

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 2 (42) 2014

Issue 2 (42) 2014

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
И.А. Едошина, д-р культурологии, г. Кострома, Россия
К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
О.Б. Куликова, канд. филос. наук, г. Иваново, 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
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
С.Д. Титаренко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, 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, д-р славяноведения, г. Париж, Франция

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.

Информация об опубликованных статьях предоставляется 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, 2014
- © Авторы статей, 2014
- © Ивановский государственный энергетический университет, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА

Исследования

Мотин С.В. «...Вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное, чем великий спор» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева).....	6
Соловьев А.П. В.С. Соловьев и архиепископ Никанор (Бровкович). П. Архиепископ Никанор о мировоззрении В.С. Соловьева.....	33
Пенчев Д. Свободная теософия как философия Владимира Соловьева.....	51
Сидорин В.В. В.С. Соловьев и Г.В.Ф. Гегель: диалектические аспекты «Философских начал цельного знания».....	67

Публикации

В.С. Соловьев. Записная книжка. Публикация и комментарий Марка Смирнова.....	81
----------------------------------------------------------------------------------------	----

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Гаман Л.А. Советская Россия: взгляд Н.А. Бердяева (некоторые аспекты проблемы).....	92
Красицки Я. Борьба за правду (Бердяев, Кант и другие).....	108
Димитрова Н.И. Женские образы Ф.М. Достоевского в интерпретации Н.А. Бердяева.....	128
Волковский В.П. Философия свободы Николая Бердяева и либеральная традиция украинской политико-философской мысли.....	138
Кудаев А.Е. Тема творчества и грани трагического в эстетике Николая Бердяева: истоки проблемы «неудачи творчества».....	154
Волосатова М.А. Проблема труда и хозяйства в философии Н. Бердяева.....	173

ЭТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Соина О.С., Сабиров В.Ш. Метафизические и антропологические основания этики Ф.М. Достоевского.....	186
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

НАШИ АВТОРЫ.....	204
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	206
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	209
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТРОВ.....	209

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,

I.A. Edoshina, Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia

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

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

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

S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, 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, Slavonic studies doctor, Paris, France,

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, 2014
- © Authors of Articles, 2014
- © Ivanovo State Power Engineering University, 2014

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE

Research

Motin S.V. «...Probably, I will find for you something less disputable than the great controversy» (on the history of the relationship between I.S. Aksakov and V.S. Soloviev).....	6
Solov'ev A.P. V.S. Solovyov and archbishop Nikanor (Brovkovich). II. Archbishop Nicanor about the worldview of V.S. Solovyov.....	33
Penchev D. Free theosophy as Vladimir Solovyov's philosophy.....	51
Sidorin V.V. V.S. Solovyov and G.W.F. Hegel: the dialectical aspects of «Philosophical principles of integral knowledge».....	67

Publications

Soloviev V.S. Notebook. Publication and comment Mark Smirnov.....	81
--------------------------------------------------------------------------	----

IN COMMEMORATION OF THE 140TH ANNIVERSARY OF N.A.BERDYAEV'S BIRTHDAY

Gaman L.A. Soviet russia: N. Berdyaev's view (some aspects of the problem).....	92
Krasicki J. Fighting for truth (Berdyaev, Kant and others).....	108
Dimitrova N.I. Berdyaev's commentaries on the female characters in Dostoevsky's works.....	128
Volkovskiy V.B. Philosophy of freedom of Nikolai Berdyaev and liberal tradition of Ukrainian politic-philosophical thought.....	138
Kudaev A.E. Creation subject and tragedy facets within N. Berdyaev's esthetics: origin of «creation failure» problem.....	154
Volosatova M.A. The problem of work and economy in N.A. Berdyaev's philosophy.....	173

ETHICS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Soina O.S., Sabirov V.Sh. Metaphysical and antropological bases of ethics Dostoyevsky.....	186
---------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

OUR AUTHORS.....	204
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	206
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL.....	209
INFORMATION FOR AUTHORS.....	209

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА**ИССЛЕДОВАНИЯ**

УДК 141:27(47)

ББК 87.3(2)52

**«...ВЕРОЯТНО, У МЕНЯ НАЙДЕТСЯ ДЛЯ ВАС ЧТО-НИБУДЬ
МЕНЕЕ СПОРНОЕ, ЧЕМ ВЕЛИКИЙ СПОР»****(к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьёва)¹**

С.В. МОТИН

Уфимский юридический институт МВД России,
ул. Муксинова, д. 2, г. Уфа, 450103, Российская Федерация
E-mail: motinsergey@mail.ru

Рассматривается история взаимоотношений двух российских мыслителей XIX века – публициста-славянофила Ивана Сергеевича Аксакова (1823–1886) и философа-богослова Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900). История взаимоотношений Аксакова и Соловьёва рассматривается не только на основе их личной переписки, но и с привлечением других источников: сочинений Соловьёва, опубликованных в двухтомнике издательства «Правда»; переписки Аксакова и Соловьёва; исследований С.М. Соловьёва-младшего; переписки Аксакова с А.С. Сувориным и Н.Н. Страховым; двух диссертаций (М.А. Сташневой и Д.А. Бадаляна), посвященных аксаковской газете «Русь», и нашей вступительной статьи к публикации². Предложена и обоснована периодизация взаимоотношений Аксакова и Соловьёва. В качестве важнейшего периода в истории их отношений обозначен переход Соловьёва на рубеже 1883 года от прославянофильско-консервативных убеждений к прозападническо-либеральным, проявившийся в ключевой идее Соловьёва по объединению католической и православной церквей под эгидой папы.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (проект № 12-04-00206а «Переписка И.С. Аксакова с государственными и общественными деятелями (1860–1886)»).

² См.: Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. М.: Изд-во «Правда», 1989. 688, 736 с. [2; 3]; Переписка Владимира Сергеевича Соловьёва с Иваном Сергеевичем Аксаковым / вступ. ст. М. Зайдеман // Русская мысль. 1913. № 12. С. 73–90 [4]; Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республка, 1997. 432 с. [5]; Письма русских писателей к А.С. Суворину / подгот. к печати проф. Д.И. Абрамович. Ленинград: Гос. публ. б-ка, 1927. С. 3–20, 195–197 [6]; И.С. Аксаков – Н.Н. Страхов. Переписка / сост. М.И. Щербакова; Группа славянских исследований при Оттавском университете; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Оттава: Оттавский университет, 2007. VIII. 192 с. [7]; Сташнев М.А. Социально-политическая программа газеты И.С. Аксакова «Русь» (1880–1886 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2011. 259 с. [8]; Бадалян Д.А. И.С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2010. 297 с. [9]; См.: Предисловие В.С. Соловьёва к седьмому тому собрания сочинений И.С. Аксакова / вступ. ст., подгот. к публ. и примеч. С.В. Мотина // СОФИЯ: Альманах. Вып. 3: Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Словохотов А.А., 2013. С. 313–321 [10].

Ключевые слова: история взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева, сотрудничество, полемика, переписка, аксаковская газета «Русь», публикации Соловьева в газете «Русь», соединение церквей, славянофильство, западничество, народность, национализм.

**«...PROBABLY, I WILL FIND FOR YOU SOMETHING LESS
DISPUTABLE THAN THE GREAT CONTROVERSY»
(on the history of the relationship between I.S. Aksakov and V.S. Soloviev)**

S.V. MOTIN

Ufa Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia,
2, Muksinov st., Ufa, 450103, Russian Federation
E-mail: motinsergey@mail.ru

The article describes the history of relationship between the two Russian thinkers of the XIX century – publicist-slavofil Ivan Sergeevich Aksakov (1823–1886) and philosopher-theologian Vladimir Sergeevich Solovyov (1853–1900). The history of Aksakov and Solovyov's relations is considered not only on the basis of their private correspondence, but also on other sources: Solovyov's works published in two-volumer of the «Pravda» publishing house; Aksakov and Solovyov's correspondence; S.M. Solovyov the junior's researches; Aksakov and A.S. Suvorin and N.N. Strakhov's correspondence; two theses (by M.A. Stashneva and D.A. Badalyan), devoted to Aksakov's newspaper «Rus», and our opening chapter to the publication. The periodization of Aksakov and Solovyov's relationship consisting of five periods is offered and explained. It is stated that the most important period in the history of their relationship is Solovyov's conversion from proslavofil-conservative convictions to prowestern-liberal on the cusp of 1883 that manifested in Solovyov's fundamental idea about Catholic and Orthodox churches unity under the egis of pope.

Key words: the history of the relationship between I.S. Aksakov and V.S. Soloviev; cooperation, polemics, correspondence, Aksakov's newspaper «Rusj», Soloviev's publications in the newspaper «Rusj», the Churches unity, Slavophilism, zapadnichestvo (occiden-tophilism), narodnost' (national spirit), nationalism.

До такого крайнего, радикального отрицания, до такого крайнего, радикального западничества не доходил доселе никто из русских мыслителей. Правда, полвека тому назад нечто подобное проповедовал и Чаадаев, но ход его мысли был иной; для него католицизм был тем историческим фактом, под воздействием которого просветился и сложился пленявший его Запад. Г. Соловьев, наоборот, в своей защите и прославлении папских притязаний становится на религиозно-богословскую почву³.

И.С. Аксаков

В 1884 году в литературном споре с покойным И.С. Аксаковым я должен был подробно объяснять, что народность и национализм две вещи разные (так же как личность и эгоизм), что усиление и развитие народности

³ См.: Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? / сост., вступ. ст., примеч. В.Н. Грекова. М.: РОССПЭН, 2002. С. 818–819 [1].

(так же как и личности) в ее положительном содержании всегда желательно, тогда как усиление и развитие национализма (равно как и личного эгоизма) всегда вредно и пагубно...⁴

В.С. Соловьёв

История взаимоотношений двух мыслителей XIX в. Аксакова и Соловьёва продолжалась на протяжении почти 11 лет. Ее можно разделить на два периода: малоизученный период – вторая половина 1870-х годов, и более насыщенный событиями период первой половины 1880-х годов.

Итак, 24 ноября 1874 г. состоялся магистерский диспут Соловьёва. По словам Д.Н. Цертелёва, Соловьёв после защиты диссертации «сразу стал в Москве знаменитостью. Редакции искали его сотрудничества, дамы на разрыв приглашали его на чашку чая, а литературные противники старались облить помоями»⁵. Блестящий успех на магистерском диспуте и сама диссертация Соловьёва вызвали ожесточенные нападки леворадикально настроенных русских позитивистов (Е.В. де Роберти, В.В. Лесевича, Н.К. Михайловского и др.) и сочувственный интерес в консервативном лагере (И.С. и А.Ф. Аксаковы, Н.Н. Страхов и др.), а также со стороны Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, П.И. Чайковского⁶.

В исследовании о Соловьёве А.Ф. Лосев отмечает: «Один из ближайших приятелей Вл. Соловьёва гр. Ф.Л. Соллогуб ... был родным племянником знаменитого славянофила Ю.Ф. Самарина, с которым по приглашению своего приятеля в дом его матери М.Ф. Соллогуб, урожденной Самариной, и познакомился Вл. Соловьёв. Тут же состоялось знакомство с А.Ф. Аксаковой, а через несколько дней и с И.С. Аксаковым» [12, с. 48]. Эти встречи могли состояться в первой половине 1875 г. – до отъезда Соловьёва, 21 июня, в первое заграничное путешествие.

Соловьёв в своих воспоминаниях объясняет это знакомство следующим образом: «Желание Анны Федоровны Аксаковой и других лиц “смотреть” меня объясняется некоторым шумом, донесшим в Москву из Петербурга, где я несколько месяцев перед тем начал свое поприще магистерским диспутом в университете. Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте резко шли против господствовавшего у нас в то время позитивистического течения, и, доставивши мне *succes de scandale* <<скандальный успех>> в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание “старших”: Каткова, Кавелина, и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения, хотя и незрелые, но достаточно определенные в главном» [13, с. 656].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелёва; примеч. Н.В. Котрелёва и Е.Б. Рашковского. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 592 [2].

⁵ Цит. по: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. С. 86.

⁶ Котрелёв Н.В., Рашковский Е.Б. Примечания // Соловьёв В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 643–644 [11].

Соловьев продолжает: «В ближайшее воскресенье я отправился на Спиридоновку – кажется, там жили тогда Аксаковы, – и застал дома обоих хозяев. Скоро потом я поехал за границу, потом оставил Московский университет и переселился в Петербург. Но часто и подолгу бывая в Москве, посещал и Аксаковых, у которых собирались по пятницам разные люди, более или менее примыкавшие к Славянскому комитету, где председательствовал тогда Иван Сергеевич. <...> Мне было интереснее видаться с Аксаковыми без гостей; я любил и мужа и жену, хотя с нею мне было более по себе, между прочим, потому, что в Иване Сергеевиче, при всех его серьезных достоинствах, было всегда что-то условное, был какой-то традиционный панцирь, стягивающий и закрывавший его прекрасную душу» [13, с. 657–658].

С конца 1875 г. и до июля 1878 г. Аксаков возглавлял Московский славянский благотворительный комитет (с апреля 1877 г. – общество). За речь, произнесенную 22 июня и направленную против решений Берлинского конгресса, Московское славянское благотворительное общество было закрыто, а Иван Сергеевич был подвергнут высылке из Москвы. Впоследствии А.Ф. Аксакова вспоминала: «Речь была произнесена 22 июня в Москве перед весьма малочисленной публикой, потому что в городе в это время уже никого не было. Из наших друзей и знакомых присутствовали графиня Соллогуб, Евреинова, князь Николай Мещерский, Владимир Соловьев» [14, с. 541–542]. Кстати, отметим, что на следующий день Соловьев вместе с Ф.М. Достоевским отправятся в Оптину пустынь.

22 марта 1881 г. Аксаков выступил с речью в экстренном заседании Петербургского Славянского общества, в которой в очередной раз обращал внимание слушателей на уникальность русского народа, отличие России от стран Западной Европы, бесполезность и вредность западноевропейских конституций, выражал восхищение Земскими соборами допетровских времен и обращался с призывом к обновлению союза Царя с народом⁷. А спустя 6 дней Соловьев прочитал лекцию, которая не только стала важной вехой в жизни самого философа, но и явилась заметным событием в общественно-политической жизни России. Причиной тому стала заключительная часть лекции, в которой Соловьев призвал царя Александра III помиловать убийц его отца⁸.

Спустя три дня, 31 марта, Аксаков обращается к А.С. Суворину: «...сейчас получил письмо из Петербурга. Мне пишут, будто В.С. Соловьев в своей речи где-то объявил, что *недосказанное мною* в речи – заключалось в мысли, что Государь должен простить убийцам своего отца. Ступайте к Соловьеву, и если действительно он сморозил такую чушь, так уполномочиваю Вас заявить, что я никогда ничего подобного не подразумевал. Я не считаю Государя даже в праве прощать: его правосудие не *личная* месть, не личные счета. Россия не позволяет ему прощать. Я о судьбе этих животных никогда и не задумывался»

⁷ См.: Речь, произнесенная И.С. Аксаковым в Петербургском Славянском обществе 22 марта 1881 года // Русь. 1881. № 20, 28 марта. С. 2–4 [15].

