие священника в общине и заставило отца Сергия заменить арестованного Николая Александрова и встать во главе московских католиков восточного обряда. Вот как описывает московский приход в этот драматический период биограф экзарха Леонида Федорова дьякон Василий (фон Бурманн): «Московский приход, после разгрома 1923–1924 гг., представлял печальную картину. То, что еще оставалось в Москве, было лишь тенью прихода. Тем не менее эти последние из русских католиков (их было человек тридцать) оказались крепко спаянными и глубоко религиозными. Возглавлял их теперь о. Сергей Соловьев. Его приютил у себя о. Михаил Цакуль в церкви Божией Матери на Грузинах, где о. Сергей совершал литургию по восточному обряду на боковом престоле»²¹.

Весной 1926 года, выйдя на свободу, экзарх русских католиков Леонид Федоров приехал в Москву. Шла Страстная неделя – и отец Леонид мог провести ее в храме, вместе с Московской общиной. С отцом Сергием они читали Двенадцать Евангелий, совершали Пасхальную Заутреню и Литургию. «После службы, в Светлое Воскресенье, все разговлялись в одной из ризниц, имевшей отдельный ход со двора. Эти дни, после тюрьмы, были большой радостью для о. Леонида и отрадой для его совсем уже «малого стада». Видеть о. <Сергия> Соловьева тоже было для него утешением, так же как и сердечное отношение лично к нему и вообще к русским католикам местных представителей латинского духовенства»²².

Питерская католичка С.А. Лихарева, побывав в Москве, нашла отца Сергия и его прихожан в обстановке поистине исповеднической. Вот что она рассказывала в своих воспоминаниях: «Дома недостаток во всем, нет даже самого необходимого. Жил он вместе со своим другом в Ваганьковском переулке. Семья – под Москвой. Служил он в Грузинах, где был настоятелем о. Цакуль. Зимой во время богослужения замерзала не только вода, но и вино; приходилось перед Пресуществлением отогревать около кадила. Было Рождественское время... Верующих, да еще восточников, было мало; они же чтецы, певчие. Всюду, в самом костеле, можно было встретить шпионов. Беседовали мы у о. Сергия на дому; в другой мой приезд – в одной из небольших чайных. О. Сергия пока еще не трогали, так как он имел документы профессора и литератора»²³.

Как сообщает Лихарева, Сергей Соловьев несколько раз побывал в Петрограде, чтобы поддержать дух здешней общины. В доме при храме Святой Екатерины на Невском проспекте он провел два чтения: одно – в память и к 25-летию со дня смерти Владимира Соловьева, другое – о восточном богослужении. На вто-

ром чтения присутствовал священник Болеслав Слоскан²⁴, горячо поддерживавший общину русских католиков в Петрограде²⁵.

В те дни отец Сергей продолжал размышлять о путях к достижению христианского единства. Он считал, что почитание Католической Церковью древнерусских святых могло бы содействовать молитвенному общению католиков и православных и, таким образом, их сближению.

Х. ВО ГЛАВЕ МОСКОВСКОЙ ОБЩИНЫ: 1924–1931

Отец Сергей возглавил общину русских католиков в Москве, придя на смену арестованному священнику Николаю Александрову. Соловьев отчетливо сознавал ущербность общины, состоявшей из нескольких десятков человек – преимущественно интеллигенции. Такое положение дел – и безо всякой надежды на лучшее – было очень далеко от видевшегося ему воссоединения. Впрочем, надо заметить, что проблема эта вообще, вероятно, не разрешима индивидуальным переходом из одной конфессии в другую. Подлинное воссоединение может быть осуществлено лишь Церквами в их полноте.

Соловьев служил в римско-католическом храме Непорочного Зачатия на Малой Грузинской улице, где настоятелем был священник Михаил Цакуль, с которым на первых порах у них сложились хорошие отношения. «Из друзей, – писал Соловьев родным, – все больше дружу с польским священником Цакулем, давно не имел такого хорошего, милого друга, веселого, умного, очень строгого и очень доброго»¹. «Придел русских католиков в храме Непорочного зачатия Божией Матери был посвящен Остробрамской иконе Богородицы и являлся одним из четырех приделов, расположенных, по обыкновению, во всех латинских храмах, – вспоминает одна из прихожанок отца Сергея Н.Н. Рубашова. – Придел располагался ближе ко входу в храм и был в отдалении от главного алтаря. Там стояли подсвечники, посреди придела лежала икона праздника, но внешний вид придела сохранял стиль латинской церкви. Иконостаса не было. Облачался отец Сергей в ризнице (сакристии) и выходил с чашей к престолу. Проскомидия совершалась на маленьком столике – жертвеннике, специально поставленном сбоку от престола. На престоле горел семисвечник, в алтаре стоял аналой... Мне много раз приходилось слышать молитвы на церковнославянском языке в православных храмах, но такого красивого богослужения и таких проникновенных проповедей, как у отца Сергея, мне слышать почти не приходилось. Зимой в храме было холодно, отец Сергей служил в шубе. От соприкосновения с металлом чаши губы его все время были окровавлены»².

Сведений о жизни священника Сергея Соловьева в те годы сохранилось очень и очень мало, собирать их пришлось по крупицам. Уместно, конечно, описать и некоторых прихожан отца Сергея. Об одной из них он сам писал дочери: «В понедельник я поехал в Надовражино, и в тот же вечер явились из Москвы католики за мной, потому что умерла одна молодая монахиня, и надо было ее хоронить. Я очень ее любил, звали ее Татьяна, а в монашестве Мария-Екатерина. Она была из простой мещанской семьи, кончила гимназию и потом стала монахиней и превосходно читала Апостол. Целый год она тяжело болела, перед отъез-

дом в Балашов [на Рождество 1925 года] я последний раз ее исповедовал и причастил. В гробу у нее было такое прекрасное лицо, что трудно было от него оторваться. До болезни она была румяная, с чудными зубами, хотя и некрасивая, а когда умерла, стала белая, как воск, и похожа на ангела. Мы с Цакулем хоронили ее на Ваганьковском кладбище, он служил по-латыни, а я по-славянски»³.

В воспоминаниях Н.Н. Рубашовой перечисляется еще ряд лиц, входивших в общину: «Сестры Сапожниковы – Валентина Аркадьевна и Тамара Аркадьевна; Валентина Аркадьевна, 1887 года рождения, пришла в католическую церковь в 1911 году (ранее она принадлежала к реформатской Церкви), талантливый ученый-филолог – специалист по Данте – и педагог. Свои знания и силы долгие годы отдавала Церкви, делая доклады, проводя научные беседы со студентами и прихожанами. Ее знали и ценили и в Университете, и в Институте Красной профессуры, в Коммунистической академии, но из-за своих религиозных убеждений она не могла там долго работать⁴. Ее сестра, Тамара Аркадьевна, старше на год. Пришла в Католическую Церковь на пять лет позже, в 1916 году. Математик по образованию, она преподавала в школах, была уважаема и любима учениками, часть которых, обретя веру, стала прихожанами греко-католического прихода. Супруги Кайдаловы: жена умерла молодой, а ее муж вскоре был выслан за границу. Оставшихся двух маленьких детей, Сережу и Валю, усыновила Людмила Кох, пришедшая в Церковь из секты пятидесятников. Эту семью любил и опекал отец Сергей. Новицкая Анатолия Ивановна и ее муж, принявший священство на Соловках, – отец Донат. Оба они впоследствии выехали в Польшу».

«Особенно трогателен и обаятелен образ Виктории Львовны Бурвассер⁵, – пишет далее в своих воспоминаниях та же Н. Н. Рубашова. – Во время своего пребывания в Университете, она слушала лекции и была на семинарах профессора древних языков и литературы Аполлона Грушко. Профессор Грушко увлекся и полюбил умную и красивую девушку. Она ответила ему взаимностью. Не знаю, сколько времени продолжалась их связь, но когда Виктория Львовна приняла христианство (крестил ее отец Сергей), она нашла в себе силы эту связь порвать и побудить Грушко вернуться к жене. Когда он смертельно заболел, Виктория Львовна вместе с женой ухаживала за ним»⁶.

1929 год ознаменовался новым наступлением атеистического фронта на религию. И над крошечной общиной русских католиков нависла угроза уничтожения. К сожалению, настоятели католических храмов столицы, в том числе и отец Михаил Цакуль⁷, отказали отцу Сергию в алтаре для совершения богослужения по восточному обряду. Настоятель французской церкви святого Людовика в Москве католический епископ Невё предлагал Соловьеву по договоренности с кем-нибудь из друзей – православных священников – служить в православном храме, но тот отказался: не хотел, по его словам, «дать повод отделенному (от Рима) духовенству говорить: „Он вернулся к нам”»⁸. «Остановка богослужений полная, очень удручающе действует, – писал отец Сергей Н.С. Соловьевой. – С Цакулем возобновились мирные отношения, но холодно сдержанные, как всегда бывает после ссоры друзей»⁹.

Тернистый путь Соловьева был омрачен и столкновением с реальной позицией католической иерархии – тогда еще очень консервативной – по отноше-

нию к восточному обряду и русским католикам вообще. В своих сочинениях отец Сергей выражал уверенность, что «многовековая, неизменная политика пап гарантирует непреложность восточных обрядов и традиций. Конечно, могут быть отдельные злоупотребления, но это потому, что переходит в католичество горстка интеллигентов, часто потерявших всякую связь с родным своим народом и тогда даже не знающих традиций русской церкви»¹⁰. Именно с этими «злоупотреблениями» он столкнулся, например, в 1929 году, когда послал свою рукопись о преподобном Сергии Радонежском в Рим, где цензор сделал следующее заключение: «Нельзя говорить о Сергии Радонежском как о святом, потому что в Русской Церкви не было святых после разделения церквей»¹¹. А ведь как раз совместное почитание католических и православных святых как путь к практическому соединению Церквей было заветной мечтой отца Сергея¹². Вопрос о почитании преподобного Сергия и других русских святых, живших до Флорентийского собора 1439 года, получил свое благоприятное разрешение только в период понтификата Пия XII¹³.

Кроме богослужений, которые поневоле перенеслись на дом, Соловьев проводил религиозно-философские «семинары» – иногда на квартирах прихожан, иногда у себя дома. Обычно «отец Сергей читал доклад, который затем обсуждался присутствующими, – вспоминает Н.Н. Рубашова. – Некоторые слушатели задавали отцу Сергию вопросы. На религиозно-философские собрания народу приходило не очень много. О месте и времени очередного собрания узнавали друг от друга. Отец Сергей сообщал об этом кому-либо из прихожан, а тот передавал сообщения другим... Помню доклад о Вл. Соловьеве у кого-то на квартире. Людей присутствовало немного – приход был небольшой, на докладах собирались совсем немногие. Доклад был прочитан в течение нескольких дней. Многие хотели знать – был ли Вл. Соловьев католиком, но об этом, насколько помню, точно не говорилось. Из докладов мне запомнились наиболее яркие: о Сергии Радонежском, о Серафиме Саровском, о таинстве Евхаристии... Иногда возникали дискуссии – среди слушателей бывали и те, кто отдавал предпочтение латинскому обряду и западной церковной культуре, – и отцу Сергию приходилось прививать им любовь к богослужениям Восточной Церкви, к ее святыне, к ее богословскому наследию. Среди прихожан отца Сергия были как бывшие православные, так и бывшие католики латинского обряда, которые, вступая в браки с православными, охотно принимали восточный обряд»¹⁴.

Вообще существенной чертой духовного руководства отца Сергия была его способность найти верный тон в отношении к Православной Церкви, тон христианина Церкви Вселенской: «зная хорошо латинский язык, будучи специалистом в этой области, он очень редко употреблял латинские цитаты»¹⁵. Показательно благожелательное отношение к нему православного духовенства: «<...> На богослужения в храме Непорочного Зачатия, когда там служил отец Сергей Соловьев, часто приходили православные священники, друзья отца Сергия, симпатизировавшие ему и интересовавшиеся католичеством. Уже после присоединения ко Вселенской Церкви отец Сергей никогда не выступал против Православной Церкви, со священнослужителями которой у него сохранились дружеские отношения... Он терпеливо и незлобиво принимал непонимание и недобро-

желательность к восточному обряду как некоторых латинских священников, так и мирян, и иногда с остроумием, ему свойственным, шутил по этому поводу»¹⁶; «<...> Тихоновские иерархи, как например епископ Валериан, присутствовали на его службах. Православные священники приглашали служить его в храмах. В 1927 году отец Сергей служил Литургию на праздник Вознесения в 60-ти верстах от Москвы»¹⁷.

Основной принцип католичества восточного обряда (в литургической практике) сформулировал еще в 1912 году государственный секретарь Ватикана кардинал Мерри дель Валь: «Ничего не прибавлять, ничего не убавлять, ничего не изменять»^{*****}. Таким образом, русские католики оказались в странном положении, «между небом и землей». Для окружавших их католиков латинского обряда они были обрядово и культурно инородным телом, а для православных – чем-то вроде старообрядцев. Чтобы избежать эклектики – смешения католических и православных традиций, приходилось лишать себя права создания своей оригинальной традиции, следовать во всем за православием, не принимаящим их¹⁸. Парадоксальность этого положения особенно проявилась уже после II Ватиканского собора, когда новые веяния в Католической Церкви не затронули католиков восточного обряда.

В 1926 году в Россию приехал епископ Мишель д'Эрбиньи, член Общества Иисуса, председатель Папской комиссии «Pro Russia», ректор Папского восточного института, автор исследований о Вл. Соловьёве. Д'Эрбиньи дважды посетил СССР с целью изучения положения религии и Церкви в Советском Союзе. При этом он имел и тайные полномочия по восстановлению католической иерархии в России. Д'Эрбиньи, отправляясь в СССР в 1926 году, официально числился простым священником, но по дороге, проезжая через Германию, был тайно рукоположен в епископы тогдашним папским нунцием в Берлине кардиналом Эудженио Пачелли, будущим папой Пием XII. Прибывшим в СССР д'Эрбиньи были рукоположены четыре новых католических епископа, в том числе и Пий Эжен Невё, назначенный апостольским администратором в Москве. Осенью 1926 года д'Эрбиньи познакомился с отцом Сергием Соловьёвым. «Он так меня обнимал и целовал, – писал Соловьёв своей старшей дочери, – что и не знал, как вырваться»¹⁹. В ноябре того же года Невё назначил Соловьёва вице-экзархом католиков восточного обряда, то есть заместителем экзарха Леонида Федорова, пребывавшего в заключении на Соловках. Невё избрал отца Сергия своим духовником²⁰. Н.Н. Рубашова вспоминает: «К восточному обряду монсиньор Невё относился с большой любовью и хотя никогда не служил по восточному обряду, но хорошо знал его. В беседах со мной он часто высказывал свое неодобрение тем русским католикам, которые практиковали западный обряд. Он считал, что русские должны практиковать только восточный обряд»²¹. О Соловьёве Невё писал в 1930 году: «Он мне очень помогает. Благодаря своей жертвенности и мало заметному, но эффективному участию в деле раздачи и экспедиции продовольственных посылок населению»²².

***** В восточном обряде, аналогичном обряду Православной Церкви.

С осени 1929 года Сергей Соловьев переходит на «катакомбное» положение: «<...> После упразднения общины русских католиков некоторые прихожане вошли в западную общину храма Непорочного Зачатия, а другие стали собираться для богослужения на квартирах... Отец Сергей забрал из храма Непорочного Зачатия несколько облачений, на престольное Евангелие, антиминс и другие вещи, необходимые для совершения богослужения на дому. Богослужения проходили в катакомбных условиях, присутствовали только несколько человек, служил он всегда по восточному обряду. Престолом у него был обычный, накрытый белой скатертью стол»²³.

Впрочем, существование отца Сергия давно – и против его воли – приобрело характер раздвоенности. Конечно, с его знаниями нетрудно было найти кусок хлеба. Долгое время удавалось читать лекции по античной литературе: в 1921–1922 годах – в 1-й государственной «профессионально-технической школе поэтики», позднее, до 1928 года, – в Литературном институте. Заработок, и весьма существенный, давали переводы: в первую очередь с греческого – Эсхила, Софокла; латыни – Сенеки, Вергилия; немецкого – Гете; итальянского – Тассо. Специально ради заработков были выучены английский (переводились Шекспир, Диккенс) и польский (для переводов Мицкевича) языки. Работа велась, к сожалению, в условиях жесткой конкуренции (прежде всего, потому что в те годы подобным образом кормилось много «бывших»), в постоянной спешке – и не всегда на должном уровне. Однако многие из сделанных тогда Соловьевым переводов, особенно Софокла, Эсхила, Гете, Мицкевича, стали классическими и публикуются по сей день. Сергей Соловьев пытался выбрать авторов, близких себе по духу. О Мицкевиче, например, он писал: «Перевод Мицкевича, кроме финансов, доставит мне громадное наслаждение, этот поэт как-то мне родственен. Он очень революционен – но так глубоко религиозен и изображает таких прекрасных священников, что сейчас это печатать невозможно. Все-таки стараюсь протащить как можно больше. Никогда нельзя знать наверняка, что пропустят и что запретят»²⁴. Обращение к античной тематике было данью старой любви. В связи с постановкой «Орестей» во МХАТе-2-ом Соловьев писал: «Этот спектакль, кроме художественного значения, будет иметь и большое религиозное значение, так как здесь в дивной музыке изображено торжество духа над телом, ума над глупостью и любви над мудростью... Богиня Афина со щитом и копьем очень напоминает Пресвятую Деву Марию, когда Церковь славит ее как „взбранную воеводу“»²⁵.

К сожалению, о тех годах оставили свои воспоминания, в основном, люди, для которых круг, близкий Соловьеву, был чужим. Уникально в своем роде свидетельство драматурга Сергея Ермолинского, передающее хотя бы общую атмосферу этой своеобразной интеллигентской среды; позволим себе привести из них пространную цитату: «На ... Пречистенке ... в ее кривых и тесных переулках, застроенных уютными особнячками, жила особая прослойка тогдашней московской интеллигенции. Территориальный признак здесь случаен (необязательно „пречистенцу“ жить на Пречистенке), но наименование это не случайно. Именно здесь исстари селилась московская профессура, имена ее до сих пор составляют гордость русской общественной мысли. Здесь находились и наиболее пере-

довы гимназии – Поливанова, Арсеньевой В двадцатые годы эти традиции как бы сохранялись, но они теряли живые корни, продолжая существовать искусственно, оранжерейно...

Советские «пречистенцы» жили келейной жизнью. <...> Они писали литературоведческие комментарии, выступали с небольшими, сугубо академическими статьями и публикациями в журналах и бюллетенях.

Жили они в тесном кругу, общаясь друг с другом. Квартиры их, уплотненные в одну, реже в две комнаты, превратившись в коммунальные – самый распространенный вид жилища тогдашнего москвича, напоминали застывшие музеи предреволюционной поры. В их комнатах громоздилось красное дерево, старые книги, бронза, картины. Они были островитянами в мутном потоке нэпа, среди народившихся короткометражных капиталистов и возрождающегося мещанства, но в равной степени отделены и от веяний новой, формирующейся культуры, еще очень противоречивой, зачастую прямолинейно примитивной в своих проявлениях.

У «пречистенцев» чтились филологи и философы. Они забавлялись беседами о Риккерт и Когене. В моду входили Фрейд и Шпенглер с его пресловутым «Закатом Европы»; в котором их привлекала мысль, что главенство политики является типичным признаком вырождения общества. А посему они толковали об образе, взятом из природы и преображенном творчеством, о музыкальных корнях искусства, о мелодии, связанной с ритмом. В них все еще сохранялась рафинированность декадентщины предреволюционной поры, но они считали себя продолжателями самых высоких традиций московской интеллигенции»²⁶.

К приведенным воспоминаниям надо, наверное, добавить, что «келейная» жизнь «пречистенцев» не была добровольно выбрана ими, как не выбирал эказарх Леонид Федоров для своего проживания соловецкой кельи. У этих людей будущее было насильственно отнято. Отец Сергей (Соловьев) по многим признакам – происхождению, воспитанию, даже по месту рождения – относился к «пречистенцам», и в эти годы он тоже писал литературоведческие работы, оставшиеся неопубликованными: о творчестве Баратынского и о «Тиэсте» Сенеки. Были написаны им и воспоминания, многократно цитировавшиеся выше. Но и в этой среде он оставался чужаком – из-за священства, из-за католичества. Ему самому двойная жизнь давалась нелегко: и чисто физически, и духовно. Описав дочери визит к Качалову в связи с постановкой «Прометей», переведенного им, Соловьев добавляет: «Очень тяжело для священника ходить по актерам, особенно в дни Великого Поста, когда ежедневно служишь в церкви»²⁷. Несколько лет подряд отец Сергей на лето уезжал вместе с дочерьми к поэту Максимилиану Волошину в Коктебель, где собирались многие представители старой интеллигенции. Вот как вспоминает о нем один из гостей «Дома поэта» (так называл свой гостеприимный дом Волошин) – С.В. Шервинский: «Последний раз мы встретились летом 1926 года в Коктебеле, в гостях у Макса Волошина. В те годы там собиралась значительная группа литераторов, проводившая в Коктебеле время своего отдыха. Там были священник Дурьлин, Белый, Габричевский. Мы довольно весело проводили время, устраивали любительские спектакли, в которых я принимал большое участие, шуточные вечеринки, танцы и т. д.

С.<ергей>М.<ихайлович> во всем этом никакого участия не принимал. Жил он в соседнем от Волошинского дома здании и почти все время проводил в своей комнате, как в монастырской келье, в полном уединении. Одет он был в гражданский костюм – черные брюки и куртку. Однажды я зашел в комнату к С.М. и стал его уговаривать пойти в наше общество развлечься, немного пообщаться и отдохнуть. При этом я уверял его, что ничего плохого, не подобающего его сану, не произойдет. На это С.М., показывая на свою очень скромную старенькую черную куртку, сказал: „И без того, вот этим святые ризы унижены, а вы говорите идти развлекаться, нет уж, дорогой, увольте...“ Впрочем, он принимал участие в религиозно-философском вечере, посвященном 700-летию со дня смерти св. Франциска Ассизского, который устроили отдыхающие литераторы»²⁸.

Сергей Соловьев очень любил Волошина, с удовольствием бывал у него в Крыму и посвящал Коктебелю стихи, но, тем не менее, в 1929 году в письме к дочери он говорит: «Гадкая репутация Коктебеля, где расстроилось столько счастливых людей и браков, что признает и сам Макс. Для Макса, Габричевских и их окружения жизнь есть игра... Конечно, это не вполне исчерпывает этих людей, есть и у них минуты, когда они бывают человечны и серьезны, но типичны и для Коктебеля, и для „золотой молодежи“ (довольно серенькой, лысоватенькой и обрюзгшей) именно это циничное отношение ко всему, что имеет действительную цену»²⁹.

XI. ВСЕЛЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

В числе чудом сохранившихся бумаг Сергея Соловьева – две его работы, посвященные единству Восточной и Западной Церквей, а также судьбам христианства в России. Отец Сергей готовил большое сочинение «Основы вселенского православия», оставшееся неоконченным. В марте 1924 года он пишет главы: X – «Еврейские, греческие и латинские основы церкви», XI – «Литургия восточной церкви» и XII – «Русский католицизм», – и делает наброски плана II главы «Типы русской религиозной мысли».

Апрелем 1926 года датирована рукопись его работы «Под дубом Волыни», намеренно копирующая диалогическую форму знаменитого сочинения Вл. Соловьева «Три разговора». Это также беседы (первая из них не сохранилась)¹, в которых участвуют различные персонажи: польский граф – представитель католицизма в его наиболее националистическом и консервативном варианте, лесничий – представитель вульгарного атеизма; остальные же характеризуются автором так: «В лице архимандрита перед нами явилась старая Русь, старое православие; в лице профессора – настоящее русское православие, повернутое лицом к Бергсону и модернистам». Идеи самого Сергея Соловьева выражает пятый участник разговора – учитель, воплощающий «будущее России, России, верной своему святому прошлому и смело смотрящей в будущее»².

Уже рукопись 1924 года – результат огромной работы мысли, а также серьезных перемен, произошедших в личности ее автора и его судьбе после 1918 года, – являет собой принципиально новое понимание проблемы единства Церквей, далекое от прежних экспансивных, эмоциональных, возвышенных, но мало обоснованных рассуждений.

Соловьёв размышляет о двух точках зрения на католичество, господствующих в русском сознании. Первую из них он называет славянофильской и излагает ее следующим образом: «Истинная церковь, основанная Христом, стоит незыблемо на Востоке, в пределах четырех восточных патриархатов и России. Римская церковь также незыблема в своей ереси, столь же злостной, как ересь лютеранская...» «Далее, – иронизирует Сергей Михайлович над «славянофилами», – последуют печальные признания об упадке, бездеятельности и беспорядках, имеющих место в этой единой истинной восточной церкви, тихий искренний вздох и, быть может, фраза о близком конце мира и пришествии антихриста»³.

С другой точкой зрения, которая преобладает и в наше время, Соловьёв почти не полемизирует. Католическая Церковь, в таком понимании, «осуществляет задачу христианской церкви для западного мира, является частью вселенской церкви наравне с восточной греко-российской церковью. Следовательно, церковное воссоединение желательно и для Запада, и для Востока. У обеих разделенных церквей есть свои достоинства и свои недостатки... При соединении эти взаимные недостатки ослабнут, а достоинства возрастут»⁴. Это, заметим, взгляд Соловьёва на католичество, излагавшийся им уже в статьях 1917 года. В этой точке зрения, по мнению отца Сергия, сочетаются как «элементы подлинно-христианского чувства любви», так и «интеллигентского мудрования и индифферентизма»⁵. «Сила и достоинство первых [т. е. славянофилов] в неколебимой вере, вторых – в пафосе разумности и любви. Но если вера, без разумности и любви, легко переходит в изуверство и фанатизм, то разум и любовь без веры являются чистым призраком»⁶.

Отец Сергий теперь ставит вопрос о воссоединении Церквей более исторично, конкретно, с большей эрудицией. Главное, он призывает не останавливаться на стремлении к единству Церквей как некоем умонастроении, неопределенном – и исключительно личном – благожелательстве к противной стороне. Ему хочется осмыслить и разрешить проблему разъединения Церквей до конца, преодолеть благостное равнодушие к ней – и потому он заостряет постановку вопроса: «Признание действительности таинств в какой-либо церкви еще не равносильно признанию ее законности»; «Соединение церквей православной и католической, несомненно, должно носить характер принятия или отречения католической церкви от ее догматов, или отречения православной церкви от антикатолических учений»; «Если кто-нибудь убежден, что папа есть действительный глава церкви, то, естественно, он ему подчинится, чтобы находиться в истинной церкви; если же папа не есть глава церкви, а только мнит себя таковым ..., то о каком соединении с римской церковью может быть речь?»⁷.

Соловьёв формулирует два тезиса, которые и делают проблему столь острой.

Во-первых, он убежден, что устарел принятый в православии критерий богословской истины, а именно – соответствие идеям святых отцов: «Ведь в мыслях их [святых отцов] не могло быть такого предположения, что наступит век, когда их писания станут единственным церковным авторитетом... Послушание ныне действующей церковной власти есть необходимое условие жизни в церкви, и заменить его послушанием прошлому невозможно»⁸; «Когда православные полемисты, осуждая все [католические] постановления по этим вопросам, отсы-

лают нас опять же ко святым отцам Востока первых 10 веков, мы физически не можем исполнить это требование, так как по многим поднятым в средние века вопросам прямых ответов у этих восточных отцов мы не найдем»⁹.

Во-вторых, он, как и раньше, убежден в том, что Православная Церковь не есть схизматическая, что «единая католическая церковь не есть только латинская, она есть и греческая», поскольку Восток практически не покидал никогда Церкви: «русская церковь и в Киеве, и в Москве, и в Синодальный период дала множество плодов благодати, дала святых и подвижников, которые не могут быть вне церкви»¹⁰.

Таким образом, Православная Церковь лишилась критерия истины и подменяет живую истину обращением к прошлому, но в то же время она по-прежнему является частью Тела Христова.

Для разъяснения этого противоречия отец Сергей предлагает «естественно-исторический», как он называет его, взгляд на проблему разделения Церквей. Суть этого взгляда заключается в следующем. Догмат о папской непогрешимости (и другие особенности католичества), хотя и развивался, как и прочие догматы, из евангельского зерна, но вырос и окреп не в святоотеческие времена, а после разделения, и особенно в борьбе с протестантизмом: «Если ложью является утверждение, что римская церковь в течение первых десяти веков не имела старшинства и руководящего авторитета во вселенской, единой церкви, то не меньшей ложью будет утверждение, что в 10-м веке вселенская церковь являлась церковью монархической, возглавляемой епископом Рима, какой она является в наши дни»; «Ни на Западе, ни на Востоке еще не думали о догматическом оформлении учения об устройстве и управлении земной церковью. Лишь после удара протестантской ереси начинается на Западе построение этого догмата, завершившееся на Ватиканском соборе [1869–1870 гг.], тогда как на Востоке пробовали сохранить старое положение, смутное и неразборчивое»¹¹.

Сергей Соловьев не приводит здесь напрашивающейся аналогии с дохалкидонскими Церквями, которые отпали от церковного единства, но еретическими не являются, так как их изоляция началась еще до утверждения догмата о двух природах во Христе.

Отец Сергей считал, что именно благодаря развитию догмата о папской непогрешимости [безошибочности в вопросах веры и нравственности] Западная Церковь столь крепка: «После разделения церкви ересь за ересью восставали на латинском Западе, и, конечно, единство церкви и православие разрушились бы на Западе, если бы в лице первосвященника римского эта церковь не имела воли и решительного авторитета, отсеивавшего из века в век все крайности богословских школ и мистических учений и приводившего к единству многообразные элементы латинской церкви»¹².

Догмат о главенстве в Церкви не развивался на Востоке, и это было причиной упадка Восточной Церкви вообще и богословия в частности; восточная экклезиология склоняется к цезарепапизму, к протестантским веяниям. К XX веку, считает о. Сергей, положение уже перестает быть нейтральным, и резкое неприятие нового догмата действительно губит православие и делает его схизмой. «Постановлениями Ватиканского собора Рим как бы повторял слова Спасителя:

„Кто не со Мной, тот против Меня”; и в то же время православная церковь и в своем богословии, и в своем церковном устройстве теряла последние признаки католического и апостольского православия. Остается лишь добрая вера простых и благочестивых людей»¹³.

В «естественно-историческом взгляде» Соловьева легко уловить слабо аргументированные места, особенно когда он говорит о принципиальности кризиса православного богословия или о праве Католической Церкви вводить новый догмат без рецепции со стороны Церкви Восточной (тем более, по словам самого отца Сергия, не пребывавшей до введения догмата в схизме). Важно, однако, что Соловьев действительно выявил основной корень разъединения – и мучительно искал возможности преодоления разногласий. Важно и то, что он шел по пути, не магистральному в современном экуменизме, который еще с 1930-х годов развивался, в основном, как диалог православных и протестантов. Сегодняшнее экуменическое общение стремится, прежде всего, выявить ту основу, что соединяет различные христианские вероисповедания, – Соловьев же намеренно выявляет различия. Ему важно отметить не то, что может *помочь* соединению, а то, что может соединению *помешать*. Поэтому вдвойне интересно его мнение о судьбе именно русского православия.

Сергей Соловьев повторяет идею Владимира Соловьева о великой посреднической роли России: «Как народ, поставленный между Востоком и Западом, мы должны исцелить ту рану, которую Византия нанесла вселенской церкви: наше призвание быть мостом между церквами запада и востока и соединить то, что разъединилось по вине Византии»¹⁴. Соловьев, как и в статьях 1917 года, резко обличает современную ему жизнь Русской Церкви, но на этот раз он указывает и причину кризиса: «Бог справедливо и беспощадно уничтожил империю. Над ее развалинами всплыл призрак старой Московской Руси: патриарх, подотчетный собору, созданному первой революцией и истребленному второй. Два века церковная власть в России опиралась на государство. Попробовала опереться на народ и реставрировать славянофильские фантазии – и в конце концов оперлась на государство, в программе которого стоит активная борьба со всякой религией. Достойные, благочестивые священники русской церкви напрягают последние усилия, чтобы сохранить в России хотя бы некое подобие иерархического организма, но что могут сделать матросы, оставшиеся без капитана»¹⁵. В диалогах «Под дубом Волыни» Сергей Соловьев несколько карикатурно и не слишком естественно изображает «профессора», излагающего смесь идей Бердяева, Булгакова, Флоренского и просто либеральной интеллигенции. В этом проявилось, прежде всего, непонимание Соловьевым сущности религиозно-философского ренессанса, в котором он, к сожалению, не увидел ничего, кроме «мистического алогизма модернистов и русских неоправославных богословов»¹⁶: «Развившаяся в Византии тенденция противопоставлять мнимую чистоту греческого богословия мнимой черноте богословия римского и возводить это противопоставление к первым векам церкви, несомненно, привила и русской богословской мысли последних веков, и особенно начала 20 века, бешеное латинофобство, развившееся в неоправославное богословие наших дней, в своем анархическом противолатинстве далеко опередившее и Керулларию, и старых русских славянофилов»¹⁷.

Однако Соловьев бесконечно любит и чтит русское православие, прежде всего, его литургику, и потому отвергает бывшие ранее опыты союза с Римом: «Чаадаев говорил: „Россия есть белый лист, на котором еще ничего не написано“. Я же думаю, что на этом листе написано „Святая Русь“, и, хотя далек от славянофильских преувеличений, считаю, что задача католичества в России не есть насаждение латинской культуры, а возрождение церкви св. Владимира и св. Сергия Радонежского... Отстаивая неприкосновенность восточной литургики и мистики, я не только не отрицаю, но считаю необходимым взаимное влияние Востока и латинства. Важно только, чтобы здесь получилась не мешанина, а живой и органический синтез»¹⁸. Соловьев полагает, что «принцип русской греко-католической церкви должен быть таков: ничего не уничтожать, что достойно сохранения, и не бояться прибавлений и осторожной латинизации»¹⁹. Поэтому он считает возможным и необходимым говорить не о присоединении, а о соединении: «Хотя соединение церковей носит характер подчинения восточной церкви главе церкви римской (так как ясно, что последний сам никому подчиняться более не может), тем не менее можно говорить и о соединении, поскольку латинская и греческая церкви, вступая в единство, не уничтожают друг друга, но восполняют»²⁰.

На оставшийся вопрос о практической возможности желаемого подчинения отец Сергей отвечает словами героя того же сочинения «Под дубом Волыни» – учителя (под чьим именем выступает сам), обращенными к графу, мечтавшему о католической России в ее чисто западном виде: «Ваша будущая Россия с органами по деревням – действительно утопия, тогда как восстановление связи с римским престолом – самая реальная задача ближайшего будущего, правда, встречающаяся на своем пути громадные затруднения и препятствия. Препятствия эти здесь налицо: консервативная восточность о. архимандрита, Ваше крайнее латинство и расплывчатый мистицизм и модернизм профессора»²¹. «Будет ли Россия католической страной – это неизвестно. Но мы знаем также, что другого пути для возрождения русской культуры нет. Католическая проповедь пока не может идти в народные низы, а должна ограничиваться верхушкой интеллигенции. Но ... только католицизм может соединить народ с интеллигенцией, прошедшее с будущим, византийскую традицию с европейской культурой»²². Свою статью «Похвала Августину», написанную в августе 1930 года, отец Сергей завершил словами: «Будем молиться св. Августину, чтобы ценить кровавый опыт и предуготовить нашим внукам ту церковь, где святое предание Востока, сохраненное в своей чистоте и целостности, засияет новой красотой и блеском от восстановления связи с центром вселенского единства»²³.

ХII. ЗАКАТ: 1931–1942

Конец 1928 и 1929 год ознаменовались очередной антирелигиозной кампанией. В 1930 году на Западе начался «крестовый поход молитв» в защиту русских христиан: неудивительно, что в России как ответ на это прокатилась волна арестов среди католического духовенства, представителей которого особенно много было в поволжских немецких колониях¹. Печальным образом все эти со-

бытия сказались и на жизни отца Сергия. В 1928 году он был отстранен от преподавания, в 1929 – лишен возможности служить в церкви.

После провозглашения митрополитом Сергием (Страгородским) – в июле 1927 года – декларации лояльности Православной Церкви новой власти произошел раскол духовенства на два лагеря. Группа православных епископов, духовенства и мирян, не признавших главенства митрополита Сергия над Русской Православной Церковью, а также его декларации лояльности советской власти, получила название «иосифовцы», «иосифляне», – по имени ее руководителя, митрополита Ленинградского Иосифа (Петровых). Соловьев, у которого возникла идея объединения русских католиков с православным духовенством, отошедшим от митрополита Сергия, составил некое воззвание и размножил его на пишущей машинке: «Свою декларацию к „Иосифовцам“ я составил с призывом к присоединению „иосифовцев“ к Риму. Хотя обе эти силы стоят на разных религиозных позициях, но, учитывая их враждебное отношение к соввласти, я рассчитывал, что именно это враждебное отношение и Рима, и „иосифовцев“ к соввласти может их объединить для общей борьбы с соввластью Это обращение я понес на санкцию к епископу Невё, но тот счел, что обращение является несвоевременным и опасным лично для меня, а также и для других»². Надо отметить, что епископ Пий Невё, посчитавший необходимым предотвратить возможные последствия безрассудного, по его мнению, поступка, постарался уничтожить все копии обращения отца Сергия, не подозревая, что тот сохранил у себя два экземпляра. Один из этих экземпляров был найден у знакомых Соловьева при обыске и стал поводом для обвинения его в антисоветской деятельности³. Малочисленность общины русских католиков не помогла ей ускользнуть от внимания властей; к тому же любые связи с иностранцами стали расцениваться как прямое доказательство шпионажа.

Вот что пишет о последних днях Сергея Соловьева на свободе его дочь Наталья Сергеевна: «С осени 1931 года я переехала в Москву окончательно и поселилась с отцом в 7-ом Ростовском переулке в его четырнадцатиметровой комнате с большим окном, смотрящим на Киевский вокзал, по ту сторону Москва-реки. (Дом стоял на высоком косогоре и имел выход на набережную.)

Еще с 1922 года возникло странное несоответствие между высокой оценкой С. Соловьева как поэта-переводчика и ученого-филолога (большое количество заказов, получение комнаты из фондов Центральной комиссии улучшения быта ученых) и тем, что от знакомых стали поступать сигналы о том, что деятельностью отца интересуется ОГПУ⁴.

Все говорило о скором решении участи отца, но такова уж была его натура, что напряженное ожидание ареста не лишало его юмора. Однажды вечером, в гололед, я поднималась, не сняв коньков, по лестнице, и когда вошла в квартиру, папа встретил меня словами: „А я уж подумал, неужели «они» ходят шагами Командора? И „они“ пришли в ночь на 16 февраля 1931 года, обыск продолжался до утра. В эту же ночь арестовали почти всю группу католиков греко-восточно-го обряда»⁵.

Итак, в ночь с 15 на 16 февраля 1931 года отец Сергей Соловьев, а одновременно с ним православный священник Александр (Васильев) и многие прихожа-

не его общины: Екатерина Малиновская, Валентина Сапожникова, Виктория Бурвассер⁶, Нора Рубашова и другие, – были арестованы⁷.

Получение денежных средств для общины от епископа Невё, не отрицаемое отцом Сергием на допросах, интерпретировалось следствием как факт подтверждения шпионажа в пользу Ватикана и Франции и содействия интервенции. Та же линия поддерживалась и сведениями от «добровольного помощника» ОГПУ⁸. Следствие добивалось показаний, подтверждавших шпионскую деятельность представителей католического духовенства⁹. Имелись и показания о том, что русские католики содержатся на деньги Ватикана: «Соловьев говорил ..., что дает средства Невё с 1925 г. ежемесячно и систематически на их поддержание, на организацию помощи заключенным и для помощи детям сосланных»¹⁰.

Собственно в тюрьме Соловьев пробыл чуть более четырех месяцев. Через много лет Н.Н. Рубашова вспоминала: «Следствие закончилось очень быстро, но было задержано приведение приговора в исполнение благодаря хлопотам и заботам Екатерины Павловны Пешковой [в то время возглавлявшей Советский Красный Крест], которую я хорошо знала. Пешкова, вероятно, хлопотала о судьбе отца Сергия, благодаря этому его и выпустили. Моя встреча с ним во внутренней тюрьме ГПУ на Лубянке произошла, возможно, по недосмотру охраны. Нас одновременно проводили по одному и тому же коридору. Возможно, надзиратели не заметили приближения другого конвоя, который вел арестованного отца Сергия, а может быть, я, не исполнив приказа вернуться лицом к стене, могла несколько мгновений видеть отца Сергия, проходившего мимо... По его виду я поняла, что ему очень плохо, что он тяжело болен. Я была так потрясена его внешним видом, что не смогла ничего ему сказать. Было заметно, что его рассудок уже помутился. О том, что он заболел, мне было сказано следователем во время следствия: „Ваш Соловьев заболел“, – злобно сказал он, желая тем самым унижить отца Сергия в моих глазах. Наше дело вел старший следователь Ульрих – „специалист“ по католикам, а также следователь Каменев. Под следствием в тюрьме отец Сергий находился с 16 февраля по 25 августа 1931 года»¹¹.

Во время пребывания Сергея Михайловича Соловьева во внутренней тюрьме ОГПУ нервное перенапряжение вновь, как и девятнадцать лет тому назад, повлекло за собой расстройство его психики¹².

Приговор был вынесен достаточно мягкий: десять лет ссылки (в Алма-Ату, столицу Казахстана). 25 августа Соловьева освободили из тюрьмы, и был уже куплен билет на поезд – но болезнь обострилась. 5 сентября 1931 года Соловьева доставили в так называемую «Троицкую колонию» – психиатрическую больницу на станции Столбовая Курской железной дороги в 64 километрах от Москвы¹³.

Епископ Невё тогда писал в одном из писем в Рим об отце Сергии, ссылаясь на сообщение Екатерины Малиновской, освобожденной вместе с Соловьевым, следующее: «О здоровье отца Сергия она рассказала очень грустные факты. Он так худ, что при виде его можно испугаться... Ему сказали, что ... обе дочери арестованы. Вследствие этого отец Сергий потерял способность здраво рассуждать». «В разговоре у себя дома он обронил слова: „Я всех выдал“. Правда ли это? Или это игра его воображения? Один Бог знает истину. Нет сомнения, что были

использованы все способы давления на этого несчастного, чтобы получить от него неизвестно какие признания»¹⁴.

На Столбовой отец Сергей пробыл чуть больше года. В ноябре 1932 г. он был выпущен на поруки младшей дочери – Ольги Сергеевны¹⁵. В течение трех последующих лет Сергей Соловьев большую часть времени проводит в психиатрических клиниках: 1-го Медицинского института, в Донской больнице, в больнице имени Кащенко. В эти годы в свет вышел последний прижизненный литературный труд Соловьева – поэтический перевод трагедий Сенеки¹⁶.

По воспоминаниям дочери, «болезненное состояние С.М. Соловьева усугублялось тем, что он подверг себя казни, заключавшейся в отказе от всякой деятельности». Н.С. Соловьева пишет: «Недовольство собой у него начало проявляться задолго до болезни, внешне оно выражалось в том, что он никогда не фотографировался и не смотрелся в зеркало. Единственное изображение его внешности – портрет, выполненный художником М.С. Родионовым в 1925 году¹⁷. Он не передает главного, что одушевляло, озаряло его лицо, – глаз, о которых кто-то из хорошо знавших философа Владимира Соловьева восклицал: „Опять я вижу соловьевские глаза!“ В болезни глаза приобрели трагическое выражение. Отца мучило ощущение своей вины перед теми, кто ему поверил, за ним последовал и оказался в тюрьме. Наступало очередное обострение болезни, и его приходилось в очередной раз помещать в психиатрическую больницу. Он твердил: „Я отравил весь мир! Смотри – небо темнеет, с него падают мертвые птицы.“ Он жил ожиданием конца света, и однажды это привело к тому, что во время побывки дома он вечером не вернулся с прогулки, только на следующий день его привез милиционер. (После этого случая его уже не отпускали из больницы.) Дома его ожидали друзья и близкие, собравшиеся по поднятой мною тревоге. Он очень трезво рассказал о том, что решил встретить конец света на Николаевском вокзале, откуда уезжали в милое Дедово, в Надворажино, в Шахматово. Когда он пешком пришел на вокзал, была уже ночь. Спящих на лавках и на полу людей он принял за умерших. Стояла поздняя осень. Отец решил встретить смерть среди деревьев и оказался в Сокольниках. Очевидно, он утром вышел на шоссе, где его обнаружил милиционер. Отец ни с кем не хотел встречаться, сохранял только горячую любовь к дочерям»¹⁸. В конце концов 9 июня 1936 года Соловьев в последний раз переступает порог больницы имени Кащенко. В августе 1941 года больницу эвакуировали из Москвы в Казань, где он умер 2 марта 1942 года.

От десятилетнего пребывания отца Сергея в больницах остались лишь история болезни да воспоминания брата его зятя – Евгения Львовича Фейнберга.

Медицинское дело открывается длинным перечнем родственников, страдавших психическими расстройствами, – в их числе и Владимир Соловьев. История заболевания кратка: «странности стали проявляться в 26 лет, в 1931 г. острая вспышка». «Депрессия продолжается с рядом ипохондрических идей» – помета от 1935 года.

Наиболее подробные записи сделал врач из клиники имени Кащенко: «Выражение лица безразличное... Высокий широкоплечий астеник с большим черепом. Его наружность говорит о сочетании немощи и силы, физической беспомощности и психической глубинности... Один раз он рассмеялся громким смехом ребенка с неожиданно высокими нотами. В этом детском смехе было что-то

от насмешки. В беседе с персоналом он остроумен, склонен к тонкому иронизированию над ними. Сознание болезни и полная бесперспективность будущего приводят его в отчаяние». Была в истории болезни и такая запись: «По словам Соловьева, „память плоха. Она есть и в то же время ее нет.“ Это он называет „чекистский фокус“, потому что когда он на допросе говорил, что не помнит, то следователь уверял, что память у него хорошая»¹⁹.

Воспоминания Е.Л. Фейнберга²⁰ о пребывании С.М. Соловьева в Казани мы считаем необходимым привести почти полностью, так как это единственный источник, проливающий свет на последний период жизни Соловьева, который долгое время оставался никому не известным:

«В числе других больных московской психиатрической больницы им. Кащенко, Сергей Михайлович в конце лета 1941 года был эвакуирован из Москвы в Казань и помещен в Казанскую психиатрическую больницу (КПБ). Я с семьей находился в это время в Казани как сотрудник эвакуированного туда Физического института Академии наук СССР. Дочь Сергея Михайловича, Наталья Сергеевна, бывшая замужем за моим братом И.Л. Фейнбергом²¹ (он был на фронте), осенью того же года прислала мне письмо, прося разыскать отца и установить с ним контакт.

<...> Сергея Михайловича удалось разыскать с большим запозданием, насколько помню, уже поздней осенью, вероятно, в конце октября или начале ноября.

КПБ помещалась в специальном старом здании, построенном в виде буквы „П“. Мужские отделения помещались одно за другим, вдоль одной ножки этой буквы.

Врач повел меня за собой, переходя из одного отделения в другое, тщательно запирая за собой каждую дверь. Слева от широкого коридора, по которому мы шли, помещались палаты. Двери в них были широко распахнуты. В коридоре и палатах сидели, стояли, лежали больные, некоторые расхаживали, многие монотонно двигали руками и туловищем. В общем, обычная картина психиатрической лечебницы, но сильно переполненной. Наконец, врач завел меня в одну палату, где слева от входа, в средней из трех прижатых к стене кроватей, неподвижно лежал на спине и смотрел в потолок, укрывшись одеялом до подбородка, небритый полуседой человек с длинным худым лицом. Врач, который произвел на меня очень хорошее впечатление, подробно рассказал мне, что Сергей Михайлович находится в состоянии апатии (это мое слово – я не помню, какое слово употребил врач, может быть – глубокой депрессии), отказывается от еды – говорит, что не может есть (применяли, насколько помню, искусственное питание); мало говорит – утверждает, что ему трудно; не читает – говорит, что не может: не видит и т. п.

Я до того никогда не видел Сергея Михайловича. Мне было известно, что он очень отрицательно относился к моему брату, поэтому я не удивился, когда на слова врача, представившего меня, и на поясняющие мои слова он лишь повернул на подушке голову, посмотрел на меня и снова уставился в потолок. Впечатление было тяжелое. Визит этот был кратким.

По моей просьбе Сергея Михайловича вскоре перевели в „легкое“, „санаторное“, отделение, помещавшееся на втором или третьем этаже „главной час-

ти» здания. Здесь я и посещал его впоследствии – насколько помню, каждое воскресенье в течение последующих одного-двух месяцев. Сергей Михайлович выходил ко мне в коридор, освещавшийся тусклой электрической лампочкой на свисавшем с потолка шнуре. По обеим сторонам коридора стояли стулья, на которых и усаживались посетители с больными.

От посещения к посещению наши разговоры становились более нормальными в том смысле, что Сергея Михайловича удалось „разговорить” – вначале он почти только молчал, кратко отвечая на мои вопросы и продолжая утверждать, что читать он не может – не видит. Однако, когда я однажды принес ему письмо от Натальи Сергеевны, – вероятно, это было уже в декабре, – он жадно схватил листок двумя руками, стал под лампочкой и быстро, без всякого труда прочел его.

В это время он уже не отказывался от пищи, ни на что не жаловался, брал и приносимые мною жалкие продуктовые передачи. Наталья Сергеевна прислала кое-что из белья.

Я очень плохо помню содержание наших разговоров. Я и тогда был совершенно арелигиозен (скорее даже антирелигиозен), поэтому, хотя и знал смутно о религиозности Сергея Михайловича, считал бестактным поднимать эту тему – и твердо знаю, что она в наших разговорах не фигурировала. Но моя жена ясно помнит, что с последних посещений я возвращался возбужденный, с горящими глазами, и говорил, что были интересные разговоры на литературные темы (естественно, на меня произвел большое впечатление рассказ о хорошо известной дружбе Сергея Михайловича с Блоком, о которой я тогда еще не знал). Все же, хотя я, видимо, в конце концов „разговорил” Сергея Михайловича, он говорил сдержанно и мало.

В декабре я свалился с очередной вспышкой туберкулеза, и мои посещения больницы прекратились. Тогда стала ходить в больницу сестра жены (жена болела плевритом), относившая еду, которую варила теща (еду, конечно, жалкую – по условиям того времени). К сожалению, они тогда были очень наивны и не догадывались, что приносимую еду нужно было передавать Сергею Михайловичу лично, в руки, как это делал я. Свояченица моя, вместо этого, передавала продукты через санитаров, и теперь мы понимаем, что эти продукты могли до него и не доходить. Лично с Сергеем Михайловичем она ни разу не виделась. Но наступил день, когда у нее не приняли передачи, сказав, что Сергей Михайлович умер.

Вместе с моим другом В.Л. Гинзбургом²² мы отправились в морг больницы. Служитель открыл нам комнату, в которой вповалку лежали голые трупы с бирками на ноге. Он отыскал труп Сергея Михайловича, и мы договорились, что через день он подготовит тело для похорон. Жена отнесла ему одежду. Где и как раздобыли гроб, не помню. В назначенное время мы с моей женой и В.Л. Гинзбургом нашли возчика с санями, поставили на сани гроб и отправились на Арское кладбище (в одном-двух километрах от больницы). Возчик, которого с трудом удалось уговорить, очень спешил. Поэтому почти весь путь, в частности по кладбищенской аллее среди огромных сугробов, мы сами ехали на санях, обняв гроб руками. Никакого отпевания или вообще религиозного ритуала не было (я не представлял себе, что это существенно, да и не помню, была ли на кладбище действующая церковь)...»²³.

* * *

К словам академика Фейнберга стоит добавить, что могила Сергея Соловьева на Арском кладбище в Казани так и осталась безымянной и в настоящее время утеряна. Почему-то ближайшие родственники Сергея Михайловича этим вопросом в свое время не озаботились, а мои попытки найти могилу в 1979 году через кладбищенскую контору результатов не дали. В те годы, когда в госпиталях города каждый день умирали от ран сотни солдат и офицеров Красной Армии и их хоронили здесь же, на Арском кладбище, в братских могилах, никаких книг, увы, не велось. Может быть, в этом тоже особая судьба последнего Соловьева. Как мне кажется, он в полной мере воплотил в своей жизни известное римское изречение: «Книги имеют свою судьбу, а писатели – свою». У его книг судьба оказалась более счастливой, они дошли до сегодняшнего читателя. И это не только поэтические сборники, изданные при жизни автора, не только воспоминания о юношеской дружбе с Блоком и Белым, но и самые первые в литературоведении обстоятельные исследования жизни и творчества Владимира Соловьева. Нет никаких сомнений, что зачинателем российского соловьеведения был именно Сергей Михайлович, завершивший публикацию сочинений Владимира Соловьева и написавший в 20-е годы минувшего столетия полное жизнеописание своего дяди. Не случайно брюссельское издательство «Жизнь с Богом», опубликовавшее в 1977 году работу Сергея Соловьева «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева», тем самым завершило издание полного Собрания сочинений и писем русского философа, предварив работу российских ученых.