⁸ См.: <Лекция Вл. Соловьева, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале кредитного общества> / публ. С.Б. Роцинского // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 75–82 [16].

[6, с. 13]. Вот что было объявлено Соловьевым в ходе лекции: «В прошлое воскресение на этом самом месте вы слышали красноречивое изложение идеи царя по народному воззрению. Я с ним согласен (иначе я бы и не указывал на него), скажу только, что то, что говорилось, не было доведено до конца, истинная мысль не была досказана – беру на себя смелость ее досказать» [2, с. 41].

2 апреля Аксаков вновь пишет А.С. Суворину: «Я всегда в принципе был против смертной казни, но если она уж существует, то конечно приложение ее к настоящему злодейству всего менее способно оскорблять нравственное чувство. Затем: в прошлом году казнили десятка два человек. Отчего же Соловьев тогда не протестовал, а протестует против казни Рысакова. Наконец – протест в настоящую минуту слишком уж на руку живым извергам. Здесь казнь имеет значение не возмездия, а самообороны.

Сейчас разнесся слух, будто Соловьев арестован – за эту речь. Не верится, быть не может» [6, с. 14]. В тот же день в письме к Н.Н. Страхову Аксаков спрашивает: «Правда ли, что Соловьев держал речь о том, что Государь не должен казнить преступников и что если казнит, то мы не пойдем за ним в этом направлении, и что при этом будто сослался на меня, уверяя, что это именно то, что я недосказал, по замечанию статьи Русского в «Новом времени»? Я знаю, что гр. Л. Толстой писал об этом письмо, но ведь Толстой, говорят, встречая солдат, внушает им, что они не должны стрелять в неприятеля. Это кривоумудрие. Я всегда был против смертной казни в *принципе* и держусь этого мнения. Но если она существует, если казнены Лизогуб⁹ и К^о, то не казнить Рысакова¹⁰ было бы исключением, извращающим смысл правосудия» [7, с. 51].

6 апреля Н.Н. Страхов отвечает Аксакову: «Я был на лекции Соловьева, но не возьмусь Вам дать отчет об ней. Это была какая-то нескладная путаница мыслей, высказанная с необыкновенным сосредоточенным азартом. Лекция продолжалась не более двадцати минут или четверти часа, состояла из ряда положений: 1) одно о Боге, 2) другое о Богородице, 3) третье о Христе и т. д. Переход к казни был неожидан; против казни было сказано *только* то, что есть заповедь: *не убий*; дважды было с напором повторено, что Царь *должен* исполнить это как требование христианского учения, и затем прибавлено, что если не исполнить, то “мы не выйдем из этого кровавого круга преступлений и возмездий”. Вот, кажется, все. Соловьева призывали к Баранову¹¹, тот потребовал от него полного изложения лекции на бумаге и сказал, что больше не позволит ему читать публично.

Ссылки на Вас не припомню; кажется, было просто сказано, что “здесь, в заседании Славянского общества, указывалось на значение Царя в России”; но “к этому нужно прибавить” – и пр.» [7, с. 53].

⁹ Лизогуб Дмитрий Андреевич (1849–1879) – революционер, народник, сторонник террористических методов борьбы. Один из организаторов «Земли и воли». В 1879 г. приговорен к смертной казни; повешен в Одессе.

¹⁰ Рысаков Николай Иванович (1861–1881) – народоволец. 1 марта бросил первую бомбу в императора Александра II. Повешен 3 апреля 1881 г. в Петербурге.

¹¹ Баранов Николай Михайлович (1837–1901) – с 1 марта 1881 г. петербургский градоначальник.

После этой лекции Соловьев был вынужден подать в отставку из Ученого Комитета Министерства народного просвещения и покинуть Петербург. А нам остается добавить, что в научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки среди писем Аксакова 1881 г. сохранилось и письмо Соловьева к Александру III¹².

Редактирование и издательство газеты «Русь», с ноября 1880 г. по январь 1886 г., стали для Аксакова лебединой песней. Соловьев в этой связи отмечает: «Долгое время преследуемый администрацией, приговоренный к молчанию на двенадцать лет, он лишь в последние годы своей жизни получил в качестве личной, хотя и всегда проблематической, привилегии относительную свободу говорить в печати то, что думает» [3, с. 230].

Соловьев дебютировал на страницах «Руси» 5 декабря 1881 г. со статьей «О духовной власти в России», в которой Русская православная церковь, подчиненная государству, характеризовалась как безжизненная и не имеющая нравственного авторитета. Однако, как считает Соловьев, восточная иерархия, в отличие от западной, не восстала против духа Христова, а лишь отклонилась от него. Исходя из этого положения, Соловьев утверждал, что русская церковь может избавиться от заблуждений, и предлагал ряд мер¹³. Статья, вполне одобренная Аксаковым в передовой в том же номере «Руси»¹⁴, вызвала недовольство церковных кругов и обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева.

Кстати, интересно отметить, что С.М. Соловьев-младший обнаружил философский текст, переработкой которого явилась статья Соловьева «О духовной власти в России»; этот текст озаглавлен «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться (по поводу “Записки о внутреннем состоянии России К.С. Аксакова”» и датирован 28 мая 1881 г.¹⁵. А записка К.С. Аксакова, как известно, была впервые опубликована И.С. Аксаковым в мае того же года в трех номерах газеты «Русь»¹⁶.

В сентябре – октябре 1882 г. в газете «Русь» в трех номерах был опубликован труд Соловьева «О церкви и расколе»¹⁷, переработанный позднее в исследование «О расколе в русском народе и обществе» (1884). Он был посвящен рассмотрению отношения старообрядцев к господствующей церкви. Призна-

¹² См.: Письма И.С. Аксакова к О.А. Новиковой. В письмо № 3 вложено письмо В.С. Соловьева к Александру III (НИОР РГБ. Ф. 126. К. 8337а. № 7.8 л. 4 письма 1881 г. 2 конверта) [17].

¹³ См.: Соловьев В.С. О духовной власти в России (по поводу последнего пастырского воззвания св. Синода) // Русь. 1881. № 56, 5 декабря. С. 10–14 [18].

¹⁴ См.: Аксаков И.С. Москва, 5 декабря. <Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В.С. Соловьева «О духовной власти в России») > // Русь. 1881. № 56, 5 декабря. С. 1–4 [19].

¹⁵ См.: Котрелёв Н.В., Рашковский Е.Б. Примечания. С. 651.

¹⁶ «Записка о внутреннем состоянии России» К.С. Аксакова опубликована с его «Дополнениями» («Русь». 1881. № 26, 9 мая. С. 11–15; № 27, 16 мая. С. 17–20; № 28, 23 мая. С. 12–14).

¹⁷ См.: Соловьев В.С. О церкви и расколе // Русь. 1882. № 38, 18 сентября; № 39, 25 сентября; № 40, 2 октября [20].

вая, что церковные правители иногда «неправо действовали», автор обвинял раскольников в том, что они «неправо мыслили». Старообрядцы в своей исключительности не понимали истинного соотношения между божественным и человеческим в Церкви и ставили букву выше духа.

Завершая публикацию Соловьева, Аксаков посвятил ей особую передовую. Всецело разделяя взгляды своего сотрудника, он утверждал, что «еще никогда в нашей литературе вопрос о расколе ... не был поставлен так верно и правильно...»¹⁸. Воссоединение раскольников с официальной церковью привело бы, по мнению Аксакова, к подъему церковного духа за счет общепризнанного благочестия старообрядцев и их уважения к отеческим преданиям¹⁹.

26 сентября, т.е. уже в ходе публикации второй статьи Соловьева, Аксаков извещал Н.Н. Страхова: «Капитальным моим сотрудником будет Влад. Соловьев, который уже начертил программу целого ряда статей, имеющих, так сказать, раздвинуть горизонты *мира*. Я полагаю, что «Русь» до сих пор довольно расчистила почву и порубила чащу современного вздора; теперь пора уже трубить и сбор и выбираться на большую дорогу мысли общей, совокупающей и объединяющей» [7, с. 65–66].

Статья Соловьева «О церкви и расколе» (1882) привлекла к себе внимание не только общественности, но и высших государственных чиновников, так как вышла в свет без разрешения духовной цензуры. Церковная власть тут же отреагировала на это. 22 сентября (т.е. уже после выхода 38-го номера, где появилась первая часть статьи) Победоносцев обратился с письмом к министру внутренних дел Д.А. Толстому, в котором указал на факт нарушения цензурного устава, допущенного Аксаковым. 28 сентября 1882 г., выполняя поручение министра внутренних дел, Главное управление по делам печати направило Аксакову письмо. В нем, согласно заявлению обер-прокурора Св. Синода и представлению Московского цензурного комитета, внимание редактора «Руси» обращалось на необходимость получения разрешения со стороны духовной цензуры при опубликовании статей по вопросам веры и церкви²⁰.

Позднее, в письме к К.П. Победоносцеву от 11 ноября 1882 г., редактор «Руси» вспомнил о «конфиденциальном» напоминании Д.А. Толстого, чтобы изложить обер-прокурору свои представления о роли духовной цензуры. Отдельно Аксаков остановился на личности своего автора: «Соловьев не полоумный. Он, напротив, непрестанно зреет и мыслью, и нравственной своей стороной, – и ничто его так не покорило, как сочувствие, выраженное ему теми, с которыми у него ничего не было общего» [23, с. 113].

¹⁸ См.: Аксаков И.С. Москва, 2 октября. <По поводу статьи В.С. Соловьева о церкви и расколе> // Русь. 1882. № 40, 2 октября. С. 1–3 [21].

¹⁹ Там же.

²⁰ См. об этом подробнее: Материалы, касающиеся издания газеты «Русь» / РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 5. Ед. хр. 39. Л. 16–16 об. [22]; Сташнев М.А. Социально-политическая программа газеты И.С. Аксакова «Русь» (1880–1886 гг.): дис. ... канд. ист. наук. С. 152; Бадалян Д.А. И.С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук. С. 143–146.

С декабря 1882 г. между нашими героями начинается переписка, опубликованная в 1913 г. и содержащая 5 писем Аксакова и 15 писем Соловьева²¹. Переписка продолжалась на протяжении 17 месяцев (декабрь 1882 г. – апрель 1884 г.) и касалась «заветнейшей мысли В. Соловьева – о примирении церковей – Западной и Восточной»²². Автор вступительной статьи М. Зайдеман отмечает: «Все письма В. Соловьева не датированы, а из писем И. Аксакова датированы только три, и поэтому восстанавливать время написания каждого письма приходилось по совокупности многих соображений, в том числе и по времени выхода в свет номеров аксаковской “Руси”. Разумеется, что датировка в данном случае возможна только по месяцам и то только приблизительно» [4, с. 74]²³.

Первое письмо Аксакова к Соловьеву датировано 18 декабря 1882 г.: «Вот письмо от Энгельгардта²⁴, любезный Владимир Сергеевич. Не знаю, можно ли будет сварить с ним кашу. Появление в нашей печати статей полемических, против церкви направленных – дело до сих пор небывалое, – на которое я однако решаюсь; но чтоб это нововведение могло привиться к нашей печати, необходимо, именно *сначала* действовать осторожно и постепенно. <...> Не спишетесь ли Вы с ним сами?» [4, с. 74–75].

В конце декабря в 1-м письме Соловьев отвечает: «...я получил Ваше письмо. Нужно подождать новой присылки от Энгельгардта, посмотреть, в какой степени он сократил и смягчил свои излияния. Напечатать просто в виде статьи ни в каком случае невозможно, не по одним цензурным соображениям, но и по направлению и значению “Руси”. Но при моем ответном письме напечатать сокращенную статью мелким шрифтом было бы возможно и весьма желательно...» [24, с. 14].

В связи с этими письмами отметим, что в Российском государственном архиве литературы и искусства хранятся переписка И.С. Аксакова с М.А. Энгельгардтом и письма М.А. Энгельгардта Л.Н. Толстому о статьях В.С. Соловьева «О церкви и расколе», а также публикация М.А. Энгельгардта «По поводу статей Соловьева», напечатанных в газете «Русь»²⁵.

Далее следует 2-е письмо Соловьева (1882 г.): «Не дается мне полемика. Только что приготовил я свой распространенный ответ Энгельгардту, чтобы послать его – Анне Федоровне, и перечел его, как меня взяло раздумье. <...> И теперь пишу другой ответ, весьма краткий...» [24, с. 14–15].

²¹ См.: Переписка Владимира Сергеевича Соловьева с Иваном Сергеевичем Аксаковым. С. 73–90. См. также: Соловьев Вл. Письма: Т. 1–4 / под ред. Э.Л. Радлова. Т. IV. Пб.: Изд-во «Время», 1923. С. 13–28 [24].

²² См.: Переписка Владимира Сергеевича Соловьева с Иваном Сергеевичем Аксаковым. С. 73.

²³ В дальнейшем мы будем использовать фрагменты этой переписки.

²⁴ М.А. Энгельгардт, сын известного ученого, сельского хозяина и публициста А.Н. Энгельгардта, автор «Прогресса как эволюции жестокости». Письмо являлось ответом на статью В. Соловьева «О церкви и расколе», напечатанную в № 38 «Руси» за 1882 г. (*прим. И.С. Аксакова*).

²⁵ РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 145. 50 л. 10–21 декабря 1882 г.

1883 год стал переломным во взаимоотношениях Аксакова и Соловьёва. С начала года в семи номерах газеты «Русь» печатается соловьёвский «Великий спор и христианская политика»²⁶. Этот труд является этапным обобщением соловьёвских размышлений о судьбах России в контексте истории христианства и европейской культуры. «Великий спор» вызвал множество критических отзывов разной степени резкости. Наиболее важные по своим последствиям исходили из консервативного лагеря²⁷.

Во время этой публикации впервые выявляются разногласия между Аксаковым и Соловьёвым. Если Аксаков весьма одобрительно отозвался о первой статье, более того, представил ее даже в своем роде выражением редакционной платформы, то уже в четвертой статье Аксаков обнаружил признаки тяготения автора к папству и отказал в ее помещении на страницах «Руси». В этой и последующих статьях проявились глубочайшие разногласия в позициях редактора и его сотрудника. Так, Г.В. Флоровский по поводу этой публикации замечает: «Для Аксакова был неприятен и неприемлем новый оборот в мировоззрении Соловьёва, приходившего тогда из самого славянофильства к своеобразному религиозному западничеству. Одну из глав Аксаков вовсе отказался напечатать. Это была глава об Империи, о всемирной монархии. Соловьёву пришлось уступить, с неохотой и огорчением» [26, с. 3–24].

Однако вернемся к началу 1883 г., когда в 3-м письме от января 1883 г. Соловьёв обращается к Аксакову с просьбой: «...прикажите в типографии оставлять мне по мере печатания 1000 отдельных экземпляров моих статей величиной обыкновенный 8° (с «Русский Вестник» или немного больше), в один столбец разумеется. – Я намерен по окончании их в «Руси» издать книжкой и хочу сделать экономию на наборе. <...> С тем, что Вы говорите по поводу Энгельгардта, я вполне согласен, и мой второй ответ написан именно в этом смысле» [24, с. 16]. В 4-м недатированном письме Соловьёв продолжает тему предыдущего: «Относительно оттисков я не желал удлинения строчек, а только чтобы в один столбец и с большими полями. Но теперь я вообще раздумал оставлять отдельные оттиски, потому что, гонясь за экономией в наборе, можно потерять гораздо больше, если бы потом встретились препятствия от духовной цензуры, – тогда пропадет все издание» [24, с. 16].

Первая статья «Великого спора», вышедшая в 1-м номере газеты «Русь», – «Вступление. Россия и Польша» – явилась потом в переработанном виде первой главой «Национального вопроса» (1-е изд. 1884 г.), где носила заглавие «Нравственность и политика. Исторические обязанности России». В этой статье он говорит о проходящем через всю историю великом споре Востока и Запада. В

²⁶ Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Русь. 1883. № 1, 3 января. С. 20–30; № 2, 17 января. С. 17–23; № 3, 1 февраля. С. 17–29; № 14, 15 июля. С. 27–37; № 15, 1 августа. С. 14–23; № 18, 15 сентября. С. 11–18; № 23, 1 декабря. С. 25–32 (Исправлены опечатки, указанные автором – см.: Там же. № 2, 17 января. С. 17; № 19, 1 октября. С. 63 [25]).

²⁷ См. об этом подробнее: Котрелёв Н.В., Рашковский Е.Б. Примечания // Соловьёв В.С. Сочинения. С. 652–654.

5-м письме Соловьев благодарит Аксакова за присылку 1-го номера «Руси» и отмечает: «В своей статье я заметил две опечатки, несколько изменяющие смысл; для исправления их в следующем № прилагаю особый листок. Может быть, это мелочность с моей стороны, но напечатать поправку²⁸ дело не сложное» [24, с. 17].

Во второй статье – «Восток и Запад в древнем мире. Историческое место христианства» – Соловьев развивает идею о «мифических богочеловеках Востока», «ложном человекобоге Запада» и переходит к христианской религии истинного богочеловечества. В 6-м письме Соловьев пишет: «Третью статью окончил и завтра начинаю переписывать. <...> 2-й «Руси» еще не получил, но просматривал у знакомых. Он так же полон и интересен, как и первый. <...> Вы мне писали как-то, чтоб не очень удлинять статьи, потому я 3-ю довел только до разделения церквей, и она не длинна, но довольно содержательна...» [24, с. 17–18].

Третья статья называется «Христианство и реакция восточного начала в ересях. Смысл мусульманства». После выхода в свет 1 февраля 1883 г. 3-й статьи Соловьева в публикации его статей наступил почти полугодовой перерыв – до 15 июля, когда в 14-м номере была все же опубликована 4-я статья. Но и в этот промежуток времени Соловьев продолжал оставаться сотрудником аксаковской газеты.

19 февраля 1883 г. Соловьев выступил с речью – третьей по счету – в память Ф.М. Достоевского. Кстати, именно здесь Соловьев впервые высказал мысль о соединении церквей²⁹. По поводу этой речи в 7-м письме он обращался к Аксакову: «Мою речь в память Достоевского постигли некоторые превратности, вследствие которых я могу Вам ее доставить к 6 № “Руси”. Дело в том, что во время моего чтения пришло запрещение мне читать, так что это чтение принимается яко бы не бывшее, и петербургские газеты должны умалчивать о вечере 19 февраля, хотя на нем было более тысячи человек. Вследствие того же полицейского запрещения попечитель Дмитриев, разрешивший речь, пожелал для собственного ограждения как можно скорее иметь ее текст, и я должен был поспешно ее списать для себя. Но эту иероглифическую копию послать Вам было невозможно, и вот я должен еще раз списывать – а речь довольно большая... <...> Таким образом, о помещении речи в № 5 нечего и думать, а к вам я сам привезу ее в Москву. Напечатать же ее нужно не как речь, а как статью и под другим заглавием. И все это наш друг К.П. Победоносцев» [24, с. 19].

Ввиду изложенных выше обстоятельств, речь Соловьева была напечатана Аксаковым в 6-м номере «Руси» в виде статьи³⁰. В ней Соловьев проводил идеи о примирении Востока и Запада, о необходимости совершения духовного подвига Россией. Редактор в целом поддерживал устремления Соловьева, огорчаясь лишь в примечаниях, что желаемое примирение предполагает вза-

²⁸ Эта поправка была опубликована во втором номере газеты «Русь».

²⁹ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 195.

³⁰ Соловьев В.С. Об истинном деле (в память Достоевского) // Русь. 1883. № 6, 15 марта. С. 22–31.

имность, а не односторонние уступки православного Востока. Здесь же Аксаков извещает читателей, что печатание «Великого спора» откладывается до № 8 или 9, так как 4-я статья Соловьева «Разделение церквей» весьма смутила Аксакова и А.М. Иванцова-Платонова. Не желая прекращать печатание «Великого спора», редактор «Руси» настаивал на ее изменениях и сокращениях³¹.

Вернемся, однако, к 7-му письму Соловьева, в котором прослеживается начало принципиального разногласия между ним и его адресатом: «Теперь о Вашем письме, которое я получил перед самым моим выездом из Москвы³². Я искренне Вам признателен за дружественное расположение Ваше ко мне, в которое совершенно верю и которое надеюсь всегда сохранить. Также очень благодарен я Вам и за откровенность, с которою Вы ко мне обращаетесь в этом письме. Содержание же его вызывает с моей стороны некоторые объяснения. Чтобы не запутывать дела, я ограничусь констатированием двух фактов и одним категорическим заявлением:

1) Содержание статьи о католичестве и разделении церквей я обдумывал с прошлой весны, т. е. почти целый год.

2) Согласившись с Вами, что она в своем настоящем виде неудобна для напечатания по форме и тону *изложения*, я ни перед Вами, ни перед Ал^{ександром} Мих^{айловичем}³³ не отказывался ни от одного из выраженных в ней *взглядов*.

3) Говоря о примирении с католичеством, я тем самым уже предполагаю, что католичество в *принципе* не ложно, потому что с ложью мириться нельзя. Я в католичестве вижу ложное применение, а применение может и переместиться.

При таком взгляде мне действительно приходится по совести защищать католичество от несправедливых, по-моему, обвинений, а потому слух о моей апологии католичества не может меня пугать и удерживать от чтения статьи моим друзьям как в Москве, так и в Петербурге» [24, с. 19–20].

Далее за этим посланием следует еще одно – 8-е письмо к Аксакову: «Отправив вчерашнее письмо, я подумал: не показалась бы моя краткость грубостью? Поэтому еще раз хочу Вас уверить в искренней признательности моей за Ваши дружественные чувства и в моем непременном желании всегда сохранять те добрые отношения, которые сложились между нами в последнее время. Во всяком случае вопрос о *примирении* великого спора не должен быть причиной малого спора между нами (а я уже заметил здесь в Петербурге, что кой-кому приятно было бы нас поссорить)» [24, с. 20].

Понемногу спор обостряется. В 9-м, мартовском, письме Соловьев высказывает свою принципиальную позицию: «Не в моей власти исцелить разделенные церкви, но в моей власти и *обязанности* не растравлять их ран полемикой, а смягчать их словом справедливости и примирения. Если я не умею ска-

³¹ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 197–198.

³² Это письмо нам неизвестно.

³³ А.М. Иванцов-Платонов.

зять этого слова, пусть скажет его кто-нибудь другой, но никто не говорит. Если мой путь не ведет к цели, пусть укажут другой, лучший, но никто ничего не указывает. Только и есть, что обличение католических грехов да вражда против папизма. Но обличение не облегчает, и вражда не врачует. <...> Мне кажется, Вы смотрите *только* на папизм, а я смотрю прежде всего на великий, святой и вечный Рим, основную и неотъемлемую часть вселенской церкви. В этот Рим я верю, пред ним преклоняюсь, его люблю всем сердцем и всеми силами своей души желаю его восстановления для единства и целости всемирной церкви, и будь я проклят как отцеубийца, если когда-нибудь произнесу слова осуждения на святыню Рима. <...> Придется писать для Вас новую статью³⁴, а прежнюю, исправив и распространив в целое сочинение, издать за границей по-французски» [24, с. 21].

14 марта Аксаков в своем 2-м письме, не вступая в полемику, обращается к Соловьеву: «Пожалуйста не замедлите статью (яко бы ответ Энгельгардту)³⁵. 6 № Руси сегодня вечер<ом> выходит³⁶» [4, с. 83]. В это время статьи нужны Аксакову, это становится ясным из его письма к Н.Н. Страхову от 18 марта: «Начинаю ощущать недостаток статей, особенно потому, что Голохвастов³⁷ не в состоянии поставлять статьи для каждого №, а со статьями Соловьева еще неизвестно как пойдет» [7, с. 86].

1-го апреля выходит из печати очередная статья Соловьева в «Руси»³⁸. В том же месяце в 10-м письме он извещает Аксакова: «Я уехал в деревню недели на три дописывать одну книжку религиозно-нравственного содержания, которую намереваюсь издать отдельно этою же весной³⁹. Вместе с тем, я взял с собой кое-какой материал для продолжения «Великого спора», за писание которого примусь по возвращении в Москву и сдавши в типографию свою книжку» [24, с. 22].

В 9-м номере аксаковской газеты – 1 мая – была опубликована еще одна заметка Соловьева⁴⁰, в редакторском примечании к которой отмечено, что в брошюре Леонтьева есть многое, с чем «мы не можем быть согласны, чему мы решительно не сочувствуем и о чем когда-нибудь выскажемся при случае» [28, с. 43].

³⁴ Речь идет о 4-й статье Соловьева, которая была сокращена и переделана из другой, более обширной статьи о разделении церквей, не напечатанной Аксаковым.

³⁵ Наверное, речь идет о статье, опубликованной в «Руси» 1 апреля 1883 г. (см.: Соловьев В.С. Несколько слов о наших светских ересьях о сущности церкви // Русь. 1883. № 7, 1 апреля. С. 13–19 [27]).

³⁶ В этом номере была опубликована речь-статья Соловьева, посвященная памяти Ф.М. Достоевского (см.: Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьев (Глава из книги) // Путь. <Париж.> 1933. № 41. С. 3–24 [26]).

³⁷ Голохвастов Павел Дмитриевич (1838–1892) – историк, публицист, филолог; сотрудник газеты «Русь».

³⁸ Соловьев В.С. Несколько слов о наших светских ересьях о сущности церкви. С. 13–19.

³⁹ Эта книжка – «Религиозные основы жизни». План издать ее весной 1883 г. не осуществился.

⁴⁰ Соловьев В.С. Заметка по поводу новых христиан («Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева. Москва, 1882) // Русь. 1883. 1 мая. № 9. С. 39–43 [28].

В апреле Соловьев заболел тифом. Следующее его 11-е письмо датировано июнем: «Я медленнее, чем думал, поправляюсь от своей болезни и только эти последние дни почувствовал себя в состоянии работать и принялся за продолжение «Великого спора»; думаю прислать Вам в начале июля...» [24, с. 22]. В письме, адресованном брату Михаилу, Соловьев сообщает: «Я теперь переписываю продолжение “Великого спора”, посылаю Аксакову к 15 июля» [24, с. 85].

Таким образом, только 15 июля была опубликована 4-я статья «Великого спора» под названием «Разделение церквей». Заголовок сопровождало следующее красноречивое примечание: «Эта статья сокращена и переделана из другой, более обширной статьи о разделении церквей, которая не была напечатана»⁴¹. Аксаков вынужден был пойти на это, во-первых, из-за интереса читателей, обращавшихся к нему с запросами о причинах такого длительного прерыва, а во-вторых, по всей видимости, редактор поначалу надеялся на отказ своего молодого сотрудника от идеи соединения с папством⁴². Однако уже к следующей 5-й статье Соловьева «Византизм и русское староверие. Народность в церкви» редактор делает показавшееся ему необходимым примечание в защиту православия⁴³, а в следующем номере появляется еще один аксаковский отклик на «прокаталические» тезисы «Великого спора»⁴⁴.

Около 15 сентября Соловьев пишет брату Михаилу: «Я послал Аксакову шестую статью “Великого спора”; о папстве и протестантизме, – вероятно уже напечатана. Еще будут три, а затем нужно будет издать отдельной книгой со включением всего, что я писал о Церкви, и кой-чего другого» [24, с. 87]. 6-я статья Соловьева «Папство и папизм. Смысл протестантизма» была опубликована Аксаковым 15 сентября, но в таком виде, что Соловьев был возмущен. Цитаты, подтверждавшие положения Соловьева, были выброшены, а непосредственно за статьей следовали полемические номерные примечания-поправки А.М. Иванцова-Платонова⁴⁵, наиболее важные возражения которого относились не к философско-богословскому уровню соловьевской постановки проблемы, а к тем выходам в область практических действий, которые казались Соловьеву неизбежными.

На эти публикации Соловьев реагирует в 12-м, сентябрьском письме к Аксакову: «Письмо Ваше я получил давно⁴⁶, но «Русь» – только вчера. Не хочу обижаться на Вас и на Ал<ександра> Мих<айловича> за свою статью, изувеченную без моего ведома и приведенную почти в неудобочитаемый вид. <...> Но есть одна вещь, которую я решительно не могу так оставить. Я не верил

⁴¹ См.: Сташнева М.А. Социально-политическая программа газеты И.С. Аксакова «Русь» (1880–1886 гг.): дис. ... канд. ист. наук. С. 155.

⁴² См.: Бадалян Д.А. И.С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук. С. 155.

⁴³ Русь. 1883. № 15, 1 августа. С. 22.

⁴⁴ См.: Русь. 1883. № 16, 15 августа. С. 5–7.

⁴⁵ Иванцов-Платонов А., прот. Примечания к VI статье В.С. Соловьева // Русь. 1883. № 18, 15 сентября. С. 29–34 [29].

⁴⁶ Письмо это неизвестно.

своим глазам, когда читал конец 20 примечания. <...> Я написал необходимый ответ и требую его немедленного напечатания. Не обижайтесь этим словом, это не юридическое требование, а нравственное и дружеское. Я считаю Вас и Ал<ександра> Мих<айловича> за людей без страха и упрека, считаю Ваш журнал за самый чистый в России. Но сделанная ошибка – нечаянно, я верю – должна быть исправлена: это дело не личное: заподозрена добросовестность писателя, и если явная неправда подозрения не будет указана, может быть потеряно доверие читателей. <...> Над окончанием моих статей приходится задуматься: дело выходит, мудреное. Но, вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное, чем великий спор» [24, с. 23–24].