* * *

Жизненный путь Сергея Соловьева трагичен своей безысходностью и незавершенностью, но свет христианской веры освещает этот путь, придает ему смысл, законченность и величие христианского подвига.

Примечания

V. ТАНЯ ТУРГЕНЕВА: 1910–1912

¹ В своих мемуарах С.В. Гиацинтова упоминает о браке Наталии Тургеновой с Эллисом (см.: Гиацинтова С. С памятью наедине. М., 1989. С. 460). А. Белый же пишет о том, что Наташа вышла замуж за А.М. Поццо, редактора московского журнала «Северное сияние», почти в то же время, когда состоялся брак самого А. Белого и Аси (Анны) Тургеновой (см.: Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 424–427).

² Соловьев С.М. Письмо А.А. Тургеновой от 12. 05. 1912.

³ Там же.

⁴ Соловьев С.М. Письмо А. Любимовой от 24. 01. 1911.

⁵ Соловьев С.М. Письмо Т.А. Тургеновой от 29. 04. 1912.

⁶ Соловьев С.М. Письмо Т.А. Тургеновой от 20. 04. 1912.

⁷ Гиацинтова С. С памятью наедине. М., 1989. С. 460.

⁸ Соловьев С. М и Т. А. Тургенева. Письмо А.А. Блоку от 25. 06. <1912>: «Милый друг Саша, отвечаю тебе на твое письмо, 9 лет назад написанное. И тебе одному из первых хочу

сказать, что обрел путь в Кану Галилеи, и имя моей невесты – Татьяна Алексеевна Тургенева. В первый раз назвал я ее моей невестой 3 года назад. Но “<зл>ые вихри” нас разлучили. Обнимаю тебя, а о том, что в моей душе, лучше всего скажу твоими словами:

И когда заутро ратью черной
Двинулась орда,
Был в щите твой лик нерукотворный
Светел навсегда *****.

Твое „Куликово поле» любимые стихи мои и моей невесты, которая любит тебя вместе со мной и подписывает письмо

Сергей Соловьев
Т. Тургенева <...>».

Цит. по: Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 401–405. Ср. письмо С. Соловьева А. Белому от 02. 09. 1903 (Там же. С. 311).

⁹ Соловьев С.М. Письмо Т. А. Тургеневой от 01. 05. 1912.

¹⁰ Соловьев С.М. Письмо А. Любимовой от 04. 01. 1913.

¹¹ Усадьба была расположена в Боголюбах, под Луцком (Волынской губернии).

¹² Стихотворение написано в октябре 1922 года, не опубликовано, в частном архиве.

VI. ВОЗВРАЩЕНИЕ В ДОМ ОТЧИЙ: 1913–1917

¹ Соловьев С.М. Богословские и критические очерки: Собрание статей и публичных лекций. М., 1916. С. 5.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 25.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 24–25.

⁸ Там же. С. 10.

⁹ Там же. С. 26–27.

¹⁰ Там же. С. 179.

¹¹ Там же. С. 179–180.

¹² Там же. С. 187.

¹³ Об этой поездке Сергея Соловьева в Галицию и его пребывании во Львове в феврале 1915 года кроме очерка «Впечатления Галиции» (В кн.: Соловьев С.М. Богословские и критические очерки... С. 239–286) свидетельствует также его письмо к А. Блоку от 28 мая 1915 года (Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 407).

¹⁴ Соловьев С.М. Богословские и критические очерки... С. 256.

¹⁵ Там же. С. 253.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 253–254.

¹⁸ Там же. С. 102.

***** Так у Соловьева. В оригинале у Блока:

И когда, наутро, тучей черной
Двинулась орда,
Был в щите Твой лик нерукотворный
Светел навсегда.

- ¹⁹ Там же. С. 95.
²⁰ Там же. С. 88, 96.
²¹ Там же. С. 102.
²² Там же. С. 275.
²³ Там же. С. 277.
²⁴ Там же. С. 222–226.
²⁵ Там же. С. 103, 108.
²⁶ Там же. С. 103.
²⁷ Там же. С. 104.
²⁸ Здесь же, в докладе «Правда и ложь современного патриотизма», Сергей Соловьев называет императора Вильгельма «действительным прообразом апокалипсического зверя» (См.: Соловьев С.М. Богословские и критические очерки... С. 139); а в брошюре «К войне с Германией» (М., 1914) он уподобляет Германию войскам «безбожного Навуходоносора».
²⁹ Там же. С. 278.
³⁰ Там же. С. 275.
³¹ Там же. С. 278.
³² Соловьев С.М. Письмо Т.А. Соловьевой (Тургеневой) от 06. 10. 1915.
³³ См. подробнее: Гиацинтова С. С памятью наедине... С. 394.
³⁴ Соловьев С.М. Письмо Т.А. Соловьевой (Тургеневой) от 06. 10. 1915.
³⁵ Соловьев С.М. Письмо Т.А. Соловьевой (Тургеневой) от 19. 03. 1916.
³⁶ Новский Дмитрий Сергеевич – математик, филолог, занимался философией, близко знал Вл. Соловьева и его брата Михаила. Новский находился под влиянием религиозно-философских и церковных взглядов Вл. Соловьева, был одним из членов общины русских католиков; присутствовал при соединении Вл. Соловьева с Католической Церковью.
³⁷ Соловьев С.М. Письмо Т. А. Соловьевой (Тургеневой) от 07.07. 1916.
³⁸ Соловьев С. М. Богословские и критические очерки... С. 179.
³⁹ Соловьев С.М. Биография Вл.С. Соловьева // Соловьев В.С. Стихотворения. Изд. 6. М., 1915. С. 16.
⁴⁰ Соловьев С. М. Богословские и критические очерки... С. 179.
⁴¹ Соловьев С.М. Биография Вл. С. Соловьева // Соловьев В.С. Стихотворения. Изд. 7. М., 1921. С. 58.

VII. РЕВОЛЮЦИЯ: 1917

- ¹ Дневник секретаря РФО С.П. Каблукова. ОР РНБ. Ф. 322 (С.П. Каблуков). Ед. хр. 43. Л. 11.
² Там же. Л. 22, 47, 49.
³ Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка Блока с С.М. Соловьевым (1896–1915) // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1. М., 1980. С. 318–319.
⁴ Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей в связи с падением русского самодержавия. М., 1917. С. 13.
⁵ Соловьев Сергей, священник. Национальные боги и Бог истинный // Христианская мысль. Киев, 1917. № III–IV (март–апрель). С. 145.
⁶ Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей... С. 16.
⁷ Соловьев Сергей, священник. Демон сентиментализма и бесчестия // Народопрямство. 1918. 8 янв. № 20. С. 6–8.
⁸ Соловьев Сергей, священник. Национальные боги... С. 147.
⁹ Там же. С. 151.
¹⁰ Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей... С. 9.
¹¹ В сентябре 1914 года, после вступления во Львов русских войск, митрополит Андрей (Шептицкий) был арестован военными властями по подозрению в шпионаже в пользу Австро-Венгрии и депортирован в Россию, где находился в ссылке в Нижнем Новгороде и Курске. В

сентябре 1916 года под стражей он был переведен во Владимир-на-Клязьме и заключен в Суздальский Спасо-Ефимьевский монастырь, служивший местом наказания для православных священников. Там он находился до декабря 1916 года, затем был переведен в Ярославль, где жил на частной квартире под надзором полиции. 16 марта 1917 года Временное правительство объявило полную амнистию всем политическим заключенным и провозгласило свободу вероисповедания, после чего митрополит Андрей (Шептицкий) ждал решения своей судьбы.

¹² См.: Василий, диакон. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 306.

¹³ Соловьев Сергей, священник. К церковному собору // Народопрравство. М., 1917. 25 янв. № 10. С. 7–8.

¹⁴ Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей... С. 8.

¹⁵ Соловьев Сергей, священник. К церковному собору... С. 8.

¹⁶ Соловьев Сергей, священник. Национальные боги... С.147.

¹⁷ Соловьев Сергей, священник. Вопрос о соединении церквей... С. 13, 16.

В этой связи интересно сообщение, сделанное современным исследователем русского католицизма Алексеем Юдиным, который указывает, что в мае 1917 года в Петербурге было создано Общество поборников воссоединения Церквей. Его инициатором стал князь П.М. Волконский. С католической стороны в Общество входили: митрополит Андрей (Шептицкий), архиепископ Эдуард фон Ропп, епископ Ян Цепляк, представители латинского и восточного духовенства. Православными же членами Общества были следующие лица: епископ Петр (бывший Смоленский), епископ Трифон, старообрядческие епископы Геронтий Петроградский и Иннокентий Нижегородский и Костромской, князь А.Д. Оболенский, князь Э.Э. Ухтомский, князь Е.Н. Трубецкой, Г.А. Рачинский и священник Сергей Соловьев (См.: Юдин А. Россия и Вселенская Церковь: судьбы русского католицизма // Религия и демократия (На пути к свободе совести. Вып. 2). М., 1993. С. 489–490).

¹⁸ Соловьев Сергей, священник. Спор кн. Е.Н. Трубецкого с проф. Титлиновым // Народопрравство. 1917. 30 окт. № 14. С. 11–13.

¹⁹ Соловьев Сергей, священник. Национальные боги... С. 149.

²⁰ Соловьев Сергей, священник. К церковному собору... С. 7.

²¹ Соловьев Сергей, священник. Демон сентиментализма... С. 8.

²² Соловьев Сергей, священник. Разгромленная интеллигенция // Народопрравство. 1918. 21 янв. № 21–22. С. 2–3.

²³ Соловьев Сергей, священник. Гонения на церковь (религия и большевизм) // Накануне. М., 1918. № 6 (май). С. 7.

²⁴ Соловьев Сергей, священник. Разгромленная интеллигенция... С. 2.

²⁵ Соловьев Сергей, священник. Гонения на церковь... С. 7.

²⁶ Соловьев Сергей, священник. Демон сентиментализма... С. 8.

VIII. ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА: 1918–1920

¹ Еще «в годы первой русской революции Соловьев, подобно многим другим литераторам-символистам, готов был не только признать правоту народной борьбы и даже ведущую роль в ней социал-демократов, но и отождествить долг поэта с долгом революционера и даже утверждать, что истинный поэт радикальнее революционера» (Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка Блока с С.М. Соловьевым (1896–1915) // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 1, М., 1980. С. 318). «Поэт борется в мире сущего с тем же началом, с каким общественный деятель борется в мире явлений. Поэтому я решусь сказать, что поэт, поскольку он не изменяет своему назначению и не искажает смысла своей деятельности, ведет борьбу с капитализмом ... Капитализм – хищник нашего века. Это адское чудовище пожирает все святое и прекрасное. В его щупальцах хрустят кости наших братьев. Но золотой меч красоты жалит черного гада и наносит ему неисцелимые раны» (Соловьев Сергей. *Crunfragium*. М., 1908. С. XII–XIII. Цит. по: Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка Блока с С.М. Соловьевым. С. 318).

² Накануне. М., 1918. № 6, май. Цит. по: Литературное наследство. М., 1980. Т. 92. Кн. 1. С. 319.

³ Полностью поэма приводится в Приложении к данному изданию; см. также: Соловьев С. Стихотворения: 1917–1928. М., 1999. С. 11–23.

⁴ См.: Соловьев С. Стихотворения... С. 12–13.

⁵ См.: Там же. С. 19 – 20.

⁶ Из частного архива.

⁷ Соловьев С.М. Письмо А. Любимовой от 14. 01. 1920.

⁸ Тургенева Т.А. Письмо С.М. Соловьеву от 30. 12. 1921.

Любопытно, что в письме, написанном Сергеем Соловьевым Татьяне Тургеневой из санатория «Крюково» еще в тот почти безоблачный период, когда недавно начавшийся роман омрачался лишь неприятием со стороны родителей будущей невесты, есть такие строки: «Однажды Метнер [Эмилий Карлович] мне сказал про Вас: „Она Вас будет любить лет десять, а потом может полюбить кого-нибудь противоположного Вам”» (Соловьев С.М. Письмо Т.А. Тургеневой от 7.05.12).

⁹ Соловьев С.М. Письмо А. Белому от 19. 12. 1922.

В том же письме Соловьев говорит о своих религиозных исканиях того периода: «Чем больше живу, тем больше понимаю Рождество, а в юности я понимал только Пасху». Далее есть строки об очередном обращении его к творческому наследию Владимира Соловьева: «Пишу том биографии Владимира Сергеевича, и общение с ним очень меня укрепляет. Только теперь он стал мне ясен до конца».

Упоминает Соловьев и о литературных трудах, которыми также заполнена его московская жизнь: «Вернулся к филологии. Перевожу Сенеку, разбираю с учениками Фукидида. <...> Пишу очень много стихов, но выступать в роли поэта перед публикой считаю унижительным». В письме звучат щемящие ноты душевного одиночества, тоски по былому, желание иной жизни, более напоминающей счастливые дни из прежних лет: «Многое ко мне возвращается из самой ранней юности. <...> Завтра Николин день. Морозно и звездно. Сегодня услышал на улице запах сигары и понял, что мне надо пожить в Европе года 3, 4. Но пока мои дети в Балашихе, я прикован к России» (см.: Опыты. Кн. вторая. Нью-Йорк, 1953. С. 186–188).

¹⁰ Стихотворение С.М. Соловьева написано в октябре 1922 года, не опубликовано, частный архив.

IX. РУССКИЕ КАТОЛИКИ: 1921–1923

¹ Maillieux P., SJ. Exarch Leonid Fedorov: Bridgebuilder between Rome and Moscow. New York: Kenedy&Sons, 1964. P. 38. (Все цитаты из книги Майе даются в переводе с английского.)

Майе Павел (Maillieux Paul) (1905–1983). Священник-иезуит. В 1956 был директором Русского центра при Фордамском университете в Нью-Йорке. В этом центре развил просветительскую и книгоиздательскую деятельность. В 1964–1973 делегат генерального настоятеля Общества Иисуса по делам русского апостолата. В 1966–1977 ректор папской коллегии «Русикум», активно способствовал развитию ее отношений с Русской Православной Церковью. Неоднократно посещал СССР. Награждался Русской Православной Церковью за экуменическую деятельность. Автор книги «Entre Rome et Moscou. L'exarque Léonide Fedorov» («Между Римом и Москвой. Экзарх Леонид Федоров». Брюгге, 1966).

² Василий, диакон. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 611.

³ Печерин Владимир Сергеевич с 1835 года был профессором греческой филологии Московского университета. В 1836 году он уехал за границу и принял католичество, жил в монастырях Англии, был членом братства Искупителя (редемптористов); за невозвращение из-за границы и принятие католичества был судим в 1847 году. Его перу принадлежат воспоминания «Замогильные записки» («Apoloigia pro vita mea») (см. в кн.: Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 148–311).

⁴ Maillieux P., SJ. Ibid. P. 43.

- ⁵ Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 68.
- ⁶ Mailloux P., SJ. Ibid. P. 151–152.
- ⁷ Ibid. P. 152.
- ⁸ Ibid. P. 128.
- ⁹ Священник Владимир Абрикосов (1880–1966), в 1922 году высланный из Советской России, жил в эмиграции во Франции; скончался в 50-е годы.
- ¹⁰ Приговор был приведен в исполнение 31. 03. 1923 в подвале ВЧК на Лубянке.
- ¹¹ Тургенева Т.А. Письмо Соловьеву С.М. от 20. 05. 1921.
- ¹² Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 611.
- ¹³ Там же. С. 539. Нелишне отметить, что при всей тенденциозности обвинений Соловьева в адрес отца Владимира Абрикосова, следует иметь в виду характеристику, которую дал последнему экзарх Леонид Федоров в письмах к митрополиту Андрею (Шептицкому): «Его недостатки: резкость характера, скептицизм, заставляющий временами падать духом, ригоризм и слишком строгое отношение к латинянам. <...> Вас смущает, может быть, его резкость, соблазняющая других...» (См.: Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 539).
- ¹⁴ Там же. С. 611.
- ¹⁵ Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 611–612.
- ¹⁶ Соловьев С.М. Письмо А. Белому от 19. 12. 1922 // Опыты. 1953. № 2. С. 187.
- ¹⁷ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой от 23. 10. 1923.
- ¹⁸ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 3.
- ¹⁹ Священник Николай Александров в 1924 году был осужден и отправлен в Соловецкий лагерь особого назначения.
- ²⁰ После 9 лет заключения, в конце 1932 года, по причине болезни, Абрикосова Анна Ивановна была освобождена; в начале же 1933 года – вновь арестована и отправлена в Ярославский изолятор. Мать Екатерина умерла в Бутырской тюрьме в 1936 году от рака.
- ²¹ Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 610–611.
- ²² Там же. С. 611–612.
- ²³ Там же. С. 612.
- ²⁴ Болеслав Слоскан – католический священник в Петрограде, позднее епископ, апостольский администратор в Могилеве, апостольский визитатор для русских и белорусских католиков в Западной Европе.
- ²⁵ Василий, диакон. Леонид Федоров... С. 612.

Х. ВО ГЛАВЕ МОСКОВСКОЙ ОБЩИНЫ: 1924–1931

- ¹ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой от 31. 03. 1925.
- ² Рубашова Н.Н. Воспоминания, не опубликованы. Из архива автора. Ср.: Из воспоминаний сестры Марии // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 14.
- ³ Соловьев С.М. Письмо Н. С. Соловьевой от 12. 02. 1925.
- ⁴ Валентина Аркадьевна Сапожникова была арестована 16 февраля 1931 года вместе с Сергеем Соловьевым и другими его прихожанами. После пятилетнего заключения вышла на свободу и поселилась в Подольске, где работала писмоношцем.
- ⁵ Виктория Львовна Бурвассер была арестована вместе с Сергеем Соловьевым. Погибла во время следствия в Бутырской тюрьме в 1931 году.
- ⁶ Рубашова Н. Н. Воспоминания...
- ⁷ «20 февраля 1929 года был арестован ксендз польского храма Божьей Матери, настоятель [Михаил Цакуль], где, как уже говорилось, молились на службах о. Сергия члены его общины. Обвиненного в шпионаже и участии в «контрреволюционной организации» ксендза 3 мая, однако, освободили „под подписку” и дело его прекратили. С этого момента он

отказал отцу Сергию в совершении служб в своем храме» (Осипова И.И. «В язвах своих сокрой меня...»: Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. М., 1996. С. 22).

⁸ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 7

⁹ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой от 11. 10. 1929.

«Отец Сергей со своей общиной оказался в сложном положении: совершать службы в московских православных храмах он не решался, так как могли пойти разговоры о его возвращении в православие, а первое же богослужение в католическом храме св. Людовика, где настоятелем был епископ Пий Невё, могло закончиться арестом. Оставался единственный выход – совершать службы в православных церквях под Москвой у знакомых священников (его бывших студентов), которые приняли бы его. Однако это порождало большие трудности для членов его общины. Поэтому-то редкие встречи членов общины на квартире о. Сергия – единственная возможность общения – были так важны для них» (Осипова И.И. Указ. соч. С. 22).

¹⁰ Соловьев С. М. Сборник неопубликованных сочинений 20-х годов (черновые, с трудом поддающиеся расшифровке записи в старой конторской книге); в частном архиве, Л. 537 об.

¹¹ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии... С. 7.

¹² Соловьев С.М. Сборник неопубликованных сочинений... Л. 521.

¹³ См.: Месяцеслов в иерейском молитвослове. Рим, 1950.

¹⁴ Рубашова Н.Н. Воспоминания...

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии... С. 5.

¹⁸ Mailloux P., S. J. Exarch Leonid Fedorov: Bridgebuilder between Rome and Moscow. New York: Kenedy&Sons, 1964. P. 88.

¹⁹ Соловьев С. М. Письмо Н. С. Соловьевой (без даты).

²⁰ О личной симпатии в отношениях Пия Эжена Невё и священника Сергея Соловьева, познакомившихся в 1926 году, свидетельствует признание епископа, писавшего в Рим вскоре после их первой встречи: «С самых первых слов нашей беседы у меня сложилось о нем приятное впечатление. <...> 18-го числа [сентября 1926] мы пошли помолиться на могиле его дяди Владимира. Я был очень взволнован. <...> Многие ли понимают сейчас всю глубину идей этого великого русского мыслителя? О. Сергей подарил мне фотографию Владимира Соловьева с о. Пирлингом: я был очень растроган этим подарком» (Венгер Антуан. Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000. С. 199).

Из показаний Сергея Михайловича Соловьева: «Невё выдвинул перед Римом мою кандидатуру и после санкции, полученной из Рима, предполагаю, через французское или итальянское посольство, передал мне о моем назначении» (Следственное дело С.М. Соловьева № 7558. Центральный архив ФСБ РФ).

²¹ Рубашова Н.Н. Воспоминания... Ср.: Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии... С. 4

²² Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии... С. 7–8.

Для сравнения приведу строки из показаний Сергея Михайловича Соловьева: «Из года в год мною принимались новые члены общества. Они собирались у меня на квартире, кроме того, на квартирах других восточников. Часто беседовали на текущие политические и экономические темы. Кроме того, мы обсуждали и делились впечатлениями о положении з/к и высланных восточников, имея в виду организацию им материальной помощи» (Следственное дело С.М. Соловьева № 7558. Центральный архив ФСБ РФ).

²³ Рубашова Н.Н. Воспоминания...

²⁴ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой (без даты).

²⁵ Там же.

²⁶ Ермолинский Сергей. Драматические сочинения. М., 1982. С. 607–608.

²⁷ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой (без даты).

²⁸ Шервинский С. В. Воспоминания / не опубликованы, из архива автора.

²⁹ Соловьев С.М. Письмо Н.С. Соловьевой (без даты).

XI: ВСЕЛЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

¹ То, что диалогов первоначально было три, подтверждается письмом С.М.Соловьева М.А. Волошину, написанным летом 1927 года, где, среди прочего, есть такие слова: «Везу три диалога о церкви» (Соловьев С.М. Письмо М.А. Волошину от 8. 06. 1927). Фрагменты переписки С.М. Соловьева и М.А. Волошина в числе прочих материалов были любезно представлены автору настоящей книги в 1979 г. тогдашним директором Дома-музея М.А. Волошина в Коктебеле В. П. Купченко – в виде выписок из документов, хранящихся в архиве этого музея. См. также: Письма С.М. Соловьева М.А. Волошину (лето 1927 г.). РО ИРЛИ. Ф. 562. Он. 3. Ед. хр. 1129).

² Соловьев С.М. Сборник неопубликованных сочинений 20–30-х гг. (черновые записи). Л. 549.

³ Там же. Л. 550

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 551.

⁶ Там же. Л. 550.

⁷ Там же. Л. 552.

⁸ Там же. Л. 552 об.

⁹ Там же. Л. 559.

¹⁰ Там же. Л. 552 об.

¹¹ Там же. Л. 555.

¹² Там же. Л. 563 об.

¹³ Там же. Л. 555.

¹⁴ Там же. Л. 564 об.

¹⁵ Там же. Л. 520.

¹⁶ Там же. Л. 575.

¹⁷ Там же. Л. 568 об.

¹⁸ Там же. Л. 534–535 об.

¹⁹ Там же. Л. 521 об.

²⁰ Там же. Л. 565 об.

²¹ Там же. Л. 537 об.

²² Там же. Л. 524.

²³ Там же. Л. 575 об.

XII. ЗАКАТ: 1931–1942

¹ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева // Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 7.

² Следственное дело С. М. Соловьева № 7558. Центральный архив ФСБ РФ. Как явствует из материалов того же следственного дела, после ареста во время следствия священник Сергей Соловьев в показаниях на допросах расценил свои действия «как крупный факт анти-советской деятельности».

³ См. об этом: Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии Сергея Михайловича Соловьева... С. 5.

⁴ Ср.: «Знакомых литераторов приглашали на Лубянку для проверки их благонадежности; наиболее порядочные предупреждали отца: „Меня о Вас спрашивали». Помню, с какой горечью отец рассказывал о том, что некий литератор, которому он посвятил одно из луч-

ших своих стихотворений „Иаков“, на заседании секции переводчиков возмутился: „Мы держим в своей среде священника!“» (Соловьева Н.С. О судьбе отца [Вст. ст. к воспоминаниям] // Соловьев С. М. Детство: Главы из воспоминаний // Новый мир. 1993. № 8. С. 180).

⁵ Соловьева Н. С. Отцом завещанное [Предисл. к публ.: Сергей Соловьев. «Над пустыней мертвого песка...»] // Наше наследие. 1993. № 27. С. 64.

⁶ О Виктории Львовне Бурвассер Н.Н. Рубашова в своих неопубликованных воспоминаниях рассказывает следующее: «Ее арестовали вместе с отцом Сергием и В. А. Сапожниковой в одну ночь. В тюрьме с Бурвассер я не встречалась, а В. А. Сапожниковой пришлось быть в одной камере с ней. В Бутырской тюрьме нас содержали в общих камерах. Во внутренней тюрьме на Лубянке – в одиночных камерах, в такой камере мне пришлось провести 3 месяца. Вероятно, когда Сапожникову перевели из внутренней тюрьмы в Бутырку, там она и встретила с Бурвассер Бурвассер умерла в Бутырской тюрьме от перитонита. Все это произошло на глазах у Сапожниковой, с которой мы встречались в Москве после моего выхода из тюрьмы». Н.С.Соловьева утверждает, что В. Бурвассер покончила с собой в тюрьме.

⁷ Надо отметить удивительно стойкое поведение арестованных прихожанок московской общины. Из показаний на допросе Рубашовой Норы: «Считаю необходимым заявить о своем враждебном отношении к совласти. Я считаю, что коммунизм несовместим с христианством, между ними – борьба, и в этой борьбе я всецело на стороне христианства против коммунизма. Борьба совласти с религией и „религиозным дурманом“, как выражаются коммунисты, также заставляет меня враждебно относиться к совласти». Показания Новицкой Анатолии: «На мне лежала помощь восточным священникам, сосланным совластью на Соловки за контрреволюционную деятельность и шпионаж. Я же лично и все восточники считали, что они сосланы не за контрреволюционную деятельность и шпионаж, а за религиозную деятельность, и расцениваем это как гонение на религию». Бурвассер Виктория: «Кто именно меня крестил и где проходило крещение, называть отказываюсь». (См.: Осипова И.И. «В язвах своих сокрой меня...»: Гонения на Католическую Церковь в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. М., 1996. С. 25).

⁸ «Соловьев в беседах со мной проявлял исключительную осведомленность о важнейших политических фактах в СССР. <...>Он имеет интересные знакомства среди инженеров и профессуры и православного духовенства, и эти знакомства Соловьев использует ... в целях получения ряда сведений и передачи их Невё ..., а от Невё получал исчерпывающие указания. <...> Вся эта община восточников рассматривалась Невё как одна из вспомогательных сил, долженствующих помочь Франции в ее деятельности против СССР» (Следственное дело С.М. Соловьева № 7558. Центральный архив ФСБ РФ).

⁹ Из показаний на допросе православного священника Александра Васильева: «Во время многочисленных визитов к епископу Невё меня крайне поражала отличная осведомленность Невё в делах православной церкви. Такая осведомленность могла являться только результатом наличия у Невё информаторов из среды православных священников. Предполагаю, что такими информаторами являлись настоятель Петровского монастыря епископ Варфоломей и Соловьев С.М. Невё, говоря об этих лицах, неизменно отзывался о них с большой похвалой и одобрением» (Осипова И. И. Указ. соч. С. 24).

¹⁰ Следственное дело М.Х. Цакуля Н-11662; № Р-38765. Центральный архив ФСБ РФ.

Отец Сергей (Соловьев) не отрицал факта получения денег для общины и показал, что «источники получения денег – от Невё. <...> Невё давал ... средства ежемесячно, систематически, из заграничных источников» (Следственное дело С.М. Соловьева № 7558. Центральный архив ФСБ РФ).

¹¹ Рубашова Н. Н. Воспоминания ...

Об этих же событиях Н.С. Соловьева пишет следующее: «Их долго продержали в следственной тюрьме на Лубянке, родственники общались через «Красный Крест». Там я узнала о том, что покончила с собой В. Бурвассер... (курсив мой. – М.С.) У отца был очень интеллигентный и квалифицированный следователь – специалист по польским делам Циммеровс-

кий. Я убеждена, что он уверился в полной невинности отца, но снять с него и его группы обвинения не мог, потому что это политическое дело было связано с епископом Невё, который пользовался дипломатической почтой в своих сношениях с Ватиканом, с высокими представителями католичества во Франции» (см.: Соловьёва Н.С. Отцом завещанное... С. 64). Ср.: «В эти годы политические заключенные еще не подвергались унижениям и физическим мукам. Квалифицированный интеллигентный следователь понял, что имеет дело с идеалистом, который не связывал церковь с политикой, но процесс над католиками требовал их наказания» (Соловьёва Н.С. О судьбе отца [Вст. ст. к: Соловьёв С.М. Детство: Главы из воспоминаний] // Новый мир. 1993. № 8. С. 180).

¹² «Следует заметить, что с самого начала следствия отец Сергей начал подписывать самые тяжелые обвинения против себя и членов общины. В воспоминаниях выживших сестер общины причинами такого поведения и последующей душевной болезни священника назывались постоянные угрозы арестовать его дочерей и лживые уверения следователя о расстреле епископа Пия Невё» (Осипова И.И. Указ. соч. С. 25).

¹³ Н.С. Соловьёва пишет: «Через несколько месяцев С. Соловьёва перевели в Бутырскую тюрьму, где он пробыл до 25 августа. За месяц до этого мне пришлось уехать в Казахстан с экспедицией Аэрофотосъемки. Вернулась я поздней осенью, когда отец уже был в психиатрической колонии вблизи от станции Столбовая. От Е. В. Гениевой я узнала, что она и двоюродная сестра отца Мария Викторовна, узнав, что Соловьёва приговорили к высылке в Казахстан, обратились через Красный Крест к Е. Пешковой, прося заступничества Горького» (Соловьёва Н. С. Штрихи к портрету отца // Шахматовский вестник. Непериодическое издание Государственного историко-литературного и природного музея-заповедника А.А.Блока. № 2. 1992. С. 31). Ср.: «Сергей Соловьёв был осужден на высылку в Казахстан, но в результате ходатайства Горького его направили на обследование в психиатрическую лечебницу ГПУ у станции Столбовая» (Соловьёва Н.С. Отцом завещанное... С. 64).

¹⁴ Венгер Антоний, иеромонах. Материалы к биографии С.М. Соловьёва... С. 9.

Ср.: в своем письме в Рим от 31 августа 1931 года епископ Пий Эжен Невё, извещенный о болезни отца Сергея, писал: «Это был такой мужественный человек! Единственный из трех моих клириков, к которому я привязался. Как больно видеть, что столько людей страдает из-за меня на протяжении стольких лет!» (Венгер Антуан. Рим и Москва: 1900–1950. М., 2000. С. 301).

¹⁵ Н.С. Соловьёва пишет: «Через год он был признан психически больным, высылка была отменена и можно было жить дома при условии постоянного ухода» (Соловьёва Н.С. Отцом завещанное... С. 64).

¹⁶ Сенека Луций Анней. Трагедии / Пер. С.М. Соловьёва; вст. ст. Н.Ф. Дератани. Л.: Academia, 1933.

¹⁷ Н.С. Соловьёва ошибается. Около 1926 года в Коктебеле Александром Габричевским были сделаны карандашные наброски портрета С.М. Соловьёва. Сохранился и групповой фотоснимок, сделанный во дворе католической церкви в Москве на Малой Грузинской улице, датируемый 1927–1928 гг., на котором также можно найти С.М. Соловьёва.

¹⁸ Соловьёва Н.С. Отцом завещанное... С. 64–65.

Вообще же, несмотря на внутренние метания, перипетии судьбы, душевную болезнь, Соловьёв неизменно и живо интересовался всем, что было связано с его детьми; мысли о дочерях не оставляли Сергея Михайловича в самые сложные моменты жизни. Свидетельства этому можно найти в его письмах за разные годы и к самим детям, и к близким друзьям. Вот строки из нескольких таких писем, относящихся ко времени пребывания отца Сергея на Столбовой – печальному, закатному периоду его жизни:

«Дорогая моя Туся [дочь С.М. Соловьёва, Наталья Сергеевна], бесконечно тебя благодарю за всю твою преданность и заботы. <...>Но, дорогая, заботься о себе, твое положение меня беспокоит. Дни и ночи думаю о тебе и Леле [дочери Ольге Сергеевне]. Вспоминается прошлое: Дедово, Коктебель, Мураново. Кажется, как мало я для Вас сделал, и хочется по-

просить прощения» (Соловьев С.М. Письмо И.С. Соловьевой от 20. 12. 31 / не опубликовано, в архиве автора);

«Многоуважаемая и дорогая Елена Васильевна [Гениева], от души благодарю за память и посылку. Но пищевых посылок не надо. Я страдаю другим голодом: не имею вестей о моих детях больше месяца. Это мучает день и ночь. Если знаете что-нибудь, сообщите. Вообще, прошу всех, кто меня помнит, больше заботиться о моих детях, чем обо мне» (Соловьев С.М. Письмо Е.В. Гениевой от 28. 01. 32 / не опубликовано, в частном архиве Е.Ю. Гениевой).

«<...> Сердечно благодарю Вас за все, что Вы делаете для моих детей. Более страшного сиротства, чем это, в каком я их оставил, не бывает ...» (Соловьев С.М. Письмо Е.В. Гениевой от 17.06. 32 / не опубликовано, в частном архиве Е.Ю. Гениевой).

¹⁹ История болезни С.М. Соловьева находится в архиве Казанской психиатрической больницы.

²⁰ Фейнберг Евгений Львович (1912–2005) – советский физик-теоретик, академик РАН (1997; член-корреспондент АН СССР с 1966).

²¹ Фейнберг Илья Львович (1905–1979), литературовед. В 1941–1945 военный корреспондент на Черноморском и Северном флотах. Основные труды: «Незавершенные работы Пушкина» (М., 1955; 7-е изд. 1979), Ответственный секретарь Пушкинской комиссии СП СССР, чл. Пушкинской комиссии АН СССР.

²² Гинзбург Виталий Лазаревич (1916–2009) – советский и российский физик-теоретик, академик АН СССР (1966–1991) и РАН (1991–2009), доктор физико-математических наук (1942), лауреат Нобелевской премии по физике (2003).

²³ Фейнберг Е.Л. Воспоминания / не опубликованы, из архива автора.

К 90-ЛЕТИЮ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОВОДА»

УДК 94(470)''1922/1923''

ББК 87.3(2)61-02

**ИСТОРИЯ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОВОДА» ИЗ ОДЕССЫ:
СОБЫТИЯ, ФАКТЫ, ЛЮДИ¹**

В.В. ЛЕВЧЕНКО

Одесский национальный морской университет
ул. имени И.И. Мечникова, 34, г. Одесса, 65029, Украина
E-mail: levchenkolav@yandex.ua

На основе исследования широкого круга документальных материалов и научной литературы рассматривается акт высылки учёных из Одессы, который является частью операции по изгнанию инакомыслящей интеллигенции в 1922 г., вошедшей в анналы новейшей истории под названием «философский пароход». Дан обзор степени исследования проблемы в исторической науке, который показал, что в украинской и российской историографии отсутствует комплексное исследование данной темы. Проведён анализ взаимоотношений власти и учёных в период реорганизации системы высшего образования в УССР на примере высшей школы Одессы. В этом контексте излагаются предпосылки и основные штрихи политики советской власти по отношению к научной интеллигенции. Рассмотрена деятельность советских органов власти, которые имели неограниченные полномочия в сфере высшего образования. Выявлено, что одним из негативных факторов в период реформы являлось идеологическое давление со стороны партийных органов в целях подчинения учёных своим интересам, что привело к необоснованным обвинениям в их адрес и последующим репрессиям. Дан анализ возрастных, профессиональных, национальных, социальных показателей и политических взглядов учёных, вошедших в одесский список кандидатов на высылку. Изложены основные этапы проведения одесской акции в период осень-зима 1922–1923 гг. и указаны факторы, приведшие к неточностям в определении количества высланных интеллектуалов. Прослежены судьбы высланных учёных и оставшихся на Родине. Сделан вывод, что дальнейшее изучение данной темы необходимо проводить через призму региональной истории.

Ключевые слова: высылка ученых из Одессы, высшая школа, интеллигенция, большевики, советская власть, репрессии.

**HISTORY OF «PHILOSOPHICAL STEAMSHIP» FROM ODESSA:
EVENTS, FACTS, PEOPLE**

V.V. LEVCHENKO

Odessa National Maritime University, 34, Mechnikov str., Odessa, 65029, Ukraine
E-mail: levchenkolav@yandex.ua

¹ Некоторые материалы данной статьи были представлены автором ранее. См.: Одесские учёные – пассажиры «философского парохода»: к истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 5. Одесса, 2008. С. 162–182; «Философский пароход»: к вопросу о депортации одесских учёных в 1922 г. // Проблемы славяноведения. Вып. 10. Брянск, 2008. С. 125–137; Одесские учёные – пассажиры «философского парохода» // Былые годы. № 1 (27). Сочи, 2013. С. 111–119.

Based on a wide range of documentaries and scientific literature the author considers the expulsion act of scientists from Odessa, which is a part of the operation of expatriation of dissident intellectuals in 1922. This event is known as «philosophical steamship» in the annals of modern history. The author describes the research degree of the problem in historical science and shows that the Ukrainian and Russian historiography do not have the integrated study of the topic. The analysis of relations between the power and scientists during the reorganization of higher education system in the Ukrainian SSR on the example of Odessa high school is provided. Thus, the prerequisites and main features of Soviet government's policy are presented with regards to intellectuals. The activities of the Soviet authorities, which had unlimited power in the field of higher education, are examined. It was revealed that one of the negative factors of the reform period was the ideological pressure of party organs to subdue the scientists to their interests. As a result, the unfounded accusations against them and the subsequent repression happened. The author dives the analysis of age-specific, professional, national, social indicators and political views of the scientists who were included in the list of candidates for the Odessa expulsion. The basic stages of the Odessa action during the autumn-winter 1922–1923 are discussed; and the factors that led to inaccuracies in determining the deportees intellectuals number are identified. The fates of deported and left at home scientists are observed. It is concluded that further research of the scientific intelligentsia in exile in 1922 is necessary to be carried through the prism of regional history.

Key words: *expulsion of scientists from Odessa, high school, the intelligentsia, the bolsheviks, the Soviet regime, repression.*

В 2012 году исполнилось 90 лет событиям, которые в анналы новейшей истории вошли под названием «философский пароход». Символом этого фразеологизма стали два немецких парохода, на которых осенью 1922 г. за границу насильственно были высланы представители научной элиты, в том числе философы – Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, А.А. Кизеветтер, И.И. Лапшин, Н.О. Лосский, С.Л. Франк и др.

Современная историография ведёт отчёт публикаций, посвящённых этой проблеме, с конца 1980-х гг. На сегодняшний день российская библиография насчитывает несколько сотен публикаций², украинская – несколько

² См. некоторые из этих публикаций: Хоружий С.С. Философский пароход: как это было // Литературная газета. 1990. 9 мая, 6 июня; Малышева С.Ю. Казанские профессора – пассажиры «философского» парохода // Культурная миссия Российского Зарубежья. История и современность. М., 1999. С. 53–60; Главацкий М.Е. Философский пароход. Историографические этюды. Год 1922-й. Екатеринбург, 2002. 224 с.; Дмитриева Н. «Ой ты, участь корабля...», или Снова о «Философском пароходе» // Пушкин. 2009. № 4. С. 58–63; Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно» (новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84; Макаров В.Г. «Власть ваша, а правда наша» (к 80-летию высылки интеллигенции из Советской России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 108–155; Христофоров В.С. «Философский пароход». Высылка ученых и деятелей культуры из России в 1922 г. // Новая и новейшая история. 2002. № 5. С. 126–170; Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 65–96; Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост.: В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. 544 с.

десятков³, где данная тема представлена в разных аспектах и ракурсах. Но имеющаяся научная литература не раскрывает в полной мере все спектры проблемы, в первую очередь хронологической. Акция высылки научной интеллигенции, начатая большевиками осенью 1922 г., имела продолжение до весны 1923 г. Некоторые исследования не лишены ошибок, не все точки зрения и оценки однозначны. Неточным остаётся и указание количества пароходов, которых было, как минимум, четыре (первый отправлен 19 сентября 1922 г. из Одессы в Константинополь). Не упоминается и множество «философских» поездов, точное число которых до сих пор не берётся назвать ни один историк. До настоящего времени неизвестны судьбы многих пассажиров «философского парохода». Остаётся открытым количество высланных из украинского списка, в который входили имена и одесских учёных. Несмотря на значительное число публикаций на тему высылки интеллигенции из Одессы⁴, в них существенно расходятся фактические подробности – даты, фамилии, инициалы и сведения о самом акте высылки некоторых лиц. Исходя из этого, в предлагаемой статье ставится цель исследования состава, профессионального и возрастного ценза, процесса высылки и судеб одесских учёных.

Одной из проблем в обозначенной теме долгое время оставался вопрос о количестве и составе одесских учёных в украинском списке. Данная проблема была решена опубликованными документальными материалами, которые репрезентовали список из восемнадцати человек⁵: Ф.Г. Александров⁶,

³ См. некоторые из этих публикаций: Гусев В. «Застосувати як одну з репресивних мір проти професури вислання за межі федерації» // Віче. 1994. № 10. С. 119–128; Очеретянко В. Переслідування української інтелігенції в першій половині 20-х років (за матеріалами фондів Російського зарубіжного архіву Державного архіву Російської Федерації) // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 1997. № 1, 2. С. 240–252; Гусев В.І. Про депортацію групи української інтелігенції за кордон у 1922 р. // Тоталітарна держава і політичні репресії в Україні у 20–30-ті роки. К., 1998. С. 178–186; Гусев В.І. Депортація української інтелігенції за кордон у 1922 р. // Історія України. 2000. № 18. С. 7–9; Адамський В. Депортація української інтелігенції в контексті становлення тоталітарного режиму // Розбудова держави. 1996. № 8. С. 40–44; № 9. С. 47–51.

⁴ См. некоторые из этих публикаций: Васильев К.К. Высланные: к 70-летию разгрома высшей школы Одессы // Вечерняя Одесса. 1992. 8 августа; Зинько Ф.З. «Вы предупреждены: при появлении в России будете расстреляны!» // Вестник региона. 1995. 14 марта; Зинько Ф.З. Изгнанный Бабкин // Вестник региона. 1995. 27 мая; Савина Г.А. «Пусть барахтаются...» (к истории «одесской высылки» за рубежом) // Диаспора: Новые материалы. СПб., 2002. Вып. 3. С. 293–410; Левченко В.В. Одесские учёные – пассажиры «философского парохода»: к истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Юго-Запад. Одессика. Одесса, 2008. Вып. 5. С. 162–182; Васильев К.К. Хирург Александр Федорович (Исаак Юфудович) Дуван-Хаджи. К истории высылки 1922 года // Актуальні питання вітчизняної та світової історії. Суми, 2010. С. 173–175; Левченко В.В. «Философский пароход»: к вопросу о депортации одесских учёных в 1922 г. // Проблемы славяноведения. Брянск, 2008. Вып. 10. С. 125–137.

⁵ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921–1923 / сост.: В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. С. 92–94 [1].

⁶ Александров Фёдор Георгиевич (1886–1981) – филолог. В 1913 г. окончил историко-филологический факультет Императорского Новороссийского университета (ИНУ), приват-доцент ИНУ (1916–1920), доцент Одесского гуманитарно-общественного института (1920–1921), профессор Одесского института народного образования (1921–1922).

Б.П. Бабкин⁷, Е.Л. Буницкий⁸, И.И. Добровольский⁹, А.Ф. Дуван-Хаджи¹⁰, Н.П. Кастерин¹¹, Ф.Ф. Конев¹², Д.Д. Крылов¹³, П.А. Михайлов¹⁴, А.С. Мулюкин¹⁵, Ф.Л. Пясецкий, А.П. Самарин¹⁶, Г.А. Секачев¹⁷, С.Л. Соболев¹⁸, Е.П. Трифилев¹⁹,

⁷ Бабкин Борис Петрович (1876–1950) – физиолог. Закончил с отличием Военно-медицинскую академию в Санкт-Петербурге (1901). Профессор, заведующий кафедрой физиологии ИНУ (1915–1920).

⁸ Буницкий Евгений Леонидович (1874–1952) – математик. В 1896 г. закончил физико-математический факультет ИНУ. Приват-доцент, профессор ИНУ (1904–1920), профессор Одесского физико-математического института (1920–1921) и Одесского института народного образования (1921–1922).

⁹ Добровольский Игорь Иванович (1890–1941) – медик. Выпускник медицинского факультета ИНУ. С 1914 по март 1918 гг. врач артиллерийской бригады. На 15 октября 1921 г. младший ассистент Одесского медицинского института.

¹⁰ Дуван-Хаджи Александр Федорович (Исаак Юфудович, 1886–?) – хирург. Высшее образование получил на медицинских факультетах ИНУ и Юрьевского университета. С 1918 г. ординатор хирургической факультетской клиники Одесских высших женских медицинских курсов, с 1920 г. ассистент хирургической клиники Одесского медицинского института.

¹¹ Кастерин Николай Петрович (1869–1947) – физик-теоретик. В 1892 г. закончил физико-математический факультет Московского университета, с 1899 г. – доцент. Профессор ИНУ (1906–1920) и Одесского медицинского института (1920–1922).

¹² Конев Фёдор Фёдорович (1883–1937) – экономист. В 1921–1922 гг. преподаватель Одесского института народного хозяйства.

¹³ Крылов Дмитрий Дмитриевич (1879–1940) – патологоанатом. Высшее образование получил в Петербургской военно-медицинской академии (1903). С 1912 г. прозектор, приват-доцент. Профессор ИНУ (1917–1920) и Одесского медицинского института (1920–1922).

¹⁴ Михайлов Павел Александрович (1876/77–?) – юрист. Высшее образование получил на юридических факультетах Императорского Московского университета (1896–1899) и ИНУ (1900). Профессор Одесского института народного хозяйства (1921–1922).

¹⁵ Мулюкин Александр Сергеевич (1873–?) – юрист. Воспитанник Императорского Санкт-Петербургского университета. С 1910 по 1920 гг. профессор ИНУ. Профессор Одесского гуманитарно-общественного института (1920–1921) и Одесского института народного хозяйства (1921–1922).

¹⁶ Самарин Андрей Петрович (1874–?) – медик. В 1900 г. закончил медицинский факультет ИМУ. С 1902 г. работал в Институте оперативной хирургии ИНУ. Профессор ИНУ (1917–1920) и Одесского медицинского института (1920–1922).

¹⁷ Секачев Георгий (Юрий) Андреевич (1894–1968) – биолог. Преподавал в ИНУ и Одесском институте народного хозяйства.

¹⁸ Соболев Самуил Львович (Ицко-Лейбович, 1893–1960) – историк биологии. Окончил физико-математический факультет ИНУ (1920). Ассистент Одесского медицинского института (1920–1922).

¹⁹ Трифилев Евгений Парфентьевич (1867–1925) – историк, археолог. Окончил историко-филологический факультет Императорского Харьковского университета (1890), приват-доцент (1902–1911). Профессор ИНУ (1911–1920), Одесского гуманитарно-общественного института (1920–1921), Одесского археологического института (1921–1922) и Одесского института народного образования (1921–1925).

А.В. Флоровский²⁰, В.С. Фролов²¹, К.Е. Храневич²². Список подан автором в алфавитном порядке с уточненным написанием инициалов и фамилий. В большинстве публикаций авторы грешат ошибками в указании инициалов и фамилий. Так, неверно указаны инициалы Ф.Г. Александрова – «Ф.Е.», ошибки фамилиях: Г.А. Секачева – «Стекачев», Е.П. Трифильева – «Труфильев» [2, с. 68]; А.С. Муюкина – «Мумокин» [3, с. 110]; Г.А. Секачева – «Секаль», К.Е. Храневича – «Хронович» и Е.П. Трифильева – «Трефильев» [4, с. 43].

Одесский список утверждался сначала местным губкомом, затем республиканским, подтверждался наркомпросом УССР, далее утверждался ЦК КП(б)У и Комиссией Политбюро ЦК РКП(б). На каждого кандидата к высылке готовилась характеристика. Информацию для неё собирали политические комиссары, в 1920–1923 гг. эта должность существовала при каждом вузе УССР. Согласно инструкции²³, политкомиссары имели диктаторскую власть – осуществляли всесторонний контроль в научно-учебной и административно-хозяйственной сферах. Они имели право подвергнуть дисциплинарному взысканию студентов и преподавателей, направляли их на «путь коммунистического строительства» и проводили «систематические мероприятия по повышению научно-учебной деятельности». Идеологическая обработка представителей высшей школы проводилась советской властью с первых дней её установления.

Неограниченная деятельность политкомиссаров по контролю над вузами дала быстрые результаты. Политкомиссар Одесского института народного образования (ОИНО, в 1921–1930 гг. приемник Императорского Новороссийского университета (ИНУ)²⁴) Н.Т. Мануйлов в отчёте за июнь 1922 г. докладывал: «В жизни ИНО можно отметить попытку правой профессуры использовать учебную секцию при союзе Всеработпрос в целях начала наступления на существующие порядки в высшей школе. В связи с этим среди преподавателей мною велась работа в целях расслоения их»²⁵. Подобные действия были вызваны реакцией части преподавателей вузов, активно выступающей против укрепления позиций большевиков в высшей школе, направленной на контроль и резкое сокращение прав педагогической общественности.

²⁰ Флоровский Антоний Васильевич (1884–1968) – историк. В 1908 г. окончил историко-филологический факультет ИНУ, в 1911–1917 гг. приват-доцент. Профессор ИНУ (1917–1920), Одесского гуманитарно-общественного института (1920–1921), Одесского археологического института (1921–1922) и Одесского института народного образования (1921–1922).

²¹ Фролов Владимир Сергеевич (1888–?) – минеролог. Выпускник физико-математического факультета ИНУ. В 1921–1922 гг. ассистент Одесского института народного образования.

²² Храневич Константин Ерофеевич (1870–1941) – экономист. В 1921–1922 гг. преподаватель Одесского института народного хозяйства.

²³ Инструкция Политкомиссарам Высших Учебных Заведений // Бюллетень Украинского главного комитета профессионально-технического и специально-научного образования. 1921. № 8–9. С. 20–22.

²⁴ Левченко В.В. Історія Одеського інституту народної освіти (1920–1930 рр.): позитивний досвід невдалого експерименту. Одеса, 2010. 428 с.

²⁵ Государственный архив Одесской области (ГАОО). Ф. Р-1395. Оп. 1. Д. 39. Л. 147.

Демонстративные выступления части преподавательского состава не остались незамеченными руководством. В отчёте за июль 1922 г. Н.Т. Мануйлов рапортовал о разделении педагогического персонала ОИНО на несколько лагерей в соответствии с их отношением к советской власти. Один из таких лагерей состоял из «...вражески настроенных преподавателей к новой школе и советской власти и, которые выдвигали лозунг не принимать ни какой работы в высшей школе потому, что «критиковать это значит призывать». Такой лозунг высказывали Н.П. Кастерин, М.Г. Лигнау, А.В. Флоровский»²⁶. Часть преподавателей не скрывала своё недовольство проводимыми советской властью реформами в высшей школе, что и стало причиной их попадания в проскрипционные списки, в которых фигурировали те, с кем договориться и привлечь на свою сторону большевикам не удалось. Собственно, дело было не в лояльности и не в несогласии сотрудничать: советской власти нужно было искреннее, внутреннее её принятие, чего в свою очередь не наблюдалось со стороны педагогов.

Имеющиеся документальные материалы указывают на индивидуальное отношение власти к тому или иному кандидату на высылку. В характеристиках на каждого из них содержатся выражения, которые несут печать субъективизма, крайней спешки в формулировках и неприкрытое негативное личное отношение автора. Например, в тринадцати из восемнадцати характеристиках в конце текста в качестве заключения встречаем однотипные определения: «достаточно вредный» (пять раз), «тип вредный» (дважды), «тип весьма вредный» (дважды), «элемент вредный» (дважды), «фигура весьма вредная», «вредный контрреволюционный элемент» [1, с. 92–94].

В процессе осуществления акции количество кандидатов на высылку изменялось. Так, 7 сентября 1922 г. заместитель начальника 4-го отделения СО ГПУ Н.И. Зарайский докладывал И.С. Уншлихту о количестве арестованных с указанием, что в Одессе подлежало аресту 18 человек, а арестовано – 17²⁷. Позволим себе предположить, что этим «счастливчиком» мог быть Ф.Ф. Конев. Основанием для этого служит перечень одесских учёных во втором украинском списке, появившемся после заседания комиссии 1 февраля 1923 г., созданной постановлением политбюро ЦК РКП(б) от 11 января 1923 г. по вопросу об украинской интеллигенции (возглавлял заместитель председателя СНК РСФСР Л.Б. Каменев), где фигурирует 14 фамилий, без Б.П. Бабкина, А.В. Флоровского, Г.А. Секачева и Ф.Ф. Конева. Если отсутствие первых трёх фамилий объясняется их отъездом из Одессы в Константинополь 19 сентября 1922 г., то причина неуказания фамилии последнего может служить подтверждением версии его не ареста на данное время.

С установлением полного состава одесских учёных проведём национально-социальный анализ их группы. Её национальный состав, согласно биографическим данным семнадцати человек (не установлены данные Ф.Л. Пясецкого), выг-

²⁶ ГАОО. Ф. Р-1395. Оп. 1. Д. 39. Л. 164.