Ответ Соловьева был опубликован уже в следующем номере газеты⁴⁷. В своем ответе А.М. Иванцов-Платонов, признавая верность теократических рассуждений Соловьева, призывал его подходить с крайней осторожностью к вопросу об их практическом применении. Иванцов-Платонов уклонился от «газетной полемики» по таким предметам, «для обсуждения которых нужно писать целые большие книги», утверждая при этом, что вопрос достаточно выяснен уже в богословской литературе⁴⁸. Здесь же Аксаков отмечал несвоевременность требований Соловьева. По его словам, мечтать о восстановлении вселенского церковного единства можно будет лишь тогда, когда христианский Запад очистится и папство перестанет быть папизмом⁴⁹. В связи с этим Е.И. Анненкова отмечает, что публицист и политик более, чем философ, Аксаков уловил расхождение между гибко изложенной идеей и практическим ее осуществлением⁵⁰.

В октябре, в 13-м письме к Аксакову Соловьев пишет. «По долгом размышлении я пришел к тому заключению, что мне необходимо все-таки окончить “Великий спор” в “Руси”, необходимо и для себя, и для Вас, и для самого дела. <...> ...я “хлопочу” вот о чем:

1) Чтобы представители нашей учащей церкви не считали церковный спор Востока и Запада порешенным в смысле *безусловного осуждения* западной церкви, на каковое осуждение они никаких высших полномочий не имеют.

2) Чтобы они не раздували спорных пунктов до нелепых и фантастических размеров.

3) Чтобы они сдали в архив свое “обличительное” и “полемическое” богословие, которое выдает себя уже одним названием, и вместо судейских и солдатских отношений к западной церкви допустили родственные и солидарные отношения в сфере религиозной, богословской и церковной, оставляя мирскую политику пока министрам и генерал-губернаторам. *Нравственная* перемена в нашем отношении к западной церкви будет первым шагом христианской политики, суть которой в том, что она исходит из нравственных чувств и

⁴⁷ Соловьев В.С. Несколько объяснительных слов по поводу «Великого спора» в ответ на примечания о. прот. А. М. Иванцова-Платонова // Русь. 1883. 1 октября. № 19. С. 38–42 [30].

⁴⁸ Иванцов-Платонов А., прот. Ответ на «Несколько объяснительных слов» В.С. Соловьева // Русь. 1883. 1 октября. № 19. С. 42–45 [31].

⁴⁹ См.: Русь. 1883. 1 октября. № 19. С. 42.

⁵⁰ См.: Анненкова Е.И. Аксаковы. СПб.: Наука, 1998. С. 294 [32].

обязанностей, а не из интереса и не из самомнения. <...> Желая этой статьёй, между прочим, освободить себя от обвинения в одностороннем латинстве, я тем самым желаю снять и с Вас обвинение в напечатании моих статей. При заказанном заключении в них не будет ничего для Вас предосудительного, ничего *противоположного* славянофильским принципам. А пока я просматриваю те назидательные статейки, о которых я Вам говорил, и первую из них не замедлю Вам выслать к № 21⁵¹» [24, с. 24–26].

В 3-м, недатированном, письме Аксаков отвечает Соловьёву: «Милости просим в субботу, ради «гуманизма человечности» выслушаю, хотя статей у меня в виду и без того довольно. Ваша назидательная статья не пойдет в 21 №⁵², я ее еще и прочесть не успел, но прочту завтра утром» [4, с. 88].

1 ноября редактор «Руси» напечатал пространное возражение на статьи Соловьёва, написанное А.А. Киреевым⁵³.

В 14-м, ноябрьском, письме Соловьёв пишет Аксакову: «Против собственной воли я очень обрадовался Вашему письму. <...> В той моей рукописи, которую я собирался послать Вам сегодня, место об Императоре было уже исключено, не потому чтоб я отказался от этой идеи, а потому, что, изложенная кратко и отрывочно, она действительно могла бы вызвать неверные и грубые представления. <...> Впрочем, не думайте, что я усмотрел что-нибудь обидное для себя в Вашем замечании. Это невозможно уже потому, что идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данта, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании «Великого спора» я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева.

Что касается до смущения русских читателей и радости католиков по поводу моих статей, то первое огорчает меня больше, чем второе. Я вполне признаю нашу существенную солидарность с католиками и вполне верю в будущее наше видимое воссоединение, а потому одобрение католиков – будущих наших братьев и союзников в общем христианском деле – мне не в обиду. <...> Я совершенно понимаю и одобряю Ваше решение не допускать у себя дальнейшей полемики и оставить за собой последнее слово в «Руси». Если, паче чаяния, в этом Вашем последнем слове будет что-нибудь непременно требующее ответа с моей стороны (в общем интересе), то у меня остается возможность возразить Вам где инде. Но я этого совершенно не предвижу и не желаю» [24, с. 26–27].

18 ноября, в 4-м письме Аксаков сообщает Соловьёву: «Я Вас поджидал в четверг, вчера, но не дождался, и потому Вы меня очень одолжите, если пожа-

⁵¹ Осенью 1883 г. Соловьёв хочет печатать первые главы «Религиозных основ жизни» в «Руси» (см. об этом 3-е аксаковское письмо к Соловьёву).

⁵² «Религиозные основы жизни» так и не появились в «Руси», и Соловьёв начал печатать их в «Православном обозрении» с января 1884 г., в том же году этот труд вышел отдельным изданием (см.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция. С. 210).

⁵³ Киреев А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьёва «Великий спор» // Русь. 1883. № 21, 1 ноября. С. 26–38 [33].

луете прочесть Вашу статью, буде она готова, в субботу вечером. Я отложил ее до 23 № именно, чтоб не спешить, а если Ваша статья запоздает и к 23 №, то произойдет именно то, чего я хотел избежать. К тому же, желая сказать и свое последнее слово, я должен заранее ознакомиться с Вашим заключительным словом. В 22 №⁵⁴ моя передовая тоже в противоречии с Вами» [4, с. 88].

Наконец, 1 декабря выходит из печати заключительная, 7-я статья Соловьева «Общее основание для соединения церквей», снабженная аксаковским примечанием и патриотическим письмом в редакцию за подписью К.А.⁵⁵.

Седьмым декабря датировано цензурное разрешение книжного варианта «Великого спора...»⁵⁶. Это отдельный переплетенный оттиск статей Соловьева. Кстати, одна книга с дарственной надписью К.Н. Леонтьеву сохранилась в фонде С.Н. Дурылина в РГАЛИ⁵⁷. Посылая такие же книги генералу А.А. Кирееву для раздачи петербургским знакомым, Соловьев писал: «Это только оттиски из “Руси”, но я хотел бы очень напечатать книгу вполне, т.е. вдвое объемистее теперешнего. Оттиски эти разрешены цензурой гражданскою и избавлены от духовной» [36, с. 116].

Разногласия, возникшие между Аксаковым и Соловьевым в 1883 г. из-за труда «Великий спор и христианская политика», приобрели в 1884 г. характер открытой полемики, которая вышла за пределы газеты «Русь».

Соловьев, не имевший больше возможности помещать на страницах «Руси» статьи, противоречащие взглядам ее редактора, опубликовал статью «О народности и народных делах в России», написанную им в конце 1883 г., в которой Владимир Сергеевич писал, что развитие народности может быть плодотворно только при усвоении ею вселенской сверхнациональной идеи, для чего требуется акт национального самоотречения. Россия в ходе своего исторического развития совершила уже два таких акта – это призвание варягов и реформы Петра I. Теперь же от России требуется отречение от церковной исключительности и замкнутости, ей необходимо свободное общение с духовными силами Церковного Запада⁵⁸. Эта статья сопровождалась «Замечаниями» А.А. Киреева, на которые в марте 1884 г. в «Известиях Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» последовал ответ В.С. Соловьева⁵⁹.

⁵⁴ Речь идет о 22 № газеты «Русь» от 15 ноября 1883 г.

⁵⁵ Вероятно, А.А. Киреевым.

⁵⁶ Соловьев В. Великий спор и христианская политика. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К^о, 1883. 260 с. [34].

⁵⁷ См.: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. С. 375 [35].

⁵⁸ См.: Соловьев В.С. О народности и народных делах в России // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. Февраль, № 2. С. 8–16. Тогда же статья Соловьева была перепечатана, по-видимому, без участия автора (Новости и Биржевая газета. 1884. 13, 14 февраля, № 44, 45).

⁵⁹ См. об этом подробнее: Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьёва // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239 [37].

14 февраля Аксаков в письме к А.А. Кирееву⁶⁰ разбирает статью Соловьёва «О народности и народных делах в России», а 17 февраля продолжает эту же тему в письме к А.С. Суворину: «Соловьёва следует сильно отделать. Я намерен потрепать его в следующем №. Это новое явление нашей отвлеченности, ни пред чем не останавливающейся в своих формально, т. е. мнимо логических выгодах. Ужасно *дешевы* эти «возвышенные» идеалы, – дешевы именно потому, что носителям их не с чем расставаться, не чем жертвовать. У богослова Соловьёва нет ни живого *чувства* веры, ни живого чувства народности. Оттого он и мог притти к выводу, что спасение России в подчинении *Папе!* В статье «Слав<янских> Известий» он этого прямо не высказывает, но таково его убеждение, высказанное в других статьях. *Широкий* идеал сводится на идеал страшно узкий и внешний!... Я на него махнул рукой. Единство церковное он думает достигнуть единством внешним, т. е. подчинением единому начальнику, и теперь пишет ряд статей, которые я отказался помещать в «Руси»; о необходимости единой монархии, в параллель единому Папе!» [9, с. 16–17].

Аксаков посвятил разбору соловьёвской статьи передовые в двух номерах «Руси»⁶¹. Только через личную, семейную и национальную индивидуальность, по Аксакову, мог осуществиться христианский идеал всемирного братства. Славянофила возмущал соловьёвский призыв к национальному самоотречению и обвинение им России в чрезмерном самомнении в то самое время, когда русское общество в большинстве своем было способно лишь к самооплеванию. На требование Соловьёва о свободном общении с западным христианством Аксаков отвечал призывом различать свободу полемики и свободу религиозной пропаганды, так как последняя всегда означала только одно – свободу совращения в латинство. Редактор «Руси» обвинял своего оппонента в отвлеченном диалектизме и невнимании к тем результатам, которые его выводы могли бы иметь в жизни⁶².

В 15-м, апрельском, письме Соловьёв пишет Аксакову: «Как в прошлом году я не желал, чтобы «Великий спор» породил маленькую ссору между нами, так и теперь не желаю, чтобы народные дела России дурно повлияли на наши личные отношения. Я сердился на Вас несколько времени за черезчур сердитый тон Вашей первой статьи и за некоторые совершенно несправедливые замечания Ваши. Но, кажется, ни Вы, ни я вечно сердиться не можем» [24, с. 27–28].

Полностью процитируем 5-е ответное письмо Аксакова от 23 апреля: «Душевно рад я Вашему письму, любезнейший Владимир Сергеевич, и не отвечал Вам тотчас потому, что посланный ваш застал меня на пороге. Я отвезил жену на дачу, пробыл с ней два дня и теперь дня на три приехал. То, что Вы не сердитесь – облегчает мою душу, я не без душевной боли и нападал на Вас. Напасть же и напасть резко я почитал своим долгом, ибо проповедывать России нацио-

⁶⁰ См.: НИОР РГБ. 83376–4. 2 л.

⁶¹ См.: Аксаков И.С. <Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В.С. Соловьёва> // Русь. 1884. № 6, 15 марта. С. 2–14; № 7, 1 апреля. С. 2–16 [38].

⁶² Там же.

нальное самоотречение, когда мы от него именно страдаем, это от духа лестча. До свидания, надеюсь.

Когда начнется летний сезон милости просим к нам на дачу – место чудесное, всего полчаса по жел<езной> дороге от Москвы и 3 версты в сторону.

Ваши *Ив. Аксаков.*

Анна Федоровна Вам дружески кланяется» [4, с. 90].

Наверное, это письмо было написано ранее, чем Аксаков познакомился с открытым письмом к нему Соловьева⁶³. Прочитируем начало этого письма: «В последние два-три года я напечатал (преимущественно у вас в “Руси”) несколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были следующие. Россия (так же, как и другие страны) тяжело страдает от умственного и нравственного нестроения. Истинная основа христианской общественности – церковь – не пользуется полной свободой жизни и действия, не занимает подобающего ей места, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у нас – раскол, который еще с XVII века парализует действие церковного начала в русской народной жизни. Думая о путях к исцелению этого нашего домашнего недуга, я должен был убедиться, что начало болезней лежит дальше – в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собою. Историей образована пропасть между нашей и западной церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церковей – это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и один пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, когда эти меры внушены справедливостью и религиозным чувством, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело – внутреннее примирение по существу, примирение в духе и истине. <...> Опыт такого примирительного отношения к Западной церкви я и хотел представить в статьях “Великий спор и христианская политика”, помещенных в “Руси”. Этот опыт, хотя и напечатанный в вашем журнале, привел вас в недоумение и негодование. Вы нашли, что он противен русским национальным чувствам и интересам. Я же, с своей стороны, глубоко и твердо убежден, что церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России» [39].

Таким образом, на протяжении февраля – апреля 1884 г. происходит печатная полемика А.А. Киреева и Аксакова против Соловьева. Эти месяцы можно считать началом разрыва Соловьева со славянофильским лагерем. Уже в сентябре Аксаков, обращаясь к А.А. Кирееву, выражал надежду на то, что в «Известиях Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества»

⁶³ См.: Соловьев Вл.С. Любовь к народу и русский народный идеал (открытое письмо к И.С. Аксакову) // Православное обозрение. 1884. Апрель. С. 792–812 [39]. (Авторская датировка письма в журнале – 20 апреля 1884 г. Также известны отдельные оттиски этой публикации – М.: Университетская тип., 1884. 20 с.)

больше не будет публикаций Соловьёва, обещая в противном случае печатно напасть на редакцию⁶⁴.

Первым октября отмечено авторское предисловие к первому изданию книги Соловьёва «Национальный вопрос в России»⁶⁵. Эта книга состояла из 4-х статей, среди которых было переопубликовано и открытое письмо к Аксакову.

9 декабря Аксаков пишет Н.Н. Страхову: «Ведь и Соловьёв тоже выражает собою движение *русской* религиозной мысли – но ведь только движение, которое берет и вправо и влево, забрело даже в Рим, к папской туфле» [7, с. 116]. В ответном письме Страхова от 12 декабря можно найти следующую характеристику Соловьёва: «Соловьёв мне очень дорог, потому что разъяснил мне понятие Церкви. Он один настоящий церковник, т. е. не только утверждает, что вне церкви нельзя спастись, но и ясно понимает, почему это так. Его мнений я вовсе не разделяю, не могу разделять, и он мне только уясняет и закрепляет то противоречие, которое лежит между моими мыслями и общепринятыми верованиями. Соловьёв иногда называет себя мистиком; но он не мистик, а теософ. Он предаётся всяким построениям божественного мира и судеб человечества. По-моему, это радость обманчивая, хотя и очень увлекательная. Все это образы, которые ниже своего предмета» [7, с. 120].