²⁷ Христофоров В.С. «Философский пароход». Высылка ученых и деятелей культуры из России в 1922 г. // Новая и новейшая история. 2002. № 5. С. 139.

лядит следующим образом: русских – пятнадцать, один караим (А.Ф. Дуван-Хаджи) и один еврей (С.Л. Соболев). Возрастной состав группы: три человека в возрасте от 28 до 32 лет и четырнадцать человек – от 39 до 55 лет. Самым молодым является Г.А. Секачев, а самым старшим – Е.П. Трифилев. Средний возраст составил 41,9 года. По возрастной градации их можно поделить на две группы. Первая – те, кто родились в конце 1860–1880-х гг., так называемая «старая» гвардия, формирование и научная карьера которой происходили в условиях дореволюционной академической жизни. Вторая – это молодые учёные, годы рождения которых приходятся на последнее десятилетие XIX в., получившие образование в вузах Российской империи, а начало их научно-педагогической деятельности пришлось на период революций и войн начала XX в.

По профессиональному цензу все одесские учёные составляют одну группу – преподаватели высшей школы: десять профессоров, по четыре преподавателя и ассистента. Среди них были представители девяти специальностей: медики (5), математик, физик, минеролог, биологи (2), филолог, экономисты (3), юристы (2), историки (2). По профилю их можно объединить в три группы: медики (5), естественники (5), социогуманитарии (8). Все они представляли три ведущих вуза Одессы 1920-х гг.: Институт народного образования (7), Институт народного хозяйства (6), Медицинский институт (5), и являлись представителями научной интеллигенции – «антипролетарского» класса, в отношении которого в начале строительства советской властью «нового общества» осуществлялись разного рода нападки.

Таким образом, одесский список отличается от киевского, харьковского, где кроме преподавателей высшей школы были представлены врачи, инженеры, и особенно московского списка, в котором выделялась когорта видных философов. Также следует отметить, что в одесском списке, в отличие от других, не было руководителей вузов, как, например, в харьковском – ректор Технологического института, а в киевском – три проректора Медицинской академии и ректор Института народного образования.

Основным критерием репрессивных действий со стороны власти была не профессиональная деятельность учёных, а их классовая принадлежность и приверженность к политическим взглядам оппозиционных партий. На это указывают и характеристики высылаемых: «человек правых убеждений» (Ф.Г. Александров, П.А. Михайлов), «правый клерикал» (Б.П. Бабкин), «кадетских убеждений» (Е.Л. Буницкий), «принадлежит к числу правых» (Д.Д. Крылов), «эсерствующий элемент» (А.П. Самарин, Ф.Ф. Конев), «элемент правый» (Е.П. Трифилев), «кадет и клерикал» (А.В. Флоровский), «анархист-хулиган» (В.С. Фролов), «кадет черносотенного толка» (К.Е. Храчевич)²⁸. На одиннадцать из восемнадцати учёных были даны политические характеристики, субъективно отображающие их приверженность к политическим партиям: пятеро фигурантов названы людьми правых взглядов, трое – кадетами, двое – социалистами, один – анархистом и не одного представителя украинских партий. Это факт опровергает суще-

²⁸ См.: Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. С. 92–94 [1].

ствующий в научной литературе тезис о том, что за счёт высланных в сентябре-октябре из украинского списка укреплялось «украинское националистическое движение» за границей²⁹. В целом политические взгляды всех учёных характеризовались общей формулировкой – «противник Соввласти».

Операция по депортации представляла собой не одномоментное действие, а ряд последовательных актов. После подготовки большевики приступили к практическому этапу акции – арест и высылка. Фаза проведения арестов заняла немного времени – ночь с 17 на 18 августа 1922 г. Процедура высылки проходила сложно и дискретно. К исходу 26 августа (после двух приказов 22 и 25 августа) ГПУ УССР окончательно сформировало и направило в ЦК РКП(б) список учёных, подлежащих высылке. 1 сентября Всеукраинский ЦИК декретом «Про административную высылку за границу» юридически оформил акт остракизма по-большевистски. Этой же датой был издан приказ № 74 по Одесскому губернскому комитету профессионально-технического и специально-научного образования об увольнении из институтов Одессы одиннадцати ранее арестованных преподавателей (Ф.Г. Александров, Б.П. Бабкин, Н.П. Кастерин, Д.Д. Крылов, П.А. Михайлов, А.С. Мулюкин, А.П. Самарин, Г.А. Секачев, Е.П. Трифилев, А.В. Флоровский, К.Е. Храневич)³⁰. Этим же приказом с формулировкой «по старости лет» (средний возраст 65 лет) из высшей школы были уволены профессора И.М. Занчевский, М.М. Зеленецкий, С.А. Егиазаров и М.С. Панченко. Таким антигуманным образом из вузов были уволены и лишены средств к существованию опытнейшие педагоги дореволюционной генерации. Преклонный возраст четырёх учёных стал аргументом не включения их в списки кандидатов для высылки, благодаря чему они остались жить на Родине.

До 7 сентября 1922 г. украинские чекисты уточняли с Центром условия высылки арестованных: под конвоем или без; каким количеством партий; предполагаемые маршруты отправки. На этом массовая операция по подготовке к депортации была завершена, а процесс высылки затянулся на несколько месяцев, вплоть до весны 1923 г. Отсутствие чётких действий со стороны органов власти и вмешательство различных обстоятельств привели к разноречивой информации о численности высланных.

Вопрос о количестве лиц, депортированных в 1922 г. конкретно из каждого города, в том числе и Одессы, продолжает интересовать российских и украинских исследователей. Разные цифры по Одессе называют украинские исследователи: К.К. Васильев – 15, Ф.З. Зинько – 7, Ю.Ф. Антипов – 13³¹, а российские – Л.А. Коган и В.Г. Макаров³² – указывают пятнадцать фамилий, хотя три из них

²⁹ См.: Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 69 [5].

³⁰ ГАОО. Ф. Р-1395. Оп. 1. Д. 3. Лл. 557, 639.

³¹ См.: Левченко В.В. «Философский пароход»: к вопросу о депортации одесских учёных в 1922 г. // Проблемы славяноведения. Брянск, 2008. Вып. 10. С. 134 [6].

³² См.: Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 67–68 [2]; Макаров В.Г. «Власть ваша, а правда наша» (к 80-летию высылки интеллигенции из Советской России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 109–110 [3].

упомянуты ошибочно. Г.В. Флоровский и П.М. Бицилли не могли быть высланы в 1922 г., так как они эмигрировали ранее, соответственно в конце 1919 г. и 28 января 1920 г.³³, а Е.П. Трифилев после ходатайства и поручительства коллеги Ю.Г. Оксмана остался в Одессе.

Во время подготовки к высылке происходили случаи ходатайств об освобождении арестованных, в защиту которых поступали прошения от государственных и общественных организаций, некоторых большевистских руководителей, лично знавших заключенных по совместной учёбе или работе, поэтому решения в отношении некоторых кандидатов по разным причинам откладывались³⁴. Решение по этим вопросам принимала созданная Политбюро 24 августа 1922 г. комиссия во главе с Ф.Э. Дзержинским, на которую было возложено право вносить изменения в списки. Факты ходатайства имели место и в отношении трёх одесских учёных. В частности, за Е.П. Трифилева хлопотал заведующий Одесским губернским архивным управлением Ю.Г. Оксман³⁵. В сентябре ходатайство Ю.Г. Оксмана было удовлетворено, и Е.П. Трифилев остался в Одессе³⁶. По ходатайству народного комиссара здравоохранения СНК РСФСР Н.А. Семашко ссылкой в Воронеж, но без снятия с учёта в ГПУ, была заменена высылка А.П. Самарину³⁷. Также от высылки освобождён Н.П. Кастерин – ученик физика А.Г. Столетова.

Неточность в определении списка высланных из Одессы также связана и с тем, что депортация учёных происходила поочередно – группами. Первая группа в количестве трёх человек – Б.П. Бабкин, Г.А. Секачев, А.В. Флоровский³⁸ – отбыла в Константинополь 19 сентября 1922 г. (первый «философский пароход» всей общесоюзной операции, хотя в многочисленных публикациях первым упоминается пароход, отбывший из Москвы 23 сентября 1922 г.). Вторая – в составе пяти человек (Ф.Г. Александров, Е.Л. Буницкий, П.А. Михайлов, А.С. Мулюкин, К.Е. Храчевич) выехала в октябре в Варну. Третья группа (медики А.Ф. Дуван-Хаджи и Д.Д. Крылов) отправилась за границу весной 1923 г. Профессиональный ценз представителей последней группы опровергает мнение о том, что «исключение» при высылке было сделано для врачей, которые, согласно принятому решению Политбюро ЦК РКП(б), подлежали высылке не за границу, а во внутренние губернии³⁹.

После высылки инакомыслящих учёных из УССР Политбюро КП(б)У получило информацию о радушном приёме эмигрантов «со стороны чехословацкого

³³ См.: Попова Т.Н. Историография в лицах, проблемах, дисциплинах: Из истории Новороссийского университета. Одесса, 2007. С. 368, 376 [7].

³⁴ Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 68.

³⁵ ГАОО. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 58. Л. 18.

³⁶ См.: Малинова Г.Л. Из-под завесы тайны... Одесса, 2002. С. 47 [8].

³⁷ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. С. 103, 108–110.

³⁸ Архив Российской Академии наук (РАН). Ф. 1609. Оп. 1. Д. 191. Л. 1.

³⁹ Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 69.

правительства», охотно предоставлявшего им «кафедры в Пражском университете и в особенности в открытом для украинской эмиграции Украинском университете». После длительных обсуждений вопроса о нежелательности «укрепить за счет эмигрантов украинское националистическое движение» 11 января 1923 г. Политбюро ЦК РКП(б) согласилось с предложением украинских коммунистов заменить высылку за границу ссылкой в отдалённые губернии РСФСР⁴⁰. Эти изменения коснулись двух членов одесского списка – Ф.Ф. Конева и А.П. Самарина, которые соответственно переехали в Барнаул и Воронеж. В данном аспекте проблемы, на наш взгляд, бытует ошибочная точка зрения о встречающемся в документах выражении – «украинская интеллигенция». Используя подобное словосочетание, некоторые исследователи обозначают им «национальное самоопределение» учёных⁴¹. Хотя, на наш взгляд, этим выражением большевики определяли административно-территориальный признак депортируемых, а не их национальность. Аргументом для этого служит факт, что по национальности, национальному самоопределению и политическим взглядам одесские учёные были представителями русской интеллигенции. Следовательно, причисление одесских учёных и многих других представителей украинского списка к числу «украинской интеллигенции» по национальному признаку является не корректным.

Операция по депортации научной интеллигенции стала составной частью мероприятий по искоренению инакомыслия в стране на ближайшие несколько десятилетий. По указанию ВКП(б) чекисты продолжали контролировать настроения в интеллектуальном сообществе, о чём свидетельствуют ежемесячные сообщения политкомиссара ОИНО М.А. Айзенберга. Уже в отчёте за сентябрь 1922 г. он писал: «Настроение профессуры чисто деловое, есть неуклонное стремление вести занятия нормальным темпом и чего-либо антисоветского невозможно отметить. Профессора и прочие преподаватели из кожи лезут вон, чтобы не быть уличенными в саботаже»⁴². К тому же, 30 сентября 1922 г. (через 11 дней после высылки первых учёных) бюро Одесского губкома постановило утвердить «к 5 октября список общественных деятелей, подлежащих выселению из пределов Одесской губернии». После высылки осенью 1922 г. арестам подверглись ещё 10 врачей, которые якобы находились под влиянием партии эсеров. Ответом ГПУ на оппозиционность интеллигенции стали аресты в 1923 г. по всей Одесской губернии⁴³. Заявление ректора ОИНО П.А. Самулевича в 1925 г. на одном из партсобраний, что «около 50 % профессуры работает не за совесть, а за страх»⁴⁴, оказалось не иносказательным, а реальным.

⁴⁰ См.: Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 69 [5].

⁴¹ См.: Адамський В. Депортація української інтелігенції в контексті становлення тоталітарного режиму // Розбудова держави. 1996. № 8. С. 40–44; № 9. С. 48 [4].

⁴² ГАОО. Ф. Р-1395. Оп. 1. Д. 39. Лл. 197, 209–210.

⁴³ Антипов Ю.Ф. Интеллигенция Одессы в «угаре НЭПа» // Юго-Запад. Одессика. Вып. 1. Одесса, 2006. С. 91.

⁴⁴ ГАОО. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 1556. Л. 100.

Каковы же судьбы одесских учёных, попавших в проскрипционные списки? Соответственно принятым по отношению к ним санкциям их можно поделить на две группы: «высланные» и «оставленные». В состав первой входят десять человек, которые были изгнаны большевиками из страны. Эмигрантская судьба профессоров сложилась удачно. Часть из них осела в главном университетском городе русского зарубежья – Праге. В этой стране в 1921–1925 гг. начали работать около двадцати русских культурных учреждений.

Доктором философии и профессором Карлова университета стал А.В. Флоровский. В чешской столице он прожил до конца жизни. Участие в организации и работе Русского свободного университета в Праге принял Е.Л. Буницкий. С 1931 г. он преподавал математику на естественно-научном факультете Карлова университета. В Русском институте сельскохозяйственной кооперации читал лекции К.Е. Храневич. Вторым центром оседлости в эмиграции для одесских учёных стала София. Здесь латынь в болгарских и русских гимназиях, духовной семинарии преподавал Ф.Г. Александров. С 1953 г. он вёл практические занятия по исторической грамматике русского языка в Софийском университете. С 1925 г. по 1934 г. профессором кафедры общей патологии и патологической анатомии Софийского университета работал Д.Д. Крылов. Также в Софии жил А.С. Мулюкин, который занимался частной юридической практикой. В Константинополе, Париже, Брюсселе, Берлине и Праге проживал П.А. Михайлов. Б.П. Бабкин в 1922–1924 гг. работал в Лондонском университете, а в 1924 г. переехал в Канаду, где жил и работал до конца жизни. За значительный вклад в изучение физиологии пищеварения в 1950 г. он был избран членом Лондонского Королевского общества. Весной 1923 г. в Варну приехал А.Ф. Дуван-Хаджи. Позднее он жил и работал в Кишиневе. Единственным из учёных, кто после эмиграции отошёл от занятий наукой, был Г.А. Секачев. Он жил в Константинополе, затем в Софии, а в 1925 г. переехал в Тунис, где занимался предпринимательством.

На протяжении всей своей «заграничной» жизни одесские учёные не забывали о Родине и её судьбе. Во время Второй мировой войны Б.П. Бабкин передал значительную сумму из своих личных средств в фонд помощи Красной Армии, а Г.А. Секачев в 1944 г. получил благодарность Французского комитета национального освобождения за участие в сборе пожертвований на нужды Красной армии. А.В. Флоровский в 1946 г. стал гражданином СССР, а в 1950–1960-х гг. активно сотрудничал с АН СССР, приезжал в Советский Союз и выступал перед коллегами, вёл переписку. Объяснение этим действиям очень простое – в 1922 г. уезжать из страны они, как и многие другие, не хотели.

Судьбы учёных, не высланных на протяжении осени-зимы 1922–1923 гг., оказались более трагичными. Группу «оставленных» составили восемь учёных, которые продолжили трудиться в разных городах СССР. Условно их можно поделить на тех, чья жизнь, несмотря на перипетии 1922 г., сложилась успешно, и тех, чья судьба сложилась трагически. Физик Н.П. Кастерин после увольнения из Одесского института народного образования уехал в Москву, где с 1922 г. по 1947 г. успешно работал в Московском институте биофизики и Институте физики Московского государственного университета. С.Л. Соболев работал в различ-

ных Институтах АН СССР. Профессор Е.П. Трифилев продолжил работать в Одесском институте народного образования. А.П. Самарин в 1922 г. переехал в Воронеж, а его дальнейшая судьба неизвестна. С 1922 г. в Барнауле проживал Ф.Ф. Конев. 12 октября 1937 г. был расстрелян по решению тройки при УНКВД по Новосибирской области. И. И. Добровольский работал врачом в военных госпиталях, погиб во время Второй мировой войны в Крыму. Неизвестными остаются судьбы двух учёных – Ф.Л. Пясецкого и В.С. Фролова.

Таким образом, осенью 1922 г. вследствие проведения большевиками операции по «перевоспитанию» научной интеллигенции дореволюционной генерации, в том числе и одесской, были арестованы и высланы из страны десятки её представителей. Эти действия были неприкрытой борьбой со свободной мыслью как феноменом культуры и явлением общественного сознания. Однако массовая высылка учёных не повлекла за собой установления монопольного диктата партии большевиков в сфере идеологии. Добиться тотального контроля над умонастроениями интеллигенции власти так и не удалось.

Для более детального и всестороннего изучения событий, связанных с высылкой представителей научной интеллигенции в 1922 г., необходимо изучение различных аспектов её подготовки, развития и осуществления через призму региональных особенностей. В этом контексте отдельным аспектом является реконструкция биографий и научная реабилитация учёных, имена которых на протяжении многих лет были вычеркнуты из истории.

Список литературы

1. Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921–1923 / сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. М., 2005. 544 с.
2. Коган Л.А. «Выслать за границу безжалостно» (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 61–84.
3. Макаров В.Г. «Власть ваша, а правда наша» (к 80-летию высылки интеллигенции из Советской России в 1922 г.) // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 108–155.
4. Адамський В. Депортація української інтелігенції в контексті становлення тоталітарного режиму // Розбудова держави. 1996. № 8. С. 40–44; № 9. С. 47–51.
5. Артизов А.Н. «Очистим Россию надолго». К истории высылки интеллигенции в 1922 г. // Отечественные архивы. 2003. № 1. С. 65–96.
6. Левченко В.В. «Философский пароход»: к вопросу о депортации одесских учёных в 1922 г. // Проблемы славяноведения. Брянск, 2008. Вып. 10. С. 125–137.
7. Попова Т.Н. Историография в лицах, проблемах, дисциплинах: Из истории Новороссийского университета. Одесса, 2007. 536 с.
8. Малинова Г.Л. Из-под завесы тайны... Одесса, 2002. 380 с.

References

1. Makarov, V.G., Khristoforov, V.S. *Vysylka vmesto rasstrela. Deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU. 1921–1923* [Expulsion Instead of Execution. Intellectuals Deportation in VChK-GPU Documents. 1921–1923], Moscow, 2005, 544 p.
2. Kogan, L.A. «Vyslat' za granitsu bezzhalostno» (Novoe ob izgnanii dukhovnoy elity) [«Deport Abroad Ruthlessly» (New Information about Exiled Spiritual Elite)], in *Voprosy filosofii*, 1993, no. 9, pp. 61–84.

3. Makarov, V.G. «Vlast' vasha, a pravda nasha» (k 80-letiyu vysylki intelligentsii iz Sovetskoy Rossii v 1922 g.) [«Power is Yours, but the Truth is Ours» (to the 80th Anniversary of the Expulsion of the Soviet Intelligentsia from Russia in 1922)], in *Voprosy filosofii*, 2002, no. 10, pp. 108–155.

4. Adams'kiy, V. Deportatsiya ukrains'koï intelligentsii v konteksti stanovleniya totalitarnogo rezhimu [Deportation of Ukrainian Intelligentsia in the context of Totalitarian Regime Formation], in *Rozbudova derzhavi*, 1996, no. 8, pp. 40–44; no. 9, pp. 47–51.

5. Artizov, A.N. «Ochistim Rossiyu nadolgo». K istorii vysylki intelligentsii v 1922 g. [«We Clean Russia for a Long Time». On the History of the Intelligentsia Expulsion in 1922], in *Otechestvennye arkhivy*, 2003, no. 1, pp. 65–96.

6. Levchenko, V.V. «Filosofskiy parokhod»: k voprosu o deportatsii odesskikh uchenykh v 1922 g. [«Philosophical Steamship»: to the Issue of Deportation of Odessa Scientists in 1922], in *Problemy slavyanovedeniya*, 2008, issue 10, pp. 125–137.

7. Popova, T.N. *Istoriografiya v litsakh, problemakh, distsiplinakh: Iz istorii Novorossiyskogo universiteta* [Historiography in Persons, Issues, Disciplines: From the History of the University of Novorossiysk], Odessa, 2007, 536 p.

8. Malinova, G.L. *Iz-pod zavesy tayny...* [From Under the Veil of Mystery...], Odessa, 2002, 380 p.

УДК 162.6
ББК 873(0)

ИВАН ИЛЬИН И АЛЕКСАНДР КОЖЕВ: РУССКАЯ ВЕРСИЯ ЕВРОПЕЙСКОГО НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВА

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Дается сравнительный анализ неогегельянских концепций И. Ильина и А. Кожева. Обосновывается мысль о том, что Кожев испытал прямое влияние идей Ильина, изложенных в книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918). Выявляются общие для Ильина и Кожева положения интерпретации системы Гегеля: во-первых, понимание диалектики как формы саморазвития исследуемого предмета; во-вторых, сближение философского метода Гегеля с феноменологией. Показано, что общей тенденцией в работах Ильина и Кожева является интерпретация философии Гегеля как радикального антропотеизма, отождествляющего Бога и человека. Выявлено главное различие концепций Ильина и Кожева, заключающееся в том, что Ильин в своей интерпретации сохраняет религиозное содержание философии Гегеля, а Кожев полностью редуцирует его, утверждая, что Гегель доходит до крайнего атеизма.

Ключевые слова: неогегельянство, Иван Ильин и Александр Кожев, антропотеизм, атеизм, конец истории, человек как абсолют.

**IVAN IL'YN AND ALEXANDER KOZHEV:
RUSSIAN VERSION OF EUROPEAN NEO-HEGELIANISM**

I.I. EVLAMPIEV

St. Petersburg State University,
5, Mendeleevskaya liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: yevlampiev@mail.ru

The comparative analysis of neo-Hegelian conceptions of Ivan Ilyin and Alexander Kozhev is performed in the article. The fact that Il'yn's ideas influenced Kozhev's views greatly outlined in the book of «Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and humanity» (1918) is considered. The author describes the common features of the interpretation of Hegel by Kozhev and Il'yn. First, the dialectics understanding as a form of self-development of the object and, secondly, the convergence of Hegel's philosophical method of phenomenology are given. It is shown that the general trend of Hegel understanding in Kozhev and Il'in's works is the interpretation of his philosophy as the radical anthropotheism which identifies God and Man. The main difference in Kozhev and Il'yn's concepts is related to the fact that Il'yn retains the religious content of the philosophy of Hegel in his interpretation and Kozhev completely removes it arguing that Hegel comes to extreme atheism (what is absolutely not true).

Key words: neo-Hegelianism, Ivan Il'in, Alexander Kozhev, anthropotheism, atheism, end of history, man as absolute.

Неогегельянское движение, возникшее в 20–30-е гг. XX века, стало важным слагаемым современной философии, оно не только предложило новое прочтение наследия Гегеля, но дало импульс для развития самого оригинального и глубокого направления европейской мысли – экзистенциализма. Наиболее известной в рамках этого общеевропейского течения является школа французского экзистенциализма (А. Кожев, Ж. Валь и Ж. Ипполит). Лекции А. Кожева, читавшиеся с 1933 г. по 1939 г. в Высшей практической школе в Париже и посвященные интерпретации «Феноменологии духа» Гегеля, стали одним из самых значимых идейных явлений XX века.

Рядом с этими известнейшими французскими неогегельянами главный русский представитель этого движения, Иван Александрович Ильин, до сих пор почти неизвестен на Западе. В то же время его большая книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» была издана еще в 1918 г., т.е. задолго до гегелеведческих штудий французских философов. При этом по широте используемого материала и основательности его исследования книга Ильина превосходит сочинения французских неогегельянцев, ведь Ильин пытался охватить в своей интерпретации все элементы системы Гегеля и все его главные труды, в то время как, например, Кожев дает интерпретацию только «Феноменологии духа», а Ипполит и Валь обращают внимание только на отдельные слагаемые философии Гегеля.

Но более важным в данном случае являются не отличия работ Ильина от работ своих французских коллег, а их сходства. Этих сходств настолько много, что можно уверенно говорить о наличии именно общеевропейской школы неогегельянства, обладающей достаточно ясным и определенным единством. Это

единство позволяет предположить, что труд Ильина, написанный гораздо раньше сочинений других представителей этого движения, в определенном смысле стал отправным пунктом для последующих интерпретаций.

Гипотеза о возможном влиянии идей Ильина на французских неогегельянцев, в первую очередь на Кожева, уже неоднократно высказывалась и в западной, и в российской литературе. В России впервые об этом еще в 1982 г. писал В.Н. Кузнецов¹. В частности, В.Н. Кузнецов отмечал, что, будучи русским по происхождению и проживая в Москве до 1920 г., Кожев мог в молодости читать книгу Ильина, т.е. непосредственно воспринять его идеи, и позднее творчески преломить их в своих курсах лекций по «Феноменологии духа». Тем не менее в Советскую эпоху не было возможности изучить эмигрантскую деятельность Ильина и Кожева, чтобы обосновать гипотезу о прямом влиянии первого на второго, поэтому в своей книге В.Н. Кузнецов не развивает эту тему. В наши дни эта тема может и должна быть рассмотрена со всей тщательностью, это поможет установить наличие более тесной взаимосвязи между русской и западной философией начала XX века. При этом именно русские мыслители, оказавшиеся в эмиграции в 20-е годы, оказываются важными проводниками такой взаимосвязи.

В России до сих пор мало кто знает о существовании документального подтверждения влияния работы Ильина на Кожева: в одном из писем последних лет жизни А. Кожев прямо признается, что читал книгу Ильина в молодости. История этого письма такова. В 1967 г. американский исследователь Джордж Кляйн (George Kline) опубликовал работу «Экзистенциалистское переоткрытие Гегеля и Маркса», в которой, в частности, анализировал интерпретацию А. Кожева философии Гегеля, которую Кожев дал в своих лекциях 1933–1939 гг. Эту книгу он послал Кожеву, который в ответ прислал ему письмо (датированное 30 марта 1967 г.) с комментариями по поводу некоторых утверждений Кляйна. Одно из этих замечаний касалось высказанной Кляйном гипотезы о возможном знакомстве Кожева с книгой Ильина о Гегеле. Кожев пишет: «Я читал «Гегеля» Ильина, но мало что в нем понял (поскольку был тогда слишком молод)». Ясно, что Кожев имеет в виду либо последние годы его жизни в Москве (1918–1920 гг.), либо первые годы жизни в Германии (в эмиграции он сначала живет в Берлине, потом поступает на учебу в Гейдельбергский университет). Нам кажется, что второе является более вероятным, так как в революционной Москве у Кожева вряд ли было много времени для чтения сложной философской литературы; в то же время в эмиграции он сразу же занялся философией, причем в центре его интересов оказалась именно русская философия (в 1926 г. в Гейдельберге он защитил диссертацию о Вл. Соловьеве, написанную под руководством К. Ясперса). После этого Кожев переезжает в Париж, где сначала учится у еще одного известного русского эмигранта Александра Койре (Койранского), а затем становится его помощником и ассистентом. Именно Койре обратил внимание Кожева на Гегеля, и именно по его просьбе

¹ См. об этом: Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М., 1982. С. 34–36, 52, 80–82 [1].

он в 1933 г. начал читать свои известные лекции по «Феноменологии духа»². При этом нужно обратить внимание на то, что Койре был хорошо знаком с Ильиным еще в России (они познакомились на стажировке у Гуссерля в Геттингене в 1911–1912 гг.), а в эмиграции поддерживал с ним тесные отношения. В этом смысле представляется почти несомненным, что широко известный всем русским эмигрантам и высоко оцениваемый труд Ильина о Гегеле был предметом обсуждения в общении Кожева с Койре. Не исключено, что Кожев мог общаться и непосредственно с самим Ильиным в Берлине в 20-е годы, куда Ильин попал в 1922 г. на известном «философском пароходе».

Все сказанное с очевидностью свидетельствует о том, что в своих гегелеведческих исследованиях Кожев (точно так же, как и Койре) почти наверняка использовал идеи книги Ильина, которую он, видимо, достаточно хорошо знал³. Привести содержательные доказательства прямого влияния идей Ильина на Кожева нетрудно. Некоторые положения интерпретаций философии Гегеля у Ильина и Кожева совпадают почти буквально, так что трудно предположить, что эти совпадения являются случайными. Прежде всего это касается понимания того, что принято называть «методом» Гегеля. В противоположность весьма распространенному уже в XIX веке убеждению о том, что основу философского метода Гегеля составляет диалектика, Ильин утверждает в своей книге, что гегелевскую диалектику невозможно считать методом в общепринятом смысле этого слова (и поэтому нельзя рассматривать Гегеля как «завершителя» диалектической традиции в истории философии). Диалектика для Гегеля – это ритм жизни самого духовного объекта, который познает философ. Как пишет Ильин, «по методу *своего философствования*, Гегель должен быть признан не «диалектиком», а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем. <...> Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его «субъективный» способ познания. Это не он практикует «диалектику», а *предмет*» [3, с. 115]. В связи с этим диалектику невозможно выразить в системе формальных принципов и

² В процитированном выше письме Кожев рассказывает, каким образом он начал чтение своих лекций. Он пишет, что это Койре попросил заменить его, продолжив его курс по «Феноменологии духа» в Высшей школе практических исследований. При этом Кожев признается, что до того времени ничего не понимал в этом произведении Гегеля, но затем на него снизошло «прозрение», причем основой понимания стала фраза Гегеля «раны духа заживают, не оставляя рубцов», которую он соотнес с победой Наполеона над Германией. После этого для него все стало ясно, и он стал комментировать текст, даже не перечитывая его. (Я благодарен проф. Дж. Кляйну и проф. Ф. Гриеру за возможность ознакомиться с содержанием письма Кожева.)

³ Подробно обсуждая все эти факты, американский гегелевед и переводчик книги Ильина проф. Ф. Гриер считает несомненным влияние труда Ильина на основных представителей французского неогегельянства (прежде всего, конечно, на русских эмигрантов Кожева и Койре). Он полагает, что одна из характерных идей их интерпретации Гегеля – признание того, что Гегель предвосхитил в своей философии феноменологический метод Э. Гуссерля – была непосредственно заимствована у Ильина (см.: [2, р. LVIII–LX]).

законов, она всегда связана с конкретным содержанием рассматриваемого предмета и неотделима от этого содержания.

Ровно та же самая мысль составляет один из исходных принципов интерпретации Кожева. Мы находим у него ясное противопоставление «диалектического метода» предшествующей философии и реальной диалектики самого бытия, открытой Гегелем: «...может показаться, что Диалектика – это свойство логического мышления, или, иначе говоря, что речь здесь идет о философском методе, о каком-то исследовательском приеме или способе изложения материала. Так вот, ничего подобного. <...> Мышление диалектично лишь в той мере, в которой оно правильно раскрывает диалектику Бытия, которое *есть*, и Реального, которое *существует*» [4, с. 554–555]. И далее Кожев противопоставляет Гегеля всей предшествующей философии, утверждая, что именно он впервые отказывается от всеобщего убеждения в необходимости диалектики как «метода»: «После Сократа – Платона и вплоть до Гегеля Диалектика была всего лишь философским методом, которому ничего не соответствовало в реальном. У Гегеля мы имеем реальную Диалектику, но его философский метод – это простое и чистое описание, диалектичное лишь в том смысле, что оно описывает диалектику реальности» [4, с. 572].

Но если диалектика не является для Гегеля методом философского исследования, то как можно описать этот метод? Здесь мы вновь находим поразительное совпадение точек зрения Ильина и Кожева. Оба утверждают, что для Гегеля философское познание является в самом точном и полном смысле «опытным», просто фиксирующим в непосредственном созерцании, «наблюдении» (но не чувственном) то, что происходит в той реальности, которую исследует философствующий субъект.

Кожев при этом парадоксально противопоставляет философское познание научному: последнее претендует на то, что оно познает истину об объекте именно потому, что берет объект сам по себе, в его независимости от субъекта, но, на деле, как раз в силу этого оно основано на «псевдо-опыте» и никогда не достигает подлинной реальности, т.е. никогда не получает истины. Изолированный от субъекта объект – это абстракция, и наука говорит только о такого рода фиктивных абстракциях, а не о реальности. Напротив, философия, в ее подлинном, гегелевском определении, опирается именно на *опыт*, который «раскрывает конкретную Реальность и раскрывает ее, не искажая и не “возмущая”». Главным условием возможности подлинного опытного постижения реальности является «слияние» субъекта и объекта, мыслящего сознания и мыслимого предмета [4, с. 563].

Точно так же и Ильин утверждает, что Гегель является последовательным *интуитивистом*, который отождествляет мышление и созерцание в некотором абсолютно первичном интуитивном акте схватывания самой реальности: «Слияние единичного человеческого сознания с тем содержанием, которое им мыслится, достигается ... в результате того, что мысль приобретает силу созерцания, а созерцание *отдается всецело* делу мысли... <...> Сознание единичной души должно таким образом раствориться в предмете до самозабвения. Мало того: до полного забвения о том, что это самозабвение вообще было ею предпринято для целей познания как своего рода познавательный прием» [3, с. 55]. При этом сознание

практически исчезает, оно полностью подчиняется самому предмету, который «опытно» открывается в нем. «Сознание, живущее в предмете, если оно погружено в предмет самозабвенно, есть уже царство предмета, есть уже сам предмет: познавательное открывающееся подлинное духовное обстояние» [3, с. 63].

Этот тезис буквально совпадает с одним из утверждений Кожева: «Созерцающий человек «поглощен» тем, что он созерцает, «познающий субъект» «утратил себя» в познаваемом объекте. В созерцании раскрывается объект, а не субъект. Не субъект, а объект сам себя показывает в познании и посредством познания, а лучше сказать, в качестве такового» [4, с. 11]. Правда, в данном высказывании Кожев имеет в виду не высшую реальность, которую познает философия, а конкретный и конечный объект эмпирической реальности, слияние с которым не дает подлинной истины, но здесь важно как раз то, что универсальной особенностью познавательного акта (акта мышления) на всех его уровнях является полное единство сознания и его объекта, причем именно объект «господствует» в этом единстве.

При таком понимании основ философского познания не удивительно, что оба философа интерпретируют подлинный метод Гегеля в духе феноменологии Э. Гуссерля. Ильин называет Гегеля «одним из предшественников современного логического объективизма» [3, с. 52], подразумевая под последним тенденцию, внесенную в логику Больцано и Гуссерлем; эту тенденцию Ильин находит в форме отождествления акта сознания с объективным смыслом, который является одновременно и целью, и содержанием этого акта: «Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живой души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом – смыслом» [3, с. 64].

На тех же самых основаниях Кожев признает метод Гегеля «чисто описательным» и «не-диалектическим». Указывая на то, что Э. Гуссерль «по неведению» противопоставил открытый им метод гегелевскому, он констатирует, что «на деле метод Гегеля есть не что иное, как тот самый метод, который в наше время называют «феноменологическим»» [4, с. 581].

Но, конечно, более важным представляется сравнение не методов, а содержания интерпретаций Ильина и Кожева. Здесь на первый взгляд обнаруживается больше различий, чем совпадений. Однако при более пристальном анализе это первоначальное впечатление приходится существенно скорректировать.

Известно, что в XIX веке Гегеля трактовали очень по-разному, это проявлялось в борьбе двух школ его идейных наследников. Левые гегельянцы утверждали, что под оболочкой религиозной философии скрыта философия атеизма, в которой происходит замещение Бога человеком. Правые гегельянцы, напротив, выдвигали на первый план религиозный аспект философии Гегеля, его представление о господстве в истории и в человеческом обществе Абсолютного Духа, который является «видоизменением» традиционного представления о Боге.

Неогегельянская концепция Ильина характеризуется тем, что он отвергает обе эти крайности и, по сути, доказывает, что обе тенденции реально присутствуют в философии Гегеля и естественным образом сочетаются в ней. С одной стороны, как утверждает Ильин, Гегель хочет доказать, что вся история человечества, более того,

вся история мироздания, есть закономерный и внутренне логичный процесс развития и самопознания Абсолютного Духа, который достигает в конце полной реализации своих целей. Но, с другой стороны, по мере развертывания своей системы Гегель все более и более признает, что логика развития, предзаданная в Абсолютном Духе и предполагающая полностью предсказуемую и гарантированную реализацию его целей, сталкивается с иррациональностью, происходящей из глубин самого Абсолютного Духа и во всей силе проявляющейся в непредсказуемости, хаотической множественности и *эмпирической иррациональности* мировой действительности. В итоге, окончательное и полное воплощение предполагаемых им целей оказывается невозможным во всей полноте; процесс развития Духа и всего мироздания все больше отклоняется от того, что было задано в логической чистоте Духа, и не ведет ни к какой окончательной цели. Реальная история мироздания (а значит, и самого Духа) становится непредсказуемой и *уходит в бесконечность*. При этом оказывается, что «предел» господства Духа в мире связан с человеком: «Этот «предел» устанавливается самою *формой* человеческого существования, тем *способом жизни*, который присущ *человеку как таковому*: множество пространственно и временно разъединенных, телесно-душевных, эмпирических монад, сокровенно носящих в себе божественное начало и не умеющих освободить его в себе и себя в нем до конца, – это множество, по истине, имеет в самом себе предел своего спекулятивного вознесения» [3, с. 468]. Это означает, что человек (в его индивидуальной и коллективной формах бытия) есть окончательная и последняя возможная форма существования Абсолютного Духа. При этом в силу того, что само существование человека обусловлено божественным Духом, ««предел человека» есть нечто большее, чем *его* предел или *его* «грех»: это есть *предел самого Божества*, придавшего себе человеческий образ и антропоморфный способ существования» [3, с. 468].

Очень важно понять, что означает этот итог в ильинской интерпретации Гегеля. Ведь Дух, о котором говорит Гегель, является *абсолютным* и *бесконечным*, человек же в своем непосредственном эмпирическом бытии является *конечным* (смертным) существом. Как же возможно, что абсолютный по своей сущности Дух способен вести существование только в форме конечного человека?

Безусловно, такое соединение невозможно в рамках классических философских парадигм, именно поэтому последователи Гегеля и не могли представить себе такого сочетания и предпочитали «спрямлять» Гегеля, укладывая его философию в рамки привычных схем. Но отличие неогегельянства от гегельянства XIX века в том и заключается, что интерпретация Гегеля осуществляется уже в рамках *неклассической* философии, в связи с чем и понятие Абсолюта (Абсолютного Духа) приобретает необычное, неклассическое содержание. Если классические абсолюты никоим образом не могли из своего вечного бытия быть причастны времени и конечной действительности, то неклассический Абсолют – это прежде всего человек (это ясно уже у Шопенгауэра), вся суть которого как раз в иррациональном соединении бесконечного и конечного, вечного и временного.

Гегель еще только ищет подходы к такому новому пониманию Абсолюта, и оно не проведено у него последовательно, именно поэтому Ильин и фиксирует его как немного искусственный результат сочетания двух противоположных тенденций в исходных замыслах Гегеля. Тем не менее в системе Гегеля (в его Логике)

можно найти концепцию, в которой этот новый подход выражен достаточно ясно, причем сам Гегель подчеркивает первостепенное значение этой концепции для всей своей системы – это концепция *истинной* бесконечности, которая, в отличие от ложной (дурной) бесконечности, не изолирована от конечного (в некоторой «потусторонности»), а слита с ним, имманентна ему, включает его и реализуется в самом конечном⁴. Несмотря на важность этого положения системы Гегеля, нужно подчеркнуть, что описываемая им абстрактная диалектика конечного и бесконечного не вполне передает то *иррациональное* и *живое* соотношение Абсолюта и отдельной личности (непосредственно погружающее Абсолют в эмпирическое время), которое находит у Гегеля Ильин. Эта тенденция в философии Гегеля могла стать ясной только в XX веке, на фоне уже определившейся тенденции к интерпретации Абсолюта через конкретную человеческую личность.

В сравнении с интерпретацией Ильина, интерпретация гегелевской философии в лекциях Кожева выглядит гораздо более прямолинейной и в этом смысле не совсем правильной. Ведь самой главной идеей, многократно повторяемой в лекциях Кожева, является утверждение о том, что Гегель – это последовательный *атеист*, т.е. что он вообще отрицает какую-либо бесконечную и абсолютную инстанцию в бытии. Это выглядит настолько несоответствующим некоторым известнейшим принципам гегелевской философии, что кажется совершенно неверным или, по крайней мере, требующим разъяснения.

«Атеизм» Гегеля Кожев обосновывает с помощью самой важной своей идеи о конечности человеческого существования. Согласно его убеждению, для Гегеля человек – радикально конечное, смертное существо, не обладающее бессмертием. С другой стороны, Кожев настаивает на том, что гегелевский Дух не существует вне человеческих личностей и являет себя в совершенном («однородном») государстве как соединение всех личностей. Но совершенно ясно, что от соединения конечного числа радикально конечных личностей не может возникнуть ничего абсолютного и бесконечного. В связи с этим и Дух должен быть радикально конечным и (как это ни странно) *смертным*. Это, действительно, означало бы, что Гегель приходит к радикальному атеизму – но можно ли приписать ему такое воззрение? Это, конечно же, совершенно невозможно, поскольку гегелевский Дух безусловно обладает бесконечностью и абсолютностью.

Внимательно прослеживая логику рассуждений Кожева в его интерпретации «Феноменологии духа», нетрудно увидеть, где он совершает ошибку. Кожев совершенно правильно говорит о том, что главная тенденция гегелевской философии – это отрицание *трансцендентного, потустороннего* мира. Гегель пола-

⁴ Как пишет Гегель, «бесконечное, каково оно на самом деле, есть процесс, в котором оно низводит себя до того, чтобы быть лишь *одним* из своих определений, противостоять конечному и, значит, быть самому лишь одним из конечных, а затем снимает это свое отличие от себя самого для утверждения себя, и есть через это опосредование *истинно бесконечное*... Только дурное бесконечное есть *потустороннее*, ибо оно *лишь* отрицание конечного, положенного как реальное... Истинная бесконечность... есть *реальность* в более высоком смысле, чем та реальность, которая раньше была *просто* определена... Не конечное есть реальное, а бесконечное» [5, с. 214–215].

гает, что традиционное христианство, постулирующее существование такого мира, в центре которого находится Бог, является порождением «несчастливого» сознания, отчужденного от самого себя. Естественное развитие человека в истории, согласно гегелевскому описанию истинной бесконечности, приводит к отрицанию указанного потустороннего мира вместе с трансцендентным Богом. В итоге Гегель приходит к выводу, что все, что христианин говорил о своем Боге, необходимо отнести к самому человеку, т.е. необходимо от классического христианского теизма перейти к *антропотейзму*. Рассуждения Кожева совершенно правильно и адекватно, на наш взгляд, передают логику гегелевской философии. Причем в этом пункте можно констатировать еще одно очень важное совпадение мнений Кожева и Ильина в отношении философии Гегеля.

Однако дальнейшее утверждение Кожева о том, что указанный антропотейзм есть то же самое, что атеизм, представляется нам ошибочным, поскольку Гегель создал совершенно неканоническую, но, безусловно, *религиозную* концепцию. Имея в виду, что точно такое же искажение идей Гегеля осуществил в своей «интерпретации» К. Маркс, логично предположить влияние марксизма на Кожева. При этом Кожев проявляет удивительную нечувствительность к самым оригинальным и глубоким тенденциям философии XIX века. Ведь антропотейзм, как раз в той форме, которую Кожев (как и Ильин) обнаруживает у Гегеля, стал заметной чертой всех самых известных философских систем XIX века. Приверженцы этой концепции вовсе не отрицают Бога в качестве *абсолютного* и *бесконечного* бытийного начала, они отказываются помещать это начало в трансцендентный мир, а переносят его *внутрь человеческой личности*. Это превращает саму человеческую личность в парадоксальное конечно-бесконечное, относительно-абсолютное существо, которое было немислимо в классической философии. Но революция, начавшаяся в европейской философии на рубеже XVIII и XIX веков, и заключалась в том, что самые смелые мыслители пошли именно в этом направлении. Первым на этом пути был Кант, но он не рискнул выразить эту идею в достаточно последовательной форме. Чтобы как-то сгладить радикальное противоречие, возникающее в таком подходе к человеку, он разделил самого человека на два измерения – феноменальное и ноуменальное. Однако наследники Канта ликвидировали эту непоследовательность (помимо Гегеля, здесь нужно назвать Фихте, который в наиболее ясной форме выразил концепцию антропотейзма).

Важно подчеркнуть, что эту черту философии Фихте очень хорошо увидели и проанализировали его русские интерпретаторы: Иван Ильин в работах «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» (1912) и «Философия Фихте как религия совести» (1914) и Павел Вышеславцев в гениальной книге «Этика Фихте» (1915). Отметим, что в своей книге Вышеславцев специально сравнивает философские концепции позднего Фихте и Гегеля и, признавая их явное сходство, отдает явное предпочтение Фихте, полагая, что именно он выразил концепцию антропотейзма в наиболее сложной и глубокой форме, которая позднее получила развитие уже в неклассической философии – в трудах Ф. Ницше и А. Бергсона. Нетрудно также понять, что для Ильина его интерпретация философии Гегеля в духе антропотейзма явилась естественным продолжением аналогичной интерпретации философии Фихте. Кожев в этом вопросе оказывается

гораздо менее пронизательным и глубоким мыслителем: воспроизводя в своей интерпретации весьма поверхностную логику Маркса, он искажает идеи Гегеля и расходится с главной линией развития неклассической философии.

Нужно заметить, что еще один яркий мыслитель XIX века в своем творчестве пошел по тому же пути, что и Фихте и Гегель, от классического христианского теизма к антропотеизму, – это Ф.М. Достоевский. Имея в виду русское происхождение Ильина и Кожева, влияние на них идей Достоевского представляется весьма важным фактором. В отношении Кожева это влияние проявляется в том, что в своих лекциях он несколько раз ссылается на историю Кириллова (героя романа Ф.М. Достоевского «Бесы»), и это не случайно, ведь Кириллов – это как раз наиболее явный выразитель идеи антропотеизма в творчестве Достоевского. В одном месте лекций рассуждения Кожева почти буквально воспроизводят логику Кириллова, и кажется, что именно его (под именем «безумца») Кожев имеет в виду: «Достаточно прочитать учебник христианского (я подчеркиваю, христианского) богословия, в котором о Боге действительно говорится как о всецелом и бесконечном Сущем, и, прочитав, сказать: Сущее, о котором здесь речь, – это я сам. Это, разумеется, просто. Однако еще и сегодня подобное утверждение представляется абсурдным, чудовищным преувеличением. Мы сочтем безумцем того, кто открыто скажет такое. А это означает, что всерьез говорить об этом невероятно трудно. Должны были миновать тысячелетия философской мысли, чтобы на свет явился какой-нибудь Гегель и осмелился заявить такое» [4, с. 398–399].

Здесь достаточно явно воспроизводится логика героя Достоевского (во многом совпадающая с логикой Гегеля), однако далее Кожев, утверждая, что такая позиция и есть атеизм, уже расходится с Достоевским и его героем. Ведь Кириллов явно противопоставляет свою позицию позиции атеиста: «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь – ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе» [6, с. 471]. Согласно Кириллову, позиция подлинного атеиста безвыходна – у него нет иной альтернативы, как покончить с собой, его же путь – это признание себя Богом, после чего он должен «жить в самой главной славе». И если он сам кончает жизнь самоубийством, то вовсе не от того, что принимает атеистическое мировоззрение и не видит никакой опоры в жизни; его самоубийство – это сознательный *жертвенный акт*, совершенный ради людей, ради того, чтобы донести до них обретенную им религиозную Истину⁵. В этом смысле Кожев, утверждая, что Кириллов кончает с собой именно для демонстрации своей свободы от Бога («Кириллов хочет убить себя единственно для того, чтобы показать, что он может сделать это «без какой-либо необходимости», т. е. *свободно*. Его самоубийство должно доказать абсолютную свободу человека, т. е. его независимость от Бога» [4, с. 642]), резко искажает смысл его рассуждений, по сути, он демонстрирует

⁵ См.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 450–476 [7].

полное непонимание логики Кириллова, а значит, и логики Достоевского, сделавшего Кириллова одним из главных героев, героем-идеологом. Главное в обретенной Кирилловым истине вовсе не независимость от Бога, а *тождество* с Богом.

Но, в конце концов, эти противоречия являются вторичными по отношению к противоречию, которое возникает в рассуждениях Кожева непосредственно по поводу текста «Феноменологии духа». Комментируя последние строки труда Гегеля, Кожев констатирует, что гегелевский Дух достигает конца своего исторического развития, завершая познание себя; при этом он окончательно являет себя как *абсолютный* и *бесконечный* Дух. При этом Кожев добавляет, как бы договаривая за Гегеля то, что тот не выговаривает прямо: «...Гегель ... хочет подчеркнуть, что вечное и беспредельное Бытие, т. е. абсолютный Дух, ... возникает исключительно из целостности человеческого, или исторического, существования» [4, с. 547]. Можно еще раз высказать недоумение по поводу того, каким образом Кожев может мыслить Дух в качестве абсолютного и бесконечного и в то же время как возникающего *исключительно* из человеческого существования, которое, по его убеждению, полностью лишено качеств абсолютности и бесконечности.

Нетрудно понять причины, по которым Кожев вопреки всякой очевидности настаивает на радикальной конечности человека в философии Гегеля. Несомненно, одним из самых сильных философских впечатлений Кожева было восприятие системы идей М. Хайдеггера, в том варианте, как она была изложена в книге «Бытие и время». Именно идеи Хайдеггера он считал единственной возможной основой для развития философии в XX веке. В связи с этим, пытаясь интерпретировать систему Гегеля в духе новейших философских течений и показать ее актуальность для современной философии, Кожев сближает ее с системой Хайдеггера, доказывая, что Гегель был родоначальником той тенденции, высшей точкой которой стала философия немецкого мыслителя XX века. Поскольку в философии Хайдеггера Кожев в качестве наиболее принципиальных идей считал онтологический дуализм (бытие и ничто) и радикальную конечность человека, именно эти идеи он приписал Гегелю. Если первая из них вполне соответствует основным интенциям гегелевской мысли, то вторая очевидно противоречит им и не может быть без существенного насилия над материалом внедрена в гегелевскую систему (рискнем высказать сомнение в ее естественности и для самой метафизической системы Хайдеггера).

Еще одна идея, которую вряд ли в такой степени можно приписать Гегелю, как это сделано в лекциях Кожева по «Феноменологии духа», – это концепция «конца истории», понимаемая в самом непосредственном смысле – как конец собственно человеческого существования человека и переход к «животному» существованию, радикально отличающемуся от того, что составляло суть бытия людей ранее. Этот вывод выглядит настолько нелепым, что Кожев с течением времени сам усомнился в его обоснованности. Об этом свидетельствует включенное им во второе издание лекций примечание, в котором он пытается придать более здравый смысл своей идее «конца истории», сформулированной в первом издании в слишком резкой форме⁶.

⁶ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 539–541 [4].

В этом вопросе позиция Ильина, в отличие от Кожева, вновь выглядит более тонкой и правильной. Он также считает, что Гегель предполагал обосновать «конец истории», но этот *замысел*, угадываемый, в том числе, и в «Феноменологии духа», в поздних работах Гегеля был отвергнут и заменен представлением о *бесконечном* развитии Духа в форме конечно-бесконечного человеческого существования. Ильин пишет: «Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания: ибо, если и всё в мире есть Бог, *то не всё в мире и в Боге божественно*; отсюда страдание в мире и необходимость победы: ибо всякое страдание есть страдание самого Божества, побеждающего самим страданием своим. Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность» [3, с. 498–499]. Позиция Кожева с этой точкой зрения выглядит гораздо более прямолинейной, учитывающей только одну тенденцию философии Гегеля, но совершенно упускающей из виду противоположную тенденцию, господствующую в поздних трудах немецкого мыслителя.

Не вдаваясь в детали концепции «конца истории», которую если и можно приписать Гегелю, то совершенно не в том прямолинейном виде, как это делает Кожев, обратим внимание на важный мотив рассуждений Кожева, который позволяет понять причины возникновения этой тенденции в его интерпретации. В качестве главного момента гегелевских представлений о завершении исторического развития Духа он выделяет мысль Гегеля о том, что Дух приходит к *окончательному* познанию как себя самого, так и всего бытия. Это вполне адекватно представлениям Гегеля, однако Кожев не останавливается на этом и приходит к выводу о том, что окончательное познание должно быть точно и полно выражено в виде *Книги*, написанной Мудрецом, воплощающим конечную стадию развития Абсолютного Духа.

Этот вывод выглядит еще более странным, чем мысль о «конце истории». Ведь последняя может иметь достаточно разумное (и, конечно, не буквальное) воплощение – например, такое как у Маркса в идее коммунизма, понятого в качестве особой стадии исторического развития общества, резко отличающейся по своим закономерностям от всех предшествующих эпох, но все-таки не завершающей историю в буквальном смысле. Но утверждая, что абсолютное знание Абсолютного Духа обо всей бесконечной реальности может быть выражено в обычной человеческой книге, которая, безусловно, конечна и по форме, и по содержанию, Кожев заставляет нас думать о Гегеле (если поверить, что эта идея принадлежит ему) как о не слишком глубоком и проницательном мыслителе.