В следующем письме Аксакова к Н.Н. Страхову от 23 декабря опять затрагивается соловьёвская тематика: «Ошибка Соловьёва в том, что он уж и планчик изготовил, как это Царствие Божие соорудить, забыв, что Царство Божие не строят, оно *строится*. Все исторические формы церковные суть только исторические эволюции, сами по себе необходимые и законные, – но они не более как формы, которые, во-первых, не вмещают в себе полноты содержания и не могут вместить, во-вторых, должны быть формами и почитаемы. Всякая форма или буква способна мертвить, и животворит только дух, но без буквы обойтись людям невозможно, и даже Глас Божий с неба, когда вещает человекам, так соблюдает падежи и спрягает глаголы по всем правилам. – Но Церковь основана и не погибнет, как бы ни губили ее грешные люди, а доживет до Царствия Божия, – это несомненно, но она пройдет еще много-много фазисов. Вот Соловьёву угодно Рим считать каким-то вечным началом! Я говорил ему, что Провидение, которое ничего так не боится, как фетишизма, перепугается его слов, возьмет да в один прекрасный день провалит землетрясением и Рим, и могилу Петра⁶⁶, – поминай как звали!» [7, с. 123].

4 июня 1885 г. Аксаков, обращаясь к Н.Н. Страхову по поводу Л.Н. Толстого, упоминает и Соловьёва: «Боже меня сохрани заподозривать искренность внутреннего душевного движения в Толстом. Не только признаю я эту искренность, но и отношусь к ней с великим уважением, придаю его религиозному стремлению и исканию великое общественно-историческое значение: в нем

⁶⁴ Владимир Соловьёв в восьмидесятые годы. По его письмам к А.Ф. Аксаковой, а также по записям и переписке А.А. Киреева // Звезда. 1996. № 1. С. 143 [40].

⁶⁵ См.: Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. М.: Университетская тип. (М.Н. Катков), 1884. 107 с. [41].

⁶⁶ Над могилой апостола Петра в Риме в конце XV века воздвигнут собор Святого Петра, ставший центром Ватикана и католичества.

сказывается свойство великого *русского* художника. С этой точки зрения я равно уважаю и Соловьева. Ведь это истинный подвиг – проповедовать чуть не папизм и тем подвергать себя чуть не оплеванию, добровольно лишая себя популярности, симпатий молодого поколения и т.д.» [7, с. 141–142].

Тем не менее в письме к тому же адресату от 21 августа Аксаков напишет: «Скажите Соловьеву, что я очень охотно приму и напечатаю его статьи, только без известной тенденции, не о Риме, который он почитает быти вечным, и не о феократии⁶⁷, с феократическою полицией, шпионами и прочими неизбежными аксессуарами государства» [7, с. 145].

14 сентября в газете «Русь» выходит из печати очередная соловьевская статья⁶⁸, подписанная псевдонимом П.Б.Д.⁶⁹ и направленная против М.Н. Каткова как крупнейшего представителя «ультраконсервативной» партии. В этой связи 17 сентября 1885 г. Соловьев писал А.А. Фету: «...пытаюсь бодать Каткова в «Руси» за его отрицание философии и унижение религии, а главное за непрактичность его консервативного доктринерства» [24, с. 230].

Под этим же псевдонимом 19 октября Соловьев опубликовал и открытое письмо к С.А. Рачинскому. В нем он высказывался против уголовной и цензурной охраны церкви, выступал за упразднение «принудительного православия» и открытую борьбу за религиозную истину⁷⁰. По поводу этой статьи Соловьев писал брату Михаилу: «Последнюю неделю я проводил в Пустыньке и не читал никаких газет. Перед тем виделся с одной важною петербургскою особой, которая говорила мне, что моя статья в «Руси» произвела волнение в высших сферах. Надеюсь, однако, что Аксаков не предостережен» [24, с. 92].

Наконец, в декабре 1885 г. в двух номерах «Руси» была помещена еще одна статья Соловьева об основанной в 1882 г. И. Рабиновичем секте «Вифлеем», которую философ приветствовал, считая ее первым шагом евреев на пути к истинному христианству, так как секта начала проповедь Евангелия⁷¹. В это же время, 15 декабря, Аксаков уведомляет Н.Н. Страхова: «Едет к Вам В.С. Соловьев. Мы с ним опять сошлись, условившись не касаться вопроса о латинстве. Но боюсь я его поездки к Штрессмайеру⁷² в Загреб...» [7, с. 154].

⁶⁷ Феократия (теократия) – от греч., буквально – господство Бога; форма правления, при которой верховный правитель государства является одновременно его религиозным главой.

⁶⁸ См.: <Соловьев В.С.> Государственная философия в программе Министерства народного просвещения // Русь. 1885. № 14, 14 сентября. С. 5–8 [42].

⁶⁹ См.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. М., 1956–1960. Т. 4. 1960. С. 447.

⁷⁰ См.: <Соловьев В.С.> Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому // Русь. 1885. № 16, 19 октября. С. 5–6 [43].

⁷¹ См.: Соловьев В.С. Новозаветный Израиль // Русь. 1885. № 24, 14 декабря. С. 7–9; № 25, 21 декабря. С. 6–7 [44].

⁷² Штрессмайер (Strossmayer) Йосип (1815–1905) – один из руководителей хорватской национально-либеральной партии (1860–1873). Стронник федерализации Габсбургской империи, автономии хорватских земель и создания «югославянского комплекса» (хорватские, словенские, сербские земли) в составе Габсбургской империи, культурного и политического сближения славянских народов. Один из организаторов Югославянской Академии наук и искусств в Загребе (1867).

Спустя месяц с небольшим после этих событий, 27 января 1886 г., Аксаков скоропостижно скончался.

* * *

Однако и после смерти Ивана Сергеевича в отдельных работах Соловьева присутствуют аксаковские сюжеты и цитаты. Так, в декабре 1886 г. Соловьев обращается к М.М. и Л.И. Стасюлевичам: «...если никто из Ваших сотрудников не занялся вышедшим недавно IV томом сочинений И.С. Аксакова (о свободе совести и печати)⁷³, то я не прочь был бы сделать из него статью для В<естника> Е<вропы>, но не начну ее не получивши от Вас ответа, ибо я имею в виду преимущественно извлечения из Аксакова – наиболее сильные места. Самому написать в том же смысле теперь, пожалуй, нельзя, а выписывать из разрешенной цензурой книги едва ли решаться воспрепятствовать» [24, с. 30]. Такую подборку мыслей Аксакова о свободе совести Соловьев впоследствии опубликовал⁷⁴. Доказывая свой тезис о полной зависимости русской церкви от государства, Соловьев обильно цитирует Аксакова, с которым его объединяет глубокое убеждение в «подмене идеала», в «замещении правды внутренней» «правдой формальной». Соловьев полностью согласен с Аксаковым, что в русской церкви царит «мерзость запустения», а у ограды церковной стоят не ангелы, охраняющие ее входы и выходы, а «жандармы и квартальные надзиратели – эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести».

В 1887 г. Соловьев по просьбе А.Ф. Аксаковой подготовил предисловие к 7-му тому собрания сочинений Аксакова⁷⁵, в котором дал характеристику Аксакову как публицисту и обозревателю общеевропейской политики: «Публицист по призванию, посвятивший политике свои лучшие силы, он был однако решительно свободен от той неустойчивости и поверхностной легкости суждений, которая сделалась как бы необходимою принадлежностью публицистики. С удивительною горячностью чувства отзываясь на политические события, Аксаков никогда не обсуждал их наобум, по одному мимолетному впечатлению. В основе его суждений пылкое патриотическое чувство соединялось с твердыми принципами; поэтому он мог действительно судить явления политической жизни, его отношение к ним могло быть в настоящем смысле критическим, так как у него был необходимый для этого критерий» [47, с. 1].

⁷³ Аксаков И.С. Полное собрание сочинений в семи томах. Т. 4. Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси» и три статьи, вышедшие отдельно. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. VIII. 770 с.

⁷⁴ См. два варианта, подготовленные В.С. Соловьевым в 1888 г.: краткий вариант – в «Русской идее»: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 230–234 [45]; и расширенная версия (1889 г.) – И.С. Аксаков об официальной русской Церкви // Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 312–322 [46].

⁷⁵ См.: Соловьев В.С. Предисловие // Аксаков И.С. Собрание сочинений в семи томах. Т. 7. Общеевропейская политика. Статьи разного содержания. Из «Дня», «Москвы», «Руси» и некоторые небывшие в печати. 1860–1886. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1887. С. I–X [47].

В конце марта 1887 г. Соловьев прочел в Москве в пользу бедных студентов две лекции на тему «Славянофильство и русская идея». В связи с этим процитируем отрывок из письма Л.И. Поливанова к своему родственнику Н.А. Демидову: «Встреченный шумными рукоплесканиями Соловьев был провожден гробовым и мрачным молчанием. Вдова И.С. Аксакова, которая издает теперь все статьи своего мужа, только что подготовила их, где просила написать предисловие Соловьева, что и было им исполнено; том был отпечатан с этим предисловием и готовился к выходу. Возвратившись со второй и последней лекции Соловьева, она немедленно вырезала предисловие Соловьева и отослала ему, а в типографию дала знать, чтобы то же было сделано с прочими экземплярами» [40, с. 144–145]. Тем не менее из части тиража 7-го тома предисловие все-таки не было вырезано. А Соловьев «от души простил А.Ф. ее поступок с предисловием и остался с ней в самых близких отношениях...»⁷⁶.

25 мая 1888 г. Соловьев в парижском салоне княгини Сайн-Витгенштейн прочел доклад на французском языке «L'idée russe» («Русская идея»⁷⁷), в котором он более смело и открыто, чем ранее, критикует цезаропапистский строй России и цитатами из Аксакова рисует плачевное состояние русской Церкви, превратившейся в «одно из государственных ведомств»⁷⁸.

В этом докладе Соловьев дает следующую характеристику «последнему могикану» славянофильства: «Один из самых выдающихся вождей “русской партии”, горячий патриот и ревностный православный, в своем качестве славянофила открытый враг Запада вообще и римской церкви в частности, питающий отвращение к папству и чувство омерзения к иезуитам, ... он стоял выше обыденных панславистов не только по своему таланту, но и по своей добросовестности, по искренности своей мысли и прямоте своих слов» [45, с. 230].

14 (26) июня 1888 г. Соловьев писал А.Ф. Аксаковой: «По приезде в Париж в первый раз видел во сне Ивана Сергеевича. Очень яркий и кажется знаменательный сон. Будто мы с Вами разбирали бумаги и читали печатные корректуры писем И.С. Встретилось какое-то недоразумение, и Вы меня послали на могилу И.С. спросить его самого. Около могилы был недостроенный дом. Я вошел туда и увидел И.С., очень больного. Он позвал меня за собой, и мы перешли в другое здание, огромное и великолепное. Тут И.С. сделался вдруг совсем молодым и цветущим. Он обнял меня и сказал: я и мы, все помогаем тебе. Тут я спросил его: разве Вы не сердитесь на меня, И.С., за то, что я не согласен со славянофильством? Он сказал: да, немного, немного, но это не важно. Потом мы вошли опять в недостроенный дом, и И.С. опять изменился, лицо его сделалось бледно-серым, и он падал от слабости. Я посадил его на красное кресло с колесами, и он сказал: здесь мне нечем дышать, неоткуда жизнь брать, скорее туда. – Тогда я повез его на кресле к великолепному зданию, – но тут меня разбудили. Утром я помнил больше подробностей

⁷⁶ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. С. 241.

⁷⁷ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 219–246.

⁷⁸ Там же. С. 230–234.

этого сна, теперь они сгладились. Это было, должно быть, 27 или 28 апреля (старого стиля)...» [5, с. 254].

А.Ф. Лосев следующим образом комментирует этот сон: «Можно по-разному интерпретировать это сновидение Вл. Соловьева. Но как бы его не интерпретировать, оно, безусловно, отражает беспокойные и неуверенные настроения Вл. Соловьева в связи с выступлениями против славянофилов» [12, с. 66]. Завершая параграф «Славянофилы, западники и Вл. Соловьев», Алексей Федорович замечает, что «отношение Вл. Соловьева к славянофильству является чрезвычайно сложной проблемой, которая включает и такие, например, вопросы, как расположенность Вл. Соловьева к Хомякову и И. Аксакову при отрицательном отношении к славянофильству вообще» [12, с. 298–299].

Таким образом, анализ переписки двух выдающихся личностей своего времени, И.С. Аксакова и В.С. Соловьева, позволил нам выделить в истории их взаимоотношений 5 периодов:

1. Знакомство (первая половина 1875 г.) и общение (вторая половина 1870-х годов). Этот период в целом остается пока «белым пятном» в истории их взаимоотношений – это касается и точной даты знакомства, и возможных встреч, и переписки с другими адресатами.

2. Сотрудничество (с конца 1881 г. и до окончания 1883 г.): статьи Соловьева в аксаковской газете «Русь» («О духовной власти в России», «О церкви и расколе», «Великий спор и христианская политика», «Об истинном деле (в память Достоевского)», «Несколько слов о наших светских ересьях о сущности церкви», «Заметка по поводу новых христиан»), и полемика (с февраля 1883 г. по апрель 1884 г.) – публикации Соловьева: «Несколько объяснительных слов по поводу «Великого спора», в ответ на примечания о. прот. А. М. Иванцова-Платонова», «О народности и народных делах в России», «Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову)»; статья Аксакова «Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В.С. Соловьева». В это же время между ними происходит и переписка: декабрь 1882 г. – апрель 1884 г. (в 1913 г. опубликовано 15 писем Соловьева и 5 писем Аксакова).

3. Охлаждение в отношениях (с апреля 1884 г. по август 1885 г.) Этот период также еще недостаточно исследован.

4. Период краткого возобновления сотрудничества (сентябрь – декабрь 1885 г.): статьи Соловьева в газете «Русь» («Государственная философия в программе Министерства народного просвещения», «Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому», «Новозаветный Израиль»). Это сотрудничество обрывается внезапной кончиной Аксакова.

5. Упоминание аксаковских сюжетов и цитат в творчестве Соловьева после кончины Аксакова («Русская идея», «И.С. Аксаков об официальной русской Церкви», «Предисловие» к седьмому тому собрания сочинений Аксакова, «Из воспоминаний. Аксаковы»).

Наконец, важно обратить внимание на то, что, несмотря на расхождения во взглядах и острую полемику, Аксаков и Соловьев сумели на протяжении всей их истории взаимоотношений сохранить взаимное уважение и добрые чувства.