Можно попытаться оправдать точку зрения Кожева указанием на то, что Книга, обладающая бесконечным и абсолютным содержанием, уже существует – это Библия. Можно было бы предположить, что Кожев имеет в виду книгу такого же рода, в которой конечные языковые выражения являются только символической формой для бесконечного содержания. Однако Кожев лишает нас возможности таким образом оправдать свою идею, поскольку он решительно подчеркивает абсолютную противоположность дискурсивного, рационального выражения знания (в том числе, абсолютного знания, знания *обо всем*) «мистике», которую он понимает именно как интуитивное, неязыковое, недискурсивное постижение Абсолюта. Его неприязнь к мистике доходит до очень странно-

го утверждения о том, что «мистика никакого отношения ни к Религии, ни к Богословию не имеет» [4, с. 371]. Он пытается пояснить этот тезис: «...«мистическое единение» *по-необходимости* свершается в молчании. Бог, с которым соединяется Мистик, всегда принципиально невыразим. <...> Иными словами, не существует мистического *Знания* в том смысле, в котором мы говорим о философском («научном» в гегелевском понимании) или религиозном (тео-логическом) *Знании*» [4, с. 371]. Соответственно, Кожев категорически отвергает применимость понятия «мистики» к Гегелю, «так как его знание по существу своему «рационально», «логично», поскольку выражено в Слове, Логосе» [4, с. 371].

Именно яростная критика «мистического» познания позволяет понять истоки идеи Кожева о том, что история заканчивается написанием строго рациональной Книги обо всем. Такое представление об окончательном истинном знании, к тому же выраженном в строго дискурсивной языковой форме (и поэтому противостоящем всякой «мистике»), было выражено в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна и стало основой бурного развития в 20–30-е годы XX в. неопозитивизма (логического позитивизма). Тяготение Кожева к неопозитивизму и лингвистической философии в ее самом прямолинейном варианте, характерном для раннего трактата Витгенштейна, косвенно подтверждается его постоянными обращениями к современной ему науке. Приводимые им примеры (в основном из квантовой физики) были в то время постоянной темой обсуждения в кругу неопозитивистов, и именно из их осмысления выросли все основные принципы этого течения.

Желание уложить Гегеля в прокрустово ложе логического позитивизма, конечно, выглядит гораздо более нелепым, чем стремление согласовать его идеи с идеями М. Хайдеггера. Эту сторону кожевской интерпретации невозможно признать ни плодотворной, ни даже правдоподобной. В этом смысле и вся концепция «конца истории» Кожева, на наш взгляд, оказывается построенной на песке, не имеющей существенных оснований в философии Гегеля, взятой во всей ее полноте.

В интерпретации Ильина те же самые проблемы решены несравненно более глубоко и, самое главное, в более точном соответствии с логикой гегелевских идей. При этом различие между двумя интерпретациями достигает прямой противоположности, поскольку Ильин настойчиво подчеркивает, что при всей внешней рациональности, свойственной системе Гегеля, его представление о спекулятивном мышлении принципиально несводимо не только к «дискурсивности», но даже собственно к «рациональности» и должно описываться именно термином «мистика». До конца понять философствование Гегеля, утверждает Ильин, можно только увидев наряду с рационалистической его стороной также и «*иррационалистический*, созерцательно-фантастический аспект, сближающий его с философами-романтиками всех веков. Тогда только его философствование предстанет в своем истинном характере *мыслящего ясновидения*, или *мистического мышления*, и станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему *логическое откровение* в подлинную и всеобъемлющую *религию мысли*» [3, с. 68].

Такое понимание спекулятивного мышления делает более оправданным представление Гегеля о возможности достичь абсолютного знания обо всем – ведь философское знание, в каждом своем элементе, обладает *бесконечной* (ми-

стической) глубиной и, конечно, не может быть выражено в однозначной и конечной языковой форме; любая такая форма должна пониматься как сугубо символическое обозначение указанного бесконечного содержания, которое для своего раскрытия требует осуществления *мистических* актов.

Окончательный итог сравнительного анализа неогегельянских концепций Ильина и Кожева можно выразить следующим образом. Оба русских философа совершенно одинаково передают общую логику гегелевских идей, одинаково признают великое значение философской системы Гегеля. Это значение – в окончательном расставании европейского человечества со средневековым мировоззрением, выраженном в историческом христианстве и исторической церкви. Заслуга Гегеля в том, что он ясно показывает бесплодность традиционного христианства, отрывающего человека от Бога и тем самым лишаящего человека творческих сил в его земной жизни, вне которой *ничего нет*. Единственной здоровой и плодотворной философской (и религиозной!) концепцией Гегель признает антропотеизм, представление о том, что только в человеке и через человека в мире *рождается* Бог.

Но в остальном пути мысли Ильина и Кожева расходятся в противоположных направлениях. Ильин виртуозно разрабатывает все сложные детали возникающей религиозной концепции, дающей совершенно нетрадиционный образ Бога – существующего только в единстве с человеком, в эмпирическом времени, стремящегося к совершенству и страдающего от сопротивления иррациональной стихии бытия⁷. Кожев же с помощью ряда идей, почерпнутых из марксизма и неопозитивизма и инородных гегелевской мысли, превращает эту концепцию в поверхностную и достаточно грубую схему «атеизма», которая оказывается не в состоянии отразить важнейшие определения человека, культуры и истории. Единственным по-настоящему оригинальным элементом концепции Кожева оказывается детальная разработка диалектики господина и раба, почерпнутой из «Феноменологии духа» (на что Ильин вообще не обращает никакого внимания). Однако при этом Кожев явно уходит от интерпретации классических идей в сторону построения своей собственной концепции человека, которая очень сильно повлияла на последующую философию (на французский экзистенциализм), но далеко ушла от Гегеля.

В этом смысле работа Ильина о Гегеле, безусловно, является самым главным сочинением европейского неогегельянства, поскольку только в ней соблю-

⁷ Представление о единстве Бога и человека, согласно которому человек понимается как абсолютное существо, конечно, предполагает бесконечность его существования, т.е. его *бессмертие*. Однако в рамках концепции антропотеизма это бессмертие должно пониматься совершенно иначе, чем в традиционном христианстве – не как «райское» бытие в некоей «потусторонней» реальности, а как повторное существование в земном мире («вечное возвращение» Ф. Ницше) или как бесконечное существование в некоторой последовательности миров, подобных земному миру. Последнее представление, которое можно назвать «посюсторонней религиозностью» (выражение М. Хайдеггера, примененное в отношении Ницше), является чрезвычайно характерным для мыслителей XIX века, в частности, его развивали И.Г. Фихте и Ф. Достоевский (см.: [7, с. 330–336, 435–490]).

ден баланс между двумя противоположными тенденциями – точным следованием логике гегелевской философии и стремлением увидеть глубоко современное содержание всех элементов системы Гегеля.

Впрочем, труд Кожева, несмотря на все отмеченные недостатки, является великим памятником европейской философской мысли – в нем дан чрезвычайно подробный и пронизательный комментарий к самому сложному труду Гегеля. Потому всякий, кто хочет по-настоящему глубоко понять философскую систему Гегеля, должен обратиться к лекциям Кожева по «Феноменологии духа».

Список литературы

1. Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. М., 1982. 200 с.
2. Grier Ph. Translator's Introduction // Il'in I.A The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity / trans. and ed. Philip T. Grier. Vol. 1: The Doctrine of God. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010. P. I–LX.
3. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. 544 с.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. 792 с.
5. Гегель Г.В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1. М., 1970. 501 с.
6. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. 520 с.
7. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. 585 с.

References

1. Kuznetsov, V.N. *Frantsuzskoe neogegel'yanstvo* [French neo-Hegelianism], Moscow, 1982, 200 p.
2. Grier, Ph. Translator's Introduction, in Il'in, I.A The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity. Vol. 1: The Doctrine of God. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2010, pp. I–LX.
3. Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [The Philosophy of Hegel as a Doctrine of the Concreteness of God and Humanity], Saint-Petersburg, 1994, 544 p.
4. Kozhev, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the Reading of Hegel], Saint-Petersburg, 2003, 792 p.
5. Hegel, G.V.F. *Nauka logiki v 3 t., t.1* [The Science of Logic in 3 vol., vol. 1], Moscow, 1970, 501 p.
6. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete collection of works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1974, 520 p.
7. Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [Philosophy of Man in Dostoevsky's Works (from the early works of «The Karamazov Brothers»)], Saint-Petersburg, 2012, 585 p.

УДК 821.161.1(1-87)
ББК 87.3(2)61-07+83.3(2=411.2)53

**LA RUSSIE DU PASSÉ OU LA RUSSIE DU FUTUR?:
(au sujet de l'article «La littérature soviétique et émigrée des années vingt»
de Fedor Stepun)**

SVETLANA GARZIANO
CESAL, Université de Lyon 3,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

Le présent article examine l'attitude de Fedor Stepun (1884–1965), philosophe et écrivain russe émigré, expulsé de Russie en 1922, vis-à-vis de la culture et de la littérature soviétiques. La conception philosophique et culturelle de cet auteur est étudiée sur l'exemple de certains de ses articles publiés dans la revue émigrée «La cité nouvelle» ainsi que sur l'exemple de son texte important «La littérature soviétique et émigrée des années vingt» publié en 1962. La position de Fedor Stepun est épisodiquement comparée aux points de vue d'autres penseurs émigrés. L'auteur de l'article tire la conclusion selon laquelle la théorie de Fedor Stepun est fondée sur les principes suivants: 1) la véritable émigration apparaît en 1922; 2) la littérature émigrée vit dans le passé tandis que la littérature soviétique vit dans le futur; 3) la mission de l'émigration est de préserver activement la création libre.

Mots-clés: Fedor Stepun, émigration, Russie soviétique, paquebot des philosophes, «La cité nouvelle», littérature émigrée, littérature soviétique, conscience post-révolutionnaire, communisme bolchevique, mission de l'émigration.

**РОССИЯ ПРОШЛОГО ИЛИ РОССИЯ БУДУЩЕГО?
(о статье Федора Степуна «Советская и эмигрантская литература 20-х годов»)**

С.А.ГАРЦИАНО
Научно-исследовательский Центр им. Андре Лиронделя,
Лионский Университет им. Жана Мулена,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

Рассматривается отношение русского философа и писателя Федора Степуна (1884–1965), высланного за границу в 1922 году, к советской культуре и литературе. Философская и культурная концепция этого автора исследуется на материале его статей, опубликованных в эмигрантском журнале «Новый град», а также его основополагающего текста «Советская и эмигрантская литература 20-х годов», вышедшего в 1962 году. Позиция Ф. Степуна отчасти сопоставляется с точками зрения других мыслителей зарубежья. В результате выделены основные положения теории Ф. Степуна: 1) истинно мыслящая эмиграция зарождается в 1922 году; 2) эмигрантская литература живет прошлым, советская – будущим; 3) миссия эмиграции – активное сохранение свободного творчества.

Ключевые слова: творчество Федора Степуна, эмиграция, Советская Россия, «фило-софский пароход», «Новый град», эмигрантская литература, советская литература, пореволюционное сознание, большевистский коммунизм, задача эмиграции.

**RUSSIA OF THE PAST OR RUSSIA OF THE FUTURE?
(about Fedor Stepun's article "Soviet and emigrant literature in the twenties")**

S. GARZIANO

Scientific and Research Center named after ANDRÉ LIRONDELLE

Lyon 3 University of Jean Moulin,
6 cours Albert Thomas, 69008 LYON, France

E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr

This article is devoted to Fedor Stepun's attitude toward the Soviet culture and literature. F. Stepun (1884–1965) is a Russian philosopher and writer, who was sent abroad in 1922. The philosophical and cultural concept of this author is studied on the example of his articles, published in the emigrant «New City» journal, and of his basic text «Soviet and emigrant literature in the 20s», published in 1962. F. Stepun's position is also compared with other emigrant thinkers' points of view. The author of the article makes the conclusion, according to which F. Stepun's theory is based on the following principles: 1) the truly thinking emigration is conceived in 1922; 2) the emigrant literature lives in the past, the Soviet – in the future; 3) emigration's historical task is the active protection of free creation.

Key words: Fedor Stepun's works, emigration, Soviet Russia, philosophical steamship, «New City», emigrant literature, Soviet literature, post-revolutionary consciousness, Bolshevik communism, emigration task.

Fedor Stepun (1884–1965) est un philosophe et homme de lettres russe émigré. Il a été forcé de quitter la Russie soviétique en automne 1922 dans le cadre de la décision de Lenin de renvoyer en dehors de la Russie une partie de l'intelligentsia se trouvant dans l'opposition au pouvoir soviétique. Cet exil forcé est connu sous le nom du «paquebot des philosophes» («философский пароход»). Stepun est parti de Russie par le train «Moscou-Berlin» le 22 novembre 1922¹. De 1926 à 1937 il a été professeur de sociologie à Dresde, à partir de 1946 il est professeur à la faculté de philosophie à Munich. De 1931 à 1939 il a édité, avec Georgij Fedotov, la revue *La cité nouvelle* [*Новый град*]. Il est proche dans sa philosophie de Nikolaj Berdjajev. Stepun considérait que les personnes faisant partie du «paquebot des philosophes» constituaient la vraie force motrice de l'émigration: «Внутренне правильная форма пореволюционного сознания была выношена в России и занесена в эмиграцию некоторыми высланными из России в 1922 году писателями и публицистами» [2, с. 22].

Dans le présent article, nous nous proposons d'étudier le point de vue de Fedor Stepun sur les relations entre l'émigration et l'Union soviétique, point de vue assez

¹ Stepun réfléchit longuement sur ce départ à la fin de ses mémoires *Passé et attentes* (*Бывшее и несбывшееся*, 1956): «22-го ноября закончился 26-й год пребывания за границей высланных из России ученых и общественных деятелей. Несколько человек из нас уже умерло на чужбине. В лице отца Сергея Булгакова и Николая Александровича Бердяева «первопризывная» эмиграция понесла тяжелую утрату. Вернется ли кто-либо из нас, младших собратьев и соратников, на родину – сказать трудно. Еще труднее сказать, какую вернувшиеся увидят ее. Хотя мы только то и делали, что трудились над изучением России, над разгадкой большевистской революции, мы этой загадки все еще не разгадали» [1, с. 429].

original par rapport aux autres visions de ces rapports dans l'émigration, ce que nous verrons plus précisément dans ses développements logiques et ses conclusions.

Dans son article «La conscience post-révolutionnaire et la tâche de la littérature émigrée» [«Пореволюционное сознание и задача эмигрантской литературы», 1935] paru dans la *Cité nouvelle*, Stepun souligne que la conscience post-révolutionnaire exige d'une littérature un fort engagement politique:

«1. Пореволюционное сознание – сознание целостное. Как таковое, оно не может не предъявлять к литературе вполне определенных требований.

2. Целостность пореволюционного сознания «качествует» в настоящее время прежде всего в политической форме. Пореволюционное сознание не может потому не связывать политики и литературы.

3. Пореволюционное сознание эмиграции – сознание противобольшевистское. Из этого следует, что оно не может не ожидать от эмигрантской литературы действенной помощи в своей борьбе против большевиков» [3, с. 12].

Il relativise ce postulat, en précisant que la littérature émigrée prône la liberté de l'art et ne peut pas par conséquent être politisée pour combattre les bolcheviques. L'appel de combattre le bolchevisme par l'art, d'après Stepun, témoigne d'un bolchevisme à l'envers, ainsi que d'une mauvaise compréhension de la tâche et de l'essence de la création en émigration:

«Но, если таково положение вещей, то как же можно призывать эмиграцию, самую судьбою поставленную на страже духовной свободы творчества, к политизации искусства, ради борьбы с большевиками? Не варварство ли такой призыв, не большевизм ли наизнанку, не полное ли непонимание сущности искусства и культурно-политической задачи эмиграции?» [3, с. 13].

Au début de l'article «La littérature soviétique et émigrée des années vingt» [«Советская и эмигрантская литература 20-х годов», 1962] publié dans le livre *Rencontres [Встречи]*, Stepun fait une distinction entre la révolution qui est un phénomène exceptionnel et universel dans l'histoire et son explication marxiste limitée, entre la réalité des choses et une de ses théorisations possibles. La théorisation soviétique de la révolution est caractérisée de manière négative («дышат узколобым провинциализмом», «ползают на черепаших лапах»). Selon Stepun, la théorie marxiste n'est pas apte à expliquer la révolution russe:

«Среди всех противоречий, которые раздирают сейчас русскую жизнь духовно, может быть, наиболее существенна противоположность между образом вызванной большевиками революции и марксистской теорией, которой они пытаются ее объяснить и осмыслить.

Революция, как бы ее ни оценивать, во всяком случае явление всемирное, а философские размышления ее коммунистических идеологов явно дышат узколобым провинциализмом.

Революция развертывается совершенно бешеным темпом, а мозги советской публицистики все еще ползают на черепаших лапах» [4, с. 276–277].

Pour décrire un fait unique dans l'histoire russe, notre auteur recourt à une métaphore médicale: la Russie est un patient malade qui, dans son délire, appelle Karl Marx et les penseurs soviétiques, jouant le rôle de médecins, tâchent de présenter ce

message comme ayant une grande valeur scientifique. Cette métaphore permet d'exprimer deux sentiments antinomiques, le rire et la peur:

«По целому ряду сложных причин заболевшая революцией Россия действительно часто поминала в бреду Маркса, но когда люди, мнящие себя врачами, бессильно суетяся у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово науки, то становится как-то и смешно, и страшно» [4, с. 277].

D'après le raisonnement soviétique, l'explication marxiste simpliste d'un phénomène historique complexe ne peut pas être mise en doute. Elle est fondée sur les textes de Marx, opaques pour les masses soviétiques, et sur l'interprétation de ces textes par Lenin:

«С точки зрения «власть предержащих», ломать себе голову над пустыми вопросами не приходится. Имеется святое писание Карла Маркса, имеется присяжный интерпретатор в лице канонизированного покойника Владимира Ленина – чего же еще, какого еще научного, философского или, того хуже, религиозного рожна!

<...> ... большинство низовых советских администраторов, из которых многие искренне помешаны на имени Карла Маркса, но из которых никто, конечно, никакого Маркса не понимает, хотя бы по одному тому, что он совсем непонятен без Гегеля, манчестерства и тысячи других весьма сложных вещей» [4, с. 277, 278].

Nous pouvons constater des convergences certaines entre ce texte et le discours d'Ivan Bunin «La mission de l'émigration russe» («Миссия русской эмиграции», 1924)².

Pour décrire la littérature soviétique, notre auteur procède par deux étapes: points négatifs et points positifs. Il énumère d'abord les défauts de la littérature soviétique en général: la compréhension superficielle de l'époque contemporaine, la complexité de la forme pour exprimer la banalité du contenu, le mépris de la spiritualité:

«Есть скверная внешняя тенденция, есть кичливая наглинка: “вот мы певцы!” Есть непростительность внешнего понимания эпохи, полагающего, что космические вихри революции передаются кинематографическими закрутками фабулы, а федеративное строение России – непролазной гущей фольклора. Есть лягушачье топорщенье и надувание, пытающееся во что бы то ни стало отразить вола революции и застревающее в орнаментально сложном, но внутренне убогом репортаже внешних событий. Есть пренебрежительное отношение к духу, выплеснутому вместе с отрицанием утонченной психологии в помойную лохань буржуазных предрассудков» [4, с. 279].

Les préjugés bourgeois de ce type sont également analysés au début de l'article «Le triomphe de la vertu» [«Торжество добродетели», Le gouvernail, le 5 mars 1930]³ de Vladimir Nabokov.

Ensuite, Stepun passe aux points positifs. Selon lui, l'existence elle-même de la littérature soviétique constitue déjà un grand mérite: «Главное достоинство советской литературы в том, что она, при всех своих недостатках, как-никак есть» [4, с. 280]. Malgré l'oppression intellectuelle du régime communiste, Stepun constate

² См.: Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Слово. 1990. № 10. С. 67–69 [5].

³ См.: Набоков В.В. Торжество добродетели // Набоков В.В. Русский период. Собр. соч. В 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 683–688 [6].

l'apparition d'une nouvelle littérature soviétique de qualité (les frères Serapion, Lidin, Pil'njak, Babel', Leonov, Sejfullina). D'après le critique, la littérature soviétique a tout particulièrement ressenti la gravité de son époque. Elle a également reproduit le caractère fougueux de la Russie décrit à la fin des *Ames mortes* et, par ce trait, elle possède des éléments du fantastique:

«Главное из них – ощущение веса эпохи: ощущение того, что произошло нечто бесконечно большое, неотменимое и бесповоротное; ощущение, что Россия сказала *нет* всему известному, *да* неизвестности и, вдруг сорвавшись с места, со всем своим провинциальным захолустьем, со своим серым, мужицким царством не то как комета ринулась в бесконечные просторы...

Ощущение России-кометы придает советской литературе характерный для нее звук фантастики...» [4, с. 281].

Après avoir discoursé sur les qualités formelles de la littérature soviétique, Stepun se tourne vers plusieurs questions de fond. La première c'est que le conflit dans la littérature soviétique est fondé non pas sur une contradiction politique, comme on le croit d'habitude, mais sur une contradiction religieuse, non pas sur l'opposition entre capitalisme et communisme, mais entre Dieu et le Diable:

«Читая советских авторов, слепому нельзя не увидеть, что в России борьба идет не между капитализмом и коммунизмом, а между Богом и дьяволом, причем в стане дьявола борется большевистский коммунизм, а в Божьем стане – вся страдающая Россия» [4, с. 282–283].

En poursuivant son article, Stepun donne la deuxième opposition, en considérant que la littérature soviétique et l'idéologie communiste sont des phénomènes différents qui s'excluent l'un l'autre sur le plan spirituel: «... советская литература и коммунистическая идеология – два совершенно разнокачественных и во многом исключаящих друг друга духовных явления» [4, с. 285]. Le penseur poursuit le développement de l'idée selon laquelle la littérature et le régime soviétiques sont des entités contradictoires:

«Нет никаких сомнений: советская литература (поскольку она действительно литература, а не макулатура) и советский строй (поскольку он – не осиливание жизни в Советской России, а проводимый мир идей), как бы они временно не уживались в одной берлоге, по существу, – что, безусловно, вскрыет будущее – непримиримые враги» [4, с. 286].

Dans ses cours de littérature⁴, Nabokov énonce un autre point de vue à ce sujet: le régime communiste a bel et bien engendré une littérature servile.

Stepun différencie deux phénomènes dans la littérature soviétique, sur l'exemple de Leonov, chantre de la révolution universelle, et Voronskij, critique limité par des conceptions communistes. Le «grand sens» inhérent à la production artistique est opposé au sens médiocre de son interprétation critique limitée:

«В чем же корень расхождения между вспоенным революционным воздухом художником Леоновым и его марксистским критиком? <...> Творчество Леонова, все целиком, – от большого смысла ревоюции, от взрыва всех смыслов;

⁴ См.: Nabokov V.V. *Littératures II*. Paris, Fayard, 1985. P. 25–39 [7].

критика же Воронского – от маленьких смыслов, от стремлений удушить трагический смысл революции в глухом тупике коммунистического осмысления. Леонов весь от реального, творческого безумия революции, а Воронский – от ее фиктивного разума» [4, с. 288].

Plus loin, Stepun distingue une partie de l'émigration qui pense que tout ce qui se passe en Union soviétique est mauvais pour la Russie et tout ce qui se fait en émigration est pour le bien de cette dernière. Cette réflexion peut se représenter sous le mode du schéma suivant: les mauvais sont en Union soviétique, les bons sont en émigration. D'après Stepun, pour ces penseurs, la définition de la Russie par rapport au communisme passe non pas à travers la vie actuelle, mais à travers le présent et le passé. Le passé est envisagé, par l'émigration, comme la Russie émigrée à l'Occident et le présent bolchevique est tout simplement ignoré:

«Как это ни странно, но черта, отделяющая Россию от большевистского коммунизма, многими все еще проводится не через настоящее русской жизни, в котором происходит решающая борьба между этими двумя силами, а между настоящим и прошлым. Причем в качестве России утверждается ее прошлое, эмигрировавшее на Запад; настоящего же в России пока нет, так как им завладели большевики» [4, с. 290].

Notre auteur dresse le tableau de l'Union soviétique vu par l'émigration et évalue de façon critique la conclusion élaborée par cette dernière: se souvenir constamment de la Russie du passé et haïr la Russie soviétique du présent:

«Представляется большевистская Россия весьма просто. Ее населяют большевики-преступники, приспособившиеся интеллигенты-подлецы, наглые рабочие, озверевшее крестьянство. В ней, конечно, много страдания, но что делать, – снявши голову, по волосам не плачут. Погубили старую Россию, не плакать же о большевистской, хотя бы в ней и происходили неописуемые ужасы. А в конце концов, как знать, чем хуже, тем, может быть, все же лучше. Никаких творческих процессов в этой России нет. На ее полях, вспаханных дьяволом и засеянных его прислужниками – большевиками, может расти разве только чертополох; и ждать, что на них уродится хлеб, не только легкомысленно, но и преступно. Если говорить о России, не предавая того, что выше России, – Истины, то воистину для русского человека возможны только два чувства: крепкая память о прошлой России и святая ненависть к большевистской» [4, с. 290–291].

Dans l'article «Les missions de l'émigration», il décrit certains écrivains émigrés de manière désobligeante: «писатели, уверяющие, что с большевиками перевелись на Руси курские соловьи и русские девушки» [1, p. 18]. Un peu plus loin dans ce texte, il constate que l'émigration n'est plus la Russie: «это уже давно не Россия, а утерявшая всякую связь с живой Россией эмиграция, которая, “сто процентно” хороня большевиков, преждевременно хоронит и себя, как силу, способную на творческую борьбу с мировым злом большевизма» [2, с. 18].

Stepun s'arrête plus longuement sur la question de la mémoire. Ce critique relève un paradoxe et un défaut dans la réflexion émigrée: l'émigration a bien évidemment le droit de commémorer le passé et de s'en souvenir, mais elle ne doit pas y vivre: «Помнить о прошлом эмиграции никто не в силах ни воспретить, ни помешать, но

помнить его она как раз и не хочет – она хочет в нем жить» [4, с. 291]. A la suite du droit à la mémoire, Stepun reconnaît le droit à la haine:

«Как я не оспариваю право помнить, так я не оспариваю и права ненавидеть; согласен даже и на большее, на принципиальное признание не только права, но и долга ненависти. Но лишь при условии очевидной бескорыстности ее истоков и объективно правильного представления ее предмета, говоря короче – при условии ее зрячести, а не слепоты» [4, с. 292].

A titre de comparaison, dans les écrits critiques de Georgij Adamoviè, nous retrouvons la description du même sentiment de haine⁵ et Nabokov parle du sentiment du mépris⁶.

Plus loin, Stepun fait une distinction entre les coupables des événements historiques tragiques en Russie et les victimes (le peuple russe). Sous les coupables, le penseur entend les émigrés (ce qui ont perdu contre les bolcheviques) et le gouvernement soviétique:

«Совершенно забывая, что в эмиграции находятся виновники большевизма (все те, которые проиграли Россию большевикам), в России же (за исключением правительства и его партийных идеологов и оруженосцев) только его жертвы, они почему-то совсем не чувствуют своей связи (связи во грехе) с большевиками и не отличают большевиков от той России, которую большевики мучают на покинутой эмигрантами территории» [4, с. 293].

Par cette déclaration, l'auteur culpabilise l'émigration qui a abandonné le peuple russe aux bolcheviques.

Stepun rétorque à ses lecteurs supposés que l'émigration ne prend pas en compte le peuple russe. Par ce trait, le critique instaure un rapprochement entre les émigrés et les bolcheviques qui négligent tous les deux la souffrance du peuple et le méprisent. La cause de ce rapprochement est dans le fait que les deux délaissent la Russie du présent, les émigrés pour leurs souvenirs du passé, les soviétiques pour leur engouement du futur. Pour Stepun, la Russie éternelle sous son aspect actuel ne peut pas être comprise ni sans le passé ni sans le futur:

«Этой засеянной не «чертополохом» (Мережковский), а страданием и по мере сил (конечно, не без компромиссов) отбивающейся от большевиков России эмиграция не видит и не чувствует. Вместе с большевиками, может быть, даже сильнее их, ненавидит она всю оставшуюся в России Россию – совпадая в этой ненависти с большевизмом.

Причина этого скорбного совпадения в том, что эмигранты и большевики одинаково отрицают настоящую (как в смысле подлинной, так и в смысле сегодняшней) Россию: первые – во имя своих воспоминаний о прошлом, вторые – во имя своих идей о будущем. России же настоящей нет как без прошлого, так и без будущего, ибо настоящая Россия мыслима только как единство ее прошлого и будущего.

⁵ См.: Адамович Г.В. Двадцать лет // Критика русского зарубежья. Т. 2. М.: Олимп. Библиотека русской классики, 2002. С. 70 [8].

⁶ См.: Набоков В.В. Юбилей // Набоков В.В. Русский период. Собр. соч. В 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 645–647 [9].

Утверждая это единство, т. е. утверждая вечную Россию в ее нынешнем облике, я отнюдь не проповедую, конечно, никакой смычки с большевиками, но утверждаю лишь то, что творчески существенная борьба ведется не между большевиками и эмигрантами, но между Россией и всеми ее отрицателями – как в стане эмигрантов, так и в стане большевиков» [4, с. 293].

Stepun conclut son article en remarquant que le véritable rapport de force se joue non pas dans le couple «bolcheviques / émigrés», mais dans le couple «Russie et ceux qui la nient dans les deux camps», en proposant au lecteur une autre vision de la nature des rapports entre l'émigration et l'Union soviétique.

Le questionnement essentiel de Stepun, tout comme celui de l'émigration en général, porte sur le statut de la Russie: où est-elle, la véritable Russie, dans le passé ou dans le futur? La seconde grande question existentielle est la suivante: quelle est sa vraie mission historique? Dans l'article «La voie d'une révolution créatrice» [«Путь творческой революции», 1931], Stepun donne une réponse à cette dernière question, en définissant clairement la mission de la Russie émigrée, à savoir protéger et favoriser la création:

«Как ни тяжело жить в сознании тяготеющего над Россией большевистского гнета, нельзя забывать, что вести борьбу с большевизмом на большевистский лад и в большевистских темпах нам нельзя. Стоящая перед нами задача гораздо сложнее той, что стояла в свое время перед радикальной русской интеллигенцией. Ее миссия заключалась в организации разрушения, наша – в возвращении творчества» [10, с. 20].

Certes, le point de vue de l'auteur étudié dans le présent article est polémique et n'est pas partagé par la majorité de l'émigration. Cependant, il nous a semblé pertinent de le présenter afin de respecter la multiplicité des voix issues de l'émigration russe sur le destin et la mission historique de la Russie.

Список литературы

1. Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Т. 2. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. 429 с.
2. Степун Ф.А. Задачи эмиграции // Новый Град. 1932. № 2. С. 15–27.
3. Степун Ф.А. Пореволуционное сознание и задача эмигрантской литературы // Новый Град. 1935. № 10. С. 12–28.
4. Степун Ф.А. Советская и эмигрантская литература 20-х годов // Критика русского зарубежья. Т. 1. М.: Олимп. Библиотека русской классики, 2002. С. 276–293.
5. Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Слово. 1990. № 10. С. 67–69.
6. Набоков В.В. Торжество добродетели // Набоков В.В. Русский период. Собр. соч. В 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 683–688.
7. Nabokov V.V. Littératures II. Paris, Fayard, 1985, 443 p.
8. Адамович Г.В. Двадцать лет // Критика русского зарубежья. Т. 2. М.: Олимп. Библиотека русской классики, 2002. С. 59–71.
9. Набоков В.В. Юбилей // Набоков В.В. Русский период. Собр. соч. В 5 т. Т. 2. СПб.: Симпозиум, 2001. С. 645–647.
10. Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1931. № 1. С. 8–20.

References

1. Stepun, F.A. *Byvshee i nesbyvsheesya* [Past and Unfulfilled Past], New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1956, vol. 2, 429 p.

2. Stepun, F.A. *Novyy Grad*, 1932, no. 2, pp. 15–27.
3. Stepun, F.A. *Novyy Grad*, 1935, no. 10, pp. 12–28.
4. Stepun, F.A. *Sovetskaya i emigrantskaya literatura 20-kh godov* [Soviet and Emigrant Literature of 20-s], in *Kritika russkogo zarubezh'ya, t. 1* [Russian Emigration's Critics, vol. 1], Moscow: Olimp, Biblioteka russkoy klassiki, 2002, pp. 276–293.
5. Bunin, I.A. *Missiya russkoy emigratsii* [Mission of the Russian Emigration], in *Slovo*, 1990, no. 10, pp. 67–69.
6. Nabokov, V.V. *Torzhestvo dobrodeteli* [Virtue Celebration], in Nabokov, V.V. *Russkiy period. Sobranie sochineniy v 5 t., t. 2* [Russian Period. Collected Works in 5 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Simpozium, 2001, pp. 683–688.
7. Nabokov, V.V. *Littératures II*, Paris, Fayard, 1985, 443 p.
8. Adamovich, G.V. *Dvadtsat' let* [Twenty Years], in *Kritika russkogo zarubezh'ya, t. 2* [Russian Emigration's Critics, vol. 2], Moscow: Olimp, Biblioteka russkoy klassiki, 2002, pp. 59–71.
9. Nabokov, V.V. *Yubiley* [Anniversary], in Nabokov, V.V. *Russkiy period. Sobranie sochineniy v 5 t., t. 2* [Russian Period. Collected Works in 5 vol., vol. 2], Sankt-Petersburg: Simpozium, 2001, pp. 645–647.
10. Stepun, F.A. *Novyy Grad*, 1931, no. 1, pp. 8–20.

РЕФЕРАТ

Высылка за границу по приказу В. Ленина в 1922 году многих видных представителей интеллектуальной среды широко известна под названием «философский пароход». Русский мыслитель и писатель Федор Степун (1884–1965) оказался в данном списке и был вынужден покинуть Россию поездом Москва–Берлин. По приезду в Германию он активно участвует в жизни эмиграции, с 1931 г. по 1939 г. издает совместно с Георгием Федотовым эмигрантский журнал «Новый Град», в котором печатает многие свои тексты. Целью данной статьи является исследование позиции Ф. Степуна в отношении к эмигрантской и советской литературе. Работа основана на исследованиях, проводимых в Фонде эмиграции Русской библиотеки при Лионской Нормальной Школе.

В 1935 году в статье «Пореволюционное сознание и задача эмигрантской литературы» Ф. Степун дает характеристику пореволюционного сознания и его связи с литературной деятельностью. Ф. Степун считает, что единственно истинно мыслящая часть эмиграции – это представители «философского парохода». Эта точка зрения дана в его воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся», вышедших в 1956 году.

Далее в статье досконально изучается текст «Советская и эмигрантская литература 20-х годов» (1962), в котором Ф. Степун излагает свои основополагающие тезисы. Автор отделяет понятие революции от ее идейного толкования, в частности марксистского. По его мнению, марксистская теория не может логически объяснить исторический революционный процесс, зародившийся в России. Ф. Степун подробно останавливается на положении литературы в Советском Союзе, рассматривает ее отрицательные и положительные черты. В качестве отрицательной характеристики Ф. Степун называет поверхностное понимание современной эпохи, сложность формы при банальности содержания, признание к духовному аспекту в творчестве. Характери-

зую положительные черты, автор самое главное достоинство советской литературы видит в том, что она существует. Он констатирует появление новой литературы (Серрапионовы братья, Лидин, Пильняк, Бабель, Леонов, Сейфуллина), остро ощутившей исторический вес своей эпохи и динамически-фантастический облик, присущий России. Ф. Степун выделяет существенные признаки советской литературы: 1) литературный замысел построен не на антагонизме капитализма и коммунизма, а на религиозной оппозиции Бога и дьявола; 2) советская литература и коммунистическая идеология радикально противопоставлены друг другу.

Ф. Степун выделяет ту часть эмиграции, которая применяет к историческому процессу в России бинарную концепцию и, следовательно, думает, что всё, что происходит в Советской России, – зло, а в эмиграции – добро. Согласно Ф. Степуну, эти представители эмиграции основывают данную мысль на оппозиции «прошлое – настоящее»: беспрестанно помнить прошлую Россию и ненавидеть Советскую Россию настоящего времени. Из такого положения вещей вытекает вопрос о главенствующей роли памяти в эмиграции. Ф. Степун не оспаривает у эмиграции ни права памяти, ни права отмщения, но только при условии объективного к ним подхода. Ф. Степун озвучивает свою идею о том, кто виновен в революционных событиях в России. По его мнению, виновниками являются большевики и проигравшие им идеологи эмиграции, в то время как больше всего пострадал от происшедших событий русский народ. Ф. Степун упрекает эмиграцию и большевиков, тем самым сближая их в том, что и те и другие забывают о своем народе: первые – ради сохранения ценного прошлого, вторые – ради построения светлого будущего. По Степуну, феномен России не может быть понят без сопряжения ее прошлого с будущим. В конце статьи философ предлагает читателю другое видение мира, распределяя по-иному силы в противостоянии «эмиграция – Советский Союз»: противостояние должно осуществляться не между большевиками и эмигрантами, а между истинной Россией и теми, кто ее отрицает.

Главный вопрос статьи, решением которого занята почти что вся думающая эмиграция, – это вопрос о статусе настоящей России: где она находится, в прошлом или будущем? Второй существенный вопрос, так, как он был поставлен в 1924 году Иваном Буниним в докладе «Миссия русской эмиграции», затрагивает историческую миссию России. В статье «Путь творческой революции» (1931) Ф. Степун дает ответ на этот вопрос: эмиграция должна сохранять и поощрять свободное творчество. Точка зрения автора полемична и не разделялась большей частью эмиграции, но она гармонически дополняет многоголосие эмигрантской идеи о смысле, судьбе и историческом назначении России.

УДК 316(1-87)
ББК 60.032.621.1+60.51-81

**«СОЦИОЛОГИЯ РЕВОЛЮЦИИ» ПИТИРИМА СОРОКИНА.
НАУЧНЫЙ ТРУД И АВТОР: СУДЬБА В ЭМИГРАЦИИ**

В.А. КОРДУН

Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
Первомайский пр-т, 24, г. Полтава, Украина
E-mail: cordun@ukr.net

Рассматриваются причины эмиграции из большевистской России выдающегося социолога, философа, педагога и общественного деятеля Питирима Сорокина. Особое место уделяется учению Сорокина о социальной революции как стимулу к эмиграции в целях презентации своих научных идей и теорий на Западе. Данная проблема ранее не являлась объектом философского исследования. Показана взаимосвязь сорокинской теории революции и судьбы учёного. С использованием исторического и биографического методов исследования обосновано российское происхождение теории революции Питирима Сорокина. «Социология революции» П. Сорокина расценивается как научный труд, вобравший в себя научные достижения этого выдающегося деятеля в российский период его жизни. Раскрыто значение теории революции Питирима Сорокина для американского периода его научной деятельности.

Ключевые слова: социальная революция, феномен Революции, Мир Революции, русская революция 1917, «Социология революции» Питирима Сорокина, учение о социальной революции, теория революции, русская эмиграция, большевизм, коммунизм, «бесы» Достоевского, «тартюфство революции».

**«SOCIOLOGY OF REVOLUTION» OF PITIRIM SOROKIN,
SCIENTIFIC WORK AND AUTHOR: FATE IN EMIGRATION**

V.A. CORDUN

Poltava National Technical University named after J. Kondratyuk,
24, Pervomaysky prospect, Poltava, Ukraine
E-mail: cordun@ukr.net

The article is devoted to the reasons for emigration of the outstanding sociologist, philosopher, educationist and public figure Pitirim Sorokin from the Bolshevik Russia. The special place is spared to Sorokin's doctrine about social revolution as stimulus for emigration with the purpose of presentation of his scientific ideals and theories in the West. The given problem was not the object of philosophic research before. The interconnection of Sorokin's revolution theory and the destiny of sociologist have been shown. Historical and bibliographical methods of research have been used in this article. The Russian origin of Pitirim Sorokin's theory of revolution has been given proof. Sorokin's «Sociology of Revolution» is valued as the scientific work which included scientific achievements of this sociologist, philosopher, educationist and public figure during Russian period of his life. Significance of Pitirim Sorokin's theory of revolution for American period of his scientific activity is discovered.

Key words: social revolution, Phenomenon of Revolution, World of Revolution, the Russian Revolution of 1917, «The Sociology of Revolution» by Pitirim A. Sorokin, doctrine about social

revolution, theory of revolution, Russian Emigration, Bolshevism, Communism, Dostoevsky's «Demons», «Tartuff-like hypocrisy of revolution».

В начале 20-х годов XX века Россия расставалась с эпохой русского Серебряного века, эпохой рассвета российской дореволюционной науки. Конец этой эпохи наступил не со сменой политического режима, сломом прежних социальных порядков и социальных структур, а в первую очередь с уходом лучших её выразителей – деятелей искусства, литераторов, публицистов, философов, учёных, увозимых из России «философскими поездами и пароходами». Н. Бердяев, С. Франк, Ф. Степун, П. Струве, И. Стравинский и многие, многие другие, не принявшие для себя социально и ментально новой России; переплетение судеб в единую судьбу теряющего свою страну...

В этом переплетении судеб представителей российской научной и творческой элиты в эмиграции судьба выдающегося учёного, философа и общественного деятеля Питирима Сорокина стала воплощением как трагедии, так и триумфа.

С представителями российской немарксистской философии в эмиграции Сорокина роднит не только общность судьбы, общность пережитой личной и профессиональной трагедии, но и направленность научных поисков. Н. Бердяев, С. Франк, Ф. Степун, П. Струве и многие другие выдающиеся российские мыслители, пережив трагедию революции 1917 г., не приняв её ни как основание нового социального порядка, ни как некое «событие духа», тем не менее сделали её полноценным объектом философского анализа, предметом философского постижения. В этом отношении Питирим Сорокин пошёл дальше своих коллег: он ставит перед собой задачу не только проанализировать российскую революцию 1917 г. как конкретно-историческое явление со всем комплексом причин его породивших, со всей совокупностью последствий (социальных и ментальных), но и всесторонне изучить феномен Революции в целом. Более того, в период 1920–1922 гг. учёный подводит итоги своих научных идей, так или иначе связанных с проблемой социальных революций, а запланированный им труд о Революции ставит вровень с самой масштабной своей научной работой российского периода – двухтомной «Системой социологии»¹.

Работа, получившая название «Социология революции»², декларировалась её автором как комплексное социологическое исследование социальных революций. При этом в данном исследовании также поднимался ряд мировоззренческо-философских проблем: бытие человека в Революции и самобытие Революции, изменение социального сознания и подсознания в условиях социальных революций (как на уровне индивида, так и на уровне масс), соотносимость роли героя-революционера с ролью нищанского сверхчеловека и пр.³. Кроме того,

¹ См.: Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. Сыктывкар: Шинас, 1991. С. 147, 153 [1].

² Русскоязычная версия «Социологии революции» восстановлена по рукописям Питирима Сорокина, обнаруженным в фонде украинского научного и общественного деятеля Н. Шаповала; была издана в России в 2005 г.

³ См.: Сорокин П.А. Социология революции. М.: «Территория будущего» – Росспэн, 2005. С. 168, 169, 61, 383, 202 [10].

в своей «Социологии революции» Питирим Сорокин широко апеллирует к трудам и теоретико-методологическим построениям Ф. Ницше, З. Фрейда, А. Бергсона, Н. Гартмана⁴. Пятый очерк «Социологии революции» («Иллюзии революции») её автор определяет как «философию революции» («Пятый очерк даёт краткое резюме сделанного нами анализа, своего рода “философию революции”» [10, с. 32]), тем самым декларируя свою научную работу не только как социологическое исследование, но и как произведение философское.

Сверхзадача, поставленная автором «Социологии революции», заключается в построении плюралистического, альтернативного марксистскому учения о социальных революциях⁵. Однако воплощению поставленной учёным научной задачи не суждено было произойти в России – осенью 1922 г. Питирим Сорокин навсегда покинет её пределы.

Одной из главных причин, подтолкнувших учёного к эмиграции, видится причина политическая: он был активным членом партии российских эсеров, соратником бывшего главы свергнутого Временного Правительства А. Керенского. Преследования со стороны новой власти, постоянная угроза ареста и физического уничтожения – такова жизнь Сорокина в период с 1918 г. по 1920 г. После побега из оказавшегося всецело во власти большевиков Петрограда в Архангельскую губернию и последовавшего за тем ареста, от расстрела беглеца спасла помощь одного из арестовавших его чекистов – бывшего студента Сорокина⁶. Обратившись к своему преподавателю со словами: «Гражданин Сорокин, сейчас вы наш враг, но я помню ваши лекции ... Они очень много дали нам, а вы по-настоящему помогли рабочим» [1, с. 134], именно этот чекист, по свидетельству Питирима Сорокина, добился отсрочки приговора, а также извещения В.И. Ленину о готовности его бывшего оппонента принять новую власть.

На первый взгляд, публично продемонстрированная Питиримом Сорокиным лояльность к новому режиму обеспечивает ему «снятие клейма» «врага коммунизма №1» (пер. с англ. мой. – В.К.) [2, р. 26] и возвращение прежнего профессионального статуса – 23 декабря 1918 г. он восстановлен на работе в Петроградском университете на преподавательскую должность. Более того, лекции профессора Сорокина становятся наиболее посещаемыми «по той причине, что социология теперь стала таким жизненно важным предметом» [1, с. 144]. В этот период учёный выработал главный этический принцип своей научной деятельности: «На лекциях я никогда не играл в политику, но приводил научные факты» [1, с. 144].

Вместе с тем разительно меняются условия работы в, казалось бы, привычной Сорокину среде. Не последнюю роль при этом играли описанные им в автобиографическом романе «Долгий путь» бытовые трудности: «Депрессия охватывала меня каждый раз, когда я приходил в университет. <...> Оно [здание университета] погружено в темноту. <...> Я читал лекции в полной темноте, в ауди-

⁴ См.: Сорокин П.А. Социология революции. С. 39–40.

⁵ Там же. С. 28–33.

⁶ См.: Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. С. 134.

ториях, где практически не было видно слушателей» [1, с. 146]. Но наиболее неприятным потрясением стало для учёного и преподавателя изменение самого отношения к нему со стороны подопечных. В университеты приходит новый контингент студентов, отбираемых по принципу правильности социального происхождения. У этих представителей рабоче-крестьянской молодёжи профессор Сорокин зачастую вызывает как классовую, так и идейную неприязнь; на него навешиваются такие ярлыки, как «идеолог контрреволюции», «лидер самых непримиримых профессоров и интеллигентов» и т.д. [1, с. 146]. Например, некто С. Солунова так вспоминает своего преподавателя: «Особое омерзение вызывал Питирим Сорокин, правый эсер (преподавал социологию)» [3, с. 41].

Ещё более болезненным ударом для учёного стала невозможность издавать свои труды. Так, в начале 20-х годов все свои силы он бросает на написание научной работы, посвящённой исследованию голода как фактора социальных революций. По свидетельству самого Сорокина, его работа «Голод как фактор»⁷ подверглась жёсткой цензуре, многие главы её были максимально урезаны⁸. После эмиграции учёного из большевистской России весь тираж этой работы был изъят и уничтожен.

Подобная же судьба угрожала и «Социологии революции». Ставя перед собой задачу создать основанное на принципах плюрализма учение о социальной революции, альтернативное марксистскому, Питирим Сорокин понимал невозможность её реализации в большевистской России. Единственной возможностью презентации своего учения о социальной революции для него стала эмиграция.

Следует отметить, что этот шаг стал для учёного вынужденным не только из карьерных или идеологических соображений: к началу осени 1922 г. проходит волна арестов представителей российской науки и культуры, в том числе и непосредственных коллег Сорокина. Чудом избежав ареста, он решается «проявить инициативу» и покинуть Россию «по собственному желанию». Связи в Наркомате иностранных дел (один из бывших студентов Сорокина, тех, дореволюционных выпускников, друг и однокашник Сорокина Карахан) помогают учёному, избежав бюрократических проволочек, оформить заграничный паспорт и уехать из России⁹. Навсегда. Случится это 23 сентября 1922 г. С этого момента наступает новый период в жизни и научной деятельности Питирима Сорокина – от тягот существования эмигранта до подъёма на вершины академической и прикладной социологии США. Далеко не последнюю роль сыграет в этом и его «Социология революции».

Изданная в США в 1925 г. «The Sociology of Revolution»¹⁰ (доработанный англоязычный перевод «Социологии революции») позволит Сорокину подняться на вершину западного научного мира. Но между этим событием и отъездом из России пройдёт три года – три года борьбы за право презентовать широкому кругу читателей своё исследование феномена социальной революции.

⁷ См.: Сорокин П.А. Голод как фактор. М.: Академия, 2003. XII [4].

⁸ См.: Сорокин П.А. Страницы из русского дневника. Ч. V // Рубеж. 1992. № 2. С. 3 [5].

⁹ Там же. С. 6–10.

¹⁰ См.: Sorokin P.A. The sociology of revolution. Philadelphia & London: J.B. Jippincott & Co, 1925 [6].

Сам Сорокин позиционировал «Социологию революции» как научный труд, написанный в Праге¹¹. В первую очередь книга эта была адресована русскоязычным читателям; с этой целью автор «Социологии революции» обратился в пражское издательство «Пламя», возглавляемое Е. Ляцким. Вместе с тем Сорокин рассматривал и возможность публикации данной работы на чешском языке, но дело ограничилось переводом вступления к «Социологии революции» В. Сметанкой¹².

Мы предполагаем, что, подчёркивая чешское происхождение своей «Социологии революции», автор, с одной стороны, делал научный комплимент радушно принявшей его стране, с другой же – подчёркивал, что с эмиграции из большевистской России начинается новый период его научной деятельности. Тем не менее свой научный труд он издаст на английском языке в США.

Причиной тому могло быть желание учёного максимально широко презентовать свои идеи в новой научной среде, вывести их на международный научный уровень. Публикация «Социологии революции» в Праге не имела бы того резонанса, на который рассчитывал учёный-эмигрант. Научные горизонты Чехии были слишком узки для Сорокина, поскольку для реализации такого масштабного проекта, как плюралистическая теория революции, альтернативная марксистской, учёному требовалось как большее количество контактов в новой ему, западной научной среде, так и больший охват читательской аудитории. В этом отношении Соединённые Штаты были значительно перспективнее Чехии. Поэтому, получив приглашение прочитать курс лекций о русской революции сразу из двух американских университетов – Иллинойского (от Э. Хейса) и Висконсинского (от Э.А. Росса), учёный принимает решение переехать в США и в октябре 1923 г. покидает Чехословакию¹³. На протяжении 1924 г. Сорокин буквально считает дни до выхода «The Sociology of Revolution» из печати, о чём свидетельствуют его письма к Н. Кондратьеву, Д. Лутохину, Н. Шаповалу, С. Харперу и другим друзьям и коллегам¹⁴, но окончательно дату выхода этого научного труда он укажет лишь в письме к Мак Кракелу – ноябрь 1924¹⁵, в действительности же работа выйдет в январе 1925 г.

По мнению историка Ю. Дойкова, именно стремление издать «Социологию революции» и максимально широко презентовать её становится для учёного главным стимулом для переезда в США¹⁶. При этом Ю. Дойков не умаляет и значения чешского периода научной деятельности учёного: именно спокойная атмосфера Праги поспособствовала плодотворной научной работе Сорокина¹⁷.

¹¹ См.: Дойков Ю.В. Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Архангельск: Центр документации, 2009. Т. 2. С. 22 [7].

¹² См.: Дойков Ю.В. Питирим Сорокин в Праге. Архангельск: Центр документации, 2009. С. 92 [8].

¹³ См.: Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. С. 164–165.

¹⁴ См.: Дойков Ю.В. Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Т. 2. С. 99, 103, 116, 127.

¹⁵ Там же. С. 149.

¹⁶ Там же. С. 49.

¹⁷ См.: Дойков Ю.В. Питирим Сорокин в Праге. С. 21.

Мы не можем согласиться с утверждением о том, что данная научная работа была написана в Праге: в столице Чехословакии проходило авторское редактирование «Социологии революции», адаптация её для западного читателя, сам же текст создавался на основе рукописей, вывезенных Сорокиным из России. Фактически, основные положения сорокинской теории революции были известны в России ещё до выхода в США «The Sociology of Revolution». В пользу этого свидетельствует отрывок из романа Б. Пильняка (Vogau) «Третья столица»¹⁸.

Один из персонажей этого произведения – русский профессор, эмигрирующий из охваченной гражданской войной России; к середине произведения читатель узнаёт имя профессора – Питирим Сорокин¹⁹. В «Третьей столице» «профессор Сорокин» введён в круг вымышленных персонажей. Возможно, именно эмиграция Сорокина (23 сентября 1922 г.) побудила писателя ввести в свой роман этот персонаж, а сам Питирим Сорокин становится для автора «Третьей столицы» воплощением деятеля русской науки и культуры в эмиграции. Более того, в монологе профессора Сорокина Пильняк воспроизводит социально-философские идеи учёного о сути революции и гражданской войны (например, идею «деградации населения» охваченных революциями стран, нашедшую воплощение в «Социологии революции»), а также достаточно близко передаёт сам пафос произведений Сорокина, относящихся к 20-м годам; само же содержание монолога – если и не прямое цитирование отрывка из «Социологии революции», то очень близкий к тексту этой работы пересказ. Достаточно сравнить содержание отрывка из «Третьей столицы», где описана сцена выступления «профессора Сорокина» перед его товарищами по несчастью²⁰, и ряд фрагментов «Социологии революции»²¹.