Список литературы

1. Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? / сост., вступ. ст., примеч. В.Н. Грекова. М.: РОССПЭН, 2002. 1008 с.
2. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелёва; примеч. Н.В. Котрелёва и Е.Б. Рашковского. М.: Изд-во «Правда», 1989. 688 с.
3. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика / сост., подгот. текста и примеч. Н.В. Котрелёва и Е.Б. Рашковского. М.: Изд-во «Правда», 1989. 736 с.
4. Переписка Владимира Сергеевича Соловьева с Иваном Сергеевичем Аксаковым / вступ. ст. М. Зайдеман // Русская мысль. 1913. № 12. С. 73–90.
5. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 432 с.
6. Письма русских писателей к А.С. Суворину / подгот. к печати проф. Д.И. Абрамович. Ленинград: Гос. публ. б-ка, 1927. С. 3–20, 195–197.
7. И.С. Аксаков – Н.Н. Страхов. Переписка / сост. М.И. Щербакова; Группа славянских исследований при Оттавском университете; Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. Оттава: Оттавский университет, 2007. VIII, 192 с.
8. Сташневa М.А. Социально-политическая программа газеты И.С. Аксакова «Русь» (1880–1886 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2011. 259 с.
9. Бадалян Д.А. И.С. Аксаков и газета «Русь» в общественной жизни России: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2010. 297 с.
10. Предисловие В.С. Соловьева к седьмому тому собрания сочинений И.С. Аксакова / вступ. ст., подгот. к публ. и примеч. С.В. Мотина // СОФИЯ: Альманах. Вып. 3: Евразийство и А.Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Словохотов А.А., 2013. С. 313–331.
11. Котрелёв Н.В., Рашковский Е.Б. Примечания // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 640–685.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
13. Соловьев В.С. Из воспоминаний. Аксаковы // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 656–663.
14. Тютчева А.Ф. При дворе двух императоров: Воспоминания и дневники / пер. с франц. Л.В. Падковой. 3-е изд., доп. М.: Захаров, 2004. 592 с.
15. Речь, произнесенная И.С. Аксаковым в Петербургском Славянском обществе 22 марта 1881 года // Русь. 1881. № 20, 28 марта. С. 2–4.
16. <Лекция Вл. Соловьева, прочитанная им 28 марта 1881 года в зале кредитного общества> / публ. С.Б. Роцинского // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 1 (37). С. 75–82.
17. Письма И.С. Аксакова О.А. Новиковой. В письмо № 3 вложено письмо В.С. Соловьева к Александру III / НИОР РГБ. Ф. 126. К. 8337а. № 7. 8 л. 4 письма 1881 г 2 конверта.
18. Соловьев В.С. О духовной власти в России (по поводу последнего пастырского воззвания Св. Синода) // Русь. 1881. № 56, 5 декабря. С. 10–14.
19. Аксаков И.С. Москва, 5 декабря. <Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В.С. Соловьева «О духовной власти в России») > // Русь. 1881. № 56, 5 декабря. С. 1–4.
20. Соловьев В.С. О церкви и расколе // Русь. 1882. № 38, 18 сентября; № 39, 25 сентября; № 40, 2 октября.
21. Аксаков И.С. Москва, 2 октября. <По поводу статьи В.С. Соловьева о церкви и расколе > // Русь. 1882. № 40, 2 октября. С. 1–3.
22. Материалы, касающиеся издания газеты «Русь» / РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 5. Ед. хр. 39. Л. 16–16 об.
23. Бадалян Д.А. Газета И.С. Аксакова «Русь» и цензура // Русская литература. 2006. № 1. С. 94–115.

24. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 1–4 / под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 4. 1923. 243 с.
25. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика // Русь. 1883. № 1. С. 20–30; № 2. С. 17–23; № 3. С. 17–29; № 14. С. 27–37; № 15. С. 14–23; № 18. С. 11–18; № 23. С. 25–32.
26. Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьёв (Глава из книги) // Путь. <Париж>, 1933. № 41. С. 3–24.
27. Соловьёв В.С. Несколько слов о наших светских ересьях о сущности церкви // Русь. 1883. № 7, 1 апреля. С. 13–19.
28. Соловьёв В.С. Заметка по поводу новых христиан («Наши новые христиане» и т. д. К. Леонтьева. Москва, 1882) // Русь. 1883. № 9, 1 мая. С. 39–43.
29. Иванцов-Платонов А., прот. Примечания к VI статье В.С. Соловьёва // Русь. 1883. № 18, 15 сентября. С. 29–34.
30. Соловьёв В.С. Несколько объяснительных слов по поводу «Великого спора», в ответ на примечания о. прот. А.М. Иванцова-Платонова // Русь. 1883. № 19, 1 октября. С. 38–42.
31. Иванцов-Платонов А., прот. Ответ на «Несколько объяснительных слов» В.С. Соловьёва // Русь. 1883. № 19, 1 октября. С. 42–45.
32. Анненкова Е.И. Аксаковы. СПб.: Наука, 1998. 365 с.
33. Киреев А. Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьёва «Великий спор» // Русь. 1883. № 21, 1 ноября. С. 26–38.
34. Соловьёв В. Великий спор и христианская политика. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К^о, 1883. 260 с.
35. Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. 784 с.
36. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 1–4 / под ред. [и с предисл.] Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1923. Т. 2. 1909. VIII, 367 с.
37. Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьёва // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.
38. Аксаков И.С. <Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказывавшихся в статьях В.С. Соловьёва> // Русь. 1884. № 6, 15 марта. С. 2–14; № 7, 1 апреля. С. 2–16.
39. Соловьёв Вл.С. Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову) // Православное обозрение. 1884. Апрель. С. 792–812.
40. Владимир Соловьёв в восьмидесятые годы. По его письмам к А.Ф. Аксаковой, а также по записям и переписке А.А. Киреева // Звезда. 1996. № 1. С. 140–158.
41. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. М.: Университетская тип. (М.Н. Катков), 1884. 107 с.
42. <Соловьёв В.С.> Государственная философия в программе Министерства народного просвещения // Русь. 1885. № 14, 14 сентября. С. 5–8.
43. <Соловьёв В.С.> Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому // Русь. 1885. № 16, 19 октября. С. 5–6.
44. Соловьёв В.С. Новозаветный Израиль // Русь. 1885. № 24, 14 декабря. С. 7–9; № 25, 21 декабря. С. 6–7.
45. Соловьёв В.С. Русская идея // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 219–246.
46. И.С. Аксаков об официальной русской Церкви // Соловьёв Вл. Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 312–322.
47. Соловьёв В.С. Предисловие // Аксаков И.С. Собрание сочинений в семи томах. Т. 7. Общевропейская политика. Статьи разного содержания. Из «Дня», «Москвы», «Руси», и некоторые не бывшие в печати. 1860–1886. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1887. С. I–X.

References

1. Aksakov, I.S. *Otchego tak nelegko zhivetsya v Rossii?* [Why is it not easy to live in Russia?], Moscow: ROSSPEN, 2002, 1008 p.
2. Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1. Filosofskaya publitsistika* [Works in 2 vol., vol. 1. Philosophic Publicism], Moscow: Pravda, 1989, 688 p.
3. Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2. Chteniya o Bogochelovechestve. Filosofskaya publitsistika* [Works in 2 vol., vol. 2. Lectures on Godmanhood. Philosophic Publicism], Moscow: Pravda, 1989, 736 p.
4. Perepiska Vladimira Sergeevicha Solov'eva s Ivanom Sergeevichem Aksakovym [Correspondence of V.S. Soloviev with I.S. Aksakov], in *Russkaya Mysl'*, 1913, no. 12, pp. 73–90.
5. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Soloviev: Life and Creative Evolution], Moscow: Respublica, 1997, 432 p.
6. *Pis'ma russkikh pisateley k A.S. Suvorinu* [Letters of Russian writers to A.S. Suvorin], Leningrad: Gosudarstvennaya publichnaya biblioteka, 1927, pp. 3–20, 195–197.
7. *I.S. Aksakov – N.N. Strakhov. Perepiska* [I.S. Aksakov – N.N. Strakhov. Correspondence], Ottava: Ottavskiy universitet, 2007, VIII, 192 p.
8. Stashneva, M.A. *Sotsial'no-politicheskaya programma gazety I.S. Aksakova «Rus'» (1880–1886)*. Diss. kand. ist. nauk [Socio-political program of I.S. Aksakov's newspaper «Rusj». Cand. hist. sci. diss.], Nizhniy Novgorod, 2011, 259 p.
9. Badalyan, D.A. *I.S. Aksakov i gazeta «Rus'» v obshchestvennoy zhizni Rossii*. Diss. kand. ist. nauk [I.S. Aksakov and the newspaper «Rusj» in Russia's Social Life. Cand. hist. sci. diss.], Saint-Petersburg, 2010, 297 p.
10. Predislovie V.S. Solov'eva k sed'momu tomu sobraniya sochineniy I.S. Aksakova [V.S. Soloviev's Foreword to vol. 7 of Complete Collected Works of I.S. Aksakov], in *Sofiya: Al'manakh. Vyp. 3: Evraziystvo i A.F. Losev: mif i eydos v russkoy mysli* [Sofiya: Almanach, issue 3: Evraziystvo and A.F. Losev: Myth and Eidos in Russian Thought], Ufa: A.A. Slovokhotov, 2013, pp. 313–331.
11. Kotrelev, N.V., Rashkovskiy, E.B. Primechaniya [Notes], in Soloviev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow: Pravda, 1989, pp. 640–685.
12. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time], Moscow: Progress, 1990, 720 p.
13. Solov'ev, V.S. Iz vospominaniy. Aksakovy [From Memoires. The Aksakovs], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 656–663.
14. Tyutcheva, A.F. *Pri dvore dvukh imperatorov: Vospominaniya i dnevniki* [At Court of two Emperors: Memoires and Diaries], Moscow: Zakharov, 2004, 592 p.
15. Rech', proiznesennaya I.S. Akakovym v Peterburgskom Slavyanskom Obshchestve 22 marta 1881 goda [Speech delivered by I.S. Aksakov at Saint-Petersburg Slavic Society on March 22, 1881], in *Rus'*, 1881, no. 20, March 28, pp. 2–4.
16. Lektsiya Vl. Solov'eva, pročitannaya im 28 marta 1881 goda v zale kreditnogo obshchestva [Vl. Soloviev's Lecture given in the assembly hall of credit society on March 28, 1881], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2013, issue 1(37), pp. 75–82.
17. Pis'ma I.S. Aksakova i O.A. Novikovoy. V pis'mo № 3 vlozheno pis'mo V.S. Solov'eva k Aleksandru III [Letters of I.S. Aksakov and O.A. Novikova. In letter 3 V.S. Soloviev's letter to Alexander III is enclosed], NIOR RGB, F 126, C. 8337a, no. 7, 8 l, 4 letters 1881, 2 envelopes.
18. Solov'ev, V.S. O dukhovnoy vlasti v Rossii (po povodu poslednego pastyrskogo vozzvaniya Sv. Sinoda) [On Spiritual Power in Russia (on the latest Ministerial Proclamation of the Holy Synod)], in *Rus'*, 1881, no. 56, December 5, pp. 10–14.
19. Aksakov, I.S. Moskva, 5 dekabrya. Ob otnoshenii sovremennogo progressa k khristianstvu (po povodu stat'i V.S. Solov'eva «O dukhovnoy vlasti v Rossii») [Moscow, December 5. On the Attitude of Modern Progress towards Christianity (concerning V.S. Solovyov's article «On Spiritual Power in Russia»)], in *Rus'*, 1881, no. 56, December 5, pp. 1–4.
20. Solov'ev, V.S. O tserkvi i raskole [On Church and Schism], in *Rus'*, 1882, no. 38, September 18; no. 39, September 25; no. 40, October 2.

21. Aksakov, I.S. Moskva, 2 oktyabrya. <Po povodu stat'i V.S. Solov'eva o tserkvi i raskole> [Moscow, October 5. <Concerning V.S. Soloviev's article On Church and Schism>], in *Rus'*, 1882, no. 40, October 2, pp. 1–3.
22. *Materialy, kasayushchiesya izdaniya gazety «Rus'»* [Materials related to the issue of the newspaper «Rusj»], RO IRLI, F 3, Op. 5, Ed. khr. 39, L. 16–16 ob.
23. Badalyan, D.A. Gazeta I.S. Aksakova «Rus'» i tsenzura [I.S. Aksakov's newspaper «Rusj» and censorship], in *Russkaya Literatura*, 2006, no. 1, pp. 94–115.
24. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva, t. 1–4* [V.S. Solovyov's Letters, vol. 1–4], Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 4, 1923, 243 p.
25. Solov'ev, V.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Controversy and Christian Politics], in *Rus'*, 1883, no. 1, pp. 20–30, no. 2, pp. 17–23, no. 3, pp. 17–29, no. 14, pp. 27–37, no. 15, pp. 14–23, no. 18, pp. 11–18, no. 23, pp. 25–32.
26. Florovskiy, G.V. Tyutchev i Vladimir Solov'ev (Glava iz knigi) [Tyutchev and Vladimir Soloviev (A chapter in the book)], in *Put'*, <Paris,> 1933, no. 41, pp. 3–24.
27. Solov'ev, V.S. Neskol'ko slov o nashikh svetskikh eresyakh o sushchnosti tserkvi [A Few Words about our Secular Heresy on the Essence of Church], in *Rus'*, 1883, April 1, no. 7, pp. 13–19.
28. Solov'ev, V.S. Zametka po povodu novykh khristian («Nashi novye khristiane» i t.d. K. Leont'eva. Moskva, 1882) [An Article Concerning New Christians (“Our New Christians” etc. by K. Leontiev. Moscow, 1882)], in *Rus'*, 1883, May 1, no. 9, pp. 39–43.
29. Ivantsov-Platonov, A., prot. Primechaniya k VI stat'e V.S. Solov'eva [Notes on Article VI by V.S. Solovyov], in *Rus'*, 1883, September 15, no. 18, pp. 29–34.
30. Solov'ev, V.S. Neskol'ko ob'yasnitel'nykh slov po povodu «Velikogo spora», v otvet na primechaniya o. prot. A.M. Ivantsova-Platonova [A Few Words of Explanation Concerning «The Great Controversy» in Response to the Notes of prot. A.M. Ivantsov-Platonov], in *Rus'*, 1883, October 1, no. 19, pp. 38–42.
31. Ivantsov-Platonov, A., prot. Otvet na «Neskol'ko ob'yasnitel'nykh slov» V.S. Solov'eva [Response to «A Few Words of Explanation» by V.S. Solovyov], in *Rus'*, 1883, October 1, no. 19, pp. 42–45.
32. Annenkova, E.I. *Aksakovy* [The Aksakovs], Saint-Petersburg: Nauka, 1998, 365 p.
33. Kireev, A. Neskol'ko zamechaniy na stat'i V.S. Solov'eva «Velikiy spor» [A Few Notes on the Articles by V.S. Soloviev «The Great Controversy»], in *Rus'*, 1883, November 1, no. 21, pp. 26–38.
34. Solov'ev, V. *Velikiy spor i khristianskaya politika* [The Great Controversy and Christian Politics], Moscow: Tipografiya M.N. Lavrov & Co, 1883, 260 p.
35. Fetisenko, O.L. «*Geptastilisty*»: Konstantin Leont'ev, ego sobesedniki i ucheniki: *Idei Russkogo Konservatizma v Literaturno-Khudozhestvennykh i Publitsisticheskikh Praktikakh Vtoroy Poloviny XIX – Pervoy Chetverti XX Veka* [«Geptastility». Konstantin Leont'ev, his companions and disciples: Ideas of Russian conservatism in literary-artistic and publicist practice in the second half of the 19th – first quarter of the 20th centuries], Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2012, 784 p.
36. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva, t. 1–4* [V.S. Solovyov's Letters, vol. 1–4], Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1908–1923, vol. 2, 1909, VIII, 367 p.
37. Medovarov, M.V. K istorii vzaimootnosheniy A.A. Kireeva i V.I.S. Solov'eva [To the History of the Relationship between A.A. Kireev and V.I.S. Soloviev], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, 2010, no. 1, pp. 234–239.
38. Aksakov, I.S. <Protiv natsional'nogo samootrecheniya i panteisticheskikh tendentsiy, vyskazyvavshikh v stat'yakh V.S. Solov'eva> [«Against National Renunciation and Pantheistic Tendencies Expressed in V.S. Soloviev's Articles»], in *Rus'*, 1884, March 15, no. 6, pp. 2–14; April 1, no. 7, pp. 2–16.
39. Solov'ev, V.S. Lyubov' k narodu i russkiy narodnyy ideal (Otkrytoe pis'mo k I.S. Aksakovu) [Love to People and Russian National Ideal (An Open Letter to I.S. Aksakov)], in *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1884, April, pp. 792–812.
40. Vladimir Solov'ev v vos'midesyatye gody. Po ego pis'mam k A.F. Aksakovoy, a takzhe po zapisyam i perepiske A.A. Kireeva [Vladimir Soloviev in the 80-s. Based on his letters to A.F. Aksakova and notes and correspondence of A.A. Kireev], in *Zvezda*, 1996, no. 1, pp. 140–158.

41. Solov'ev, V.S. *Natsional'nyy vopros v Rossii* [National Issue in Russia], Moscow: Universitetskaya tipografiya (M.N. Katkov), 1884, 107 p.
42. < Solov'ev V.S. > Gosudarstvennaya filosofiya v programme Ministerstva narodnogo prosveshcheniya [State Philosophy in the Program of the Ministry of Public Education], in *Rus'*, 1885, September 14, no. 14, pp. 5–8.
43. < Solov'ev V.S. > Kak probudit' nashi tserkovnye sily? Otkrytoe pis'mo k S.A. Rachinskomu [How to Awake the Strength of our Church? An Open Letter to S.A. Rachinsky], in *Rus'*, 1885, October 19, no.16, pp. 5–6.
44. Solov'ev, V.S. Novozavetnyy Izrail' [Israel of the New Testament], in *Rus'*, 1885, December 14, no. 24, pp. 7–9; December 21, no. 25, pp. 6–7.
45. Solov'ev, V.S. Russkaya Ideya [the Russian Idea], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2], Moscow: Pravda, 1989, pp. 219–246.
46. I.S. Aksakov ob ofitsial'noy russkoy Tserkvi [I.S. Aksakov about the Official Russian Church], in Solov'ev, V.S. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [V.I. Soloviev: Russia and the Universal Church], Minsk, 1999, pp. 312–322.
47. Solov'ev, V.S. Predislovie [Forward], in Aksakov, I.S. *Sobranie sochineniy v 7 t., t.7. Obshcheevropeyskaya politika. Stat'i raznogo sodержaniya. Iz «Dnya», «Moskvy», «Rusi», i nekotorye ne byvshie v pechati (1860–1886)* [I.S. Aksakov: Complete Collected Works in 7 vol., vol. 7. All-European Politics. Miscellaneous Articles from «Den'», «Moscow», «Rusj» and other unpublished articles (1860–1886)], Moscow: Tipografiya M.G. Volchaninova, 1887, pp. I–X.

УДК 141:27(47)

ББК 873(2)522-685:87.000.4

**В.С. СОЛОВЬЕВ И АРХИЕПИСКОП НИКАНОР (БРОВКОВИЧ).
II. АРХИЕПИСКОП НИКАНОР О МИРОВОЗЗРЕНИИ
В.С. СОЛОВЬЕВА¹**

А.П. СОЛОВЬЕВ

Башкирская академия государственной службы и управления
при Президенте Республики Башкортостан
ул. Заки Валиди, д. 40, г. Уфа, 450008, Российская Федерация
E-mail: artstudium@yandex.ru

Рассматриваются оценки и суждения архиепископа Никанора (Бровковича), характеризующие мировоззрение В.С. Соловьева. На основе биографического, сравнительно-исторического и источниковедческого методов выявляются особенности восприятия архиеп. Никанором текстов Соловьева. Определяются контексты, формирующие данное восприятие, среди которых отношение Соловьева к церковной власти и теократии. Анализируются статьи и письма архиеп. Никанора, в которых упоминается Соловьев. Обра-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX–XX веков»), проект № 12-03-00033а.

щено внимание на то, что оценка текстов Соловьёва у архиеп. Никанора зависит от соответствия или несоответствия высказываний Соловьёва православной церковной догматике. Отмечается, что архиеп. Никанор воспринимал Соловьёва как конкурента в сфере религиозно-идейного влияния на общество.

Ключевые слова: мировоззрение В.С. Соловьёва, философия архиепископа Никанора (Бровковича), учение Л.Н. Толстого, переписка Н.Я. Грота, религиозная философия, теократия, церковное управление, Синод, католицизм, православие.

V.S. SOLOVYOV AND ARCHBISHOP NIKANOR (BROVKOVICH). II. ARCHBISHOP NIKANOR ABOUT THE WORLDVIEW OF V.S. SOLOVYOV

A.P. SOLOV'EV

Bashkir Academy of Public Administration and Management
at the President of the Republic of Bashkortostan
40, Zaki Validi, Ufa, 450008, Russian Federation
E-mail: artstudium@yandex.ru

The article considers the estimates and judgments of Archbishop Nikanor (Brovkovich) relating to V.S. Solovyov's worldview. The author reveals features of Archbishop Nikanor's perception of V.S. Solovyov's texts on the basis of biographical, historical-comparative and source-study methods. The paper defines the contexts forming this perception. Among them is his attitude to ecclesiastical authority and theocracy. The author analyses archbishop Nikanor's articles and letters that mention Solovyov. It is paid attention to that Archbishop Nikanor's evaluation of Solovyov's texts depends on the conformity of the Solovyov's statements about Orthodox Church dogma. It is noted that the Archbishop Nikanor perceived Solovyov as a competitor in the sphere of religious-ideological influence on society.

Keywords: V.S. Solovyov's ideology, Archbishop Nikanor's (Brovkovich) philosophy, L.N. Tolstoy's thought, N.Y. Groth's letters, religious philosophy, theocracy, church administration, the Synod, Catholicism, Orthodoxy.

Первое упоминание Соловьёва в текстах владыки Никанора относится к концу 1881 – началу 1882 года. То есть к тому времени, когда архиерей, по всей видимости, был уже знаком с работами Соловьёва по публикациям в «Православном Обозрении» («Кризис западной философии», «По поводу “философии бессознательного” Э. Гартмана», «Чтения о Богочеловечестве»). Факт этого знакомства можно утверждать с большой долей вероятности, так как владыка Никанор очень внимательно относился к чтению журналов, чему есть немало подтверждений в его трудах и записках. Бесспорно и то, что архиеп. Никанор был знаком с напечатанными в «Православном Обозрении» рецензиями Вл. Соловьёва на первые два тома трактата архиерея «Позитивная философия и сверхчувственное бытие»².

² См. современное переиздание: Соловьёв В.С. <Рец. на:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том I. С.-Петербург, 1875 г. // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 213–215; Соловьёв В.С. Опыт синтетической философии (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876) // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М., 2000. Т. 1. С. 216–224.

В поучении на новый 1882 год архиеп. Никанор впервые обращает внимание на Соловьева в том критическом аспекте, который будет сохраняться при каждом упоминании имени светского философа в текстах ученого-архиерея. Об этом поучении 1882 года упоминает А.П. Козырев в комментариях к первому тому сочинений Соловьева и в статье «В.В. Розанов и В.С. Соловьев о примирении церквей»³. Данное поучение имеет подзаголовок «Философия нигилизма», и в нем Соловьев оказывается в одном ряду с Чернышевским и Писаревым. Архиеп. Никанор отмечал: «Теперь вот у русских интеллигентных людей вошло в моду с лицемерною печалью, а в сущности в духе гордыни и презорства к святоотеческой вере, клеймить себя прозвищем язычников. Так во дни оны отцы их втайне тщеславились прозвищем вольтерьянцев, хотя и опасались однако же открыто записаться в вольтерьянцы, так как тогда это была довольно серьезная опасность. А теперь сыны их, никого уже и ничего не опасаясь, тщеславятся и сами себя величают прозвищем язычников и полуязычников. И пусть их язычники обзывают себя так; им поделом, к ним и пристало. Но полу-язычником в самом русском из журналов обзывает себя писатель <В. Соловьев>, который делает себе репутацию учителя всяческой мудрости, всяких наук, человеческих и божеских, который прямо и отважно, хотя и самозвано, выступает в виде даже учителя церкви, тяжкими укорами наставляя церковную иерархию, как она должна учить вере народ, конечно, не его самого полу-язычника. Он полу-язычник, – этим сказано многое, сказано то, во-первых, что он у нас учиться ничему не желает; да и нечему от нас ему поучиться, когда он сам учит, обличает, тяжко, в самых хульных выражениях обвиняет всю учительную церковь» [2, с. 40–41].

А.П. Козырев указывает на то, что текст Соловьева, который архиеп. Никанор подразумевает, – это статья «О духовной власти в России (По поводу последнего пастырского воззвания Св. Синода⁴)», изданная в газете И.С. Аксакова «Русь»⁵. Как пишет современный исследователь, «в 70-е годы "учительной" Церкви для Соловьева словно и не существует. Он сам – учитель веры, проповедующий со светской кафедры Соляного городка идею Богочеловечества и всеобщего спасения. В начале 80-х он уже ставит задачу учить архиереев: в начале лета 1881 г. сообщает в письме редактору "Русского Вестника" Н.А. Любимову: "Пишу к Вам из Красного Рога, имени графини Толстой, где я провожу лето... Пишу также просьбу к архиереям, чтоб вели себя лучше (не думайте, что я сошел с ума)"» [1, с. 174–175].

³ Поучение 1882 года владыка Никанор написал, будучи епископом Уфимским и Мензелинским, тогда как А.П. Козырев называет его «епископом Одесским» [1, с. 175]. В Одессу еп. Никанор был переведен из Уфы в декабре 1883 года, но задержался в Уфе до конца января 1884 года – до приезда в Уфу нового архиерея.

⁴ Статья Соловьева написана по поводу воззвания Св. Синода, которое было опубликовано в связи с убийством Александра II. Это придает всей полемике острый политический характер. Текст воззвания см.: Церковный вестник. 1881. 10 апреля. Прибавление к официальной части № 14-15. С. 1–3.

⁵ См.: Русь. 1881. 5 дек. (№ 56). С. 10–14.

Так, 5 декабря 1881 года в № 56 газеты «Русь», издаваемой И.С. Аксаковым, появляется статья В.С. Соловьёва «О духовной власти в России»⁶ с обвинением церкви в использовании насилия в делах вероисповедания и призывом к церковным иерархам применять только силу убеждения. Интересно то, что в первую очередь, говоря о насилии над совестью, автор статьи подразумевал гонения со стороны государства в отношении старообрядцев. В этой «просьбе архиереям» Соловьёв указывает на общероссийский «недуг церковного раскола и бессилие церковной власти» и выделяет три исторические «греха» русской православной Церкви, которые являются причиной этого недуга⁷.

Первое отступление от истины состояло, по Соловьёву, в том, что церковная иерархия начала погоню за мнимой высшей земной властью при патриархе Никоне, тем самым унизив достоинство духовной власти: «Возвеличить духовную власть нельзя, но можно унижить и исказить ее, отделяя ее от того, чему она служит, ради чего существует и чем освящается, – от любви и правды Божией. Отделенная от своего божественного содержания, духовная власть становится случайною историческою силою наряду с другими такими же силами, с которыми ей и приходится неизбежно тягаться» [3, с. 233].

Второй, логически связанный с первым отступлением «грех» заключался в том, что требование земной власти привело духовную власть к необходимости использовать и «земные» меры своего утверждения. То есть, потеряв «чисто нравственный авторитет» и вызвав тем самым протест, церковная иерархия начала использовать «внешний» авторитет, то есть уголовное преследование по отношению к протестующим: «В защиту авторитета и единства церковного воздвигаются плахи и костры; духовной власти нужна не только корона, но и меч государственный» [3, с. 234].

Это привело, согласно мысли Соловьёва, к тому, что церковная иерархия смешалась с властью, с государством, и оторвалась от народа, от его духовных сил. И грех здесь в том, что церковная иерархия начала брать силу для своей земной власти не от народа, а от государства: «Но иерархия, отделившись от всенародного тела, сама по себе не имеет и вещественной силы. Она должна искать ее у того же светского правительства, обладающего материальным могуществом, но для этого ей нужно отказаться от своей независимости, *пойти в услужение* к светской власти. <...>. Сначала, при Никоне, она тянулась за *государственною короною*, потом крепко схватилась за *меч государственный* и наконец принуждена была надеть *государственный мундир*» [3, с. 235–236]. И далее Соловьёв констатирует: «Явное бессилие духовной власти, отсутствие у

⁶ См.: Соловьёв В.С. О духовной власти в России (По поводу последнего папского воззвания Святейшего Синода) // Русь. 1881. 5 декабря (№ 56). С. 10–14. Статья Соловьёва переиздана в 1912 году (Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Том третий (1877–1884). 2-е изд.; под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. СПб.: Просвещение, 1912. С. 227–242) и в 1989 году (Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Том 1. Философская публикация. М.: Правда, 1989. С. 43–58).

⁷ См.: Соловьёв В.С. О духовной власти в России // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 3 (1877–1884). 2-е изд.; под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. М., 1912. С. 229 [3].

нее общепризнанного авторитета и общественного значения, безмолвное подчинение ее светским властям, отчуждение духовенства от остального народа и в самом духовенстве раздвоение между черным, начальствующим, и белым, подчиненным, деспотизм высшего над низшим, вызывающий в этом последнем скрытое недоброжелательство и глухой протест, религиозное невежество и беспомощность православного народа, дающая простор бесчисленным сектантам, равнодушные или же вражда к христианству в образованном обществе – вот всем известное положение русской церкви» [3, с. 236].