В свою очередь, позиционируя «Социологию революции» как труд социологический, наравне с результатами социологических исследований, данными официальной статистики периода революции 1917 г. и гражданской войны, сводками из большевистской прессы и т.д., Сорокин отсылает читателя к романам Бориса Пильняка (Vogau), написанным в этот период. По мнению Сорокина, эти литературные произведения раскрывают социальную жизнь послереволюционной России, дают читателю более ёмкую, эмоционально-воздействующую картину социального бытия революции и гражданской войны: падение нравов, нечеловеческая жестокость в отношении ближнего, ужасающие картины массового голода²². Причину такого «научного хода» Питирима Сорокина мы видим в том, что художественное произведение оказывает на читателя более мощное эмоциональное воздействие, чем абстрагировано-научный материал. Показательно, что и в «The Sociology of Revolution» учёный сохраняет ссылки на литературные произведения Бориса Пильняка²³.

¹⁸ См.: Пильняк Б.А. Третья столица: Повести и рассказы. М.: Русская книга, 1992 [9].

¹⁹ Там же. С. 104.

²⁰ Там же. С.104, 105.

²¹ См.: Сорокин П.А. Социология революции. С. 197, 199.

²² Там же. С. 124.

²³ См.: Sorokin P.A The sociology of revolution. P. 88.

В пользу изначально русского происхождения как самой «Социологии революции», так и сорокинского учения о революции в целом свидетельствуют и воспоминания его товарищей по несчастью – представителей российской науки, культуры, политики, также вынужденных эмигрировать из России. «Г. Сорокин издал теперь свои статьи в форме книги: прочтенная подряд, она дает возможность подвести итог всему тому, что есть в рассуждениях г. Сорокина спорного и бесспорного» [7, с. 57], – такую рецензию на «The Sociology of Revolution» дает в своём издании «Ежедневная газета» бывший российский министр П. Милоков.

Подобным образом оценивает научные достижения Пителима Сорокина в российский период его деятельности и историк И. Савицкий: «С собой [в США] он вывез, по собственным воспоминаниям, почти все основные идеи работ последующих лет. В частности, почти законченную рукопись «Социология революции», которая открыла ему дорогу (после издания на английском языке) к вершинам американской социологии» [7, с. 76].

Однако наиболее весомым доказательством русского происхождения сорокинского учения о революции и его «Социологии революции», по нашему мнению, является свидетельство самого Пителима Сорокина: «См. мои статьи, напечатанные в советской России в “Экономисте”, ..., “Артельное дело” ..., *развитые в моей “The Sociology of Revolution”*» (выделено мною. – В.К.) [7, с. 218].

Несмотря на то, что редакция выделила Сорокину лишь шесть авторских экземпляров, он разослал их своим друзьям – Д. Лутохину, Н. Шаповалу, П. Струве. Выход «The Sociology of Revolution» становится для её автора триумфом – триумфом человека, донёсшего широким массам читателей своё видение трагедии революции, лично пережитой им, триумфом учёного, чью теорию революции приняли и высоко оценили в новой научной среде: «Даже скромные работы пишущего эти строки, вроде его “Социологии революции”, патриархами американской социологии ... в их статьях были охарактеризованы, как “самое лучшее исследование революционной психологии, какое когда-либо было написано”» [7, с. 175]. С момента издания «The Sociology of Revolution» для Сорокина начнётся новый период его научной жизни; он станет одним из ведущих учёных Соединённых Штатов и позиции эти сохранит до конца жизни.

И всё же триумф этот не был полным. Парадокс судьбы «Социологии революции» как научного произведения в том, что ради воплощения в жизнь научного проекта под названием «The Sociology of Revolution» П. Сорокину пришлось в значительной мере пожертвовать изначально содержанием работы и отказаться от ряда аспектов своего учения о революции. Сравнивая тексты российской и американской версий работы (изданная в России в 2005 г. на основе аутентичных рукописных текстов Сорокина «Социология революции» и изданная в 1925 г. в США «The Sociology of Revolution»), мы выявили ряд принципиальных расхождений.

Изначальный русский текст представлял собой ряд самостоятельных очерков, объединённых общей темой – исследованием феномена социальной революции. Несмотря на то, что работа получила название «Социология революции», в первичном варианте (рукописной русской версии) она представляла собой пример межнаучного подхода, характерного для научных трудов Сорокина в американский период его жизни и творчества.

Американская версия работы представляла собой стилистически-единое научное произведение, выдержанное в рамках социологии и социальной психологии. В тексте, изданном в Филадельфии в 1925 г., использованы преимущественно материалы первого и шестого очерков рукописной русской версии, где поведение человека в условиях социальной революции изучается с социологических и социально-психологических позиций. Что касается сорокинской «философии революции» – пятого очерка «Социологии революции» («Иллюзии революции»), его статус снижен до наименьшей по объему (четыре страницы) главы «The Sociology of Revolution» («The Illusions of Revolution») ²⁴. Из «The Sociology of Revolution» также изъятые те фрагменты, где высказаны оценочные суждения Сорокина, а сам феномен революции раскрывается им с морально-этических позиций. Именно с этой целью в российской версии «Социологии революции» её автор неоднократно апеллирует к русской классике, в частности – к содержанию романа Ф. Достоевского «Бесы» ²⁵. Цель автора «Социологии революции» – показать вскрытую Ф. Достоевским аморальность революционеров и самой Революции; в американской версии Сорокин избегает этого приёма. Однако окончательного отказа от использования образов мировой классики в «The Sociology of Revolution» не произойдет – сохранится отождествление Революции с «обманщиком Тартюфом» [6, p. 360, 361], выделение им такого феномена как «тартюфство Революции» («Tartuff-like hypocrisy of revolution») [6, p. 361].

Сокращение философских аспектов американской версии сорокинского учения о революции, по нашему мнению, было данью американской научной конъюнктуре: Питирим Сорокин был приглашён американскими коллегами именно с целью прочтения лекций по социологии; сам текст «The sociology of revolution» становился теоретико-методологической базой сорокинских лекционных курсов по «Социологии революции».

Судьба Питирима Сорокина является ярким примером того, что, казалось бы, потеряв в жизни всё: профессиональный статус, положение и связи в научном мире своей страны, в конечном итоге – свою страну, талантливый учёный, выдающийся мыслитель способен вновь обрести себя уже в новой научной и социальной среде. Так случилось, что русский эмигрант уже в первые годы пребывания в США становится одним из классиков американской социальной и философской мысли. Дорогу к вершинам американской науки открыла Сорокину именно его теория революции, изложенная им как в лекциях, прочитанных ученым в Иллинойском и Висконсийском университетах, так и непосредственно в «The Sociology of Revolution». При этом американская версия «Социологии революции» имеет бесспорные русские корни – отражает мировоззрение учёного на момент его эмиграции из большевистской России и комплекс его идей, проработанных и развитых в российский период его научной деятельности. Личной трагедией учёного была невозможность развить свое учение о революции в своей стране; для реализации

²⁴ См.: Sorokin P.A The sociology of revolution. P. 360–364.

²⁵ См., например: Сорокин П.А. Социология революции. С. 523, 640.

этого масштабного научного проекта ему пришлось дважды сменить страну (сначала Россию, потом – Чехословакию), но риск этот сполна оправдал себя. Вместе с тем, продвигая свою теорию революции в западном научном сообществе, Питирим Сорокин жертвует её философской составляющей, сводя философский аспект «The sociology of revolution» к минимуму. Именно по этой причине сорокинское учение о революции до издания аутентичного русского текста (2005 г.) не могло стать полноценным объектом философского анализа.

Список литературы

1. Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. Сыктывкар: Шинас, 1991. 304 с.
2. Sorokin P.A. A Long Journey: The Autobiography of Pitirim A Sorokin. London: Rowman & Littlefield, 1963. 327 p.
3. Солунова С.С. Поступь жизни // На штурм науки. Воспоминания бывших студентов факультета общественных наук Ленинградского университета / под ред. проф. В.В.Мавродина. Л.: Изд-во ЛГУ, 1971. С. 40–43.
4. Сорокин П.А. Голод как фактор. М.: Академия, 2003. XII. 683 с.
5. Сорокин П.А. Страницы из русского дневника. Ч. V // Рубеж. 1992. № 2. С. 3–18.
6. Sorokin P.A. The sociology of revolution. Philadelphia & London: J.B. Jippincott & Co, 1925. 428 p.
7. Дойков Ю.В. Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Архангельск: Центр документации, 2009. Т. 2. 432 с.
8. Дойков Ю.В. Питирим Сорокин в Праге. Архангельск: Центр документации, 2009. 145 с.
9. Пильняк Б.А. Третья столица: Повести и рассказы. М.: Русская книга, 1992. С. 68–143.
10. Сорокин П.А. Социология революции. М.: «Территория будущего» – Росспэн, 2005. 702 с.

References

1. Sorokin, P.A. *Dolgiy put': Avtobiograficheskiy roman* [A Long Journey: The Autobiography of Pitirim Sorokin], Syktyvkar: Shinas, 1991, 304 p.
2. Sorokin, P.A. A Long Journey: The Autobiography of Pitirim A Sorokin, London: Rowman & Littlefield, 1963, 327 p.
3. Solunova, S.S. Postup' zhizni [Step of life], in *Na shturm nauki. Vospominaniya byvshikh studentov fakul'teta obshchestvennykh nauk Leningradskogo universiteta* [To Assault Science. Recollection of Former Students of Social Sciences Faculty of Leningrad University], Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1971, pp. 40–43.
4. Sorokin, P.A. *Golod kak faktor* [Hunger as a Factor], Moscow: Akademiya, 2003, XII, 683 p.
5. Sorokin, P.A. Stranitsy iz russkogo dnevnika Chast' V [Pages from Russian Diary. Part V], in *Rubezh*, 1992, no. 2, pp. 3–18.
6. Sorokin, P.A. The Sociology of Revolution. Philadelphia & London: J.B. Jippincott & Co, 1925, 428 p.
7. Doykov, Yu.V. *Pitirim Sorokin. Chelovek vne sezona* [Pitirim Sorokin. The Man out of Season], Arkhangel'sk: Tsentr dokumentatsii, 2009, vol. 2, 432 p.
8. Doykov, Yu.V. *Pitirim Sorokin v Prage* [Pitirim Sorokin in Prague], Arkhangel'sk: Tsentr dokumentatsii, 2009, 145 p.
9. Pil'nyak, B.A. *Tret'ya stolitsa: Povesti i rasskazy* [The third capital: Narrative and Stories]. Moscow: Russkaya kniga, 1992, pp. 68–143.
10. Sorokin, P.A. *Sotsiologiya revolyutsii* [The Sociology of Revolution], Moscow: «Territoriya budushchego» – Rosspen, 2005, 702 p.

УДК 343.148+101.8
ББК 87.3(2)61-07

**ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ КАК ОСНОВА
СУДЕБНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ
(по материалам архива болгарской службы Госбезопасности)¹**

Т.Н. ГАЛЧЕВА

бул. Янко Сакъзов, № 62, ет.3, 1504, г. София, Республика Болгария
E-mail: info@savedarchives.net

Исследуются материалы уголовного дела №8/1974 г. по описи Софийского городского суда. Все документы вводятся в научный оборот впервые, как источник информации об истории русской эмиграции в Болгарии используется архив болгарской службы Госбезопасности. Особое внимание уделяется философской экспертизе. Она рассматривается как основа для редчайшего в Болгарии приговора на основании статей 108 и 109 Уголовного кодекса – в связи с распространением «вредной» литературы, в первую очередь сочинений Н.А. Бердяева и А.И. Солженицына. Выявляются и систематизируются изменения, которые в особым предназначением этого текста, приводят к метаморфозе его научности. Обосновывается положение о необходимости дальнейшего изучения «потайного прошлого» в целях осмысления исторической значимости недавно произошедших событий.

Ключевые слова: русская эмиграция в Болгарии, архив Госбезопасности, философия Н.А. Бердяева, творчество А.И. Солженицына, философская экспертиза, судебный процесс, «вредная» литература.

**PHILOSOPHY EXERCISES AS FOUNDATION
OF COURT DECISION
(on archival materials of Bulgarian Service of State Security Department)**

T.N. GALCHEVA

Saved Archives – www.savedarchives.net
62, Yanko Sakazov, 3-rd fl, 1504, Sofia, Bulgaria
E-mail: info@savedarchives.net

This article is dedicated to the analysis of one of the documents used in Criminal case №8 of the Sofia city court's 1974 docket. All the documents are in the scientific usage as the sources of information about the Russian emigration in Bulgaria for the first time. The archive of the Bulgarian State Security Service is used. The special attention is paid to the philosophical expertise. It is considered as the foundation of the rare sentence in Bulgaria in the accordance with art.108 and 109 of the Penal code in connection with distributing noxious literature such as the works of N.A. Berdyaev and A.I. Solzhenitsyn. The main aim of the text proposed below is to reveal the metamorphosis through which the philosophical analysis went in order to fulfill its expected purpose. For the acquaintance of the near past processes further study of this source is mandatory. Their «secret history», the memory of these events poses the problem of both the ethical rethinking and evaluation of everything that happened.

¹ Ноябрь 2012 г., София; редакция текста и перевод цитат с болгарского языка Н.А. Галь (Женева).

Key words: *history of Russian emigration in Bulgaria, archive of the Bulgarian State Security Service, N.A. Berdyaev, A.I. Solzhenitsyn, philosophical expertise, distributing noxious literature.*

Инне Владимировне

13 февраля 1974 года, в день высылки А.И. Солженицына, в Болгарии, после почти полугодичных следственных действий и четырехдневных судебных заседаний, был объявлен приговор участникам «группы Макарова». Все трое, руководитель и его «команда», получили разные сроки за использование «вредной» литературы и за её распространение. Первый из них – Владимир Юрьевич Макаров (1914–2007) – отбыл полностью свой срок наказания (5 лет по приговору, при освобождении было принято во внимание время, которое осужденный проработал в тюрьме). Единственная женщина, Катрин Львова (р. 1940), была амнистирована еще до начала исполнения наказания, а самый пожилой из «заговорщиков», Феодосий Александрович Беляковский (1898–1975), – человек, который сразу после войны был отправлен в сталинский лагерь на территории Советского Союза и отбыл там 10 лет, – умер в специализированной тюремной больнице.

Об этом процессе в научной литературе известно немного. В оборот до сих пор вводились воспоминания участников или их потомков², но не публиковалось никаких документов. Интерес к теме вызван тем обстоятельством, что двое из осужденных – представители первой волны русской эмиграции в Болгарии (здесь не будем останавливаться на проблеме о том, кто входит в эту группу с точки зрения возраста, для нас главным является то, что это люди, которые формировались как личности и заявили о себе до политических перемен 9 сентября 1944 г.). На всех этапах следствия и суда, особенно в речи прокурора, подчёркивалось, что как обвиняемые, так и свидетели, распространявшие произведения Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова, С.Н. Булгакова, Н.Я. Мандельштама, оказались в Болгарии либо из-за собственного белоэмигрантского прошлого, либо из-за своих предков такого же происхождения. В исторической науке уже сложилось представление о том, что после середины 50-х годов прошлого века не наблюдалось никаких особых проявлений со стороны русской эмигрантской диаспоры³ в расположенном на Балканском полуострове государстве. На наш взгляд, выявление всех сохранившихся документов, свидетельствующих о событиях, происшедших до и во время судебного процесса, должно скорректировать подобное заключение.

При разработке данной темы мы впервые можем опираться на подлинный источник – материалы из архива болгарской службы Госбезопасности, которые на сегодняшний день являются частью архива Комиссии по раскрытию сведений о принадлежности граждан Болгарии к службам Государственной безопас-

² М.А. Бирман первый использовал свидетельства В.Ю. Макарова (см. [1, с. 802]). Чуть позднее в Болгарии был опубликован рассказ одного из вызванных на допрос во время процесса – К. Чипева (см. [2, с. 79]) и биографический очерк внучки Ф.А. Беляковского (см. [3, с. 74]). Неожиданная наша встреча с К. Львовой в Софии и ее согласие позволили сохранить аудио- и видеозапись ее воспоминаний (см. [4]).

³ Кьюсева Цв.Л. България и руската емиграция 20-те-50-те години на XX в. С.: IMIR, 2002. 592 с.

ности и разведывательным службам Болгарской народной армии⁴. В индивидуальном деле единственной женщины, осужденной в этом процессе, Катрин Львовой (выражаем ей свою благодарность за полученную доверенность – необходимое по закону условие для ознакомления с документами), полностью сохранились протоколы и материалы как следственного, так и судебного дела.

Не будем вдаваться в историческую реконструкцию происшедших событий, наша цель сосредоточиться только на одном, но особо важном в плане случившегося, моменте. Поскольку обвинение основывалось на статьях 108 и 109 действующего Уголовного кодекса, центральное место в нем занимал вопрос о том, что такое «литература, содержащая клеветнические утверждения по поводу государственного или общественного устройства» [5, с. 68–69]. Обязанность выяснить, каким является с этой точки зрения содержание найденных книг и материалов, была возложена на судебную экспертизу, о важности которой говорит тот факт, что к подготовке заключения были привлечены усилия трех профессиональных философов (двух кандидатов философских наук и одной аспирантки). Кстати, надо полагать, что сами эксперты понимали свою роль, специально отметив, что среди всех анализируемых авторов единственным философом является Н. Бердяев⁵. Таким образом, профессиональные философы согласились участвовать в судебно-политическом событии, но, что важнее, их авторский текст был вовлечен в процесс изменения его предназначения – от аналитического, познавательного ознакомления с идеями мыслителя, к окончательному утверждению приговора. Представители гуманитаристики, чья основная задача состоит в свободном обсуждении разных идей, целенаправленно и добровольно сосредоточились на ожидаемых ответах, избегая любых вопросов и сомнений по поводу объекта своего исследования. Они, вероятно, всё же понимали метаморфозу своего сочинения – вряд ли случайно везде, где стояла их личная подпись, авторы следственных протоколов определяли суть заключений как «рецензию»⁶ – достаточно необычный для философского занятия жанр (по своему происхождению он ближе к публицистике и литературе).

Само оформление текста является особым признаком его двойственности. Предназначение экспертизы – в первую очередь представлять компетентное мнение людей, обладающих несомненным профессионализмом, ибо именно на экспертизе строится весь процесс соотносимости доказательств. Во время процесса именно благодаря ей любое утверждение проходит испытание на прочность, к ней обращаются и обвинитель, и подзащитный в стремлении доказать правильность своих доводов и, таким образом, убедить суд в необходимости разделить их точку зрения в данном деле. В то время как прокуратура ссылается на заключение профессионалов о яростной, клеветнической антисоветчине найденных материалов, адвокат подсудимого В.Ю. Макарова в свою очередь возражает, говоря что «назначенная экспертиза является некомпетентной, потому что

⁴ В повседневной жизни эта комиссия называется «Комиссия по досье» (далее в тексте будем использовать это название). Ее архив обозначается аббревиатурой АКРДОПБГДСРСБНА.

⁵ АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а. е. 3740, т. V, нумерация отдельных листов экспертизы отсутствует.

⁶ *recensio* (лат.) означает «просмотр, сообщение, оценка, отзыв о чём-либо».

она охватывает разные направления в области философии и литературы, но везде касается вопросов политического характера...»⁷. Полем применения профессиональных методов философов оказалась в большинстве своем художественная литература, и к тому же самая для того времени современная, и поэтому с юридической точки зрения компетентность заключения представителя одной стороны в процессе была дискредитирована из-за вторжения экспертов в чужую сферу. Осуществление всего замысла ставится с ног на голову при его выполнении: мыслимое как истинное, авторитетное, научное, мнение специалистов приобретает черты художественного текста, само оно превращается в оксюморон.

Противоречивость, возникающая между стремлением к авторскому самоутверждению и необходимостью единодушного, наделённого максимальной эффективностью коллективного заключения, отражается и на последующем воспроизводстве текста экспертизы. Индивидуальный труд каждого члена этого органа, несмотря на изначально признанную значимость, обесмыслен в силу коллективной ответственности и полного единодушия в заключениях. Для прокурора или председательствующего судьи имя и отчество выбранных профессионалов оказываются несущественными. Отдельная авторская фигура обезличена, она лишается права быть защищенной своей индивидуальной подписью. Судебные власти, везде где им требуется, обобщительно упоминают только об «экспертизе», не делая никакой разницы между мнениями её авторов. Представленный материал из феномена личного творчества превращается, при содействии этих авторов, в обычный архивный – для его дальнейшего обнародования нет необходимости в получении каких-либо разрешений, ибо он принадлежит уже не сакральному индивидуальному достижению, а является частью судебного документооборота. В данном случае, принимая во внимание эти соображения, полная дискредитация «философствования» происходит еще до производства любых суждений.

При внимательном чтении текста бросается в глаза ещё одна особенность: в экспертизе специалисты касаются только конкретных произведений («Август четырнадцатого», «В круге первом», «Двадцать писем к другу», «Только один год» и т.д.), единственный случай, когда объектом размышления становится личность автора, это когда речь идет о Н.А. Бердяеве.

Ранее мы уже рассказали о том, как болгарская Госбезопасность познакомилась с именем Бердяева⁸. В самом начале процесса политических изменений в Болгарии, к середине 50-х годов предыдущего века, книги этого философа, как ни странно, даже не были включены в так называемые Первый и Второй списки «вредной» литературы «Главлита»⁹. Если в 60-е гг. служба Госбезопасности еще разбиралась в теоретических взглядах Н.А. Бердяева и была не очень уверена в

⁷ АКРДОПБГДСРСБНА, IV К, а е. 7578, т. 4, л. 196–202.

⁸ См.: Галчева Т.Н. Об одном случае контрабанды книг и поведения – попытка стилистического анализа (или как болгарская Госбезопасность узнала о Бердяеве и Бицилли, но (не)нашла Троцкого) // Доклад в программе III международного научно-образовательного семинара «Эсхатос» – «Философия истории в контексте идеи предела». Одесса, 5–6 октября 2012 г., Одесский национальный университет им. Мечникова (в печати).

⁹ См.: Списъци на забранена литература. София: ДИ «Наука и изкуство», 1952. 130 с.

их практической опасности, то в 70-е, исходя из мнения компетентных лиц, мышления данного автора уже несомненно входили в состав понятия «антидемократическая идеология»¹⁰.

В сжатой форме перечисления основных биографическо-творческих этапов жизни исследуемого автора эксперты, назначенные следствием, постарались найти аргументы именно в пользу выдвигаемой прокуратурой и созвучной с общественно-политическими условиями тезы. При анализе произведения применяется сугубо «литературный» подход, тематический анализ соседствует с ничем не обоснованным элементарным навешиванием ярлыков. К сочинениям Н.А. Бердяева (часть их библиографически перечислена), однако, сотрудники Института современных социальных теорий при Болгарской Академии наук применили строгий научный критерий и выявили те недостатки, которые стали еще заметнее с позиции господствующих общественно-политических взглядов. Несовместимость Н.А. Бердяева с социалистическим миропониманием 70-х годов была констатирована в связи со следующими положениями, вытекающими из текстов Н.А. Бердяева:

- противопоставление идеалистической концепции Н.А. Бердяева марксизму-ленинизму;
- создание им клеветнической концепции о тоталитарном коммунистическом строе в Советском Союзе;
- выдвижение реакционной идеи о том, что социализм, несмотря на развитие производительных сил, не в состоянии гарантировать свободу и обеспечить духовный подъем.

С точки зрения оригинальности эксперты не нашли новизны во взглядах учёного. Ещё в начале XX века эти взгляды, согласно их заключению, являлись «каким-то синтезом идеи Канта об априорности мышления и тезы марксизма о социальном познании»¹¹.

По мнению специалистов, в жизни Н.А. Бердяева есть небольшой промежуток времени, когда после Октябрьской революции он «кокетирует» с марксизмом, пытается соединить его со своей мистикой. Но этот период быстро заканчивается: «После отъезда в Париж автор считался одним из философов-вождей русской белой эмиграции»¹².

Привлекает внимание как исключение ссылка на работу Н.А. Бердяева «Философия неравенства» (1923) и комментарий заглавия, в котором яко бы усматривается утверждение философа о том, что частная собственность является «вечной онтологической основой» человеческого бытия¹³.

В архиве следственного дела машинописный экземпляр судебной экспертизы насчитывает 38 страниц. Большинство из них посвящены произведениям

¹⁰ АКРДОПБГДСРСБНА, III раз., а.е. 33068, л. 179–181.

¹¹ АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а. е. 3740, т. V, нумерация отдельных листов этого документа отсутствует.

¹² Там же.

¹³ Там же.

А.И. Солженицына и отличаются нарочитой риторичностью. В протоколе судебного заседания, в котором отражено выступление двух из экспертов, философские идеи Н.А. Бердяева неожиданно обнаруживаются в риторике западных защитников автора «Архипелага» («Архипелаг ГУЛАГ»): «<...> По поводу творчества Бердяева, в научной марксистской литературе не возникало и нет спора о том, что до самой смерти в 1948 году он являлся самым злостным врагом советской власти. В мировой научной литературе он не славится своими чисто религиозными философскими произведениями, а в основном – в идейном арсенале антикоммунизма – выделяется его критика социализма и доктрины борьбы с советским строем. В сущности, Бердяев – первый автор, который в 1929 году выдвинул тезис о тоталитарном характере социализма. Эта клевета содержится во всех его произведениях, и в антисоветской кампании по поводу предательского поведения Солженицына. Вторая догма Бердяева – о том, что социалистические идеи являются псевдорелигией, – догма несостоятельная. Достаточно ознакомиться с основными произведениями Бердяева, написанными главным образом в эмиграции, чтобы убедиться в том, что интерес к Бердяеву не продиктован философскими убеждениями. Экспертная комиссия не сомневается в том, что, как и в других случаях, Бердяев играет одну из основных ролей в философской теории деятельности, направленной против Советского Союза и нашего социалистического строя...»¹⁴.

В плане своего предназначения – быть компетентным утверждением, на основании которого суд мог бы обосновать справедливость наказания, – данная экспертиза полностью сыграла свою роль. На употребляемых в ней выражениях строит свою речь обвинитель, неплохим является индекс её цитирования и в изложенном Председательствующим составе мотивов к приговору. Из-за засекреченности материалов этих НУХД № 8/1974 и Следственного дела № 285/1973 коллективная философская работа оставалась неопубликованной многие годы, хотя авторы свой гонорар получили. Не на основании решения редакторского совета, а по распоряжению суда.

Совершенно неубедительным оказалось мнение экспертов для одного из свидетелей – А.П. Мещерского (1915–1992). К сожалению, не сохранился полный стенографический протокол судебных заседаний, в архиве уцелела только сокращённая запись. Зато в отчёте Министерства внутренних дел о происшедшем специально было отмечено поведение профессионального библиотекаря: «А.П. Мещерский высказался в защиту самого реакционного философа-мистика, противника марксизма Бердяева»¹⁵.

Почти 40 лет спустя после упоминаемых здесь событий встаёт вопрос о том, следует ли ворошить эти бумаги: не слишком ли рано для истории, не поздно ли для покаяния? Не будем настаивать на ответе, пусть у каждого будет свой. После ознакомления с документами...

¹⁴ АКРДОПБГДСРСБНА, II съд, а. е. 3740, т. 1, л. 166–167.

¹⁵ АКРДОПБГДСРСБНА, IV К, а. е. 7578, т. 4, л. 198.

Список литературы

1. Бирман М.А. А.П. Мещерский (1915–1992). Несколько страниц к биографии первого «бициллиеведа» // *Politron. K 70-letiyu V.N. Toporova*: сб. ст. М.: Индрик, 1998. С. 800–805.
2. Чипев К. Книги и процессы // *Критика*. 2003. № 3–4. С. 79–82.
3. Солнцева-Накова Е. Делото срещу Дон Кихот // *Критика*. 2003. № 3–4. С. 74–78.
4. Галчева Т., Петкова Г. «След няколко години хората ще имат възможност да научат...». Разговор с г-жа Катрин Макаров. 15 юли 2012 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.comdos.bg/dokumentite-progovaryat/p/openPost/2111> [22.11.2012].
5. Наказателен кодекс. Сборник нормативни актове. 10-е изд. С.: Сиби, 2009. 297 с.

References

1. Birman, M.A. A.P. Meshcherskiy (1915–1992). Neskol'ko stranits k biografii pervogo «bitsillieveda» [A.P. Meshcherskiy (1915–1992). Some Pages to the Biography of the First «Bitsillieved»], in *Politron. K 70-letiyu V.N. Toporova: sbornik statey* [Politron. To 70th Birthday of V.N. Toporov: collection of articles], Moscow: Indrik, 1998, pp. 800–805.
2. Chipev, K. Knigi i protsesi [Books and Court Processes], in *Kritika*, 2003, no. 3–4, pp. 79–82.
3. Solntseva–Nakova, E. Deloto sreshchu Don Kikhot [The Court Process against Don Quixote], in *Kritika*, 2003, no. 3–4, pp. 74–78.
4. Galcheva, T., Petkova, G. «*Sled nyakolko godini khorata shche имат възможност да научат...*». *Razgovor s g–zha Katrin Makarov. 15 yuli 2012 g.* [«After a Few Years the People Will Have the Opportunity to Learn...». A Conversation with Mrs. Katrin Makarov. 15th of July 2012]. Available at: <http://www.comdos.bg/dokumentite-progovaryat/p/openPost/2111> (accessed 22.11.2012).
5. Nakazatelen kodeks [Penal Code], in *Sbornik normativni aktove* [Collected Regulations], Sofia: Sibi, 2009, 297 p.

УДК 141.333
ББК 875

**ЯКОВ ЭММАНУИЛОВИЧ ГОЛОСОВКЕР:
ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ ЧЕЛОВЕКА¹**

Е.Б. РАШКОВСКИЙ

Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино
ул. Николаямская, д. 1, г. Москва, 109189, Российская Федерация
E-mail: rashkov@rambler.ru

Исследуется имплицитная философская антропология российского мыслителя Якова Эммануиловича Голосовкера (1890–1967). Особое внимание уделено анализу предпосылок его

¹ Дань моей особой благодарности С.О. Шмидту, подсказавшему мне идею о необходимости акцентировать историологическую ценность трудов Голосовкера. Такая акцентировка, по словам Сигурда Отговича, возможна не путем рабского пересказа идей философа (кто лучше самого философа способен пересказать его же собственные идеи? – Такой пересказ он сделал в своей философской автобиографии – «Миф моей жизни»), но в свободном и уважительном *собеседовании* с его наследием.

философского универсума, трактовке антиномизма человеческой мысли и человеческого существования. Выявляется связь философской антропологии мыслителя с творчеством Ф.М. Достоевского и, прежде всего, с трактовкой человека в романе «Братья Карамазовы». Утверждается, что именно в антиномизме художественного мышления Достоевского, в его скрытой полемике с наследием И. Канта Голосовкер усматривает необходимую предпосылку раскрытия и постижения основополагающих принципов и смыслов человеческого мышления и шире – самогб феномена человека.

Ключевые слова: философская антропология Я.Э. Голосовкера, классическая филология, «смерть Бога», поэзия, смыслообраз, мифология, человек, имажинация, творчество, философский антиномизм И. Канта, антиномизм трактовки человека у Ф.М. Достоевского.

YAKOV E. GOLOSOVKER: PHILOSOPHY IN SEARCH OF MAN

E.B. RASHKOVSKY

All-Russian State Library of the Foreign Literature named after M. I. Rudomino
1, Nikoloyamskaya Str., Moscow, 109189, Russian Federation
E-mail: rashkov@rambler.ru

The article is devoted to the implicit philosophical anthropology of Russian thinker Yakov Emmanuilovich Golosovker (1890–1967). The special attention is paid to the prerequisites analysis of his philosophical universe, the antinomianism interpretation of human thoughts and human being. The relations between philosophical anthropology of the thinker and F.M. Dostoevskiy's works, especially with the interpretation of man in the «Karamasov Brothers» novel, are researched. The author confirms that it was the antinomianism of Dostoevskiy's creative thinking, his hidden polemics with I. Kant's works, where Golosovker found the necessary prerequisite to discover and understand the fundamental principles and senses of human thinking and even more wider – the man as a phenomenon itself.

Key words: *philosophical anthropology of Ya.E. Golosovker, classical philosophy, «the death of God», poetry, the image of sense, mythology, man, imagination, creativity, philosophical antinomianism of I. Kant, antinomianism of Dostoevskiy's interpretation of man.*

Посвящается светлой памяти племянника Я.Э. Голосовкера – выдающегося историка Сигурда Оттовича Шмидта, скончавшегося на Николин день – 22 мая 2013 г., когда статья сдавалась в печать.

События, происходящие в России в 1922 году и вошедшие в историю под названием «философский пароход», означали, что центр российского философского творчества не по своей воле должен был «переплыть» на Запад – в донацистскую Германию, в республики Балтии, во Францию, в Соединенные Штаты.

Но были и такие, кто волей или неволей остался в террористическом государстве «диктатуры пролетариата» и до лучших времен и притом ценою неизменных страданий не только сохранял, но и развивал традиции и смыслы отечественной философской культуры. О некоторых из них, таких непохожих, мне приходилось писать. Это святитель Лука Войно-Ясенецкий, Михаил Гершензон, Яков Голосовкер, Сергей Дурылин, Николай Кареев, Иосиф Левин, Алексей Лосев, Борис Пастернак. Приходилось писать и о тех неказенных мыслителях,

которые продолжили философскую эстафету дедов и отцов: Сергее Аверинцеве, Марке Батунском, Германе Дилигенском, о. Александре Мене, о. Георгии Чистякове, Сигурде Шмидте.

В этом исследовании хочется еще раз обратиться к философской мысли Якова Эммануиловича Голосовкера, этого удивительного российского философа. Подробные и достоверные сведения биографического порядка читатель найдет в исследованиях С.О. Шмидта, Н.В. Брагинской, о. Вл. Зелинского. Моя же задача иная и притом двойственная:

– попытаться разобраться в сквозных темах и смыслах творчества Я.Э. Голосовкера;

– исходя из того обстоятельства, что сам его философский язык не только глубоко индивидуален, но и во многом связан со стилистикой и терминологией философского языка начала прошлого столетия (наследие Ницше, Бергсон, во многом вдохновленная Соловьевым философская публицистика русских символистов)², попытаться как-то приблизить сквозные смыслы философии Голосовкера к философскому опыту и философскому языку нынешнего времени. Тем более, что обнаружение этих философских созвучий бесполезно для понимания сегодняшних наших теоретических и жизненных проблем.

Голосовкер – философ необычный, и вот в каком смысле. Эта необычность отчасти связана с его огромной филологической культурой, культурой филолога-классика и филолога-германиста, с его постоянной работой над многозначностью слова и богатством словосочетаний, богатством непрерывно взаимодействующих понятий, ритмов, речевых конструкций³. Голосовкер – философ, не дискурсивно принуждающий к согласию со своими постулатами и речениями, но вовлекающий нас (подчас даже и властно вовлекающий) в круг своих со-вопросников, со-беседников, подчас даже со-мысленников.

Ради самого первого приближения к философскому миру Голосовкера, я хотел бы вспомнить об одной из центральных идейных тем конца позапрошлого – первой половины прошлого века. О теме, не вполне корректно заимствованной Фридрихом Ницше у Гегеля, – «смерть Бога»⁴. Эту тему пытались не только теоретически обосновать, но и практически утвердить (золотом, законодательством, идеологическими и террористическими институтами, «железом и кровью») люди XX столетия.

² Яков Эммануилович считал Фридриха Ницше одним из величайших мировых философов, величайшим же философом России он считал Вл. Соловьева (сообщено С. О. Шмидтом). Что же касается Ницше, то именно Голосовкеру принадлежит лучший русский перевод «Заратустры», увидевший свет сравнительно недавно (М.: Прогресс, 1994).

³ Голосовкер-филолог – тема особого разговора. Его переводы античной и немецкой поэзии, драматургии и прозы, его труды, связанные с историей словесности российской, должны рано или поздно стать предметом систематического рассмотрения (хотя несколько рассуждений на сей счет имеют место в настоящем исследовании).

⁴ О гегелевских истоках этой темы см.: Рашковский Е.Б. Из истории будущего: опыт восточного чтения «Феноменологии духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М.: Канон +, 2010. С. 463–465 [1].

Для дальнейшего разговора о наследии Голосовкера мне хотелось бы вспомнить одно из рассуждений его современницы – немецко-американского философа Ханны Арендт (1906–1975), посвятившей многие годы своей жизни анализу теоретических предпосылок злодеяний тоталитарных режимов.

Согласно Ханне Арендт, постулат о «смерти Бога», являясь во многих отношениях обобщением социо-экономических и социо-культурных сдвигов индустриальной эпохи, оказался метафорой «смерти» наших традиционных способов метафизического и религиозного мышления. Но, как замечает Арендт, за «смертью» метафизики следует и омертвление эмпирики; приговаривая к смерти сверхчувственное, мы тем самым умерщвляем и наш собственный опыт, умерщвляем – ничтоже сумняшеся – самую плоть природной и человеческой жизни; мир без благоговения оказывается миром обезчеловеченным⁵.

Думается мне, что эти соображения Ханны Арендт окажутся небесполезными для дальнейшего нашего разговора о мышлении и творчестве Якова Голосовкера.

1. Поверженные

*Не дай мне Бог сойти с ума.
Нет, легче посох и сума...*

Александр Пушкин

Яков Голосовкер – мыслитель, сполна вкусивший того *исторического Ада*, который бушевал на пространствах Европы на протяжении первой половины прошлого столетия: несчетное множество убитых, обескровленных, изнасилованных, репрессированных, заморенных болезнями и голодом, развращенных насилием и страхом. Однако искать у Голосовкера прямые высказывания или суждения по части социального или национального вопроса – труд почти что напрасный. Но вот поиски метафизических истоков исторических бедствий – одна из стержневых тем всего комплекса философского и художественного наследия Голосовкера. И что интересно: словно сама судьба готовила философа к таким поискам чуть ли не с благополучной его юности. Вот две первые строфы его юношеского стихотворения «Камни» (1913) (23-летний поэт вольно или невольно намечает проблематику своих будущих исканий):

Я звукам далеким ответил рыданием,
На песню призывную – звоном оков.
Всё слышали звоны в бесстыдном молчании –
И слезы, и звоны, и песню, и зов.

⁵ См.: Arendt H. *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* // *Social Research*. Albany; N.Y., 1984. Vol. 51. № 1–2. С. 10–11 [2]. Этот же комплекс идей отчасти лег в основу монографии Арендт о судьбе и позорной кончине эсесовского палача Адольфа Эйхмана, переведенной на множество языков, в том числе и на русский (см.: Арендт Х. *Эйхман в Иерусалиме. История обыденных злодеяний*. М.: Знание, 2008 [3]).

Не верил я, будто нет сердца у камня,
 Не верил, что глух он, безгласен и слеп.
 Я знаю, что камни, бессмертные камни –
 Застывшие волны уснувших судеб [4].

Так что речь у юного Голосовкера идет не о «заколдовывании заново» кем-то или чем-то «расколдованного» мира⁶, но о возвращении души обездушенному существованию людей. Сложившиеся с юности исходные (лишь самые исходные!) посылки философствования Голосовкера я определил бы как *пантеистический монизм*, вобравший в себя и наследие досократиков, и элементы немецкой романтической философии и поэзии, и достижения естественных наук начала и первой половины XX столетия.

Согласно Голосовкеру, природа и культура живут под общим знаком Бытия. Высшее в природе и культуре и – шире – в человеческом опыте предстает не как механическое преодоление, но как преодоление диалектическое: как творческая метаморфизация низшего. Или, если вспомнить стихи из переведенной Голосовкером гёльдерлиновской драмы –

Божественно чрез смертного себя
 Божественность природы открывает [6, с. 93].

И в этом смысле «высшая простота» в человеческом творчестве отнюдь не примитив, но «высшее выражение сложности» [7, с. 21]⁷.

Иное дело, что в высших формах природы, но также и в культуре, случается «подмена смысла жизни насыщением низших инстинктов»; но такая предельная натурализация культуры представляет собой, по мысли философа, полосы временного «оболгания» не только духа, но и самой природы [7, с. 477].

Собственно, основной познавательной предпосылкой такого «оболгания» философ полагает не просветленные опытом рефлексии и теоретического познания наблюдения сугубо внешней поверхности жизни и Бытия. Из таких наблюдений и слагается представление о «мечущейся необходимости» как о верховном законе не только чисто природного, но и человеческого существования⁸. Коль скоро мы признаём в Бытии примат не внутреннего, пускай непонятного нам, и всё же непреложного внутреннего порядка, Логоса, – но именно «мечущейся необходимости», – мы тем самым подчиняем человеческую реальность

⁶ Выражение Фридриха Шиллера, пущенное во всемирный оборот Максом Вебером (см.: Леви М. Под звездой Романтизма: Вальтер Беньямин и Герберт Маркузе. Минск: RSL, 2012. С. 8 [5]).

⁷ Невозможно не вспомнить в этой связи стихи Бориса Пастернака:

*В родстве со всем, что есть, уверяясь,
 И зная с будущим в быту,
 Нельзя не впасть к концу, как в ересь,
 В неслыханную простоту* («Волны», 1931) [8, т. 2, с. 58].

⁸ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010. С. 44 [7].

законам низшей природы: законам взаимного поедания и вытеснения. А вместе с ними – и низшим психологическим стихиям в самой человеческой жизни. В качестве поэтического примера человеческого восприятия «мечущейся необходимости» как дурной бесконечности взаимного вытеснения и поедания можно было бы привести фрагмент переведенной Голосовкером хоровой древнегреческой песни о круговороте поколений:

Старики: – И мы, слышь, были молодцами сильными.
Мужи: – Сейчас мы в силе, испытай, кто хочет, нас.
Подростки: – Придет и наше время пересилить вас [9, с. 137].

Те, кто низвергнут, беспощадно преследуются временщиками-победителями и на протяжении долгих поколений бесчестятся ими как некие «исчадия»⁹. Однако торжество победителей не вечно. Но даже и те, кто низвергнут, «проклятьем заклеймен»¹⁰, так или иначе входят в строй обновленного переворотами Бытия. Титаны разгромлены и прокляты восторжествовавшими Олимпийцами. Однако Прометей после долгих веков издевательств и страданий сам восходит в сонм олимпийских богов; дочь правдолюбивой титаниды Немертеи, Метида, рождает от Зевса вещую Афины; а ясновидящий титан Линкей (Голосовкер относит его к кругу титанов) знает сроки, отведенные судьбой даже самому Зевсу¹¹.

Так что страдания и тихие труды поверженных могут быть куда ближе Логосу Бытия и Истории, нежели бахвальство победителей.

Не думаю, что Голосовкер, понимавший важность и неизбежность чередования исторических форм, был сколько-нибудь серьезным противником эмансипационных идей и течений XIX – начала XX столетий. Но вот к бахвальству представителей упрощительных идеологий, тем паче дорвавшихся до власти, он, судя по его текстам, был внутренне непримирим. Во всём комплексе своих работ философ прямо или косвенно настаивает, что на соблазн организованного ниспровержения культуры особо падки люди низкой духовной организации, снабемые тайным или явным ощущением внутренней несостоятельности. Не случайно же с такой страстью переведены им слова Эмпедокла из гёльдерлиновской драмы:

...Воистину,
Сильней чем хлад и глад, ничтожного
Высокое терзает... [6, с. 77].

Опираясь на концептуальный аппарат культурфилософии начала прошлого века (напр. О. Шпенглер или Н. А. Бердяев), Голосовкер различает понятие живой и творческой культуры и противоположное ему понятие цивилизации как особой и относительно поздней стадии культурной эволюции, когда во главу угла начинают ставить

⁹ См.: Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. М.: Детгиз, 1955. С. 6 [10].

¹⁰ Цитата из русского извода гимна «Интернационал» (1871). Французский оригинал Эжена Потье, перевод на русский – А.Я. Коца (1902). Во французском оригинале: “les damnés de terre”

¹¹ См.: Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. С. 62–63, 142, 271 [10].

ся не ценности, не искания, но замкнувшаяся на себе идея метода, технологии, «приема». По словам философа, цивилизация знаменует собой некий самоубийственный «амок» технологии и процедуры, взбунтовавшейся против «живой мысли»¹².

Причем речь у Голосовкера идет не просто о «технологии» в современном смысле этого слова, но и о характерной для надломившихся традиционных обществ «технологии» канона, вкуса, – «технологии» универсализированных и замкнувшихся на себе (и, по сути дела, оторвавшихся от жизненных стихий) норм и понятий. В таких исторических ситуациях торжествующего надлома на низших ярусах культуры торжествует бездумный и завистливый гедонизм, а на ярусах высших – педантическая и претендующая на универсализм «ученость»¹³.

Что же касается современного кризиса культуры и связанной с ним «эры ненависти»¹⁴ как следствия замкнувшегося на себе и выродившегося рационализма, то, как эпически писал Голосовкер в 1940 г., «сегодня сдвиг культуры слишком стремителен. Табель высших духовных ценностей, вся система идеалов, надтреснутая во многих местах, рухнула и разбилась в осколки. Само слово «дух» стало непонятным. Слишком обнаружались низшие инстинкты – вегетативный и сексуальный. Слишком уверенно заговорил логический механизм рассудка (по сути, всегда технический аппарат сознательности, ограниченного поля зрения), претендуя на то, чтобы свою машинообразность дать в качестве руководства инстинкту. Так понимали идею господства над природой. Дух, отвергнутый, кое-где грубо изгнанный, кое-где нестерпимо оболганный, скитался каким-то отверженным чужеземцем, изгоем, укрываясь в катакомбах и в норах одиночек» [7, с. 447].

Замкнувшееся на себе, человечески не корректируемое процедурное мышление не может не приводить к озверению и иррациональности. Как отмечал философ уже на склоне жизни, спорт, как былая культура прекрасного и одухотворенного человеческого тела, превращается в абстрактную погоню за подсчитываемыми и хронологизируемыми рекордами¹⁵; искусство становится бегством от живой и теплой фактуры жизни в мир теоретизированных квазинаучных абстракций¹⁶. И более того, – как бы пророчествует философ, – наступает время,

¹² См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 22 [7].

¹³ См.: Там же. С. 288–290. Здесь любопытно совпадение этого воззрения Голосовкера с макроисторическим наблюдением Арнольда Джозефа Тойнби: цивилизационный надлом (break-down) связан с вольным или невольным омертвлением представлений человека о природе, о других людях, о самом себе (см.: Рашковский Е.Б. Востокведная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. Опыт критического анализа. М.: Наука-ГРВЛ, 1976. С. 148–156 [11]).

¹⁴ См.: Голосовкер Я.Э. Эмпедокл из Аргирита – философ V века язычества до РХ // Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. Трагедия / предисл. А.В. Луначарского; пер. Я. Голосовкер. М.; Л.: Academia, 1931. С. 119 [12].

¹⁵ Как сказал спортивный комментатор одной из региональных российских радиостанций, «соревнования спортсменов» вытесняются ныне «соревнованием фармацевтов», т. е. изготовителей допингов. – Радио КП / Тверь, 30.07.2012.

¹⁶ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 262–263. Поздний Голосовкер, по всей вероятности, имел в виду и тогдашний «бум» абстракционистской живописи на Западе, и агонию схоластического «соцреализма» в России; но ведь то же самое можно сказать и о мертвенности последующего «гиперреализма» или живописи «концептуалистов».

когда разработки в области искусственного интеллекта начнут приводить людей к новой фазе порабощения: порабощения автономизированным «сумасшествием быта»¹⁷.

В свете сказанного, по всей видимости, становится ясным и отношение философа к официальной советской идеологии (Голосовкер использует в данном случае эвфемизм «диамат») как одной из мертвящих декадентских форм великой культуры европейского прошлого. Ибо в основе «диамата» лежит всё то же стремление внутренне варваризирующейся цивилизации к инверсии высшего и низшего. Квазифилософской же основой этой инверсии является попытка придать «асубстанциальной» (с современной естественнонаучной точки зрения) материи статус всеопределяющей субстанции¹⁸. И не случайно же на страницах с перепугу сожженного в 1937 г. злосчастным другом философа романа о Христе Голосовкер рисует монументально-гротескный образ советской идеологии как некоего «психейного дома», учрежденного в здании опоганенного московского храма, обнесенного колючей проволокой и охраняемого псом по кличке Друг; в это «психейное» заведение пускают всех, но не выпускают никого¹⁹.

Так или иначе, исследуя некоторые исходные посылки философствования Я.Э. Голосовкера, мы смогли бы прийти к некоторым общетеоретическим наблюдениям, касающимся истории философии как таковой.

Наши труды по изучению истории философской мысли характеризуются некоторой двойственностью, и вот какого рода.

Бесспорно, философские смыслы перерастают свои ситуативные предпосылки и пределы – пределы времени и пространства, пределы исторических и социальных специфик, пределы личностных (и подчас даже психопатологических) складов своих создателей. Но, тем не менее, отдавая должное своеобразию и несводимости мира идей, историко-философские исследования дают нам возможность видеть этот мир более полнокровным, более *человечески насыщенным*, нежели просто мир теоретических конструкций.

¹⁷ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 292.

¹⁸ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 21–22. Важно иметь в виду, что тонко интерпретированная Голосовкером энгельсовско-ленинская трактовка материи опирается на ту традицию философского атомизма, которая дала многие стимулы для развития науки Нового времени, но уже начала исчерпывать себя с середины позапрошлого века (см.: Джуа М. История химии / пер. с итал. В.Г. Быкова. М.: Мир, 1966. 452 с. [13]; Романовская Т.Б. Наука XIX – начала XX века в контексте истории культуры (субъективные очерки). М.: Радикс, 1995. 144 с. [14]). Не со страхом ли перед этим исчерпанием связана такая растерянная агрессивность В.И. Ленина в его полемике с «эмпириокритицизмом»? (см.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Об одной религиозной философии // Полн. собр. соч. Т. 18. Изд. 5. М.: Политиздат, 1968. 525 с. [16]).

¹⁹ См.: Голосовкер Я.Э. Засекреченный секрет. Философская проза. Томск: Водолей, 1998. С. 23–72 [15].

И, стало быть, этот мир уже не навязывает нам себя посредством принудительных силлогизмов, но, скорее, не утрачивая своей теоретической специфики, человечески беседует с нами. И, таким образом, он становится неотъемлемой предпосылкой не только чисто внешнего, объективно-теоретического познания, но и нашего внутреннего опыта и внутреннего роста.

Продолжим, однако, разговор о философском наследии Якова Эммануиловича.

2. Философия и поэзия

*Нам четырех стихий приязненно господство,
Но создал пятую свободный человек...*

Осип Манделштам

Как бы вступая в негласную полемику с обязательной в советских условиях ленинской догмой о «двух линиях» в мировом философском процессе (материалистическая «линия Демокрита» и идеалистическая «линия Платона»²⁰), Голосовкер выдвигает собственную концепцию двух философских «потоков»: философия «научная», построенная на строгой силлогистике, как бы *modo mathematico* (Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Энгельс, Гуссерль...), и философия «имагинативная», «философия как искусство», отстаивающая познавательную ценность поэтических интуиций и художественного «воображения» (Гераклит, Эмпедокл, Платон, Плотин, Раймунд Луллий, Шеллинг, Ницше, Бергсон...). Самого себя Голосовкер отождествляет со второй традицией, со вторым «потоком»²¹.

В своем творчестве Голосовкер не просто философ-поэт, но и выдающийся ученый-филолог, знаток истории художественного слова. В историографии творчества Голосовкера немало сказано о нем как о филологе-античнике и германисте. Но мне хотелось бы напомнить о Голосовкере как о филологе-русисте, до сих пор толком не оцененном.

Действительно, многие годы работая над антологией античной поэзии в переводах русских поэтов, он отчасти воссоздал – по ходу воссоздания существенных страниц истории русского поэтического перевода – и оригинальную русскую антологическую поэзию (от Ломоносова вплоть до самого себя). А уж кроме того, антология Голосовкера оказалась целой энциклопедией поэтических образцов, ритмов, рифм и размеров – энциклопедией, на мой взгляд, не только для любителей или исследователей истории поэзии, но и для будущих русских поэтов. Целые пласты поэтического наследия Батюшкова, Печерина или Мея как бы приподняты Голосовкером и вызволены из забвения.

Сам философский язык Якова Эммануиловича – язык именно философа-поэта: высокая и научно-теоретическая лексика перемежается с бытовой, подчас даже просторечной (даже «лингвистический» опыт воркутинского концла-

²⁰ См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Об одной религиозной. С. 131, 375–376.

²¹ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 448.

геря 1936–1939 гг. не прошел для него даром)²²; в его текстах нередко неологизмы: не заранее заготовленные, но, скорее всего, именно сымпровизированные в моменты раздумий²³.

Согласно Голосовкеру, и философию, и поэзию роднит некоторая «одержимость»: не «психейная» одержимость поверхностными эмоциями и страстями, но одержимость *смыслами* и подчас мучительное стремление высказать, выразить эти смыслы в отточенном слове. И каждый раз – заново: в индивидуальной, временной и культурно-исторической неповторимости, но при всём при этом – и в некоей вечной культурной преемственности. Преемственности живой, спонтанной, помимо всех и всяческих досужих «повторитетов»²⁴.

...Собственно, эта творческая смысловая одержимость и привела позднего Голосовкера к Достоевскому. Но об этом – чуть позже...

Согласно Голосовкеру, и философию, и поэзию, да отчасти и подлинную науку сближает стихия «имагинации», творческого воображения. Именно воображения, а не произвольного «измышления» досужих фантомов. Имагинация же, согласно Голосовкеру, есть пробужденное нашим участием в Жизнебытии²⁵ привнесение в мир моментов образотворческой деятельности, образотворческих трудов человека²⁶. Если угодно, имагинация, согласно идеям Голосовкера, есть основание того самого человеческого *поэзиса*, без которого невозможно наше сколько-нибудь осмысленное индивидуальное и соборное существование, а с ним – и наше присутствие в универсальном Жизнебытии.

И коль скоро наша история, при всех ее круговоротах и периодических разрывах, всё же человечески едина и преемственна, всё же исполнена некоторых сквозных смыслов, – так важно именно для нашего мышления через глубину поэтического чувства и поэтического опыта учиться у Древней Эллады возвращать и самое поэзию, а через нее и человека, от «эстетики» к Бытию, когда

²² Густым лагерным «дискурсом» Яков Эммануилович способен был утихомирить разгалдевших под окнами его московского жилья алкашей, по сообщению С.О. Шмидта.

²³ Например, такие, как «психейный дом», «повторитет», «побуд» (последний неологизм означает непреложный, императивный внутренний стимул творчества).

²⁴ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 218–219.

²⁵ Винюсь перед читателем: Жизнебытие – моя собственная категория, сложившаяся в ходе философского осмысления библейских текстов. Но, как мне кажется, она бесполезна для понимания философского мира пантеиста Голосовкера. Эта категория отчасти подсказана мне славянским изводом Великого покаянного канона Андрея Критского (день первый, песнь 9): «Μονσεόβο приведѣхъ ти, душѣ, міробытіе (в греческом оригинале – *kosmogénesis*)» (см.: *Patrologiae cursus completus. Series graeca...* accurante J.-P. Migne. T. 97. Paris, 1860. Col. 1380 [17]). Отчасти она подсказана мне и «Исповедью» св. Августина: для Бога нет разницы между «жить» (*vivere*) и «быть» (*esse*), ибо в Нем и то и другое – едино (см.: *Confess., I, cap. VI, 10* [18, col. 665]).

²⁶ На эту сторону мысли и творчества Голосовкера действительно обращал внимание Николай Иосифович Конрад (см.: Конрад Н.И. О труде Я.Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 455–459 [20]).

поэзия становится для человеческой души не «третьим блюдом», но «хлебом насущным»²⁷.

Рассуждение российского философа о поэзии как о «хлебе насущном» явно перекликается с риторическим вопросом, высказанным некогда доном Бенедетто Кроче: «Что такое поэзия, как не человечность?» [19, с. 349].

Разумеется, необходимый как хлеб человеку и человечеству мир поэзии, мир творческого воображения уходит своими предпосылками и корнями в порядок природы, но возводит этот порядок на иной бытийственный уровень. Вот приводимый Голосовкером в обоснование этого тезиса пример.

Красивая натурщица, вызывающая физическое вожделение, физическое волнение, – часть порядка природы, которая неотъемлемо присутствует в человеческом опыте. Но вот образ этой натурщицы, воспроизведенный подлинным мастером на полотне, возбуждает волнение более высокого порядка – волнение, связанное со «смыслом красоты» и возводящее наши элементарные чувства в мир «имагинативной реальности»; «быт» преобразуется в «Бытие»²⁸.

Имагинативная реальность действительна лишь тогда, когда она неповторимо характерна, или, по терминологии Голосовкера, «интересна». А человеческое знание («гнозис»²⁹) как раз и есть неизбывное стремление выразить и досказать в истории эту «интересную», т. е. человечески-характерную реальность.

И в этом смысле поэзия, искусство, творчество – тоже знание, но не знание объективированных фактов, а «знание смысла истины и воплощение этого смысла в образ, т. е. в смыслообраз» [7, с. 174]³⁰.

Голосовкер приводит в этой связи пример из истории философии именно как особого, художественно обоснованного знания. Анаксимандрова идея апейрона как невыразимого «беспредельно малого» в основе мира как бы предвосхи-

²⁷ См.: Голосовкер Я.Э. Лирика Эллады. Антология античной лирики в русских переводах. Кн. 1–2. Томск: Водолей, 2006. С. 54 [9]. Проблема поэзии именно как «хлеба насущного» в онтогенезе и филогенезе человека многосторонне рассматривалась в многочисленных трудах одного из крупнейших нейрофизиологов прошлого века – сэра Джона Кэрю Экклза (Eccles, 1903–1997). Этот же тезис о «хлебе насущном» я мог бы подтвердить и печальным опытом собственных наблюдений. 12-летний опыт учительской работы со «сложными» детьми убедил меня, что дети, не слушавшие в раннем возрасте ни русских потешек, ни колыбельных песен, ни пушкинских сказок, ни Чуковского, ни Маршака, нередко демонстрируют черты эмоциональной, интеллектуальной и коммуникативной слабости.

²⁸ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 195.

²⁹ Голосовкер чаще всего употребляет понятие *гнозиса* не в локально-историческом смысле (христианско-языческий синкретизм начала христианской эры и идеи его последователей), но в смысле прямом, этимологическом, именно как глубокое, образно, эмоционально и теоретически насыщенное знание. Можно было бы сравнить употребление Голосовкером понятия *гнозиса* с санскритским *джняна* или с английским *knowledge*. Или даже с ивритским *даат* (от глагола *ядъа*), во многом – по каким-то неведомым нам лингво-историческим судьбам – созвучным глаголам, обозначающим в языках индо-европейской семьи ведение и видение.

³⁰ Развернутый анализ категории *смыслообраза* (см.: Рашковский Е.Б., Сиверцев М.А. Проблемы «культурной иминации» в трудах Я.Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 460–472 [21]).

щает – через голову последующих атомистических учений – более зрелый взгляд на почти что бескачественные в самих себе микрообъекты³¹.

Возможно, предвидя упреки современников или потомков в мистицизме, философ настаивает, что весь ход его рассуждений есть просто теоретическое обобщение его повседневного опыта наблюдений и осмыслений – обобщение, не порывающее со здравым смыслом, но лишь отдающее себе отчет в специфике самой материи человеческой культуры, нашей-с-вами-культуры: «Я никому не предлагаю жить на небесах» [7, с. 7].

Подобно реальности природы, реальность имагинативного мира (в частности, и философии, и искусства) руководствуется всё тем же бытийственным принципом самосохранения – однако сохранения не своей физической жизни, но «дара», ради которого мыслители и художники (я бы добавил – и Святые) столь часто вынуждены расставаться со своим чисто физическим существованием³². Так что и добровольная смерть Эмпедокла, и почти что добровольная смерть Сократа – лишь подтверждения тезиса Голосовкера о сохранении дара как о творческой, человеческой метаморфизации бытийственного принципа самосохранения жизни. И не только индивидуальной, но и всеобщей. А уж если обратиться к христианской мысли, то Евангельские эпизоды Страстей и Креста предстают кульминацией этой же самой темы самосохранения Мира в Духе и Духа в Мире. Самосохранения динамической целостности Жизнебытия.

Предпринятый выше краткий разбор разработанной Я.Э. Голосовкером философии творчества позволяет нам сформулировать два вывода, весьма существенные, на мой взгляд, и для эстетики, и для философии творчества, и для философии как таковой.

Первый вывод – самого общего свойства. А второй – более частный, но чрезвычайно важный для понимания судеб философии и, в частности, *человеческого ее служения*.

1. Если понимать *эсхатологию* не просто как комплекс видений о конце мира, но как комплекс представлений о «последних вещах», т. е. о предельных принципах существования мира (Аристотель. *Метафизика*. Кн. 5, гл. 17, 1022a)³³, то «одержимый» (по Голосовкеру) опыт человеческого творчества – и философского, и художественного (и тем более – в их взаимосвязи)³⁴ – опыт глубоко эсхатологичный. Ибо связывается он с некоторой раздвигающей горизонты сознания *потрясенностью* нашей внутренней действительности, а в связи с ней и через нее – действительности всеобщей³⁵. Творческие потрясения такого рода (если вспомнить стихи Пастернака – «...откровенья, бури и щедроты // Души воспламененной чьей-нибудь»³⁶), преодолевая склерозы и клишированность возобладавших в истории и

³¹ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 174.

³² См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 43.

³³ См.: Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 169–170 [22].

³⁴ Едва ли не самый блистательный опыт «личной унии» философствования и поэзии в истории отечественной культуры – наследие Вл. Соловьева.

³⁵ См.: Juszczak W. *Sztuka i kryzys* // *Znak*. Кр., 1986. Roczn. 38. S. 60–61 [23].

³⁶ «После грозы», июль 1958 (см.: Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч. с приложениями. В 11 т. М.: Слово, 2004. Т. 2. С. 192 [8]).

социальности представлений, способны открывать не только новые внутриличностные и коммуникативные горизонты, но и горизонты всеобщие. Если угодно – способны открывать новые языки и формы общения человека с Бытием.

2. *Этическое* заложено в самом даре творческого мышления: в способности через внутреннюю потрясенность и открывающуюся в ней любовь *вообразить* себя на месте другого, т.е. в способности представить себе внутренний образ другого человека, других людей.

Таким образом, сами основы философствования Голосовкера, с их явной эстетической доминантой, так или иначе подкрепляют духовно-нравственные векторы философского мышления.

3. Щекотливая тема

*И Тебе ж невыносимы смеси
Откровений и людских неволь.
Как же хочешь Ты, чтоб был я весел,
С кем бы стал Ты есть земную соль?*³⁷

Борис Пастернак, 1915

О религиозно-философских – и собственно религиозных – воззрениях Голосовкера писать нелегко. А уяснение этого круга воззрений – хотя бы имплицитных – всегда необходимо для уяснения облика любого из философов. Ибо и философия, и религиозная сфера заинтересованы в «последних вещах», в *эсхатоне*. Только философия ищет их через данные нашего сознания, а сфера религиозная – через опыт благоговейно переживаемого предания.

Однако работа по уяснению такого рода неявных воззрений представляет, на мой взгляд, особую трудность.

На протяжении конца 80-х – начала 90-х гг. прошлого столетия в России рухнула абсолютная и принудительная гегемония «диамата». Но произошло некое подобие – если вспомнить эпилог романа Чернышевского – «перемены декораций». Христианство, которое есть прежде всего *культура человеческого духа*, было как бы уполномочено господствующими бюрократическими слоями стать основой казенной социально-государственной интеграции. То есть – вольно или невольно – «исполняющим обязанности» былого «диамата».

Отношение же Голосовкера, мыслителя во многих отношениях пантеистического, к христианству было неоднозначным.

Следуя за эллинской поэзией и за мыслителями-досократиками, а отчасти – за Гёльдерлином и Ницше, Голосовкер настаивает, что, воссоединяя свою жизнь со стихиями мысли и природы, человеческий дух призван избыть свой «повышенный индивидуализм» и воссоединить таким образом «моралитет инстинкта» с «законом свободы» [7, с. 408]³⁸.

³⁷ «Не как люди, не еженедельно...» (см.: Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч. с приложениями. В 11 т. М.: Слово, 2003. Т. 1. С. 85 [8]).

³⁸ Nota bene. Само понятие «закона свободы» (nomos eleutherias) имеет иудео-христианские корни и зафиксировано впервые в Соборном послании апостола Иакова (1:25; 2:12). За греческим словом «nomos» многозначно угадывается ивритское «Тора».

К сожалению, наиболее обстоятельного описания философом его подхода к христианству до нас не дошло. Речь идет об уничтоженном по трагическим обстоятельствам злоименного 1937 года романе об *Исусе* как об узнике московского «психейного дома».

Судя по дошедшим до нас фрагментам уничтоженного романа (это произведение Голосовкер так и называл: «сожженный роман»), основной упрек философа, выдвигаемый историческому христианству, заключается в следующем: глубочайшим образом понимая природу человеческого *сердца*, христианство первых веков, отвергнув античное философствование и образы античной культуры (глубочайшим образом познавших человеческую *мысль*), на долгое время лишило себя возможности понимания диалектики сердца и ума; идейная же нетерпимость, связанная с этим отвержением, ответственна за многие жестокие и страшные страницы истории³⁹.

Один из эпизодов «сожженного романа» представляет собой явную аллюзию на описание Иисуса в заключительных строфах поэмы Блока «Двенадцать». Сумевший вырваться из узилища «психейного дома», белый Иисус, оказавшись на кремлевских стенах, сменяет царящий там призрак Ленина: «На стене стоял *Красный Иисус*. Он возвел к небу руки в ниспадающих широких окровавленных рукавах: не то благословляя кровью Красный Кремль, не то являя ему свою кровь, – и ладони *Его* были красны. Казалось, что не закат, а эти истерзанные ладони заливают кровью Кремль...» [15, с. 72].

Белое, ставшее кроваво-красным, – цветовое решение громадной историологической проблемы: искатели смысла и познания («гнозиса»), иной раз дорвавшись до власти, превращают бывшие свои искания в репрессивную идеологическую пропись: в ту, по словам Голосовкера, «гностику», которая освящает преследования и веры и мысли. И такова участь не только исторического христианства, но и иных религиозно-философских систем (включая – если следовать логике Голосовкера – и ленинизированный марксизм)⁴⁰.

Современная философская историография решает эту проблему соотношения христианства и «языческой» философии античности более сложно и дифференцированно, нежели это делается в трудах Я.Э. Голосовкера. Не закрывая глаза на процессы варваризации раннесредневекового Средиземноморья и Европы и на репрессивные обертоны в истории первых веков христианства (не говоря уже об эпохах Крестовых походов и инквизиторских репрессий), эта историография обращает внимание:

– во-первых, на существенное ослабление философского накала трех поздних основных творческих школ античной философии (платонизм, аристотелизм, стоицизм),

– а во-вторых, на то обстоятельство, что библейская идея Божественной и человеческой *субъектности* Бытия позволила восточной и западной патристи-

³⁹ См.: Голосовкер Я.Э. Засекреченный секрет. Философская проза. С. 42–43.

⁴⁰ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 87.

ке собрать античное наследие в том новом теоретическом синтезе, творческий потенциал которого неизбит и поныне⁴¹.

При всём своем пантеизме и жестко критическом отношении к судьбам исторического христианства, при всём своем пиетете к наследию Ницше Я.Э. Голосовкер так и не сумел выйти за пределы христианской «диалектики души» (понятие, введенное Н.Г. Чернышевским), точнее даже – диалектики сердца. И пытался соотнести эту диалектику сердца с диалектикою мысли. На страницах своего труда о наследии Эмпедокла Голосовкер разрабатывает следующую диалектическую триаду динамики человеческого опыта:

1) за вспышками людского самомнения и «кичливости» (*hybris*) должна следовать

2) «диалектика жертвы» как предзнаменование

3) «диалектики преображения» [12, с. 126–127].

Скрытая глубина христианских содержаний в творчестве Голосовкера была специальным сюжетом лекции о. Георгия Чистякова (1953–2007), произнесенной на радио «София» 16 июля 1998 г.⁴²

В этой лекции о. Георгий касается в основном «сожженного романа», считая этот почти что утраченный роман – в принципе – конгениальным «Мастеру и Маргарите» Михаила Булгакова. В обоих случаях речь идет о неизбывных христианских чаяниях, о «живых ответах художника на Евангелие» в «психейной» ситуации большевистской диктатуры. По словам о. Георгия, и Булгаков и Голосовкер – каждый на свой лад – пишут о Том, «Кто Есть, Кто Присутствует». И во многом, по мнению о. Георгия, само христианство развивается в истории через духовные и художественные вопрошания «неортодоксальных» мыслителей, писателей, поэтов.

И коль скоро автор этих строк связан именно с христианским подходом к проблематике жизни и мысли, к проблематике осмысливающего себя и отчасти осуществляющего себя в человеке Жизнебытия, то хотелось бы высказать несколько кратких соображений о философских уроках именно религиозных воззрений Я.Э. Голосовкера.

Человеку как мыслящему и страдающему существу доверено стремление как бы досказывать вечно открытое и недосказанное Бытие и делиться своим опытом проникновения с другими. Но такое досказывание не должно быть произволом, ибо Бытие говорит с нами, и мы – *в ответе* перед Бытием. Такое досказывание призвано быть именно проникновением в бесконечность и открытость Бытия. Проникновением незащищенным и открытым.

Посему так важно наблюдать и познавать (в том числе, и свой внутренний мир), трудиться и страдать. Нужна взаимодополняющая, взаиморазвивающая

⁴¹ См.: Covolo E. dal. *Metafizyka i Objawienie. Droga pierwszych wieków chrześcijaństwa // Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu / Pod red. U. Cierniak i ks. J. Grabowskiego. Czestochowa: Inst. filologii obcych, 2006. S. 19–27 [24].*

⁴² С электронной записью этой лекции я ознакомился благодаря любезности Наталии Фаимовны Измайловой, создательницы электронного архива о. Георгия.

работа ума и сердца. Отсюда – необходимость глубоких познаний человека, общества, языка, истории, природы. Познаний, связанных с нашим внутренне вовлеченным погружением в гераклитов пламень Бытия.

Яков Эммануилович Голосовкер, этот, по словам о. Георгия Чистякова, «один из самых оригинальных мыслителей нашего времени», явил своей жизнью и творчеством некий пример «диалектики жертвы», без которой трудно себе представить и «диалектику преображения».

...Иммануил Кант писал о двух вещах, постоянно поражающих его сознание: «звездное небо надо мной» и «нравственный закон во мне». И прямой, «линейной» связи между ними нашему «эвклидовскому» разуму не дано⁴³.

Якова Эммануиловича⁴⁴, на мой взгляд, более всего поражали две другие вещи, отчасти связанные с кантовской дихотомией «звездного неба» и «нравственного закона»: вечное самообновление эмпирического мира через смерть и вечное самообновление человеческого духа через чаяние бессмертия. И прямой, «линейной» связи между ними нашему философствующему уму – опять-таки! – не дано.

Разве только приоткрытая свыше и с трудом дающаяся сознанию Пасхальная Тайна – тайна Воскресения – остается намеком на высший порядок преодоления этого вселенского разрыва между «звездным небом» и «нравственным законом», между владычеством смерти и чаянием бессмертия.

Смерть – последний довод внешней природы.

Чаяние бессмертия – последний довод человечности.

3. Philo-Sophía

*Чтобы вырваться за грань
Здеиной круговерти,
Через смерть пройди и стань
За чертою смерти.*

*Коль душе не удалось
Смысл объять огромный,
Знай: ты просто скорбный гость
На планете темной.*⁴⁵

Иоханн Вольфганг Гёте

Нам предстоит коснуться вопроса о *человеческом призвании* философствования – так, как понимал его Я. Э. Голосовкер. Или, по крайней мере, так, как подсказывают нам философские интуиции Голосовкера.

⁴³ «...у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего» (Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 2, кн. 5, гл. III – «Братья знакомятся») [25, т. 14, с. 214].

⁴⁴ Nota bene. В именовании обоих мыслителей присутствует библейское имя Мессии: «Имануэль», «С-нами-Бог» (Ис. 7:14, Мф. 1:23).

⁴⁵ Перевод мой. – Е.Р. Это завершающие слова стихотворения «Selige Sehnsucht» (1814).

Основные структуры и смыслы Бытия (в частности, и проблематика нашего самонахождения и самоопределения в Жизнебытии) – эти предметы особых забот философствующего человека – нам напрямую, помимо прямых или косвенных свидетельств и усилий нашего сознания, не даны. Вот почему так важно обращение к интеллектуально-духовной «археологии» нашей мысли: к данным языка, к мифологии (с их вечными попытками вырваться из противоречий жизни и смерти, любви и отторжения, мощи и бессилия), к древней поэзии, к первым шагам историографии, к ранним философским интуициям, еще сознательно не отступившим от мифологических предпосылок нашего мышления⁴⁶. С точки зрения Голосовкера, миф есть знак и подтверждение той недосказанности Бытия (а с ним и нашей свободы), которую каждый из нас так или иначе призван условно подтвердить перед собой и перед другими⁴⁷. На этом, собственно, и строится «логика мифа», мифо-логика.

В постижении же этой проблемы свободы как некоего диалектического взаимодействия Бытия-в-нас и нас-в-Бытии «научные», не соотнесенные со спецификой гуманитарной культуры предположения и конструкты бессильны. Если вспомнить идеи Юма и Канта, скороспелые причинно-следственные истолкования явлений духовно-нравственного мира – скорее, абберрации нашей способности суждения, нежели подлинный опыт познания⁴⁸. Постигание сугубо гуманитарной проблематики есть необходимая сфера приложения собственно-философских и религиозно-философских трудов. Иными словами, труды по раскрытию недосказанных, но столь насущных для человека шифрограмм взаимосвязи «звездного неба» и «нравственного закона» и есть сердцевина *philo-Sophíae*.

Как же подходит к этой сущности философии Я.Э. Голосовкер?

В своих философских исканиях он обращается прежде всего к полумифологической идее любимого им Эмпедокла: связь нашего внешнего и внутреннего миров строится на непрерывном взаимодействии, непрерывном взаимном преломлении и взаимном переливе стихий Любви и Отторжения. И в этом смысле наш Большой Мир, включающий в себя процессы взаимодействия Макрокосма и Микрокосма, есть мир, «неустанно пульсирующий жизнью» [12, с. 117], мир постоянно распадающихся и пересоздающихся форм и превосходящей наши способности обыденного постижения гармонии.

⁴⁶ Первым мыслителем Нового времени, сознательно и систематично обращавшим внимание на этот комплекс проблем, был, несомненно, Джамбаттиста Вико.

⁴⁷ Даже постмодернистская философия не в силах уйти от проблемы бытийственности нашей свободы в нынешнем, казалось бы, «расколдованном» мире. Так, по мнению Ричарда Рорти, наличие фиксированных и отрефлектированных нравственных и юридических нормативов и прописей не снимает вопроса о сложности и недосказанности нашей свободы. И сами регулятивные тексты – при всей их ценности и признанности – оказываются в конечном счете лишь существенными знаками и параметрами, но никак не всеопределятелями нашей свободы (см.: Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Рорти Р. Прагматизм Р. Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. С. 11–44 [26]).

⁴⁸ См.: Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука / пер. В.С. Соловьёва // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 71–73 [27].

Завороженность мысли этой недосказанностью во многом определяет собой трагизм судьбы (прежде всего, внутренней судьбы) Якова Голосовкера и трагизм самого непрерывного его собеседования с наследием его старших философских братьев – Эмпедокла, Гёльдерлина, Достоевского, Ницше, возможно, и позднего Фрейда...

Итак, философствование есть прежде всего процесс творческой имажинации, т. е. внутреннего и абсолютно необходимого для личности и культуры взаимного символического достроения человека в Бытии и Бытия в человеке. И посему так важно для нас остановиться на взаимосвязи учения Голосовкера об «имагинативном абсолюте» как *о специфике человеческого* и его исследования творчества позднего Достоевского. Точнее, последнего романа Достоевского – «Братья Карамазовы».

Два мыслителя Нового времени – один в чисто философском, другой в философско-художественном нарративе – показали глубокую внутреннюю антиномичность человеческого духа. Их имена – Кант и Достоевский. Причем антиномичность их собственного мышления с особой силой проявилась вследствие общей динамики науки, социальности и философской мысли Нового времени.

Наследие Достоевского оказалось особо ценным для Голосовкера именно как опыт философствующего художника. Освоению проблематики антиномизма в нашем интеллектуально-духовном опыте через *поэзис* Достоевского и посвящено одно из вершинных произведений Голосовкера – книга «Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом “Братья Карамазовы” и трактатом Канта “Критика чистого разума”» (чуть ли не чудом увидевшая свет в 1963 г.).

Ответ на вопрос – на чьей стороне Голосовкер: Достоевского или Канта? – на первый взгляд может показаться однозначным: разумеется, на стороне теологизирующего Достоевского, а не агностического Канта. Но это лишь на первый взгляд, и лишь на первый взгляд того из читателей, который недооценивает антиномическую мощь мышления обоих великих: Канта и Достоевского.

На мой же взгляд, в споре Достоевского с Кантом Голосовкер принимает третью, свою собственную сторону – сторону Голосовкера.

И дело не только в том, что Голосовкер вполне отдает себе отчет в глубинно-религиозных обертонах критической философии Канта⁴⁹ и в мощи эвристического сомнения в религиозной художественной философии Достоевского⁵⁰.

⁴⁹ Вспомним оценку, высказанную Вл. Соловьевым: «...своим диалектическим разбором старой догматической метафизики он освободил ум человеческий от грубых и недостойных понятий о душе, мире и Боге и тем вызвал потребность в более удовлетворительных основаниях для наших верований; в особенности своею критикою псевдорациональной схоластики в области теологии он оказал истинной религии услугу, в значительной степени искупающую односторонность его собственного морально-рационалистического толкования религиозных фактов» [28, с. 478].

⁵⁰ Как настаивает один из современных православных мыслителей, сомнение есть один из эвристически необходимых элементов в религиозном опыте человека. И главный враг веры – не сомнение, но равнодушие (см.: Борисов А., прот. От Пасхи до Пятидесятницы (проповеди и беседы). М.: Храм свв. Бесребреников Космы и Дамиана в Шубине, 2012. С. 76 [29]).

Дело также и в том, что и Кант и Достоевский – при всей глубине их философских прозрений – во многом были людьми своего времени. Рационалистического Нового времени.

Антитетика Канта и Достоевского строится на контрасте левой, «тезисной», колонки Кантовых антиномий чистого разума (*есть* Бог, свобода и бессмертие) и колонки правой, «антитезисной» (ни Того, ни другого, ни третьего *нет* или, по крайней мере, не дано). С точки зрения чисто дискурсивной техники, на которую опирается «чистый разум», обе колонки равнодоказуемы. Однако доказуемость обеих колонок знаменует собой противоположные мировоззренческие послышки.

По мысли Голосовкера, Достоевский как раз и восстает против этой идеи равнодоказуемости, которая «сдаёт» человека произволу темных духов и собственному безумию.

Итак, как пишет Голосовкер, «тезисная» колонка являет собой «краеугольный камень» морали и религии, тогда как колонка «антитезисная» представляет собой доводы науки⁵¹. Черт, однако, прячется в деталях. Тот самый черт, который подтолкнул сходящего с ума Смердякова (героя романа Достоевского) порешить Федора Павловича Карамазова (акт неявного отцеубийства) и который терзал своей софистикой сходящего с ума Ивана Карамазова.

Так вот, вопрос об антитезисности науки требует некоторого уточнения, некоторой, если угодно, *раздемонизации*.

И у Канта, и у Достоевского (да в какой-то мере и у самого Голосовкера) речь идет не столько о науке как таковой (в сложном единстве ее исторических этапов и внутренних противоречий), но о «классической» науке Нового времени, во многом строившейся на философских идеях механицизма и атомизма (правая колонка кантовой антитетики). И действительно, в науке, тем паче в науке технологически отчужденной, скрываются не только огромные силы освобождения и милосердия, но и силы опустошения и порабощения. Хотя, как свидетельствует опыт последних десятилетий, без массивного вложения научной мысли в социально-экономическую и экологическую сферы едва ли возможно преодоление тяжких последствий отчужденного «прогресса»...

Да к тому же, и у религии, и у морали есть своя собственная, издревле ве́домая «демония». И связана она с одержимостью идеями *несомненности*, самоправоты и права по собственному усмотрению осчастливливать других. О чем гениально поведал Достоевский в своей доверенной Ивану Карамазову «поэме» о Великом инквизиторе (а позднее – и Соловьёв в «Краткой повести об антихристе») и о чем, кстати сказать, поведал Голосовкер в своем «сожженном романе».

У Достоевского, как и у великих его предшественников – Данте (первая часть «Божественной комедии»), Шекспира, Сервантеса, Гёте, равно как и у великого его современника Вл. Соловьёва, глубочайшие религиозно-философские интуиции оттеняются элементами гротеска и фарса. Но, как пишет Голосов-

⁵¹ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 336–337.

кер, шутка, гаерство, клоунада лишь подчеркивают силу «трагического контекста» и жизни, и творчества, и самого человеческого существования, ибо в человеке «трагик и скоморох живут нераздельно»⁵².

И не был бы Достоевский Достоевским, не будь трагедия Ивана Федоровича – трагедия самотождественного и самодовлеющего («чистого»!) разума – подкреплена и оттенена избыточными в романе «водевильными» ситуациями. И сама развернутая русским писателем трагедия мысли, причем именно в «водевильном» ее контексте (кривлянья папаша Карамазова, пустословие г-жи Хохлаковой, вычурная речь со «словоерсами» и гитара Смердякова, изуверские выходы Ферапонта и, наконец, трюкачества черта), на целое столетие вперед определила последующие «пути мировой философии»⁵³.

Описываемая Голосовкером связь великого трагизма человеческого мышления и человеческого духа с «шутковским», «водевильным» контекстом (бытовым, психологическим, социо-историческим) приоткрывает для нас некоторые аспекты не только истории мысли и истории творчества, но и истории как таковой. Аспекты, на которых нам подчас даже страшно останавливать внимание, – как страшно заглядывать в глубокий и темный, огражденный обветшалым срубом колодец. Однако опыт Достоевского, а за ним и опыт Голосовкера, показывает, что креативными в истории могут быть не только коллизии самих идей, но и коллизии нашего бессознательного – вплоть до тайных страхов. Эти коллизии могут не только блокировать мысль, но и, напротив, обогащать ее всё новыми и новыми неожиданными ассоциациями⁵⁴. Темная жизнь бессознательного, связанная не только с образами низверженных в Тартар титанов или же страшных «богов подземных» и сама прорывающаяся в «дневное» наше сознание или же, напротив, сама озаряемая «светом разума»⁵⁵, – это как бы вечный *вопросник* ко всему комплексу процессов нашего разума и теоретизирования. Да и самой нашей жизни.

Так вот, последний роман Достоевского, во многом благодаря разысканиям Голосовкера по части скрытых кантовских антиномий в философском содержании романа (содержании, данном нам в сложнейших переплетениях религиозных, психологических, социо-исторических, детективно-фабульных и «водевильных» линий), проливает дополнительный свет не только на проблему «многоголосья» человека и его творчества, но и на проблему сложнейшего внутреннего симфонизма, или, если угодно, на проблему подвижной внутренней архитектуры мысли и культуры.

И одно из чудес романа, отчасти раскрываемое благодаря антиномическому подходу Голосовкера, заключается в том, что Достоевский многозначно «да-

⁵² См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 312, 313.

⁵³ Там же. С. 381.

⁵⁴ См.: Campbell J. a Moyers B. The Power of Myth. N.Y., etc.: Doubleday, 1988. XIX, 231 p., ill. [30].

⁵⁵ Само понятие «свет разума», устойчиво вошедшее в русскую речь, восходит к основному Рождественскому тропарю (глас 4).

рует» свои взаимодополнительные откровения трем ситуативно не примиренным братьям Карамазовым (Ивану, Алеше, Мите) и отчасти Смердякову:

– Ивану («антитезис-теоретик») – «поэму» об узурпации людских верований и чаяний абсолютным и бесконтрольным священновластием, Великим инквизитором (эта проблема красной, кровавой нитью проходит через всю последующую историю России, Европы, Земли);

– Алеше («тезис») – откровение о таинственном, через утраты и страдания постигаемом единстве Неба и Земли⁵⁶ (это откровение Алеше тем более ценно, что и в его собственной глубине клокочет «антитезис» карамазовских страстей⁵⁷);

– Мите (колеблющийся на «коромыслах» «тезиса» и «антитезиса») – едва ли не самое главное из откровений романа – о неизбежно присутствующем в нашем тварном мире безвинном страдании и о том, что каждый из нас – будь то человек Иммануил, человек Федор, человек Дмитрий, человек Яков, человек Евгений... – перед этим страданием в ответе. Это откровение – минутный сон Мити во время ареста в Мокром и чтения «окончательной редакции» арестного протокола. Сон о плачущем «дитё»: «...почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дитё, почему голая степь, почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?

И чувствует он [Митя] про себя, что хоть он и безумно спрашивает и без толку, но непременно хочется ему именно так спросить и что именно так и надо спросить. И чувствует он еще, что подымается в сердце его какое-то никогда не бывалое в нем умиление, что плакать ему хочется, что хочет он всем сделать что-то такое, чтобы не плакало больше дитё, не плакала бы и черная иссохшая мать дити, чтобы не было вовсе слез от сей минуты ни у кого и чтобы сейчас же, сейчас же это сделать, не отлагая несмотря ни на что, со всем безудержем карамазовским»⁵⁸.

Описание Митинога сна о «дитё» – один из самых проникновенных, катарсических эпизодов романа. Вообще, как отмечает Я.Э. Голосовкер, тема безвинного детского страдания проходит через весь роман⁵⁹.

Да и сам Митенька Карамазов – брошенный и обобраный собственным отцом – косвенный убийца очередного «дитё»: Илюши Снегирева... Но в отли-

⁵⁶ «Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и вся она трепетала...» (Достоевский Ф.М. «Братья Карамазовы». Ч. 3, кн. 7, гл. IV – «Кана Галилейская». С. 328).

⁵⁷ См.: Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 2, кн. 5, гл. I – «Сговор»: «Тут «земляная карамазовская сила», как отец Паисий намедни высказался, – земляная и неистовая, необделанная... Даже и носился ли Дух Божий вверху этой силы – и того не знаю. Знаю только, что и сам я Карамазов...». С. 201.

⁵⁸ См.: Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 3, кн. 9, гл. VIII – «Показания свидетелей. Дитё». С. 456–457.

⁵⁹ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 383. Достоевский и Кант... Примечание 11 к главе 3.

чие от брата Ивана, воссылающего страстные, но остранные реприманды Богу и миру, Митенька сознает свою личную причастность вселенскому человеческому страданию – плачущему «дитё»⁶⁰.

И даже в отношении к Смердякову («антитезис-практик») Достоевский внушает нам некое чувство жалости и сострадания – пусть к падшей и преступной, но оскорбленной, «проклятьем заклеянной» твари. Оскорбленной именно в ее падшести. И это тоже в своем роде одно из откровений Достоевского.

Смердяков есть образ твари под безусловным гнетом и глумлением «анти-тезиса»⁶¹. Не зря же циник Ракин доводит Иванову антигетику до той предельной точки, которая санкционирует и насилие, и грабеж, и отцеубийство: «нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено»⁶².

Акцентированная Достоевским – а вслед за ним и Бахтиным, и Голосовкером (каждым на свой лад) – психологическая и даже *стилистическая неустойчивость* человеческого существования, с такой силой запечатленная в последнем романе Достоевского⁶³, связана с тем, что само это существование – антиномично. Вынужденное досказывать само себя, оно строится на тонких и подвижных пространствах (или, по терминологии Якова Эммануиловича, на «коромыслах») между полюсами «тезиса» и «антитезиса». На этих пространствах «и появляется человек»⁶⁴. Так или иначе творческая задача человека и его культуры – каким-то нетривиальным образом, каждый раз как бы заново – вобрать и творчески преобразовать в себе эту антигетику мысли, а через мысль – и самого Жизнебытия.

Иван Карамазов – едва ли не самая трагическая фигура романа⁶⁵. Он – «антитезис-теоретик», носитель дерзкого самомнения (*hybris*) и теоретических претензий модерн-культуры. Однако, по словам Голосовкера, через теоретический абсолютизм, через безусловное требование «разрешения мысли»⁶⁶ у Ивана «за-

⁶⁰ Сон о плачущем «дитё» в романе Ф.М. Достоевского отсылает нас к произведению Томаса Манна «Волшебная гора» (см.: «Волшебная гора», гл. 6, главка «Снег» [31, т. 4, с. 178–217]): фурии, терзающие и пожирающие младенца в глубине подземного храма в некоем мифически счастливом городе. Это – как бы сокрытая тайна мира. Слишком всё это красиво, «эстетно» (да простит мне тонкий читатель неологизм Игоря Северянина) да к тому же и невольно смахивает на «кровавый навет», а главное – имеет очень мало отношения к человеческой внутренней судьбе здесь и теперь.

⁶¹ Момент сострадания Смердякову Достоевский доверил Алешиной записи речений старца Зосимы о самоубийцах (см.: Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 2, кн. 6, гл. III, раздел «и» – «О аде и адском огне, рассуждение мистическое». С. 292–293).

⁶² Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 1, кн. 2, гл. VII – «Семинарист-карьерист». С. 76.

⁶³ Один и тот же персонаж как бы пронизан разными культурами и субкультурами, разными социальными опытами, разными стилями речи: от старца Зосимы до... Смердякова.

⁶⁴ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 351.

⁶⁵ Трагизм предполагает катарсис. В самом сюжетостроении романа прямого Иванова катарсиса – в отличие от катарсисов Алеши (видение Каны Галилейской и целование земли) и Мити («Дитё») – нам не показано. Однако Достоевский, даря Ивану свою «поэму» о Великом инквизиторе, делает образ Ивана глубоко и уникально катарсичным.

⁶⁶ Алеша Карамазов говорит Ракину, что основное мучение Ивана – «мысль разрешить» (Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 1, кн. 2, гл. VII – «Семинарист-карьерист». С. 76).

болеает» и сам разум⁶⁷. Оно и не случайно. Мысль со всеми ее внутренними тяготами – символический сопричастник и соучастник Жизнебытия. Но подметить его собой она не в праве.

Я неспроста позволил себе так долго занимать внимание читателя антитестикой «Братьев Карамазовых» и ее рассмотрением в исследовании Голосовкера. Думается, что анализ этой антитестики глубоко и болезненно касается каждого из нас и проливает некий особый свет на философию самого Голосовкера. В частности, и на его философию искусства как неотъемлемый элемент любого развитого философского мышления.

Голосовкер не столько даже по теоретическим экзерсисам, сколько по силе жизненного опыта знал, о чем говорил, утверждая: обступающие нас живые мертвецы могут сколь угодно похвалиться своей жизненностью. Но мертвое, лишенное подлинно смыслообразного содержания, всё равно останется мертвым, тогда как умершие поэты и философы или же давным-давно созданные идеи и образы как были, так и остаются для нас «близкими-из-Бытия»⁶⁸.

Подлинное же творчество – будь то гёльдерлиновская «Смерть Эмпедокла», пушкинская «Пиковая дама», лермонтовский «Штосс» или «Братья Карамазовы» Достоевского, пронизывая собой разные бытийственные планы (эмпирика, фантазия, мистический опыт, философское умозрение), собирает и воссоединяет эти планы в уникальных сочетаниях теоретических идей и поэтического повествования, в уникальной комбинаторике взаимодействий нашего сознания и подсознания. И это, собственно, и есть подаваемая нам через творческую имажинацию весть о неожиданном и парадоксальном оправдании «тезиса»⁶⁹ – о бессмертии человека, творчества и культуры⁷⁰. Воистину, «кто может назвать в России человека, для которого Пушкин умер?» [7, с. 195].

И так важно, разумеется, чтобы интеллектуально-духовные послания «близких-из-Бытия» доходили до нас в форме яркой, характерной, «интересной», чтобы выводить нас из рутины притупившихся наших ассоциаций, чувствований и представлений⁷¹. Если вспомнить стихи Соловьёва, – из «тяжкого сна житейского сознанья»⁷².

⁶⁷ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 361.

⁶⁸ Там же. С. 196. Вспомним краткий пассаж из «Мастера и Маргариты» М. Булгакова:

« – Достоевский умер, – сказала гражданка, но как-то не очень уверенно.

– Протестую! – горячо воскликнул Бегемот. – Достоевский бессмертен!» (Ч. 2, гл. 28 – «Последние похождения Коровьева и Бегемота») [32, с. 434].

⁶⁹ «Оправдания» в смысле соловьевском: не юридическая процедура снятия обвинения с тех или иных явлений, но философский опыт усмотрения в этих явлениях жизнеопределяющей правды.

⁷⁰ Не это ли осмысление-оправдание есть вечная работа над тем «интеллектуальным словарем» (vocabolario mentale), о котором мечтал некогда Джамбаттиста Вико: работа над сквозными и базовыми идеями, образами и смыслами человеческой культуры? (см.: Vico G. Opere. // A cura di P. Rossi. Milano: Rizzoli, 1959. P. 335 [33]).

⁷¹ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 225–268.

⁷² См.: стих. «Зачем слова? В безбрежности лазурной?..» (1892) [34, с. 72].

Согласно Голосовкеру, смысл того, что определяется им как «имагинативный абсолют», или подлинно делающее нас людьми творчество, есть всегда некое чаяние, во-ображение (т.е. введение в вечно живой и вечно развивающийся образный мир) и «прозрение», пытающееся преодолеть нашу внешнюю обреченность. Отсюда и постоянный, неотступный в культуре, не дающийся обыденному сознанию и посему мифологический (мифо-логический!) «сюжет» Воскресения. Ибо человек живет не просто в «логике», но в логике культуры⁷³.

Отсюда, из этих неизбежных чаяний, – и «гений воображения», животворяющий мысль и культуру⁷⁴. И этому же «гению воображения» принадлежит догадка об уязвимости Божественного [6, с. 130]. Та самая догадка, что внушила Достоевскому подсказать взятому под арест Мите Карамазову мгновенный сон о «дитё» – эту, на мой взгляд, смысловую кульминацию великого романа...

4. «Ищу человека...»

...Владеешь ты всерадостною тайной...

Вл. Соловьев. Имману-Эль (1892).

«Необходимость рождения имагинативного абсолюта была в человеке одновременно голосами культуры и природы – разорванных, враждебных, ненавидящих друг друга и тем не менее предчувственно томящихся друг о друге, ищущих взаимного соединения вне меня и при неразрывности внутри меня», – пишет Я.Э. Голосовкер [7, с. 447].

Этот краткий пассаж из Голосовкера еще раз укрепляет нас в мысли, что мир имагинативный вовсе не фантомен. Он входит неотъемлемым моментом в наши человеческие души, поступки и связи. А уж как он входит – под знаком ли «тезиса» (т.е. собирания человека и культуры), либо «антитезиса» (т.е. в конечном счете – при всей неоспоримой ценности наших внутренних перестроек и переоформлений, наших внутренних «революций» – разрушения), либо же под знаком сомнений (т.е. мучительных колебаний между «тезисом» и «антитезисом») – особый вопрос...

Своей философией творчества и культуры Голосовкер вольно или невольно вводит нас в иную, возможно, более высокую область философствования – в область философской антропологии.

Итак, само человеческое существование – с его мыслью, чувствами, воображением – активно мечется (или же пассивно болтается) в смысловых зазорах между колонками кантовских антиномий. Посему так важно для самогó «феномена человека» выстраивать какие-то символические (то бишь имагинативные) *пладдармы*, чтобы не измельчили, не раскромсали, не истребили тебя силы «мечущейся необходимости»⁷⁵. Или же – профанированного «тезиса», ибо сама про-

⁷³ См.: Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. С. 109.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Вспомним слова из предсмертной записки Смердякова: «Истребляю свою жизнь...» (Достоевский Ф.М. Указ. соч. Ч. 4, кн. 11, гл. X – «Это он говорил». С. 85).

фанация есть дань «мечущейся необходимости». Ведь профанированный «тезис» есть в конечном счете лишь инквизиторский перевертыш «антитезиса». Как писал Иван Андреевич Крылов, «тому в истории мы тьму примеров слышим»...

Присвоение, захват, отъятие – всё это нормальные функции живого, в том числе – нередко – и «нормальной» социальности⁷⁶. Т. е. «нормальные» проявления всё той же «мечущейся необходимости». Необходимости ситуативной, но не онтологической.

Но вот мир имажинативный, мир творческой репрезентации Бытия, мир человеческой сублимации и природы и нашего собственного естества есть, по Голосовкеру, мир, где на первый план выдвигаются императивы не присвоения, но самоотдачи, где свобода иной раз торжествует над законами «мечущейся необходимости», – это и есть *собственно человеческий мир*. Мир – если вспомнить ранние труды Голосовкера – «диалектики преображения». Но тогда и сам природный процесс, возводящий динамику Бытия к процессам творчества и самоотдачи, перерастает эту самую «мечущуюся необходимость», приобретая некий человеческий смысл. Возможно, это и есть сердцевина того «космизма» философии Голосовкера, о котором уже шла речь в историографии его творчества⁷⁷.

И что, на мой взгляд, весьма важно в ходе философско-антропологической экспликации трудов Я.Э. Голосовкера, так это то, что проблема творческой имажинации есть проблема не только интеллектуальных или художественных профессий. Скорее, это проблема удостоверения *родового человеческого в человеке*. Удостоверение, согласно философии Тадеуша Котарбиньского, *доброй работы*. Хороший земледелец, вспахивая поле, уже несет в себе образ будущего урожая, хороший столяр или металлист, приступая к необработанному материалу, уже несет в себе (во-ображает!) черты будущего прекрасного изделия.

Энгельс, несомненно, ошибался, описывая трудовые процессы дальнего-дальнего прошлого как главную естественноисторическую предпосылку «превращения обезьяны в человека». Ибо труд – с его неотъемлемой имажинативной подоплекой – лишь одна из функций нашего филогенеза. Но вот в нашем индивидуальном становлении именно труд (и притом во многом благодаря имажинативной своей составляющей, благодаря присутствующему в сколько-нибудь творческом труде «имажинативному абсолюту») во многих отношениях и делает нас людьми.

В трудах, в творчестве, в *поступках мысли и поступках жизни* человек и пытается преодолеть свой шаткий онтологический статус колеблющегося на «коромыслах» «тезиса» и «антитезиса», на «коромыслах» Жизни и Смерти. Ибо последняя – непонятая и неразгаданная – властно и неотвратимо, хотя и с разной степенью напряженности, присутствует в любом из моментов нашего человеческого опыта⁷⁸. Как у Булата Окуджавы:

⁷⁶ См. об этом: Рашковский Е.Б. А.М. Петров как историк-мыслитель // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 3 (9). С. 667–674 [35].

⁷⁷ См.: Труды Н. В. Брагинской и Д. Н. Леонова, а также о. Вл. Зелинского.

⁷⁸ См.: Jankélévitch V. La mort. Paris: Flammarion, 1966. 426 p. [36].

...У жизни со смертью
Еще не окончены счета свои...⁷⁹

Креативная практика человеческого во-ображения, наш «имагинативный абсолюте», по существу, и образует некий *общий знаменатель* сколько-нибудь существенных и продуктивных человеческих исканий в истории религиозных, философских, общественных, художественных и научных движений.

Внутренний опыт человека, с его сложной и амбивалентной игрой сознания, полусознания, подсознания и сверх-сознания, образует самое «материю» (*matter, le métier*) культуры. Он *бытийствует* в истории, подчас выводя ее из ситуативных тупиков, из «мечущейся необходимости», из конвульсий социальной, власти, коллективной психологии.

Бессмертие же, согласно Я.Э. Голосовкеру, – это не только и даже не столько загадка нашего загробного существования, сколько проблема нашей причастности красоте и единству Жизнебытия, которые постигаются нами даже через эмпирическую дискретность и боль времен.

А если перенести эту общефилософскую интуицию Я.Э. Голосовкера в дискурс библейский, то как не вспомнить слова ап. Павла:

«Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч? <...>

<...> я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Силы, ни настоящее, ни будущее,

Ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Римл 8:35, 38–39).

В заключение хочется вернуться к тому, с чего начали: с обращения к идеям немецко-американской современницы Якова Эммануиловича Голосовкера – Ханны Арендт. Согласно Арендт, фетишизация «непреложной» судьбы – будь то в оптимистических, «прогрессистских» ее вариантах, будь то в вариантах пессимистических и пессимистских (вечное возвращение к материалистическим постулатам «крови и почвы – *Blüt und Boden*») – равно приводит к нигилизму и террору, «к идеологии, которая прогнозирует уничтожение человека» [37, с. 31].

Антиномическое же философствование Я. Э. Голосовкера – философствование от имени и ради тех, кто не вмещается в эту мифическую «непреложность», противостояло и продолжает противостоять тенденциям «психейного» вырождения мысли и культуры.

15.12.12 (Рождественский пост)

Список литературы

1. Рашковский Е.Б. Из истории будущего: опыт востоковедного чтения «Феноменологии духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М.: Канон +, 2010. С. 463–465.

⁷⁹ Булат Окуджава. «Песенка о пехоте».

2. Arendt H. Thinking and Moral Considerations: A Lecture // Social Research. Albany; N.Y., 1984. Vol. 51. № 1–2. P. 7–37.
3. Арндт Х. Эйхман в Иерусалиме. История обиденных злодеяний. М.: Знание, 2008. 424 с.
4. Голосовкер Я.Э. (Якоб Сильв) Сад души. Киев: П. Барский, 1916 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http // vottakvot.narod.ru/silvus.htm_Toc48291912](http://vottakvot.narod.ru/silvus.htm_Toc48291912)
5. Леви М. Под звездой романтизма: Вальтер Беньямин и Герберт Маркузе. Минск: RSL, 2012. 11 с.
6. Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. Трагедия / предисл. А.В. Луначарского; пер. Я. Голосовкер. М.; Л.: Academia, 1931. 136 с.
7. Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010. 499 с.
8. Пастернак Б.Л. Полн. собр. соч. с приложениями. В 11 т. М.: Слово, 2003. Т. 1. 574 с.; 2004. Т. 2. 528 с.
9. Голосовкер Я.Э. Лирика Эллады. Антология античной лирики в русских переводах. Кн. 1–2. Томск: Водолей, 2006. 1176 с.
10. Голосовкер Я.Э. Сказания о титанах. М.: Детгиз, 1955. 279 с.
11. Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. Опыт критического анализа. М.: Наука-ГРВЛ, 1976. 200 с.
12. Голосовкер Я.Э. Эмпедокл из Аргирита – философ V века язычества до РХ // Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. Трагедия / предисл. А.В. Луначарского; пер. Я. Голосовкер. М.; Л.: Academia, 1931. С. 114–121.
13. Джуа М. История химии / пер. с итал. В.Г. Быкова. М.: Мир, 1966. 452 с.
14. Романовская Т.Б. Наука XIX – начала XX века в контексте истории культуры (субъективные очерки). М.: Радикс, 1995. 144 с.
15. Голосовкер Я.Э. Засекреченный секрет. Философская проза. Томск: Водолей, 1998. 224 с.
16. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Об одной религиозной философии // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. Изд. 5. М.: Политиздат, 1968. 525 с.
17. Patrologiae cursus completus. Series graeca... accurate J.-P. Migne. T. 97. Paris, 1860. Col. 1654.
18. Patrologiae cursus completus. Series latina... accurate J.-P. Migne. T. 32. Paris, 1845. Col. 1504.
19. Кроче Б. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия. СПб.: Пневма, 1999. 480 с.
20. Конрад Н.И. О труде Я.Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010. С. 455–459.
21. Рашковский Е.Б., Сиверцев М.А. Проблемы «культурной имажинации» в трудах Я.Э. Голосовкера // Голосовкер Я.Э. Избранное: Логика мифа. СПб.: Центр гуманитарных инициатив / Университетская книга, 2010. С. 460–472.
22. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–448.
23. Juszczak W. Sztuka i kryzys // *Znak*. Kr., 1986. Rocz. 38. S. 375–376.
24. Covolo E. dal. Metafizyka i Objawienie. Droga pierwszych wieków chrześcijaństwa // *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu* / Pod red. U. Cierniak i ks. J. Grabowskiego. Czestochowa: Inst. filologii obcych, 2006. S. 19–27.
25. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука / ЛО, 1976. Т. 14. 511 с.; Т. 15. 624 с.
26. Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Рорти Р. Прагматизм Р. Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997. 489 с.
27. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука / пер. В.С. Соловьева // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 69–210.
28. Соловьев В.С. Кант // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 441–479.

29. Борисов А., прот. От Пасхи до Пятидесятницы (проповеди и беседы). М.: Храм свв. Бессребреников Космы и Дамиана в Шубине, 2012. 428 с.
30. Campbell J. a Moyers B. *The Power of Myth*. N.Y., etc.: Doubleday, 1988. XIX, 231 p.
31. Манн Т. Волшебная гора // Собр. соч. в 10 т. М.: Гослитиздат, 1959. Т. 3. 500 с.; Т. 4. 543 с.
32. Булгаков М.А. Избранное. Роман «Мастер и Маргарита». Рассказы / предисл. Е. Сидорова; примеч. М. Чудаковой. М.: Худож. лит., 1983. 480 с.
33. Vico G. *Opere*. // A cura di P. Rossi. Milano: Rizzoli, 1959. 918 p.
34. Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников / сост., вступит. ст., коммент. А.А. Носова. М.: Моск. рабочий, 1990. 445 с.
35. Рашковский Е.Б. А.М. Петров как историк-мыслитель // Исторический журнал: научные исследования. 2012. № 3 (9). С. 667–674.
36. Jankélévitch V. *La mort*. Paris: Flammarion, 1966. 426 p.
37. Арендт Х. Скрытая традиция. Эссе. М.: Текст, 2008. 221 с.

References

1. Rashkovskiy, E.B. Iz istorii budushchego: opyt vostokovednogo chteniya «Fenomenologii dukha» [From History of Future: The Experience of Orientalist's Reading of «Phaenomenologie des Geistes»], in Raskovsky, E.B. «Fenomenologiya dukha» Gegelya v kontekste sovremennogo gegelevedneya [Phenomenology of Spirit by Hegel in the Context of Modern Hegelian Studies], Moscow: Kanon+, 2010, pp. 463–465.
2. Arendt, H. Thinking and Moral Considerations: A Lecture, in *Social Research*. Albany, N.Y., 1984, vol. 51, no. 1–2, pp. 7–37.
3. Arendt, H. *Eykhman v Ierusalime. Istoriya obydennykh zlodeyaniy* [Eichmann in Jerusalem. Story of Usual Atrocity], Moscow: Znanie, 2008, 424 p.
4. Golosovker, Ya.E. (Yakob Sil'v). *Sad dushi* [The Garden of the Soul], Kiev: P. Barsky, 1916. Available at: http://vottakvot.narod.ru/silvus.htm_Toc48291912
5. Levi, M. *Pod zvezdoy romantizma: Val'ter Ben'yamin i Gerbert Markuze* [Under the Star of Romanticism: Walter Benjamin and Herbert Marcuse], Minsk: RSL, 2012, 11 p.
6. Gel'derlin, F. *Smert' Empedokla. Tragediya* [The Death of Empedocles. Tragedy], Moscow; Leningrad: Academia, 1931, 136 p.
7. Golosovker, Ya.E. *Izbrannoe. Logika mifa* [Selected Works. The Logics of Myth], Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ / Universitetskaya kniga 2010, 499 p.
8. Pasternak, B.L. *Polnoe sobranie sochineniy s prilozheniyami v 11 t.* [Complete Works in 11 vol.], Moscow: Slovo, 2003, vol. 1, 574 p., 2004, vol. 2, 528 p.
9. Golosovker, Ya.E. *Lirika Ellady. Antologiya antichnoy liriki v russkikh perevodakh* [Lyrics of the Ancient Greece. The Ancient Greek Lyrics in Russian Translations], Tomsk: Vodoley, 2006, 1176 p.
10. Golosovker, Ya.E. *Skazaniya o titanakh* [Legends on the Titans], Moscow: Detgiz, 1955, 279 p.
11. Rashkovskiy, E.B. *Vostokovednaya problematika v kul'turno-istoricheskoy kontseptsii A. Dzh. Toynbi. Opyt kriticheskogo analiza* [Problems of Oriental Studies in Cultural and Historical Concept of A. J. Toynbee. The Experience of Critical Analysis], Moscow: Nauka-GRVL, 1976, 200 p.
12. Golosovker, Ya.E. Empedokl iz Argirita – filosof V veka yazychestva do RKh [Empedocles from Argeritos: The Heathen Philosopher in the 5th Century BC], in Gel'derlin, F. *Smert' Empedokla. Tragediya* [The Death of Empedocles. Tragedy], Moscow; Leningrad: Academia, 1931, pp. 114–121.
13. Dzhua, M. *Istoriya khimii* [History of Chemistry], Moscow: Mir, 1966, 452 p.
14. Romanovskaya, T.B. *Nauka XIX–XX vekov v kontekste istorii kul'tury (sub"ektivnye ocherki)* [The Science of 19–20th Centuries in the context of Cultural History: Some Personal Considerations], Moscow: Radiks, 1995, 144 p.
15. Golosovker, Ya.E. *Zasekrechenny sekret. Filosofskaya proza* [The Confidential Secret. The Philosophical Prose], Tomsk: Vodoley, 1998, 224 p.

16. Lenin, V.I. Materializm i empiriokrititsizm. Ob odnoy religioznoy filosofii [Materialism and Empiriocriticism. Interpreting One Reactionary Philosophical System], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy*, t. 18 [The Whole Collection of Works, vol. 18], Moscow: Politizdat, 1968, 525 p.
17. Patrologiae cursus completus. Series graeca... accurante J.-P. Migne. T. 97, Paris, 1860, col. 1654.
18. Patrologiae cursus completus. Series latina... accurante J.-P. Migne. T. 32, Paris, 1845, col. 1504.
19. Kroche, B. *Antologiya sochineniy po filosofii. Istoriya. Ekonomika. Pravo. Etika. Poeziya* [The Anthology of Philosophical Works. History. Economics. Law. Poetry], Saint-Petersburg: Pnevma, 1999, 480 p.
20. Konrad, N.I. O trude Golosovkera [Concerning the Golosovker's Work], in Golosovker, YaE. *Izbrannoe. Logika mifa* [Selected Works. The Logics of Myth], Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ / Universitetskaya kniga, 2010, pp. 455–459.
21. Rashkovskiy, E.B., Sivertsev, M.A. Problemy «kul'turnoy imaginatsii» v trudakh YaE. Golosovkera [Problems of "Cultural Imagination" in the Works of Ya E. Golosovker], in Golosovker, YaE. *Izbrannoe. Logika mifa* [Selected Works. The Logics of Myth], Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ / Universitetskaya kniga, 2010, pp. 460–472.
22. Aristotel'. Metafizika [Metaphysics], in Aristotel'. *Sochineniya v 4 t.*, t. 1 [Works in 4 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1975, pp. 63–448.
23. Juszczak, W. Sztuka i kryzys, in *Znak*. Kraków, 1986, Rocznik 38, ss. 375–376.
24. Covolo, E. dal. Metafizyka i Objawienie. Droga pierwszych wieków chrześcijaństwa [Metaphysics and Revelation. The Way of the first centuries of Christianity], in *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu* [Heritage of the Christian East and West], Czestochowa: Inst. filologii obcych, 2006, ss. 19–27.
25. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Karamazov Brothers], in *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t.* [Complete Works in 30 vol.], Leningrad: Nauka / Leningrad Dept, 1976, vol. 14, 511 p., vol. 15, 624 p.
26. Rorti, R. Relyativizm: naydennoe i sdellanoe [Relativism: What Is Found and what Is Completed], in Rorti, R. *Pragmatizm R. Rorti i rossiyskiy kontekst* [Pragmatism of Richard Rorty and the Russian Context], Moscow: Traditsiya, 1997, 489 p.
27. Kant, I. Prolegomeny ko vsyakoy budushchey metafizike, mogushchey proyavit'sya kak nauka [Prolegomena in Any Future Metaphysics which can appear as a Science], in Kant, I. *Sochineniya 6 t.*, t. 4, chast' 1 [Works in 6 vol., vol. 4, part 1], Moscow: Mysl', 1965, pp. 69–210.
28. Solov'ev, V.S. Kant [Kant], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t.*, t. 2 [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1988, pp. 441–479.
29. Borisov, A. Archpriest. *Ot Paskhi do Pyatidesyatnitsy (propovedi i besedy)* [From Easter to Pentecost: Sermons and Talks], Moscow: Khram svv. Bessrebrenikov Kosmy i Damiana v Shubine, 2012, 428 p.
30. Campbell, J. a Moyers, B. The Power of Myth. N.Y., etc.: Doubleday, 1988, XIX, 231 p.
31. Mann, Th. Volshebnyaya Gora [The Magical Mountain], in *Sobranie sochineniy v 10 t.* [Works in 10 vol.], Moscow: Goslitizdat, 1959, vol. 3, 500 p., vol. 4, 543 p.
32. Bulgakov, M.A. *Izbrannoe. Roman «Master i Margarita». Rasskazy* [Selected Works. The Novel «The Master and Margaret». Short Stories], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1983, 480 p.
33. Vico, G. Opere, in A cura di P. Rossi, Milano: Rizzoli, 1959, 918 p.
34. Solov'ev, V.S. «Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...». *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [«Only the Sun of Love Is Immobile...». Verses. Prose. Letters. Contemporaries' Memoirs], Moscow: Moskovskiy Rabochiy, 1990, 445 p.
35. Rashkovskiy, E.B. AM. Petrov kak istorik-myslitel' [AM. Petrov as a Historical Thinker], in *Istoricheskiy zhurnal* [Historical Magazine], Moscow, 2012, no. 3 (9), pp. 667–674.
36. Jankélévitch, Vl. La mort. Paris: Flammarion, 1966, 426 p.
37. Arendt, Kh. *Skrytaya traditsiya* [The Hidden Tradition], Moscow: Tekst, 2008, 221 p.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 159.964.2
ББК 87.04+71.0

**ФОРМИРОВАНИЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА
К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ НА ЗАПАДЕ И В РОССИИ¹**

Д.Л. ШУКУРОВ

Шуйский филиал Ивановского государственного университета,
ул. Кооперативная, д. 24, г. Шуя, 155908, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Исследована историческая специфика формирования психоаналитического подхода к изучению культуры. Дана характеристика теоретических и методологических основ психоаналитически ориентированной культурологии. Рассматривается уникальное научное значение психоаналитической теории в контексте гуманитарного знания XX века и анализируются формы взаимного влияния психоанализа и современной культуры. Исследуется история формирования психоаналитического подхода в современной культурологии. Проводится анализ исторического контекста развития культурных парадигм западного и российского психоанализа. Рассматриваются особенности авангардной эстетики в контексте её взаимодействия с дискурсом психоанализа. Актуализируется историческая и теоретическая проблематика, связанная с современными исследованиями психоаналитического дискурса. Представлены теоретические аргументы, подтверждающие актуальность психоанализа в современном гуманитарном знании.

Ключевые слова: культурология, психоанализ, невроз, общество, бессознательное, сновидение, свободные ассоциации, культура, русский литературный авангард, метафизика пола.

**FORMATION OF PSYCHOANALYTIC APPROACH TO STUDYING
CULTURE IN EUROPE AND IN RUSSIA**

D.L. SHUKUROV

Shuya Branch of Ivanovo State University,
24, Kooperativnaya St., Shuya, 155908, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

The article is devoted to the research of historical specifics of formation of psychoanalytic approach to studying of the culture. The characteristics of theoretical and methodological basis of the psychoanalytically oriented cultural science is presented. The author considers the unique scientific value of the psychoanalytic theory within the context of humanitarian knowledge of the XX century and tells about the forms of mutual influence of psychoanalysis and modern culture. The objective of the research is in the analysis of history of formation of a psychoanalytic approach in the modern

¹ Работа выполнена в рамках научного проекта «Русский литературный авангард и психоанализ в контексте интеллектуальной культуры Серебряного века», поддержанного грантом Президента РФ на 2012–2013 гг. для молодых российских учёных – докторов наук (МД-420.2012.6).

cultural science. A study of historical context of interaction between cultural paradigms of western and Russian psychoanalysis is performed. Features of an avant-garde esthetics in a context of its interaction with a psychoanalysis discourse are considered. The theoretical arguments confirming an urgency of psychoanalysis in modern humanitarian knowledge are presented.

Key words: *cultural science, psychoanalysis, neurosis, society, unconscious, dream, free associations, culture, Russian literary avant-garde, metaphysics of gender.*

Постепенное расширение границ психоанализа и его трансформация из терапевтического метода в самостоятельную теорию культуры было обусловлено личностью его создателя. З. Фрейд (1856–1939) был не только классически образованным человеком, владеющим широким наследием мировой науки, но и оригинально мыслящим учёным, который свободно ориентировался в пространстве культуры и находил неожиданные параллели между фазами развития индивидуальной психики и особенностями формирования культурных феноменов. Читатели З. Фрейда согласятся, что его произведения не укладываются в рамки строго научных жанров: они предстают в виде своеобразных интеллектуальных историй с нетривиальным сюжетом, парадоксами мысли, динамичным действием, яркой кульминацией и непредсказуемым финалом.

Интеллектуализм работ основоположника психоанализа формировался в соответствующей духовной атмосфере эпохи модерна. Кризис рационализма выражался в философии Ф. Ницше (1844–1900) и новых веяниях модернистского искусства, в интуитивизме и увлечениях иррационализмом. Попытки разрешить проблему сложных отношений между различными модусами человеческой жизни и культуры способствовали активному развитию европейской философии, науки, искусства и литературы. Противопоставление витальности и сковывающих витальные импульсы культурных запретов – основная тема эпохи. Представители искусства, писатели и мыслители обращали пристальное внимание на такие феномены психической жизни человека, как сновидение, галлюцинация, бред, гипнотизм, экстаз. Культурная жизнь Европы развивалась в динамике напряжения между полюсом декаданса, творческого кризиса и истощенности искусства и полюсом ожидаемых творческих озарений, открытий, прорывов.

Обострённое ощущение новизны, неповторимости происходящего, отражённое в модернистском искусстве, способствовало формированию особого типа исторического самосознания. Вена – город, в котором долгие годы жил и работал З. Фрейд, – была в ту эпоху одним из международных центров модернистского искусства. В поисках путей творческого обновления и преображения культуры представители модернизма обращались к доисторическим, первобытным контекстам, связанным с архаической и мифологической символикой, магией и примитивной религией. Миф становился центральной категорией мысли, позволяющей примирить противоречия, выявить новую нерационалистическую картину мира. Модернистская эпоха – не только время многочисленных кризисов, но и период фундаментальных культурных и метафизических открытий в человеческом бытии.

Психоанализ был погружён в культурные контексты модернистской эпохи и проникнут её противоречиями: природное и культурное, массовое и индивидуальное, рациональное и эмоциональное – антиномичность указанных категорий

стала причиной многочисленных споров, обсуждений, широких теоретических дискуссий в психоаналитическом дискурсе.

Психоаналитическое учение стало опытом преодоления противоречивого состояния европейской культуры.

Начало этому преодолению было положено З. Фрейдом в необычной области – на материале осмысления психических расстройств. Предпринятые врачами Йозефом Брейером (1842–1925) и Жаном Шарко (1825–1893) в 80-х годах XIX века наблюдения истерии показали, что эта болезнь может быть обусловлена психической реальностью, а не иметь прямой связи с физиологическими процессами («истерия» в буквальном переводе – «болезнь матки»). Истерия, таким образом, стала явлением, которое требует объяснения без редукции к физиологии. Необходимо было создать особого рода психологические причинно-следственные модели истерической этиологии.

В наблюдениях и экспериментах Ж. Шарко З. Фрейд усмотрел возможность зарождения новой науки, со своей областью и предметом исследования. После ознакомления с экспериментами нансийской школы гипноза (опыты Амбруаза Огюста Льебо (1823–1904) и Ипполита Бернгейма (1840–1919)) З. Фрейд выдвинул идею существования бессознательного как мощного регулятора человеческого поведения. Теория бессознательного развивалась им на протяжении всей жизни, но уже первое определение прозвучало на страницах его знаменитого труда «Толкование сновидений» (1900): «Бессознательное есть истинно реальное психическое, столь же неизвестное нам в своей внутренней сущности, как реальность внешнего мира, и раскрываемое ... в той же незначительной степени, как и внешний мир, – показаниями наших органов чувств» [1, с. 504].

Концепция неосознаваемых человеком процессов, в скрытом виде руководящих его деятельностью и мотивирующих его поступки, а также являющихся источником психических расстройств, вышла за границы терапевтической практики и сместилась в область философии и культурологии. Однако началом этой концепции был анализ механизмов сновидений. Сновидение определялось З. Фрейдом как первый продукт взаимодействия человека и культуры: это форма галлюцинаторного удовлетворения архаических желаний, вытесненных реальностью бодрствования в бессознательную сферу. Сновидение – результат динамического взаимодействия глубинных мотивов индивидуальной психики и культурной среды.

З. Фрейд впервые предложил отнести к сновидениям как строго детерминированной системе: это совсем не бессмысленный набор случайных образов или результат сбоя работы нервной системы. В сновидениях есть смысл и скрытые намерения. Основной тезис «Толкования сновидений» – книги, с которой началась история психоанализа, – любые феномены психики имеют латентный смысл, выявляемый с помощью интерпретационных приёмов и аналитических техник.

В дальнейшем психоаналитические построения значительно усложнились. Парадигматической моделью З. Фрейда становится теория «бессознательной памяти», содержания которой стремятся к компенсациям в виде симптомов или к отреагированиям в символических формах. Соответственно, в произведениях искусства и литературы, также как в сновидениях, настойчиво проявляют себя следы бессознательных процессов. Способом их толкования З. Фрейд выбирает

анализ систем символов и ритуалов. Символы и ритуальные действия сопровождают прорывы бессознательных импульсов в сферу сознания, овладевая ими в симптоматических трансформациях или сублимациях.

Человеческая культура, таким образом, рассматривается, во-первых, как результат этих трансформационных и сублимационных процессов, во-вторых, как форма подавления хаоса бессознательной психической жизни, и, в-третьих, как овеществлённый отпечаток коллективного бессознательного.

З. Фрейд отрицал случайность психических феноменов. Методологический детерминизм психоаналитической системы мысли направлял исследовательский дискурс на поиск интерпретаций и создание сложнейших объяснительных моделей. Психоанализ был обращён к парадоксальным противоречиям, пробелам памяти, несуразностям любого текста и находил уникальные толкования произведений искусства и литературы, религиозных писаний, речей пациентов. Магистральной тенденцией этих толкований стало использование приёма свободных ассоциаций, необходимо заполняющих недостающие звенья в цепи логических заключений. Бессознательное рассматривалось в качестве источника абсолютно всех психических процессов, а сознание объявлялось иллюзией рациональности.

Определёнными вехами психолого-культурологических исследований З. Фрейда стали работы «Психопатология обыденной жизни» (1901)² и «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905)³. В этих исследованиях была разработана так называемая психоаналитическая неврология. Невротическая симптоматика была приравнена к образам сновидений и истолкована по тем же объяснительным моделям, что и сновидческие комплексы.

Истоки невротических расстройств З. Фрейд относил к раннему, инфантильному периоду жизни пациента. Именно в этот период возникают психические травмы и происходит вытеснение неразрешённых внутренних конфликтов, которые и формируют психогенную симптоматику.

К фрейдовской неврологии примыкает концепция инфантильной сексуальности, изложенная в работе «Три очерка по теории сексуальности» (1905)⁴ и вызвавшая бурю негодований научной общественности. Сексуальность определялась как тенденция к получению телесного удовольствия. Невроз объявлялся результатом конфликта между желанием удовлетворения и ограничениями, которые накладывает на это желание семья, общество и шире – культура. Необходимо подчеркнуть, что З. Фрейд существенно расширяет понимание сексуальности и включает в эту категорию многочисленные проявления потребности в любви, признании, эмоциональной привязанности. Психическая энергия «либидо», выражающая сексуальное влечение, сближается у З. Фрейда с Эросом Платона.

Теория Эдипова комплекса станет парадигмальной в психоаналитическом учении, поскольку именно на её основе будут формироваться главные понятия и

² См.: Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного; пер. с нем. Г.В. Барышниковой. М: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 257–416.

³ См.: Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2006. 480 с.

⁴ См.: Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности // Фрейд З. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 202–309.

категории психоанализа, а также психоаналитические подходы к истолкованию феноменов культуры, произведений искусства и литературы, творческих биографий знаменитых художников.

Амбивалентное отношение ребёнка к своим родителям, согласно теории Эдипова комплекса, является источником внутриличностных противоречий. Древнегреческий миф о царе Эдипе – герое, который, повинуясь злему року, убивает отца и женится на матери не в силах изменить судьбу, предсказанную прорицателем, – становится у З. Фрейда матрицей для создания объяснительной модели взаимоотношений ребёнка с родителями. Драма Эдипа – в психоаналитическом дискурсе – образец реализации бессознательных желаний и последующего за этой реализацией наказания в форме чувства вины. Теория и клиника Эдипова комплекса окажутся магистральными направлениями в классическом и постклассическом психоанализе, в прикладном психоанализе и в психоаналитической культурологии.

Ближайшие ученики З. Фрейда развивают его идеи как в терапевтической области, так и за рамками клинической практики. На первом психоаналитическом конгрессе в Зальцбурге (1908) Шандор Ференци (1873–1933) выступает с докладом о проблемах детского воспитания, что послужило началом развитию психоаналитической педагогики. Жёсткие ограничительные схемы воспитания перегружают психику ребёнка патогенными вытеснениями, которые становятся источником тревожности, ипохондрии, страха смерти. Ш. Ференци ставит вопрос о реформе социальных институтов, призванной дать большую свободу реализации детских желаний. Доклад Ш. Ференци был одним из первых публичных выступлений по проблемам распространения психоаналитических знаний и использования психоанализа вне медицинской сферы.

Сам З. Фрейд изложил свои мысли на эту тему в статье «“Культурная” сексуальная мораль и современная нервозность» (1908)⁵. Здесь также указывается на тесную связь между культурой и провоцируемыми ею психическими заболеваниями, а также обращается внимание на необходимость реформ в сфере сексуальной морали.

Происхождение культуры, как было отмечено, З. Фрейд связывал с необходимостью обуздания и вытеснения архаических влечений. В подавлении сексуальности моральными установками проявляет себя влияние культуры на личность. Подчинение требованиям культуры выполнимо до определённой степени. Но, тем не менее, человеку свойственно протестовать против этих подавляющих функций – культурные революции происходят именно в силу этой причины. Перечисленные идеи будут развиты З. Фрейдом позднее в работе «Недовольство культурой» (1930)⁶.

Немалое значение для формирования психоаналитического подхода к изучению культуры имели работы Карла Густава Юнга (1875–1961) и его знаменитой пациентки и ученицы, россиянки по происхождению, Сабины Николаевны Шпильрейн (1885–1942)⁷. Причём следует подчеркнуть, что влияние С. Н. Шпиль-

⁵ См.: Фрейд З. «Культурная» сексуальная мораль и современная нервозность // Фрейд З. Психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 47–62.

⁶ См.: Фрейд З. Недовольство культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура / сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Ренессанс, 1991. С. 65–134.

⁷ См. современные переводы её трудов в кн.: Шпильрейн С.Н. Психоаналитические труды / пер. с англ., нем. и фр. под науч. ред. С.Ф. Сироткина, Е.С. Морозовой. Ижевск: Эрго, 2008. 444 с.

рейн и на К.-Г. Юнга, и на З. Фрейда было значительным. Идеи её докторской диссертации «О психологическом содержании одного случая шизофрении (*Dementia praecox*)» (1911)⁸ и научного исследования «Деструкция как причина становления» (1912)⁹ прямо и косвенно будут использованы в «Метаморфозах и символах либидо» (1912) К.-Г. Юнгом и в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) З. Фрейдом. Комплекс идей, представленный в этих трудах, расширил психоаналитический контекст далеко за пределы клинической ситуации – в область мифологии, искусства, художественного творчества¹⁰.

Важным открытием К.-Г. Юнга стала идея присутствия филогенетических прафантазий в индивидуальной психике. Несмотря на концептуальные расхождения с аналитической психологией Юнга, З. Фрейд определённо повторит идею о том, что содержание бессознательного коллективно и является общечеловеческим достоянием, в одной из последних своих работ «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939).

Повторим, согласно концепции З. Фрейда, культурные феномены находятся в одном ряду с феноменами психики – сновидениями, симптомами, расстройствами речи (афазии), поскольку они формируются по аналогичным принципам вытеснения и трансформации посредством сублимированной психической энергии.

Одной из первых работ З. Фрейда, в которой психоаналитический метод был использован для анализа произведения искусства и личности художника, было исследование «Леонардо да Винчи. Воспоминания детства» (1910). В работе была предпринята попытка психоаналитического рассмотрения творчества великого художника сквозь призму его детской фантазии и интерпретации картины «Святая Анна с Мадонной и младенцем Христом». Современные учёные отмечают спорность толкования, предложенного в этом исследовании, дискуссионность подхода и допущенные З. Фрейдом фактические ошибки перевода некоторых ключевых слов анализируемой фантазии¹¹, но сама интерпретационная модель, созданная автором замечательного труда, её парадигмальная ясность и структурированность, безусловно, стали основой для дальнейшего развития психоаналитической методологии в культурологических, искусствоведческих, литературоведческих исследованиях.

З. Фрейд обращался к теме художественного творчества достаточно часто. Наиболее известными его работами из этой сферы являются «Бред и сновидения в “Градиве” Иенсена» (1907), «“Моисей” Микеланджело» (1914), «Достоевский и отцеубийство» (1928).

⁸ Текст диссертации был опубликован К.-Г. Юнгом в 1912 году в собственном журнале: Spielrein S. Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (*Dementia Praecox*) // *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. 1912). № 3. P. 329–400.

⁹ См.: Spielrein S. Die Destruction als Ursache des Werdens // *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. 1912. № 4. P. 465–503; Шпильрейн С.Н. Деструкция как причина становления // *Логос*. 1994. № 5. С. 207–238.

¹⁰ См.: Carotenuto A. A Secret Symmetry. Sabina Spielrein between Freud and Jung. London, 1980; Эткинд А.М. Чистая игра, или Необыкновенная история Сабины Шпильрейн, рассказанная документами (Из жизни Зигмунда Фрейда, Карла Юнга и Сабины Шпильрейн) // *Звезда*. 1992. № 7. С. 115–138.

¹¹ См.: Clark R. W. Freud: The Man and the Cause. London etc., 1882. P. 347–348.

Классический психоанализ определяет художественное творчество результатом сублимации и посредством искусства интерпретации показывает, каким образом душевные движения реализуются в произведении искусства. Однако ни сам З. Фрейд, ни ближайшие его ученики и последователи, предлагая вниманию те или иные шокирующие обывателя интерпретации, никогда не были категоричны и не претендовали на их окончательность. Более того, З. Фрейд отвергает всякие попытки понять генезис и суть творческого начала; дар личности был для него необъяснимым феноменом, а вопрос о том, почему тот или другой психический комплекс находит творческое воплощение в искусстве, а не реализацию в невротической симптоматике, оставался для него без ответа. В этом отношении он был солидарен с К.-Г. Юнгом, который отрицал возможность понимания искусства для психологических наук.

Психоаналитическим изучением сферы культуры детально, глубоко и серьезно занимались Г. Сакс и О. Ранк. О. Ранк обобщил свои идеи в знаменитом труде «Травма рождения и её значение для психоанализа» (1924) – исследовании, которое ученик М.М. Бахтина В.Н. Волошинов в своём не менее знаменитом критическом очерке о фрейдизме («Фрейдизм», 1927) назвал «синтезом фрейдистской философии культуры» [2, с. 142].

Психоаналитический сборник «Имаго», начавший издаваться с 1912 г. в Вене, широко освещал вопросы культуры. Первое издание сборника открывалось введением к первой части работы З. Фрейда «Тотем и табу» (1913). Редактором «Имаго» стал историк культуры О. Ранк, со-редактором – Г. Сакс. Впоследствии венским со-редактором «Имаго» был доктор философии Теодор Райх.

Исследовательский труд «Тотем и табу» (1913) – очередной этап формирования психоаналитической культурологии. С опорой на данные этнографии и антропологии и анализ психологии первобытных народов (В. Вундт¹²) З. Фрейд создаёт принципиально новую, психоаналитическую концепцию тотемистической религии. Геккелевский закон «онтогенез повторяет филогенез» (книга Э. Геккеля «Решето Вселенной» вышла в свет в 1899 г.) позволяет ему провести знаменитую психоаналитическую параллель «невротик – ребёнок – дикарь»: «Таким образом, благодаря этой второй аналогии между дикарём и невротиком мы можем предположить, как много в отношении дикаря к своему властителю происходит из инфантильной установки ребёнка к отцу» [3, с. 52].

Исследования в области культуры дают З. Фрейду пищу для размышлений как теоретически обобщающего плана, так и практического терапевтического свойства. Психоаналитическая модель культуры структурируется как система запретов и искупительных ритуалов, предназначенных для снятия страха и нейтрализации чувства вины.

В 1914 г. без указания авторства З. Фрейд публикует в журнале «Имаго» психоаналитический очерк о статуе Моисея, созданной Микеланджело¹³. В этом очерке он развивает идеи, изложенные в книге «Тотем и табу». Скрытой метафорой очер-

¹² См.: Вундт В. Проблемы психологии народов. М.: Академический проект, 2010. 136 с. (Психологические технологии).

¹³ См.: Фрейд З. Моисей Микеланджело // Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 218–233.

ка является отождествление автора с Моисеем – вождём еврейского народа, пророком, освобождающим свой народ от духовного самообмана, осознающим свою избранность и предназначение и одновременно – обречённость. Миссия З. Фрейда – открыть человечеству путь из рабства к внутренней свободе.

Таким образом, с 1913–1914 гг. помимо клинической работы З. Фрейд непрерывно занимается исследованием взаимоотношений человека и общества. Постепенно его мысль смещается от категорически негативной оценки репрессивных, подавляющих функций культуры к признанию необходимости сдерживающего характера культуры. Исследовательские размышления и выводы З. Фрейда, связанные с психоаналитическим изучением культуры, к середине 1920-х гг. складываются во вполне законченную единую психоаналитическую философию и культурологию.

Безусловная научная ценность фрейдовского учения о культуре многократно подтверждалась специалистами, как сторонниками, так и противниками психоанализа¹⁴. Сами психоаналитики участвовали в дискуссиях о важности прикладного психоанализа¹⁵.

Наиболее значительными работами З. Фрейда в области прикладного психоанализа и психоаналитической культурологии в поздний период творчества были, конечно, исследования «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Неудовлетворенность культурой» (1929) и «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939).

Концептуальная модель культуры, представленная в этих четырёх книгах, стала основой новой научной дисциплины – психоаналитической культурологии, которая охватывает и освещает с психоаналитических позиций вопросы массового образования, взаимоотношений человека и религии, взаимодействий первичных позывов с культурными запретами, филогенетической памяти народов, коллективных психопатологий и исторической преемственности.

Психоаналитическая культурология предшествует психоаналитической философии, которая возникла на её основе и претендует на выражение определённого мировоззренческого комплекса идей. Психоаналитическая философия, исходя из новых основ, предлагает собственные объяснительные модели для философского осмысления большей части проблем бытия. (Однако сам З. Фрейд заявлял, что психоанализ не претендует на собственное мировоззрение, являясь последним исключением у науки).

Исследование «Психология масс и анализ человеческого Я» обозначило начало использования психоанализа в изучении социальной проблематики. Объясняя феномены коллективной психики, З. Фрейд использует аналогию с гипнотическим воздействием. Массовое образование объясняется в работе через действие либидинозных сил по модели эдипальных отношений: лидер, вождь, идеальный

¹⁴ См.: Автономова Н.С. К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. 1991, № 4. С. 58–75; Аграчев С.Г. К вопросу о месте и роли психоанализа в современной культуре // Московский психотерапевтический журнал, 1996, № 2. С. 14–25; Руткевич А.М. Научный статус психоанализа // Бытие и время психоанализа. М., 2000. С. 13–16; Автономова Н.С. Фрейд в Европе и в России: парадоксы «второго пришествия» // Бытие и время психоанализа. М., 2000. С. 21–24.

¹⁵ См.: Змановская Е.В. Основы прикладного психоанализа. СПб.: Речь, 2005. 335 с.

политик всегда ассоциированы с гипнотизирующей отцовской фигурой. В таком понимании концепция либидо приближается к идее платоновского Эроса.

Одна из последних работ З. Фрейда «Человек Моисей и монотеистическая религия» стала образцом практического приложения новых концепций: многие комментаторы называют её наиболее глубоким трудом, в котором предстают в радикально трансформированном виде взгляды основоположника психоанализа на религию и культуру¹⁶. Посредством психоаналитической интерпретации З. Фрейд разрушает устоявшийся социальный миф еврейского народа, оберегающий идентичность этого культурного сообщества. Филогенетическую фантазию необходимо заменить объяснительной моделью, которая позволит уйти из-под власти наследуемых патогенных стереотипов. По существу это была попытка психоаналитического «лечения культуры», основанная на когнитивных предпосылках.

Психоаналитическое изучение культуры и общества после З. Фрейда развивалось в рамках самых разных школ и направлений.

Аналитическая психология К.-Г. Юнга, отделившаяся от психоанализа, разработала особый подход в изучении человека и культуры. В юнгианстве причудливым образом переплелись наука о душе и гуманитаристика, интерес к религиозной и мистической основам мира и вопросы психопатологии. Основная проблема, которая была поставлена К.-Г. Юнгом, – это определение возможности исследования отношения личности к сверхличному, трансперсональному опыту. Попытка решения этой фундаментальной проблемы осуществлялась в трансперсональной терапии Станислава Грофа (род. в 1931 г.)¹⁷, психосинтезе Роберто Ассаджиоли (1888–1974)¹⁸, гуманистической психотерапии Карла Роджерса (1902–1987)¹⁹.

Экзистенциализм был одним из первых философских течений XX века, в котором активно использовались психоаналитические идеи. Психоанализ переосмыслился экзистенциалистами с позиций феноменологической методологии. Так, например, Людвиг Бинсвангер (1881–1966) разработал оригинальную версию экзистенциального психоанализа²⁰ на основе феноменологической антропологии М. Хайдеггера. Сближение психоанализа и феноменологии Э. Гуссерля привело к появлению экзистенциального психоанализа Ж.-П. Сартра (1905–1980)²¹ и Поля Рикёра (1913–2005)²².

¹⁶ См.: Бибихин В.В. Человек Моисей и монотеистическая религия // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992. С. 283–289.

¹⁷ См.: Grof S. Beyond the Brain: Death, Birth and Transcendence in Psychotherapy. Albany, New York: SUNY Press, 1985; Гроф С. Области человеческого бессознательного. М., 1994. 278 с.

¹⁸ См.: Ассаджиоли Р. Психосинтез: теория и практика. М.: REFL-book, 1994. 314 с.; Ассаджиоли Р. Трансформация и сублимация сексуальной энергии. Психоаналитические очерки. М., 1996. 529 с.

¹⁹ См.: Роджерс К.Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. 480 с.

²⁰ См.: Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи // Я. Нидлмен. Критическое введение в экзистенциальный психоанализ. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1999. 336 с. Серия «Актуальная психология».

²¹ См.: Лейбин В. Постклассический психоанализ: энциклопедия. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009 (Глава 11. Экзистенциальный психоанализ (Ж.П. Сартр, Л. Бинсвангер, М. Босс, В. Франкл, Р. Лэйнг, Р. Мэй). С. 689–792).

²² См.: Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. 270 с.

Работы Эриха Фромма (1900–1980) дали новый импульс фрейдовскому учению в философии, политике и социальной психологии. Для основателя Франкфуртской школы социологическая проблематика стала главным направлением исследований с 1922 г. В развитие социологического направления психоанализа внесли вклад и другие «неофрейдисты» – Карен Хорни (1885–1952), Гарри Стек Салливан (1892–1949). В их работах была существенно пересмотрена психоаналитическая теория на основе новейших данных социологии и культурной антропологии²³.

Сближение психоанализа с марксизмом было осуществлено создателем телесноориентированного психоанализа Вильгельмом Райхом (1897–1957)²⁴. Теория фрейд-марксизма активно развивалась в 1920-е годы в нашей стране, а также имела продолжение в различных революционных идеологиях XX века.

Интересная судьба ждала культурологический психоанализ во Франции. Его первыми сторонниками и популяризаторами здесь были сюрреалисты, принявшие теорию З. Фрейда в качестве философского обоснования творчества. Именно с сюрреализма началось вхождение психоанализа во французскую культуру.

Созданный сюрреалистами на основе фрейдизма своего рода «альтернативный психоанализ» подразумевал использование глубин бессознательного в творческих целях. А. Бретон разрабатывает метод «автоматического письма», аналогичный методу «свободных ассоциаций» К.-Г. Юнга и З. Фрейда и имеющий очевидную связь с психиатрическим понятием «автоматизм» (П. Жанэ, Г. де Клерамбо, Р. де Фюрсак)²⁵.

Знаменитый сюрреалистический текст «Магнитные поля» (1919)²⁶ был создан, по свидетельству А. Бретона и Ф. Супо, как запись произвольных ассоциаций, возникающих со скоростью мысли.

Диссертация «О паранойальном психозе в его отношении к личности» Жака Лакана (1901–1981), ставшего впоследствии знаменитым психоаналитиком, была опубликована в первом номере сюрреалистического журнала «Минотавр»²⁷ в 1933 году. Многие его открытия поначалу вызывают интерес именно у представителей авангарда. Сюрреалисты привлекают Ж. Лакана к совместной работе над журналом «Минотавр». Интерес сюрреалистов к современной науке, к феномену бессознательного, осмысляемого в психоаналитических категориях, объединил лакановскую мысль и сюрреалистическое экспериментальное творчество.

²³ См. об этих учёных: Лейбин В. Постклассический психоанализ: энциклопедия. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009 (Главы 6 и 7: Конструктивный психоанализ К. Хорни (С. 365–461); Межличностный психоанализ Г.С. Салливана (С. 462–517)).

²⁴ См.: Райх В. Сексуальная революция. Борьба за «новую жизнь» в Советском Союзе. Тверь, 1992. 113 с. См. также: Лейбин В. Постклассический психоанализ: энциклопедия. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009 (Глава 5. Характероанализ В. Райха. С. 294–364).

²⁵ См. об этом: главу «Работа с “Минотавром”» в книге В.А. Мазина: Мазин В. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. 201 с.

²⁶ См.: Бретон А., Супо Ф. Магнитные поля / пер. Е. Гальцовой // Антология французского сюрреализма. 20-е годы / сост., пер. с фр., коммент. С.А. Исаева и Е.Д. Гальцовой. М.: ГИТИС, 1994. С. 12–60.

²⁷ См.: Articles from *Le Minotaure*: The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoid Forms of Experience and Motives of Paranoid Crime: The Crime of the Papin Sisters, transl. by Jon Anderson in *Critical Texts*, vol.5, issue 3, 1988.

Близость психоанализа и авангарда характерна и для русской культуры XX века. Рецепция психоанализа в России была не менее сложна и разнообразна, чем на Западе. Культура Серебряного века проявляла предельную восприимчивость к новаторским идеям и веяниям эпохи европейского модернизма. Многие направления и стили, возникшие в искусстве Западной Европы, получили самое неожиданное преломление в творческой практике отечественных художников. История авангарда и история психоанализа в России – яркий пример такой специфической культурологической рецепции модернистского комплекса идей в контексте русской культуры.

Художественные концепции импрессионизма и экспрессионизма, кубофутуризма, дадаизма и сюрреализма и многих других авангардных направлений искусства стали активно развиваться талантливыми представителями русской культуры этой эпохи, часто трансформируясь до неузнаваемости в их теориях, декларациях, манифестах, а самое важное – непосредственно в экспериментальной художественной практике. Психоанализ, нашедший плодородную почву для своих идей не только в научной сфере и в области психотерапевтической практики отечественных врачей-психиатров, но и в оригинальной философии, эстетике и поэтике русского авангарда, также получил своеобразную модификацию.

Новая эстетика отрицала нормы классической рациональности в искусстве, что, безусловно, сближало её с психоаналитическим дискурсом, в рамках которого также происходила своего рода деконструкция классической декартовской рационалистической модели человеческого сознания.

Следует отметить, что русский авангард вполне вписывается в общеевропейские тенденции экспериментального искусства XX века. (Но это отнюдь не означает его несамостоятельности.) Авангард в европейском искусстве характеризовался новаторским поиском формальных средств и приёмов самовыражения художника. Эти поиски также сопровождалось тотальным отрицанием официального искусства, религиозно-нравственных и идеологических норм, норм социального поведения.

Авангардисты противопоставляли жизненно-практическим стереотипам западной цивилизации идеалы анархически раскрепощённого творчества – вне академических условностей традиционного искусства. Для них были неприемлемы не только реалистически-натуралистические принципы эстетики XIX века, но даже и сама аристотелевская теория искусства, являвшаяся одной из основ европейской классической художественной традиции.

В арсенал новых художественных средств авангардистов входят приёмы деформации образа, сознательного нарушения языковых норм, законов повествования и т.д. Эстетика «перформативного» преобразования действительности находит своё выражение в эпатажирующих акциях, скандальных высказываниях и манифестах.

Идеи З. Фрейда были широко и оригинально восприняты русскими авангардистами, чему способствовал и соответствующий культурфилософский контекст Серебряного века²⁸.

²⁸ См.:Эткинд А.М. Эрос Невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. 463 с.

Романтизация любви и смерти, Эроса и Танатоса, метафизика пола – темы, характерные для авторов этой эпохи. Философия «пола» становилась объектом исследовательского интереса даже в трудах русских религиозных мыслителей²⁹.

Миф о проточеловеке-андрогине, известный ещё Платону, в русской модернистской культуре обретает своё новое измерение именно в контексте философии пола. Вл. Соловьёв, оказавший идейное влияние на всю эпоху, посвятил этой теме труд «Смысл любви» (1892–1893), в котором указал на теснейшую метафизическую связь любви и смерти, что во многом предвосхитило психоаналитическую концепцию Эроса и Танатоса, а также учение русской последовательницы З. Фрейда Лу Андреас-Саломе (1861–1937)³⁰.

Безусловное влияние философских идей Вл. Соловьёва на психоаналитическую концепцию другой россиянки – С. Н. Шпильрейн (1885–1942) – отмечает историк психоанализа Д.С. Рождественский: «Сверхчеловек Соловьёва, победивший Смерть, не нуждается в объекте (партнере) для воспроизводства самого себя: он сам субъект и объект в одном лице. Это непрестанное самовозрождение, сочетание мужского и женского, стирание границ меж собой и объектом – обязательные черты представлений философов о Сверхчеловеке и богоподобии: они присутствуют и в трудах Ницше, и в образе бога Диониса у Вячеслава Иванова, чья религия – нераздельное слияние со Внешним, неприятие телесно-психических границ своего Я. Позднее взгляды Соловьёва нашли продолжение в трудах Сабины Шпильрейн, описавшей возрождение через умирание как универсальный закон жизни» [4, с. 50]. «Русским Фрейдом» иногда называют философа В.В. Розанова, для которого значение пола было мистико-метафизическим: «Связь пола с Богом, – отмечал русский мыслитель, – большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, – выступает из того, что все асексуалисты обнаруживают себя и а-теистами» [5, с. 94].

Психоаналитические идеи в России очень быстро завоевали умы русских мыслителей и стали важной частью духовной жизни интеллигенции. С 1904 г., после переиздания на русском языке работы Фрейда «О сновидениях», интерес к психоанализу в обществе был крайне высок. На русском языке выходили труды не только З. Фрейда, но и Карла Абрахама, Альфреда Адлера, Отто Ранка, Ганса Сакса, Вильгельма Штекеля. Это дало З. Фрейду повод написать Юнгу в 1912 году: «В России началась ... подлинная эпидемия психоанализа» [6, р. 263]. Однако по-настоящему широкую известность фрейдизм стал приобретать в России с 1907 года благодаря популяризаторским усилиям русских врачей, в частности Н.Е. Осипова (1877–1934).

Культурная и интеллектуальная жизнь России в первой трети XX века развивалась под влиянием авангарда и психоанализа. В первое послереволюционное десятилетие они вполне могли стать частью официальной идеологии советского государства. Однако в результате политизированного противостояния пред-

²⁹ Эткинд А.М. Содом и Психея: очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.: ИЦ-Гарант, 1996. 413 с.

³⁰ Шукуров Д.Л. Образы деструкции в психоанализе и в философии В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 2(34). С. 65–80.

ставителей радикального и консервативного лагерей революционной интеллигенции авангард и психоанализ оказались под идеологическим запретом. Л.Д. Троцкий – лидер радикально настроенных революционных идеологов – оказывал всестороннюю поддержку психоанализу и немало способствовал его институализации в стране. Автору знаменитой работы «Литература и революция» (1923) были идеологически близки и понятны авангардистские идеи жизнотворчества, переустройства мира и воспитания нового человека.

Наряду с концепцией перманентной революции Л.Д. Троцкий разрабатывал свою теорию создания «нового человека», истоком которой, безусловно, была ницшеанская идея «сверхчеловека» будущего. Для советского государства проблема формирования новых людей была одной из самых насущных. С точки зрения Л.Д. Троцкого, научной основой решения этой проблемы должны были стать идеи З. Фрейда, изучавшего особенности формирования детской психики, и И.П. Павлова, создавшего материалистическое учение о высшей нервной деятельности, исследовавшего психическую деятельность на основе физиологических процессов. Творчески соединить психоаналитическую и физиологическую концепции, с его точки зрения, вполне по силам представителям революционного искусства – создателям новой авангардной эстетики.

Действительно, творчество представителей авангардного искусства предполагало практическую реализацию революционного антропологического проекта и имело в этом отношении не меньшее значение. В 1920-е годы происходила институализация психоанализа в России: были созданы и активно поддерживались «Русское психоаналитическое общество», «Государственный психоаналитический институт», «Психоаналитический детский дом» (предназначенный для воспитания детей из семей высших партийных функционеров). На основе дискуссий вокруг психоанализа возникла «педология» – наука о воспитании «нового массового человека». Однако внутривнутрипартийная борьба между сторонниками идеологического проекта Л.Д. Троцкого и консервативно-прагматического политического курса И. Сталина оказалась неравной. В 1930-е годы и психоанализ, и педология подверглись резкой критике, которая завершилась постановлением ЦК ВКП(б) от 4.07.1936 «О педологических извращениях в системе наркомпросов». Идея мировой «перманентной революции», пропагандистом которой был Л.Д. Троцкий, была отвергнута официальной идеологией Советской России, вставшей на путь превращения в мировую сверхдержаву. Одновременно закончился в нашей стране первый этап истории как фрейдизма, так и авангарда³¹.

Психоанализ возник на рубеже XIX и XX веков как новый психотерапевтический метод, предложенный З. Фрейдом и имевший свою общепсихологическую теорию личности, развивавшуюся на протяжении многих десятилетий. Однако одновременно с развитием опыта клинического применения психоаналитических методов формировалась оригинальная стратегия использования психоанализа по отношению к различным сферам культуры – антропологии, этнографии, мифологии,

³¹ См. об этом: Шальгин А.С. Известные и выдающиеся художники Санкт-Петербурга в современном искусстве = Famous and outstanding artists in St. Petersburg contemporary art: жизнь и творчество. 3-е изд. СПб.: Петрополь, 2011. 319 с. (гл. «Фрейд и русский авангард»).

религии, педагогики, политики, искусства, литературы. Учение З. Фрейда стало впоследствии основой для формирования особых направлений психоаналитической теории – *психоаналитической культурологии и прикладного психоанализа*.

До сегодняшнего дня психоанализ сохранил значение и в качестве психотерапевтической практики, и как культурологическая концепция. Накопленный на протяжении целого столетия клинический опыт убедительно доказывает его эффективность при терапии как невротических, так и глубоких личностных расстройств. Кроме того, для многих полноценных личностей психоанализ становится необходимым средством самопознания, способствующим формированию здоровых адаптационных форм реакции на стрессовые ситуации и кризисы современного мира.

Трансформация психоанализа в истории культуры XX века вывела его на одну из важнейших позиций гуманитарной методологии в мировой науке.

Выражая стремление современного человека к познанию особенностей индивидуальной психической жизни и массовых психических процессов, психоанализ является самостоятельным феноменом европейской культуры, о чём свидетельствовал ещё в 1925 году В.Н. Волошинов: «Всякий, желающий глубже понять духовное лицо современной Европы, не может пройти мимо психоанализа, он стал слишком характерной, неизгладимой чертой современности» [2, с. 89]. Психоанализ стал в XX веке важнейшей составляющей современной системы знаний о человеческой культуре и обществе.

Список литературы

1. Фрейд З. Толкование сновидений / пер. с нем. А. Боковикова. М.: Академический проект, 2007. 512 с.
2. Волошинов В.Н. Фрейдизм. Критический очерк // Волошинов В.Н. Философия и социология гуманитарных наук / вступ. ст. Н.Л. Васильева; сост., примеч., библи., указ. Д.А. Юнова. СПб.: Аста-пресс ltd, 1995. С. 87–189.
3. Фрейд З. Тотем и табу / пер. с нем. А.М. Боковиков. М.: Академический Проект, 2007. 159 с.
4. Рождественский Д.С. Психоанализ в российской культуре. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2009. 170 с.
5. Розанов В.В. Уединенное. Изд. 2-е. Петроград, 1916. 154 с.
6. The Freud – Jung Letters. W. McGuire, ed. London: Hogarth, 1974. 495 с.

References

1. Freyd, Z. *Tolkovanie snovideniy* [Interpretation of Dreams], Moscow: Akademicheskij proekt, 2007, 512 p.
2. Voloshinov, V.N. Freydizm. Kriticheskij ocherk [Freydizm. Critical Sketch], in Voloshinov, V.N. *Filosofiya i sotsiologiya gumanitarnykh nauk* [Philosophy and Sociology of the Humanities], Saint-Petersburg: Asta-press ltd, 1995, pp. 87–189.
3. Freyd, Z. *Totem i tabu* [Totem and Taboo], Moscow: Akademicheskij Proekt, 2007, 159 p.
4. Rozhdestvenskiy, D.S. *Psikhoanaliz v rossiyskoy kul'ture* [Psychoanalysis in the Russian Culture], Saint-Petersburg, 2009, 170 p.
5. Rozanov, V.V. *Uedinennoe* [Secluded], Petrograd, 1916, 154 p.
6. The Freud – Jung Letters. W. McGuire, ed. London: Hogarth, 1974, 495 p.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 130.2:7
ББК 87.04+87.1

**ВЕЧНОЕ БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА.
О книге Игоря Евлампиева «Художественная философия
Андрея Тарковского» (Уфа: Изд-во «ARC», 2012. 427 с.)**

П.М. КОЛЫЧЕВ

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики,
Кронверкский пр., д. 49, г. Санкт-Петербург, 197101, Российская Федерация,
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru

Дан анализ основного содержания книги И. Евлампиева «Художественная философия Андрея Тарковского». Выявлено, что автором обозначены основные принципы философского мировоззрения Тарковского: во-первых, представление о причастности человека не только земному бытию во времени, но и вечному бытию, и во-вторых, представление о том, что человек обладает внутренней способностью изменить и свое собственное состояние, и состояние всего мира. Особенно подробно анализируется точка зрения И. Евлампиева на идейное содержание фильма «Сталкер». Показано, что главной проблемой, которую Тарковский решает в этом фильме, автор книги считает проблему веры человека в свои собственные силы. Делается вывод о том, что сформулированная в книге философская концепция творчества Тарковского должна стать основой всех последующих исследований его творчества и мировоззрения.

Ключевые слова: философское мировоззрение Андрея Тарковского, философия киноискусства, метафизика человека, русская философия, религия, вера, жертвенность, Достоевский, «Иваново детство», «Страсти по Андрею», «Сталкер», философское мировоззрение Достоевского.

**ETERNAL HUMAN BEING
About Igor Evlampiev's Book: "Andrey Tarkovskiy's Artistic Philosophy"
(Ufa: "ARC" Publishing House, 2012, 427 p.)**

P.M. KOLYCHEV

St. Petersburg National Research University of Information Technology, Mechanics and Optics,
49, Kronverkskiy pr., St. Petersburg, 197101, Russian Federation,
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru

The analysis of the main content of I. Evlampiev's book «Artistic Philosophy of Andrei Tarkovsky». The basic principles of Tarkovsky's philosophical outlook are described in the article: first, the idea of involvement of man not only in the earthly existence in time, but also in the eternal being, and, second, the idea that man has an intrinsic ability to change his own state and the state of the world. Particularly, I. Evlampiev's point of view on the ideological content of the film «Stalker» is analyzed in detail. The book clearly shows that the main problem that Tarkovsky decided in this film is the problem of man's faith in his own strength. The conclusion is that the philosophical concept of

Tarkovsky's creativity stated in the book should be the basis of all subsequent studies of his works and world outlook.

Key words: *Andrei Tarkovsky's philosophical outlook, philosophy of art of cinema, metaphysics of man, Russian philosophy, religion, faith, sacrificialness, Dostoyevsky, «Ivan's Childhood», «The Passion According to Andrei», «Stalker».*

В 2012 г., в год юбилея великого режиссера А. Тарковского, уфимское издательство «АРС» опубликовало вторым, переработанным и дополненным изданием книгу И. Евлампиева «Художественная философия Андрея Тарковского» (первое издание книги вышло в С.-Петербурге в издательстве «Алетейя» в 2001 г.). Автор книги – известный специалист в области истории русской философии и культуры. Его главные труды посвящены исследованию русской философии XIX–XX вв. в контексте общеевропейского историко-философского процесса. Показывая тесную взаимосвязь исканий русских философов и их западных современников, Евлампиев видит специфику русской философии второй половины XIX – начала XX в. в стремлении выработать новую метафизическую модель человека, преодолевающую недостатки классических рационалистических представлений о человеке. Книга «Художественная философия Андрея Тарковского» встает в один ряд с основными исследованиями И. Евлампиева, так как он считает, что творчество Тарковского необходимо рассматривать в неразрывной связи с русской и западноевропейской философией XIX–XX вв. Для него произведения Тарковского – «это своего рода философия в форме искусства» [1, с. 11], и он убежден, что со временем имя Андрея Тарковского «будет обязательной принадлежностью не только любого обзора, посвященного истории русского искусства, но и любого изложения истории русской философии» [1, с. 6].

Свою исследовательскую работу И. Евлампиев выполняет очень тщательно. Многочисленные русские и западные мыслители становятся в книге участниками культурного диалога, посвященного важнейшим проблемам человеческого существования. Каждое свое положение автор книги обстоятельно обосновывает, обращаясь не только к философским трудам, но и к литературным, живописным и музыкальным произведениям. Поражает его доскональное знание фильмов А. Тарковского, о чем свидетельствуют и многочисленные воспроизведения диалогов героев, и уникальная подборка фотографий по каждому фильму. Эта книга заинтересует всех ценителей творчества гениального русского режиссера: и тех, кто только соприкоснулся с его творчеством, и тех, кто давно знает его, но хотел бы лучше понять фильмы, поражающие своей неординарностью и идейной глубиной.

Об удивительной сложности творчества А. Тарковского было сказано не раз. К настоящему времени вышло уже множество объемных исследований, посвященных его фильмам. Однако все они рассматривают творчество режиссера главным образом через призму его биографии, как некое выражение его жизненной судьбы. На фоне всех этих в основном биографических работ книга И. Евлампиева выделяется глубиной философского анализа. Педантично, кадр за кадром, объясняя, что хотел показать А. Тарковский, автор книги вплетает в прихотливую нить повествования как свои личные наблюдения и размышления,

так и идеи русских и западных философов XX в. (И. Ильина, Л. Карсавина, С. Франка, Н. Бердяева, Вл. Соловьева, Л. Шестова, Николая Кузанского, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, М. Хайдеггера и др.). И хотя в некоторых случаях проводимые И. Евлампиевым параллели между художественными образами и философскими концептами выглядят достаточно субъективными, можно вспомнить мнение самого Тарковского: «Фильм – больше, чем он есть на самом деле. (Если это, конечно, настоящий фильм.) И мыслей, и идей в нем всегда оказывается больше, чем было сознательно заложено автором» [2, с. 229]. В этом смысле даже субъективные и не вполне обоснованные параллели можно признать плодотворными для понимания общей идейной канвы фильмов.

Однако книга привлекает не только глубиной философского анализа. Каждый, внимательно прочитавший книгу, поймет, что она не укладывается в рамки обычного «исследования», предполагающего строго рациональный и отстраненный подход к своему предмету. Рискнем утверждать, что автор в своем тексте предстает не только исследователем, но и *поэтом*, который сумел верно прочитывать *великого поэта* А. Тарковского¹. Понимание произведений Тарковского требует не только определенного художественного вкуса, но и интуиции, умения увидеть скрытое в кинематографических образах содержание, прочесть их экзистенциальное наполнение. Все это свойственно И. Евлампиеву, который считает, что Тарковский в своем творчестве соединил самые различные художественные и идейные влияния, но всегда равнялся на образно-поэтический строй русской культуры и русской философии, заданный Ф. Достоевским. Тот факт, что творчество Достоевского имело огромное значение для Тарковского, никем не оспаривается. Сам режиссер писал об этом: «Для меня чрезвычайно значение имеют русские культурные традиции, идущие от Достоевского...» [1, с. 460]. В своей книге И. Евлампиев детально прослеживает основные линии этого влияния. Значение Достоевского для русской культуры в том, что в своем творчестве он обозначил все самые острые проблемы человеческого существования, поставил вопросы, ответы на которые искали все последующие поколения, вся последующая русская философия и культура. Эти же вопросы, по мнению И. Евлампиева, волновали и великого режиссера. Хотя мы не вполне согласны с автором книги, что ответы на эти вопросы Тарковский находил в основном у Достоевского. На наш взгляд, для Тарковского характерно также влияние художественного и идейного «оппонента» Достоевского – Льва Толстого. Мы считаем, что мировоззрение Тарковского невозможно уложить в рамки только христианства (ведь нельзя забывать, что Тарковский был увлечен буддизмом и вообще восточной философией), оно в большей степени близко толстовскому эклектизму. Но И. Евлампиев считает, что творчество Тарковского от начала до конца

¹ «Творения великих поэтов еще не прочитаны человечеством – ибо читать их умеют лишь великие поэты» [2, с. 25]. При этом Тарковский сам считал себя поэтом: «В кино меня чрезвычайно прельщают поэтические связи, логика поэзии. Говоря о поэзии, я не воспринимаю ее как жанр. Поэзия – это мироощущение, особый характер отношения к действительности. В этом случае поэзия становится философией, которая руководит человеком всю жизнь» [2, с. 12].

пронизано образами и идеями Достоевского, в этом, несомненно, чувствуется его духовное родство как с А. Тарковским, так и с Ф. Достоевским.

Каждая глава книги посвящена определенному фильму А. Тарковского, причем автор показывает читателям, как меняется мировоззрение режиссера – от первого фильма «Иваново детство» до последнего фильма «Жервопринишение».

Первая глава посвящена фильму «Иваново детство». В этом своем произведении режиссер заставляет нас понять, насколько невозможной является смерть каждого человека, заставляет нас ощутить, что гибель мальчика Ивана – это трагедия *всего бытия*. Уже в этом фильме И. Евлампиев усматривает отражение характерного для А. Тарковского представления о структуре бытия, которое составляет основу его философского мировоззрения. Это представление будет уточняться на протяжении всей книги, причем автор будет доказывать, что в нем содержится самый важный пункт не только рациональной философии режиссера, но и его религиозных убеждений. И. Евлампиев считает, что Тарковский понимает бытие (прежде всего, бытие человека) многообразным и как бы «многослойным», оно включает не только наш земной мир, но и иные миры, находящиеся во времени (это представление, как утверждает автор книги, Тарковский заимствует у Достоевского), а также «мир вечности», которому причастен каждый человек и в котором все события земной жизни обретают абсолютное символическое выражение. Именно последнее положение позволяет И. Евлампиеву разрешить самую главную проблему, встающую перед любым интерпретатором творчества Тарковского, – объяснить смысл видений и снов, которые присутствуют в каждом из его фильмов. Эти сны и видения отражают *вечное бытие человека*, причем в нем содержатся самые главные смыслы жизни каждого человека, поэтому тот, кто способен проникать в указанное вечное бытие и сохранять в сознании увиденные символические образы, обладает особым пророческим даром и в отношении к своей жизни, и в отношении всех людей, всего человеческого общества. О таких людях и повествуют фильмы Тарковского. Эта мысль И. Евлампиева является наиболее важной, и она действительно позволяет увидеть в фильмах Тарковского отражение его абсолютно цельного и последовательного мировоззрения, которое имеет глубокие связи с русской религиозной философией.

Уже в первом фильме А. Тарковского И. Евлампиев усматривает идею, которая проходит через все его творчество и связывает его с христианством. Это идея жертвенности, точнее, жертвы, принесенной Иисусом Христом ради того, чтобы открыть человеку путь к совершенству. В образе главного героя «Иванова детства» И. Евлампиев видит воплощение темы Иисуса Христа, и это представляется вполне обоснованным, ясно выражает религиозно-философский подтекст всех фильмов режиссера. «Идея жертвенного подвига, через который достигается спасение мира и человека, и идея единства нашей общей судьбы, требующей от каждого этого подвига и каждого ведущего к нему, станут центральными в последующем творчестве Тарковского» [1, с. 52], – подводит автор итог своим рассуждениям о фильме «Иваново детство».

Название второй главы «"Страсти по Андрею": философия жертвенности» наглядно обозначает развитие этой темы в следующем фильме А. Тарковского, где образ Иисуса Христа предстает в своем собственно религиозном смысле, хотя

при этом он так переосмысливается режиссером, что в нем исчезает догматическое представление о единстве Бога и человека; для Тарковского Христос – это не Бог, а *человек*, который через жертву идет к высшему, доступному ему совершенству. Рассматривая фильм «Зеркало» сразу после фильма «Страсти по Андрею», автор книги показывает близость «Зеркала» к первым работам режиссера, где Тарковский исходил из убеждения о потенциальной взаимодополнительности, гармонии личности и бытия. И. Евлампиев пишет: «Эта гармония представляла как идеальное и должное состояние мира, в сравнении с которым наличное состояние осознавалось как ущербное и неполноценное, как требующее преобразования и допускающее такое преобразование» [1, с. 144–145].

Идейная преемственность связывает также фильмы «Солярис» и «Сталкер», в которых, в отличие от рассмотренных ранее, как считает автор, акцент сделан «на абсолютной, непреодолимой загадочности, иррациональности отношений человека с миром, на недостижимости гармонии в этих отношениях» [1, с. 145]. Последние фильмы режиссера, «Ностальгия» и «Жертвоприношение», по мнению И. Евлампиева, только конкретизируют отдельные стороны мировоззрения Тарковского, не внося принципиально нового в его понимание. Их отличает только более трагическое мироощущение, художник в своем позднем творчестве приходит к выводу, что мир и человечество находятся на пороге апокалипсиса и только самые решительные усилия смогут предотвратить вселенскую катастрофу.

Фильму «Сталкер» посвящена пятая глава книги. На этой главе следует остановиться более подробно, поскольку и сам автор книги считает этот фильм самым значимым в творчестве А. Тарковского. В нем режиссер особенно остро поставил проблему конфликта между рациональным знанием, наукой, с одной стороны, и верой, с другой. Этот фильм сейчас почти единогласно оценивается критикой как одно из наиболее значительных произведений А. Тарковского, как выдающееся явление мирового кинематографа в целом. Майя Туровская писала, что «фильм суммирует всё накопленное режиссером мастерство» [3, с. 131]. Существуют самые разные, часто полярные, интерпретации этого загадочного фильма. Чаще всего его воспринимают в контексте политической и исторической ситуации советской эпохи 70-х гг. XX в. Образ Зоны часто ассоциировался с Гулагом, известны попытки рассматривать фильм как описание экологической катастрофы, как предвосхищение трагедии Чернобыля. И только в книге И. Евлампиева мы находим глубокий философский анализ картины, причем ключевые образы фильма очень хорошо объясняются на основе развернутой автором философской концепции.

И. Евлампиев показывает, что символы и образы Тарковского наполнены значением того, что человек является абсолютным центром бытия. Эта истина со всей очевидностью выявляется в Зоне, где самое «незаметное» и «незначительное» усилие воли, любая мысль, любой поступок человека влияют на все бытие – либо приближают его к распаду, либо придают ему чуть больше связности и цельности. Именно эту истину осознал Сталкер, и поэтому вся его жизнь подчинена «служению» Зоне и попыткам найти человека, способного продолжить это «служение». Но Сталкер ждет от своего последователя и ученика не просто повторения, а развития тех идей и того образа жизни, к которым прошел

он сам. Это должен быть такой ученик, который превзойдет своего учителя. Приводя людей в Зону, Сталкер преследует только одну цель – найти себе ученика, который станет новым Учителем, точно так же, как он сам когда-то стал из ученика Учителем.

И. Евлампиев показывает, что в «Сталкере» также звучит и главная тема фильма «Страсти по Андрею». Единственный путь к спасению мира и человека – это путь к Истине, который показал Иисус Христос, главный Учитель всех людей. Тема Иисуса, его жизненного деяния, как примера самопожертвования и отношения Учителя и его учеников, с новой силой звучит в «Сталкере», хотя и не в столь очевидной и прямой форме, как в «Страстях по Андрею», считает автор книги. Вечный смысл евангельской истории в том, что Иисус как человек оказался способен на жизненный подвиг, показавший всем людям путь к спасению, явил собою пример, следуя которому человечество добьется своего спасения.

В «Страстях по Андрею» история Иисуса рассматривалась Тарковским почти исключительно в свете идеи нашей всеобщей вины перед другими людьми, поэтому продолжение дела Иисуса представляло как готовность людей к самопожертвованию, как цепь актов самопожертвования, осуществляемых друг ради друга и «передаваемых» от одного человека к другому (эту тему можно проследить и в других фильмах Тарковского). В «Сталкере» идея Голгофы, идея самопожертвования развернута иначе. Жизненный путь Иисуса значим теперь для Тарковского как пример послушания перед бытием, служения бытию – истинному бытию, которое одновременно есть основание человека, его души. В истории Иисуса важен не только подвиг последних минут его жизни и Воскресение, но и терпеливость в осуществлении миссии, учительского призвания, в стремлении научить людей *верить*. Дело Иисуса живо и развивается, пока живы его ученики, пока оно передается в незаметном жизненном служении и послушании от учителя к ученику.

Идея «комнаты желаний» занимает особое место в структуре фильма, считает И. Евлампиев, являясь как бы символом той странной «религии», послушником которой выступает Сталкер. Комната, где исполняются желания, – это объект веры, а не знания, это мечта человека о гармонии с бытием, в этом смысле она «замещает» всемогущего Бога, управляющего миром. Зона – это мир «умершего» Бога, утверждает автор книги. Без веры человек не может жить, но объект этой веры не обязательно является реальным. Вера значима сама по себе, потому что дает надежду и силы для того, чтобы бороться за преображение бытия в соответствии с неискоренимой мечтой человека о совершенстве. Хотя придя в «комнату желаний», человек вовсе не получит исполнения своих желаний, но надежда, живущая в нем, не умрет, а окрепнет, поскольку человек получит больше, чем просто исполнение желаний, – он поймет, что все его прежние желания лживы и только уведут его от себя самого и от подлинного смысла его жизни. Здесь он заново научится желать, и его новые желания будут совершенно непохожими на желания прежние.

Именно такой духовный путь проходят в Зоне герои фильма. При этом И. Евлампиев особое внимание обращает на те процессы, которые происходят в душе Писателя. С ним в Зоне действительно свершается нечто невероятное, происходит преображение, которое вполне можно назвать чудом, правда, совсем не

в том смысле, как мог бы предполагать сам Писатель, идя в Зону. Смысл этого преобразования, на наш взгляд, Тарковский не проясняет до конца, в то же время И. Евлампиев уверенно говорит о том, что в образе Писателя режиссер дает нам образ нового Иисуса, который призван вести других. Эта очень интересная трактовка «Сталкера», и она имеет право на существование, но все-таки кажется нам слишком рациональной, автор книги пытается сделать слишком однозначными художественные образы фильма. Трудно согласиться с тем, что негативная оценка Сталкером своих попутчиков (в разговоре с женой в эпилоге) является «ловушкой» для зрителей, как утверждает автор книги [1, с. 338]. Из произошедшего в фильме не видно, что Писатель готов жертвовать собой ради других и изменился настолько, что его можно считать новым Иисусом. Столь явных изменений в нем мы не замечаем. Представляется беспорной мысль о том, что главная задача Сталкера – это поиск себе учеников, но утверждение автора книги, что таким учеником является именно Писатель, причем учеником, способным стать новым Иисусом, на наш взгляд, не выглядит убедительным.

В колорите и общей атмосфере эпилога фильма И. Евлампиев справедливо находит намек на произошедшее в результате похода героев в Зону преобразование мира. Но это также нельзя рассматривать как свидетельство появления нового Иисуса. Да, преобразование произошло, но оно связано с тем, что *все* герои изменились, вернувшись из Зоны. Сам Тарковский так сформулировал идею «Сталкера» в одном из интервью: «...это трагедия человека, который хочет верить, хочет заставить себя и других во что-то верить. Для этого он ходит в Зону. <...> В насковозь прагматическом мире он хочет заставить кого-то во что-то поверить, но у него ничего не получается. Он никому не нужен, и это место – Зона – тоже никому не нужно. То есть фильм о победе материализма...» [4]. И в другом интервью: «Мне важно установить в этом фильме то специфически человеческое, неразтворимое, неразложимое, что кристаллизуется в душе каждого и составляет его ценность. Ведь при всём том, что внешне герои, казалось бы, терпят фиаско, на самом деле каждый из них обретает нечто неоценимо более важное: веру, ощущение в себе самого главного. Это *главное* живёт в каждом человеке» [5, с. 322].

Мы считаем, что именно необходимость *веры в себя* – в вечное и бесконечное основание своей личности есть то главное, что хотел показать Тарковский этим фильмом. Если уж Мартышка, увечная дочь Сталкера, может демонстрировать телекинетические способности, то каждый здоровый человек, по-настоящему верующий в себя, может «свернуть горы». И никакая «комната желаний» такому человеку не нужна. Образно говоря, Спаситель находится внутри каждого из нас. «Главное – верить», как говорит в фильме Сталкер. Если слепой верит, что Иисус его исцелит, то слепой прозреет. Если вы верите, что вы выздоровеете, то вы выздоровеете. Если вы верите, что станете богатым, вы станете им, но только в последнем случае осознание бесцельности применения той силы, которой обладает подлинная вера, не будет давать вам покоя – как это случилось в фильме с закадровым героем Дикаобразом, получившим после похода в Зону гору золота, но именно поэтому покончившим с собой. Вера – это самое сильное «оружие», которым владеет человек, но надо еще научиться им пользоваться.

Особо нужно сказать о стремлении И. Евлампиева дать расшифровку известным символам-образам Тарковского, постоянно повторяющимся в его фильмах. Нам кажется, что такие важнейшие символы А. Тарковского не могут быть истолкованы однозначно, иначе не было бы того неповторимого феномена Тарковского, который каждое поколение пытается разгадать по-своему. Тот факт, что образы А. Тарковского рождают неповторимые персональные аллюзии, показывает многоплановость и многослойность его фильмов, поэтому нам не представляется обязательным и принципиальным приписывание каждому образу абсолютно однозначного смысла. Некоторые примеры «расшифровок» образов Тарковского, приводимые в книге И. Евлампиева, нам кажутся удачными, некоторые – не очень. Например, часто присутствующие в фильмах Тарковского образы текущей воды или разлитой жидкости (молока, воды), на наш взгляд, в каждом отдельном случае, в контексте общего визуального ряда обретают уникальное значение, и вряд ли все эти значения можно свести к одному знаменателю. И. Евлампиев образ дождя или падающей сверху воды сводит к двум противоположным значениям: в одном случае – это осмысленность и гармония бытия, в другом – «болезнь» бытия [1, с. 66]. Однако нужно напомнить, что в христианстве вода – знак обновления и очищения, поэтому кажется естественным, что если бы режиссер вкладывал некий универсальный смысл в образы дождя или падающей сверху воды, то такой смысл должен был бы сводиться к идее очищения.

Более удачной, на наш взгляд, является интерпретация И. Евлампиевым изображения в фильме «Страсти по Андрею» гладкой поверхности воды, в которой отражаются небо, облака, солнце и которая ограничена сушей, как образа «идеального» мира. А вот аналогичный образ в «Сталкере», как нам кажется, обладает совсем иным смыслом, чем тот, который видит в нем автор книги. В воде, «покрывающей тонким слоем поверхность кафельного пола, плавают какая-то грязь, полусгнившие растения, лежат самые разные забытые предметы – шприц, монеты, ржавая пружина, брошенное оружие и т. п. Среди всех этих деталей есть и два очевидно символических образа. <...> Это обрывок репродукции с изображением Иоанна Крестителя из Гентского алтаря, исполненного Ван Эйком, и маленький стеклянный сосуд с плавающими в нем крохотными рыбками. Как известно, в Евангелии Иоанн Креститель выступает как провозвестник Иисуса Христа, как человек, начавший обращать людей в новую веру еще до того, как пришел Учитель, выразивший суть этой веры и давший пример жизни в согласии с ней» [1, с. 323]. И. Евлампиев видит здесь намек на то, что Сталкер – это Иоанн Креститель, который нашел-таки своего Христа (Писателя). Мы видим иное: два религиозных образа-символа режиссер расположил в одном ряду с различными забытыми предметами, чтобы показать, что религиозные ценности стали ненужными нашей цивилизации, показать отказ общества от веры.

Подводя итоги сказанному, надо отметить, что в книге И. Евлампиева все фильмы Тарковского даны в необычном и в то же время чрезвычайно плодотворном освещении. Можно уверенно утверждать, что до сегодняшнего дня такого глубокого проникновения в образный строй фильмов Тарковского не было сделано никем. При этом выявленный автором философский аспект кинопроизведений помогает дать очень целостное понимание и мировоззрения, и художе-

ственного метода Тарковского. И даже наличие в книге некоторых слишком субъективных и спорных выводов не мешает признать ее, образно говоря, первой по-настоящему точной «картой» художественного мира Тарковского, сверяться с которой придется каждому, кто захочет освоить духовные богатства этого мира.

В предисловии к своей книге И. Евлампиев пишет: «Тарковский выполнил свой учительский долг по отношению к нашему поколению, теперь нам нужно успеть выполнить его по отношению к следующему – по отношению к нашим детям. Отдавая дань памяти тому, кто дал нам ариаднову нить для выхода из лабиринта исторической безысходности, мы должны сделать явным *вечное* содержание его творческих поисков, которые связаны не столько с «малым» временем конкретной эпохи, сколько с «большим» временем человеческого существования как такового» [1, с. 5]. Нам кажется, что *свой* учительский долг Игорь Евлампиев выполнил сполна. Благодаря его книге Тарковский для современного поколения стал более понятным. И это значит, что интерес к его творчеству и влияние его идей и образов со временем будут возрастать, и, может быть, его фильмы в конце концов совершат то, на что рассчитывал их создатель, – вернут современному человеку ощущение своей причастности к бесконечному бытию и веру в способность сделать мир лучше.

Список литературы

1. Евлампиев И.И. Художественная философия Андрея Тарковского. 2-е изд. Уфа: ARC, 2012. 472 с.
2. Тарковский А.А. Запечатленное время // Андрей Тарковский. Архивы. Документы. Воспоминания. М.: Подкова; Эксмо-пресс, 2002. С. 95–350.
3. Туровская М. 7 1/2, или Фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991. 255 с.
4. Суркова О. Хроники Тарковского. «Сталкер». Часть № 2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tarkovsky.su/library/syrkova-stalker-journal-2>
5. Андрей Тарковский о киноискусстве // Мир и фильмы Андрея Тарковского. М.: Искусство, 1991. С. 315–328.

References

1. Evlampiev, I.I. *Khudozhestvennaya filosofiya Andreyta Tarkovskogo* [Artistic Philosophy of Andrei Tarkovsky], Ufa: ARC, 2012, 472 p.
2. Tarkovskiy, A.A. *Zapechatlennoe vremya* [Sculpting in Time], in *Andrey Tarkovskiy. Arkhivy. Dokumenty. Vospominaniya* [Andrei Tarkovsky. Archives. Documents. Memories], Moscow: Podkova; Eksmo-press, 2002, pp. 95–350.
3. Turovskaya, M. *7 1/2, ili Fil'my Andreyta Tarkovskogo* [7 and a half or Andrei Tarkovsky's films], Moscow: Iskusstvo, 1991, 255 p.
4. Surkova, O. *Khroniki Tarkovskogo. «Stalker»* [Chronicles of Tarkovsky. «Stalker»]. Available at: <http://www.tarkovsky.su/library/syrkova-stalker-journal-2>
5. *Andrey Tarkovskiy o kinoiskusstve* [Andrei Tarkovsky about Art of Cinema], in *Mir i fil'my Andreyta Tarkovskogo* [World and Films of Andrei Tarkovsky], Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 315–328.

УДК 141.82+130.2:9
ББК 87.1

**ОНТОЛОГИЯ ИСТОРИИ
В ТВОРЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАРКСИСТА:
о книге Ф.В. Цанн-кай-си «Философия истории.
История в гуманистическом измерении»**

А.В. БРАГИН

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

Анализируется монография Ф.В. Цанн-кай-си «Философия истории. История в гуманистическом измерении» (М.: Российское гуманистическое общество, 2012. 330 с.), посвященная конституированию гуманистического измерения истории с позиций марксизма, акцент делается на авторском понимании онтологии истории. Констатируется, что по мнению Ф.В. Цанн-кай-си, философия истории есть онтология и эпистемология истории, а опора на деятельностный подход к пониманию истории позволяет преодолеть телеологизм и эсхатологизм во взгляде на историю. Утверждается, что полемически заостренная работа Ф.В. Цанн-кай-си объективно дискутирует с постмодернизмом, отвергает релятивизм и нигилизм в понимании истории. Согласно подходу Ф.В. Цанн-кай-си, человек рассматривается как субъект-творец истории, а историческое бытие истолковывается как ситуация кризиса, точка бифуркации в развитии общества, «узел», соединяющий прошлое, настоящее и будущее. Выражается солидарность с Ф.В. Цанн-кай-си утверждавшим, что именно в ситуации исторического бытия, переживаемого сегодня человечеством, важно осознание гуманистического вектора исторического развития.

Ключевые слова: онтология, философия истории, гуманизм, марксизм, бытие, кризис, бифуркация, человек, культура, цивилизация.

**ONTOLOGY TO HISTORY
IN CREATIVE INTERPRETATION OF THE MARXIST:
about the book of F.V. Chann-kay-si «Philosophy of History. The History
of Humanistic Measurement»**

A.V. BRAGIN

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

The article is devoted to F.V. Chann-kay-si's monograph «Philosophy of History. The History of Humanistic Measurement», which considers the confirmation of historical humanistic measurement according to the Marxism, the accent is made on the author's understanding of historical ontology. The author discusses the fact that philosophy of history is the ontology and epistemology of history according to F.V. Chann-kay-si's opinion, but the activity approach to understand the history allows to overcome the theologism and eschatologism in his view on history. The polemically pointed work of F.V. Chann-kay-si objectively discusses with the post-modernism, rejects relativism and nihilism in

understanding history. According to the F.V. Chann-kay-si's approach, a man is considered as the subject that is the creator of history; historical being is interpreted as the situation of crisis, the point of bifurcation in society development, «knot» which connects past, present and future. The author expresses the solidarity with F.V. Chann-kay-si that in the situation of historical being the mankind is enduring now it is important to realize the humanistic vector of historical development.

Key words: ontology, philosophy of history, humanism, Marxism, being, crisis, bifurcation, man, culture, civilization.

Сегодня в философии все большее распространение получает позиция, сформулированная белорусским исследователем Я.С. Яскевичем: «В настоящее время классическая философия истории, движимая идеей прогресса, утратила свою актуальность как в силу исчерпанности “проекта модерна”, так и из-за постмодерного разрушения “исторического сознания”» [1, с. 28]. Действительно, о каком историческом сознании может идти речь, если А. Данто¹, Х. Уайт² заложили основы, а П. Рикёр³ придал завершающую форму взгляду на историю «как на лингвистический и риторический артефакт» [1, с. 29]. После этого «нарративного поворота» в гуманитарных науках проблемы, связанные с онтологией, и тем более с онтологией истории, решают почти исключительно с указанной постмодернистской позиции, сводящей онтологию к неким субъективным структурам⁴. В итоге и история представляется как некая весьма произвольная субъективная последовательность событий, природа которых в принципе не ясна. В этой связи любые попытки прояснить возникшие проблемы, сделанные с позиций любых иных методологий, преодолевающих субъективность и релятивизм, в том числе марксистской, несомненно, ценны. Их ценность обусловлена тем, что история – это не только наука о прошлом, как полагал, например, А.И. Ракилов⁵, но наука о прошлом, настоящем и будущем⁶, отсюда ее особая не только теоретическая, но и практическая значимость. При этом, как справедливо отмечал Уайтхед, рассуждая об истории, «факты одновременно выступают и как некое истолкование,

¹ См.: Данто Артур С. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002, 292 с. [2].

² См.: Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с. [3].

³ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с. [4].

⁴ В этом плане, справедливо подчеркивает В.И. Стрелков, анализирувавший творчество известного представителя постмодернизма в понимании истории Ф.Р. Анкерсмита, «исторический текст рассматривается в постмодернистском дискурсе в качестве «прозрачного» по отношению к находящемуся «позади него» историческому бытию... «прозрачным», т.е. допускающим любые с ним манипуляции» (Стрелков В.И. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф.Р. Анкерсмита // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. М., 2000. Вып. 2. С. 124 [5]).

⁵ См., например: Ракилов А.И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. С. 25 [6].

⁶ См.: Уайтхед А.Н. Приключения идей // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 392 [7].

основанное на данных, отличных от чистых ощущений» [7, с. 393]. Именно поэтому большинство исследователей согласны с Л. Февром, который утверждал: «Постараемся отделаться от иллюзий. Человек не помнит прошлого – он постоянно воссоздает его. Это касается и такой абстракции, как отдельный человек, и такой реальности, как человек, являющийся членом общества. Он не хранит прошлого в своей памяти подобно тому, как северные ледники тысячелетия хранят в своей толще замерзших мамонтов. Он исходит из настоящего – и только сквозь его призму познает и истолковывает прошлое» [8, с. 21–22]. Действительно, историки именно истолковывают исторические факты, которые похожи по структуре на ценности, в них имеется объективная и субъективная составляющая, однако, по нашему мнению, эти составляющие отличаются по значимости – субъективная играет отнюдь не ведущую роль.

Итак, обратимся к рассмотрению книги известного российского философа-гуманиста Ф.В. Цанн-кай-си «Философия истории. История в гуманистическом измерении» (формально представляющей собой учебное пособие, однако содержащее оригинальные авторские идеи⁷), опубликованной Российским гуманистическим обществом в типографии г. Владимира в 2012 г. тиражом всего 200 экземпляров.

В основу интереснейшего исследования, посвященного конституированию гуманистического измерения истории, положена авторская интерпретация марксизма, и на этой основе предлагается рассмотрение исторического процесса с позиции деятельностно-культурологического подхода, позволяющего, по мнению Ф.В. Цанн-кай-си, преодолеть натурализм, имперсонализм, провиденциализм и финализм в понимании истории. Автор использует свои теоретические построения, прошедшие, в частности, апробацию на историческом факультете Владимирского государственного педагогического университета, в читаемом им на протяжении последних 15 лет курсе авторских лекций по философии истории. Говоря об актуальности исследуемой проблемы, Ф.В. Цанн-кай-си справедливо подчеркивает: «Современная онтологическая и гносеологическая ситуация требует от философов и историков серьезного анализа происшедшего и выработки оптимистических, жизнеутверждающих взглядов на историю, способных противостоять разрушительным тенденциям нигилизма и аморализма. Задача философского сообщества, перефразируя В. Соловьева, заключается в том, чтобы помочь людям не столько в том, чтобы “лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а в том, чтобы он – до времени не превратился в ад”» [9, с. 4], т.е. задача не только исследовательская – теоретическая, но и «прогрессорская», культуртрегерская – практическая.

В своей работе Ф.В. Цанн-кай-си рассматривает этапы формирования философии истории с древности и до наших дней, отмечая, что хотя термин «философия истории» введен Вольтером в XVIII веке, однако дискуссии по содержанию этого термина продолжаются и поныне⁸, что связано как с «пограничным»

⁷ Кстати, форма публикации в виде курса лекций достаточно распространена в научной и философской традиции, здесь можно вспомнить Л. Февра «Бои за историю» или А.Н. Уайтхеда «Приключения идей».

⁸ См., например: Знание о прошлом в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 3–45 [10].

статусом этой науки, с необходимостью установления баланса между «философией» и «историей», так и с изменением предмета как философии, так и истории, а следовательно, и предмета философии истории⁹. Цанн-кай-си отмечает, что на рубеже XIX–XX веков «мы видим три четко обозначившихся направления в трактовке предмета философии истории»: первое – «рассматривает философию истории как онтологию (метафизику) истории», второе – «сводит философию истории к выяснению специфики исторического знания и третье – в интерпретации философии истории как философии культуры» [1, с. 10]. При этом существенно, что все направления исходят из двух идей, уходящих корнями в христианское средневековье: одна – история имеет смысл; вторая – является объективным надличностным процессом, отмеченным «не столько общностью пространственной, сколько универсализмом объясняющей схемы и принципов организации материала»¹⁰.

Руководствуясь марксистской методологией, Ф.В. Цанн-кай-си подчеркивает: «История есть деятельность людей, преследующих свои цели, в объективированном результате которой прослеживается ее закономерность и логика. Нет никакой Истории, действующей за спинами людей, вне их деятельности, вне и помимо их... История не смена абстрактных отношений, институтов, организаций, а это человеческая история, история собственной жизнедеятельности. История – это арена деятельности самого человека. Именно в такой деятельности осуществляется реальный исторический процесс» [1, с. 221]. При этом, признавая исторический, субъективный характер истолкования исторических фактов, марксизм традиционно сохраняет представление об истории как объективно существующем всемирно-историческом процессе. Ф.В. Цанн-кай-си пишет: «Философия истории является теорией всемирно-исторического процесса, поскольку она изучает общие закономерности истории, ее направленность, смысл, логику истории. И одновременно философия истории исследует само историческое знание, его природу, специфику, оказываясь тем самым исторической эпистемологией» [1, с. 33]. Причем, по мнению автора, «философия истории, используя категориальный аппарат философии, помогла систематизировать, обобщить, упорядочить накопленный разнообразный исторический материал, обнаружить логику и смысл исторических событий» [1, с. 36].

Поскольку социум, как считает Цанн-кай-си, можно определить как «своеобразную проекцию на бытие социокультурной сущности человека», соответственно «субстанция» социума и начало человеческого – одно» [1, с. 128]. Деятельность является способом бытия социума: «Общество есть движение, развитие общественного бытия, т.е. деятельность индивидов. Движение общественного бытия – это становление и развитие самих индивидов. Получается замкнутый круг, в котором все выступает в качестве моментов его развития. Этот «круг» составляет социум

⁹ См.: Яскевич Я.С. Философия истории в контексте современной социальной философии // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны: навук. зб. Вып. 3 / рэдкал.: У.Н. Сідарцоў, С.М. Ходзін (адк. рэдактары) [і інш.]. Мінск: БДУ, 2007. С. 6–8 [1].

¹⁰ См.: Барг М.А. Эпоха и идеи. Становление историзма. М., 1987. С. 154 [11].

в его саморазвитии. <...> Предметная деятельность человека составляет его сущность, и она же является отправным пунктом самой человеческой истории, и она же составляет «субстанцию» общества – социума» [1, с. 131].

Отмечая в качестве наиболее эвристичных подходов к пониманию общества не только формационный, развиваемый марксизмом, но и цивилизационный, автор полагает их взаимодополняющими: «Формационный подход превращает историческую науку в теоретическую социологию. В итоге общая картина всемирной истории принимает схематичный и безличностный вид. Цивилизационный подход дает панорамное изображение истории, позволяет почувствовать «атмосферу», «дух истории», реальные исторические события, но не схватывает направленность, смысл истории» [1, с. 151]. Такое толкование подходов к пониманию общества позволяет Ф.В. Цанн-кай-си предложить свое видение онтологии истории, содержания ее основных понятий.

Автор отмечает, что в отечественной историографии и философии нет строго употребления понятий «историческая реальность», «историческая действительность», «историческое бытие», а ведь вопрос о содержании этих понятий чрезвычайно важен, ибо это вопрос о предмете исторической науки¹¹. По мнению Цанн-кай-си, «историческая реальность и историческое бытие» понятия близкие, но не тождественные, «близость понятий «историческая реальность» и «историческое бытие» состоит в том, что они оба отражают социокультурное бытие, но отражают, во-первых, разные состояния социокультурного бытия, во-вторых, под разными углами социально-исторического сознания». Цанн-кай-си пишет: «Историческая реальность – это каркас, скелет истории, это инвариантные исторические структуры, благодаря которым и возможно историческое познание, т.к. у него имеется устойчивый предмет познания. Историческое бытие как теоретическое понятие фиксирует момент развития социокультурного бытия. Состояние его неопределенности» [1, с. 158]. Отталкиваясь от идеи Гегеля, что историческое бытие не является ареной счастья, скорее – это точка перехода от одной эпохи к другой, Ф.В. Цанн-кай-си пишет: «По существу, это перекресток исторических дорог, вынуждающих индивидов действовать. Это время кризиса в его буквальном первоначальном смысле» [1, с. 160].

В свое время, развивая идею И. Канта о том, что индивид может придать максиме характер абсолютного закона, Г. Риккерт утверждал, что историограф не может по своему субъективному произволу определять границы исторического бытия, он должен определять историческую ценность конкретных уникальных событий исходя из степени выраженности в них всеобщего¹². Принимая этот подход, Ф.В. Цанн-кай-си утверждает: «Историческое бытие по своей сути оказывается диалектическим единством единичного, индивидуального и всеобщего, «узлом» прошлого, настоящего и будущего. Само понятие «историческое

¹¹ См.: Яскевич Я.С. Философия истории в контексте современной социальной философии // Указ.соч. С. 152.

¹² См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 164 [12].

бытие» есть отражение реальной исторической действительности и вместе с тем «наложенным» на нее историческим сознанием, точнее, является проекцией исторического сознания на историческую реальность» [1, с. 162]. Причем, по мнению автора, «переживаемая нами сегодня историческая ситуация служит лучшей наглядной иллюстрацией того, что представляет историческое бытие в своей чувственно-предметной конкретности» [1, с. 165].

Автор выступает против попыток увидеть в истории игру непознаваемых надличностных сил, ведущую к телеологизму и фатализму. Ф.В.Цанн-кай-си указывает: «Историческое бытие всегда содержит в себе момент выбора более оптимального варианта, при котором удается смягчить удары «судьбы», облегчить переход к иному, обеспечить социально-историческую преемственность». По мнению Цанн-кай-си, «ответ на вызов исторической ситуации не предопределен открытостью ее переходной структуры» [1, с. 165]. Интересно, что эта идея явно перекликается с идеей А.Н. Уайтхеда (исследователя, стоящего на телеологических позициях!): «Цивилизация есть утверждение такого социального порядка, который побеждает в силу своей убедительности, основанной на том, что этот порядок воплощает в себе лучшую из имеющихся возможностей» [7, с. 480]. Правда Ф.В. Цанн-кай-си, следуя за О. Шпенглером, не отождествляет содержание понятий культура и цивилизация в качестве характеристики общества. Он отмечает возможность конфликта между культурой и цивилизацией: «...если принять, что культура выражает высокие, гуманистические, духовно-нравственные идеалы человека, то цивилизация становится всего лишь результатом функционального отношения людей к природе и друг к другу» [1, с. 150]. Автор подчеркивает, что «культура – это способ существования социального бытия» и «смысл культуры заключается в гуманизации мира посредством деятельности» [1, с. 172, 173]. А критерием мира культуры является «критерий человечности, понимаемой как такое измерение мира, которое позволяет установить, способствует ли деятельность объективации гуманистических духовно-нравственных идеалов. Любая деятельность и любая ценность могут быть названы культурой, если они способствуют преодолению, снятию отчуждения, конфликта между природой и человеком, человеком и обществом, человеком и человеком, свободой и необходимостью...» [1, с. 172–173]. Здесь существенно, что «общество и культура представляют единство, но это единство носит диалектический характер. <...> Развитие общества и культуры может совпадать, однако это совпадение происходит не всегда. Они совпадают в плане направленности своего развития. Вектор истории и вектор культуры один и тот же: преодоление отчуждения и постепенная универсализация исторических субъектов» [1, с. 177–178].

По мнению Ф.В. Цанн-кай-си, объективно имеющиеся в историческом бытии варианты развития общества нуждаются в рефлексии, осознании. Автор подчеркивает, что «прогрессивные формы социального устройства и технологии для воспроизводства исторического мира нуждаются в репродукции способности человека к самосозиданию посредством рациональной рефлексии и морально-волевого (в кантовском смысле) действия» [1, с. 168]. Именно поэтому, считает Цанн-кай-си, «ориентиром исторического развития должен стать идеал свободной, открытой будущему и прошлому творческой личности, возвышаю-

щейся в индивидуальном историческом бытии до всеобщих духовных ценностей культуры» [1, с. 169].

Завершая наше рассмотрение работы Ф.В. Цанн-кай-си, заметим следующее. В свое время А.Н. Уайтхед, говоря о ситуации исторического бытия – смене эпох (в данном случае его мировосприятие близко мировосприятию Ф.В. Цанн-кай-си), справедливо и образно подчеркивал: «Бесмысленные силы и разумные намерения объединяются, чтобы снять человечество с проржавевшего якоря. Эпоха преобразований бывает временем надежд и временем отчаяния. Когда корабль человечества снимается с якоря, это иногда приводит к открытию Нового Света, а иногда перед нами маячит призрак кораблекрушения» [7, с. 395]. В этом аспекте весь пафос работы Ф.В. Цанн-кай-си как раз и заключается в том, чтобы человечество избежало возможного кораблекрушения через адекватное осознание исторической ситуации и творческого потенциала человека. Ф.В. Цанн-кай-си в начале своей книги, обозначая ее замысел, указывал, что она нацелена на преодоление телеологизма и апокалиптизма во взгляде на историю, на раскрытие ее гуманистической перспективы. Думается, что объективно работа Ф.В. Цанн-кай-си своим гуманистическим содержанием способствует преодолению релятивизма и нигилизма, получивших столь большое распространение в рамках современной глобальной цивилизации, разрушаемой доминированием индивидуалистических ценностей, загоняющей себя в тупик социального аутизма. При всем уважении к позиции автора заметим, однако, что в рамках книги так и остаются до конца не проясненными весьма важные вопросы. А что определяет гуманистический вектор истории, если общество – открытая стохастическая система, развитие которой определяется свободным выбором людей (субъектов истории) в точках бифуркации («Природа человека»? – а ее что определяет?) И почему выбор из вариантов развития должен при этом быть обязательно в пользу прогрессивных форм общественного развития? В отношении телеологического толкования истории, по нашему мнению, аргументы «за» звучат более убедительно (в частности, в формулировке русских религиозных философов конца XIX – начала XX веков – В.С. Соловьёва¹³, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяев и многих других), а вот контраргументы К. Маркса и его последователей звучали и звучат достаточно противоречиво и непоследовательно¹⁴. Впрочем, указанное замечание не умаляет очевидных достоинств работы Ф.В. Цанн-кай-си, оно сделано в рамках методологической и идеологической дискуссии, окончания которой в по крайней мере ближайшей исторической перспективе не предвидится.

¹³ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 49–580 [13].

¹⁴ Что дает основания, например, А. Данто утверждать, что марксистский способ рассмотрения истории «является, по сути дела, теологическим или, во всяком случае, обладает общим структурным сходством с теологическим истолкованием истории, которое рассматривает историю in toto, как осуществление некоего божественного замысла... хотя Маркс и Энгельс были материалистами и откровенными атеистами, тем не менее они были склонны смотреть на историю сквозь теологические очки» (Данто А. Аналитическая философия истории / под ред. Л.Б. Макеевой. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 18). Заметим, что с этим утверждением солидарны и некоторые отечественные исследователи, например И.П. Решикова (Решикова И.П. Коммунизм: между временем и пространством // Хора. 2008. № 3. С. 113–126 [14]).

Список литературы

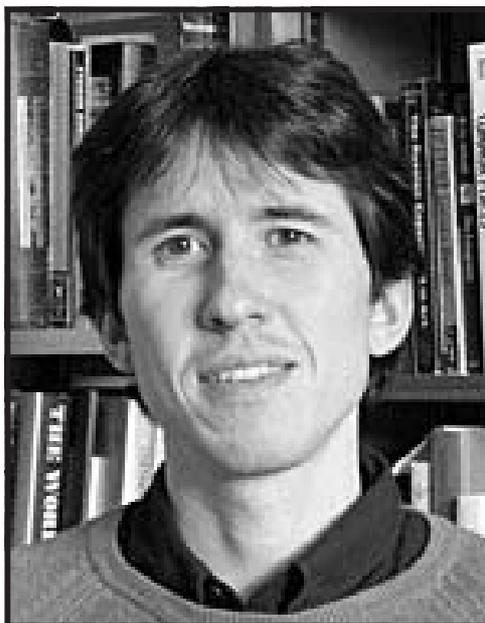
1. Яскевич Я.С. Философия истории в контексте современной социальной философии // Крыніцазнаўства і спецыяльныя гістарычныя дысцыпліны: навук. зб. Вып. 3 / рэдкал.: У.Н. Сідарцоў, С.М. Ходзін (адк. рэдактары) [і інш.]. Мінск: БДУ, 2007. С. 24–34.
2. Данто А.С. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002. 292 с.
3. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.
4. Рикёр П. Время и рассказ. В 2 т. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
5. Стрелков В.И. К онтологии исторического текста: некоторые аспекты философии истории Ф.Р. Анкерсмита // Философия и современные проблемы гуманитарного знания. Вып. 2. М., 2000. С. 123–138.
6. Ракитов А.И. Историческое познание: Системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. 303 с.
7. Уайтхед А.Н. Приключения идей // Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 389–702.
8. Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991. 628 с.
9. Цанн-кай-си Ф.В. Философия истории. История в гуманистическом измерении. М.: Российское гуманистическое общество, 2012. 330 с.
10. Знание о прошлом в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 3–45.
11. Барг М.А. Эпоха и идеи. Становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.
12. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 394 с.
13. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 49–580.
14. Решикова И.П. Коммунизм: между временем и пространством // Хора. 2008. № 3. С. 113–126.

References

1. Yaskevich, Ya.S. *Filosofiya istorii v kontekste sovremennoy sotsial'noy filosofii* [Philosophy of history in the context of modern social philosophy], in *Istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny* [Chronology and special historical disciplines], Minsk: BDU, 2007, issue 3, pp. 24–34.
2. Danto, A.S. *Analiticheskaya filosofiya istorii* [Analytical philosophy of history], Moscow: Ideya-Press, 2002, 292 p.
3. Uayt, Kh. *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: The imagination of history in Europe XIX age], Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2002, 528 p.
4. Riker, P. *Vremya i rasskaz, v 2 t., t. 1* [Time and tale, in 2 vol., vol. 1], Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 1998, 313 p.
5. Strelkov, V.I. *K ontologii istoricheskogo teksta: nekotorye aspekty filosofii istorii FR. Ankersmita* [To ontologies of the history text: some aspects philosophy of history Franklin R. Ankersmit], in *Filosofiya i sovremennye problemy gumanitarnogo znaniya* [Philosophy and modern problems of the humanitarian knowledge], Moscow, 2000, issue 2, pp. 123–138.
6. Rakitov, A.I. *Istoricheskoe poznanie: Sistemno-gnoseologicheskij podkhod* [History cognition: System-gnoseology approach], Moscow: Politizdat, 1982, 303 p.
7. Uaytkhed, A.N. *Priklyucheniya idey* [The adventures of ideas], in *Uaytkhed, A.N. Izbrannye raboty po filosofii* [Selected works on the philosophy], Moscow: Progress, 1990, pp. 389–702.
8. Fevr, L. *Boi za istoriyu* [Battles for the History], Moscow: Nauka, 1991, 628 p.

9. Tsann-kay-si F.V. *Filosofiya istorii. Istoriya v gumanisticheskoy izmerenii* [Philosophy of history. The History in humanistic measurement], Moscow: Rossiyskoe gumanisticheskoe obshchestvo, 2012, 330 p.
10. Znanie o proshlom v sovremennoy kul'ture (materialy kruglogo stola) [Knowledge about past in modern culture (material of the round table)], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 8, pp. 3–45.
11. Barg, M.A. *Epokha i idei. Stanovlenie istorizma* [The Epoch and ideas. Formation of historicism], Moscow: Mysl', 1987, 348 p.
12. Rikkert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Sciences about nature and sciences about culture], Moscow: Respublika, 1998, 394 p.
13. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of the Good], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. I* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1988, pp. 49–580.
14. Reshchikova I.P. Kommunizm: mezhdru vremenem i prostranstvom [Communism: between time and space], in *Khora*, 2008, no. 3, pp. 113–126.

ПАМЯТИ ОЛИВЕРА СМИТА



В начале апреля трагически оборвалась жизнь нашего коллеги – доктора Оливера Смита, преподавателя кафедры русского языка университета Сент-Эндрюса в Шотландии. Он прожил 33 года, посвятив свою профессиональную деятельность исследованию русской культуры и философии. Особый интерес д-р Смит проявлял к религиозно-философской мысли, творчеству представителей духовно-академической философии – митрополита Платона, профессора МДА Федора Голубинского. Оливер Смит высоко ценил творчество В.С. Соловьева. Ему принадлежит одна из лучших современных работ, посвященных русскому мыслителю, – «Владимир Соловьев и одухотворение материи». В ней д-р Смит исследует важнейшую тему философии Соловьева – взаимодействие человека и окружающего мира.

С 2011 г. Оливер Смит являлся членом редколлегии журнала «Соловьевские исследования» и вносил существенный вклад в подготовку материалов журнала к печати. Чуткий и внимательный к редакционным проблемам, он много сделал для укрепления связей журнала с зарубежными исследователями русской философии. В наших сердцах он останется верным и искренним другом.

*Редколлегия журнала «Соловьевские исследования»,
Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»*

НАШИ АВТОРЫ

- Моисеев**
Вячеслав Иванович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского государственного стоматологического университета,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vimo@list.ru
- Парилов**
Олег Викторович
д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин Нижегородской правовой академии,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация.
E-mail: olegparilov@yandex.ru
- Глазков**
Александр Петрович
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета,
г. Астрахань, Российская Федерация.
E-mail: alpglazkov@yandex.ru
- Смирнов**
Валерий Аркадьевич
(Псевдоним:
Марк Смирнов)
канд. богословия, соредатор журнала «Наука и религия», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: smirnov@ng.ru
- Левченко**
Валерий Валерьевич
канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры Украиноведения и иностранных языков Одесского национального морского университета,
г. Одесса, Украина.
E-mail: levchenkolav@yandex.ua
- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Гарциано**
Светлана
д-р филол. наук, доцент кафедры славянских языков Лионского Университета им. Жана Мулена,
г. Лион, Франция.
E-mail: svetlanagarziano@univ-lyon3.fr
- Кордун**
Виктория Александровна
ассистент кафедры философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка,
г. Полтава, Украина.
E-mail: cordun@ukr.net

-
- Галчева**
Таня Неделчева
http://savedarchives.net, г. София, Болгария,
E-mail: info@savedarchives.net
- Рашковский**
Евгений Борисович
д-р ист. наук, профессор, директор Научно-исследовательского центра религиозной литературы и изданий Русского зарубежья Всероссийской государственной библиотеки иностранной литературы им. М.И. Рудомино, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rashkov@rambler.ru
- Шукуров**
Дмитрий Леонидович
д-р филол. наук, профессор кафедры культурологии и литературы Шуйского филиала Ивановского государственного университета,
г. Шуя, Российская Федерация.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Колычев**
Петр Михайлович
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: kolychev.piter@rambler.ru
- Брагин**
Андрей Витальевич
д-р филос. наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: anvibr@mail.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

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

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev»)
(ISSN 2076-9210)

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est une publication scientifique portant sur des questions d'actualité dans les sciences humaines – la philosophie, la philologie, les études culturelles. Dans la revue on publie les résultats des recherches scientifiques russes et étrangères. Des matériaux sont reçus en russe, français, allemand et anglais.

Publiée depuis 2001, la revue a un comité de rédaction dont les membres sont les spécialistes des centres philosophiques et scientifiques de la Russie, Allemagne, Bulgarie, France, Grande-Bretagne, Pologne et Pays-Bas.

Périodicité – 4 éditions par an: en mars, en juin, en septembre et en décembre.

Informations sur la revue est disponible à l'Université d'Etat d'Entrégétique d'Ivanovo: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Le texte intégral des versions électroniques de toutes les éditions de la revue depuis 2001 sont disponibles à l'adresse: <http://www.ispu.ru/node/6623>

La revue «Solov'evskie issledovania» («Recherches sur Soloviev») est incluse dans la liste des revues savantes et des publications recommandées par la Commission supérieure d'attestation du Ministère de l'Éducation et de la Science pour la publication des résultats des thèses scientifiques pour obtenir le titre du docteur en sciences.

L'abonnement à la revue scientifique trimestrielle «Соловьёвские исследования» («Solov'evskie issledovania» / «Recherches sur Soloviev») est réalisé à n'importe quel bureau de poste de la Fédération de Russie.

Les conditions de souscription – dans le «Catalogue de l'Agence Rospechat» (section «Journaux de la Russie»), pour les abonnés étrangers – dans les JSC «MC-Periodiques» («МК-Периодика»). L'indice pour les abonnés du «Catalogue de l'Agence Rospechat» – 37240.

Rédaction:

ul. Rabfakovskaya, 34, ISPU, Département de philosophie,
Le Centre scientifique de Russie d'étude de l'héritage de V.S. Soloviev
(Le séminaire de Soloviev), Ivanovo, 153003,
la Fédération de Russie
7(4932) 26-97-70 ; 7(4932) 26-98-57
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Site du séminaire de Soloviev: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Pour plus d'informations sur les activités actuelles du séminaire de Soloviev voir aussi:
<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Rédacteur en chef Mikhail Maksimov,
docteur ès sciences philosophiques, professeur titulaire,
chef du département de philosophie
7(4932) 26-97-70
Fax: 7(4932) 38-57-01 ; 7(4932) 26-97-96
E-mail maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

On «Solov”evskie issledovaniya» journal
(ISSN 2076-9210)
«Solov”ev studies»

«Solov”evskie issledovaniya» journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, the Netherlands, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

«Solov”evskie issledovaniya» journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly «Solov”evskie issledovaniya» journal in any post office in Russia

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»), for nondomestic subscribers are in catalogues of JSC «MK-Periodica».

The subscription zip in «Rospechat Catalogue» is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev’s Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru, mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, перенос запрещен (на русском языке);
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, (на русском языке); ниже строчными буквами указывается полное название организации, ее адрес с почтовым индексом, страна (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);
- через 1.0 интервал на английском языке печатаются: название статьи, автор/ авторы (с указанием полного названия организации, ее адреса, страны и адреса электронной почты автора), аннотация и ключевые слова – в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;
- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые;
- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи)..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., сделан вывод..., изложена теория (концепция)... и т. п.).

Структура аннотации должна быть следующей: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results), заключение (Conclusion).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). Нумерация Списка литературы и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**. Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника.

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Если «Список литературы» содержит все ссылки только на латинице, то раздел References может отсутствовать.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. Авторские примечания (помещаемые ранее в разделе «Примечания» и оформляемые как затекстовая ссылка) с выпуска 1(33) 2012 года оформляются в виде подстрочных ссылок и примечаний в соответствии с требованиями по оформлению подстрочных ссылок и примечаний – внизу страницы под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

*Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.
При отклонении материалов рукописи не возвращаются.*

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2013. Вып. 2(38)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 10.06.2013. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 17,56. Уч.-изд. л. 18,25.
Тираж 350 экз. Заказ №

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

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