В таком положении виновата исключительно церковная иерархия, причем главная ее вина в том, что «она уклонилась от своего *общественного* призвания, от того, чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве» [3, с. 237]. Мало того, по Соловьеву, все благие человеколюбивые начинания, вроде отмены крепостного права и смягчения преследований раскольников, начинали представители светской власти, а духовная власть, напротив, противилась таким начинаниям.

Данные выводы в некоторой мере объясняют причины публикации статьи Соловьева в аксаковской «Руси», ведь они вполне согласуются с логикой славянофильского учения о «земле» (народе) и «государстве» (власти), которое было максимально четко выражено К.С. Аксаковым и развито И.С. Аксаковым. В рамках той интерпретации, которую дает Соловьев этой концепции, церковь есть жизненное начало, должно пронизывать и связывать нравственным началом христианства «землю» и «государство». Тем самым церковь должна способствовать развитию общей устремленности к Царству Божию как народной жизни, так и государственной деятельности, защищающей народную жизнь. Это вполне согласуется с воззрениями И.С. Аксакова, тем более что критика Соловьева направлена на активизацию общественной деятельности церкви, которую, правда, Аксаков понимал преимущественно в смысле чисто служебном – как служение народу. В этом смысле Соловьев, который оценивает церковь как центр и народной, и государственной жизни, так же, как Аксаков, не приемлет подчинения церкви государству.

Свою статью Соловьев завершил призывом к иерархам: «Для нас, несовершенных в вере, полухристиан и полуязычников, мало доступно такое самоотречение, мало доступна для нас и настоящая молитва. Но представители духовного царства на земле, по самому назначению своему, призваны к истинной молитве и истинному духовному действию. Они не могут колебаться между Духом Божиим и силами вещественного мира... <...> И истинная духовная власть, по преимуществу носящая образ Христов, на Него одного должна полагаться, оставив все соображения человеческой мудрости, которая есть буйство перед Богом... На такую духовную власть возлагает свои надежды христианская Россия, от такой духовной власти ждет она спасения; а в силу вещественную и в человеческие измышления Россия не верила и не верит» [3, с. 242].

Именно в этом отрывке Соловьев обозначает себя «полухристианином и полуязычником», и именно на это обращает внимание владыка Никанор в своем поучении «О нигилизме» на новый 1882 год. Интересно то, что при

первой публикации поучения в «Уфимских Епархиальных Ведомостях»⁸ и в издании поучений 1884 года Соловьев напрямую не назван. Однако в последнем переиздании поучений архиеп. Никанора в 1890 году фамилия «обвинителя учительной церкви» названа напрямую⁹. Обращение к рукописи поучения, находящейся в личном фонде архиеп. Никанора в Государственном архиве Одесской области (ГАОО)¹⁰, показывает, что и там фамилия Соловьева прямо не указана.

Однако в этом абзаце в рукописном варианте есть небольшое отличие от итогового текста. Первоначально высказывание о Соловьеве было построено так: «Но полу-язычником в самом русском из журналов обзывает себя писатель, который делает себе репутацию учителя всяческой мудрости, *не только философии, чистой и религиозной, но и религии...*» [4. л. 75]. Текст, который мы выделили здесь курсивом, зачеркнут в черновике, и слева, на обороте предыдущего листа, вместо него написана фраза, которая и вошла в окончательный текст поучения: «всяких наук, человеческих и божеских» [4. л. 74 об]. То, что в черновом варианте архиеп. Никанор характеризует Соловьева как учителя «философии, чистой и религиозной» еще раз подтверждает знакомство владыки Никанора с трудами Соловьева.

Относительно же причины отсутствия имени автора статьи «О духовной власти в России» в первом издании поучения можно предположить, что при его написании в конце декабря 1881 года¹¹ архиеп. Никанор полагал очевидным намек на статью Соловьева в «Руси». При публикации же поучения в пятитомнике 1890 года архиерей вставил в текст поучения фамилию философа-«нигилиста» Соловьева, так как прошло значительное время с момента публикации критикуемой статьи, да и условия давали дополнительную возможность показать отрицательное отношение церковной иерархии к Вл. Соловьеву и его прокатолическим воззрениям. Это предположение подтверждается самим владыкой Никанором, который в своих заметках в 1889 году писал, что обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев и его помощник В.К. Саблер просили ответить на «вздор о подчинении России папам» Соловьева¹². Об этом ответе речь пойдет ниже, а здесь стоит отметить, что эта просьба со стороны высшего руководства Синода могла стать дополнительным поводом указать фамилию Соловьева в поучении прямо.

Прежде же чем перейти к следующему упоминанию о Соловьеве у архиеп. Никанора, стоит остановиться еще на одном тексте архиерея из его архивного фонда. Этот текст датирован 14 декабря 1881 года, написан в Уфе и озаг-

⁸ См.: Уфимские Епархиальные Ведомости. 1882. № 6. С. 198.

⁹ См.: Поучения, беседы, воззвания и послания Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1890. Т. I. С. 50.

¹⁰ См.: Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 62. Л. 49–81.

¹¹ Черновик поучения датирован 30 декабря 1881 года [4, л. 49].

¹² См.: Никанор (Бровкович), архиеп. Записки присутствующего в Святейшем правительствующем Синоде // Никанор (Бровкович), архиеп. Минувшая жизнь. Из быта белого и монашеского духовенства 19-го века. Т. 2. Одесса, 1913. С. 188 [5].

лавлен «Грехи Святейшего Правительствующего Синода»¹³. Заметка написана через 9 дней после выхода газеты «Русь» со статьей Соловьева. Можно предположить, что владыка Никанор написал свой (оставшийся только в рукописи) текст сразу же после прочтения статьи «О духовной власти в России» и аксаковского предисловия к ней.

Заметку владыка Никанор начинает с воспоминания о чине Воздвижения Креста Господня в соответствующий Великий Праздник. Этот чин включает прошение об «оставлении грехов Святейшего Правительствующего Синода и всего о Христе братстве нашего» [6, л. 169]. Прошение призывает «всех верных сынов Церкви молиться о прощении грехов, о здравии и спасении, во первых, Святейшего Синода, как собора досточтимейших отцов всероссийского православно-церковного общества, и за здравии и всего о Христе братства нашего, священного чина и всех православных чад этого священнейшего Собора» [6, л. 170]. «Но, – как отмечает архиеп. Никанор, – едва ли чада его кем-либо и кем-либо уполномочены обличать грехи его...» [6, л. 170]. Подобное самовольное обличение грехов своих наставников он предлагает сравнивать с насмешкой Хама над Ноем, считает нарушением заповеди о почитании родителей и исполнением пророчеств Христа и апостола Павла о том, что восстание детей против родителей будет признаком конца света¹⁴ [6, л. 170].

Далее владыка Никанор пишет, что эти мысли «стали мраком в голове, и скорбью в сердце, когда мы прочитали в № 56 Руси за 1881 г<од> статью О духовной власти в России и руководящую к ней передовую» [6, л. 170–171]. Здесь он четко указывает на то, что речь идет о статьях Аксакова и Соловьева. Архиерей восклицает: «До чего мы дожили! Боже наш, Боже наш! Ведь это же лучшие русские люди. Ведь это же учителя не только русского народа в русском духе, но и самопризванные (чтобы не сказать – самозваные) учителя Церкви в духе Православия. Ведь слушали же этого юношу, господина NN, высшие представители государственной и церковной мудрости, его чтения о Боговоплощении с современно-научной, с философской точки зрения»¹⁵. А те-

¹³ См.: Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 62. Д. 62. Л. 169–189. Интересно отметить, что данная заметка, датированная 14 декабря 1881 года, вставлена в подшивку рукописей после всех декабрьских поучений 1881 года, а также – январских и февральских 1882 года. Нарушение хронологического порядка может быть объяснено как случайностью, так и тем, что текст о «грехах Синода» был отложен владыкой Никанором на два-три месяца для дальнейшей проработки и завершения. Текст так и остался незавершенным, что вероятно указывает на решение архиерея отказаться от публикации заметки, которая могла бы произвести скандал и привести к принятию административных мер в отношении Соловьева и Аксакова.

¹⁴ См.: Никанор (Бровкович), архиеп. <Рукопись:> О грехах Святейшего Правительствующего Синода // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 62. Л. 170 [6].

¹⁵ «Юноша», «господин NN», – это, несомненно, Вл. С. Соловьев. Архиеп. Никанор неточно указывает названия чтений. Он подразумевает, конечно же, соловьевские «Чтения о Богочеловечестве», автор которых предпринял попытку ввести христианство в разумно-логическую форму, согласно своим планам формирования «цельного знания». Вполне можно предположить, что владыка Никанор ознакомился с вариантом «Чтений...» Соловьева, публиковавшимся в «Православном Обзрении» и наверняка был знаком с отзывами на них в печати.

перь он принялся обличать грехи Свят<ейшего> Синода и всей русской иерархии, и неличные грехи отдельных лиц в иерархии, и общее их уклонение от Христовой истины» [6, л. 171]. И после того идет рассмотрение статьи Соловьева и следуют возражения на нее.

Чтение незавершенной рукописи «Грехи Святейшего Правительствующего Синода» вызывает ощущение спонтанности попытки ответить Соловьеву. Архиерей был явно взволнован, когда писал этот текст: отдельные слова написаны дважды (что редко встречается в рукописях владыки Никанора), в тексте много исправлений. Сами возражения владыки Никанора не касаются основных проблем, поставленных Соловьевым в статье. Автор разбирает лишь историческую аргументацию оппонента. Видимо, владыка понял, что основная мысль критического отзыва приняла направление, следуя которому невозможно в полной мере ответить на обвинения Соловьева. Это и стало причиной отказа владыки Никанора от намерения писать об этом вопросе далее.

После вступления о необходимости не обличать грехи иерархии, а молиться о них и после выпада в отношении Соловьева и Аксакова архиеп. Никанор отмечает, что автор рассматриваемой статьи доказывает вину церковной иерархии в расколе общества, в использовании насилия для управления и в нравственном бессилии иерархии¹⁶. Далее следует выделение и опровержение «доказательств» обличителя грехов Синода. Аргумент Соловьева, который в восприятии владыки Никанора является основным, заключается в том, что средневековая русская церковная иерархия обладала чисто нравственным авторитетом, благодаря которому она имела доверие у народа и посредством чего служила опорой для власти мирской. Архиерей заключает по этому поводу: «Все это преувеличенно и неточно. Мы не отрицаем влияния духовной власти на утверждение власти Государей. Однако же на нем ли одном утверждается государственная власть?» [6, л. 173].

На это владыка Никанор отвечает примерами того, как в истории Руси и отдельных русских княжеств мирская власть утверждалась и на силе народа, и на праве завоевания, и на договоре между властью и народом. За подобным утверждением светской власти, несомненно, стоял Промысел Божий, но вовсе не духовная власть. По мысли архиепископа-мыслителя, здесь Соловьев допускает натяжку, выдавая желательное за действительное. Для чего это нужно Соловьеву? Не может ли это быть просто попыткой подогнать факты под заранее придуманную схему? Владыка Никанор заключает: «Не для того ли, чтобы показать, что теперь сила Русского народа и престола Богопомазанных Царей уже вовсе не опирается на чисто нравственный авторитет духовной власти?» [6, л. 175].

Далее архиерей-мыслитель задается вопросом: «Был ли этот авторитет духовной власти и в те старые времена Святой Руси только чисто нравственным?» [6, л. 176]. На это он отвечает отрицательно, приводя многочисленные

¹⁶ См.: Никанор (Бровкович), архиеп. <Рукопись:> О грехах Святейшего Правительствующего Синода. Л. 172–173.

примеры прямых административно-судебных возможностей церковной иерархии средневековой Руси¹⁷. Архиеп. Никанор пишет и о церковном суде, которому во многом были подчинены миряне, и о тех владениях и доходах, которые были в распоряжении духовенства, благодаря чему оно могло осуществлять прямое административное управление. Особо были выделены случаи, когда митрополиты и патриархи до патриарха Никона оказывали влияние на государственное управление (на вече и на князей) и даже управляли государством¹⁸. Таким образом, аргумент Соловьева о «чисто нравственном авторитете» иерархии до патр. Никона оказывается несостоятельным.

Так же несостоятельным, по мнению архиеп. Никанора, оказывается и положение современного обличителя «грехов» иерархии, согласно которому духовная власть до Никона, до раскола не унижалась перед светской властью. Точнее, владыка Никанор указывает на те унижения, которые претерпевали представители высшего духовенства от мирских властителей и даже от народа. Тут – и примеры изгнания митрополитов, и примеры гонений на них как со стороны князей и царей, так и со стороны народа. Причем гонение на митр. Филиппа со стороны Ивана Грозного оказывается не первым в истории России примером «унижения» духовной власти со стороны светской.

Собственно, на этом заметка владыки Никанора и обрывается. Но можно отметить, что на протяжении всего текста автор разрушает два существенных момента статьи Соловьева. Во-первых, выясняется, что государство опиралось в большинстве случаев не на духовную силу церкви (а это означает идеализацию прошлого со стороны Соловьева). Во-вторых, показано, что духовная власть была не только «чисто нравственной» силой до патр. Никона, но была и силой административной, а потому всегда воспринималась в этом последнем аспекте либо как помощница светской власти, либо как ее конкурент.

Аргументация владыки Никанора позволяет предположить, что рассуждение его развивалось следующим образом: 1) духовная власть, имея «административный ресурс», а не только нравственный, всегда в истории Руси была связана с мирской властью; 2) духовная власть могла восприниматься со стороны мирской как соперник, причем администрирование, осуществляемое церковной иерархией, было порой ориентировано на извлечение личных выгод; 3) идея патриарха Никона о превосходстве духовной власти над мирской дала повод последней уничтожить все административные возможности церковной иерархии.

¹⁷ Эти примеры, как и прочий материал из истории Русской Церкви, архиеп. Никанор заимствовал из соответствующего труда П.В. Знаменского (Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. Казань, 1870). Вывод о том, что архиеп. Никанор, скорее всего, использовал труд проф. Знаменского для составления своих возражений Соловьеву, можно сделать не только на основании совпадений отдельных отрывков текста, но и на основании факта личного знакомства архиерея с профессором, так как именно во время ректорства архим. Никанора (Бровковича) в Казанской Духовной Академии (с 1868 г. по 1871 г.) профессор этой Академии Знаменский публикует свое «Руководство к русской церковной истории».

¹⁸ См.: Никанор (Бровкович), архиеп. <Рукопись> О грехах Святейшего Правительствующего Синода. Л. 180–185.

На возможность развития третьего пункта указывает фраза из записки владыки Никанора: «И когда раздраженной несдержанности п<атриарха> Никона пришло на мысль несчастное сопоставление властей с назначением солнца и луны, то вся православная Церковь того времени, в лице как русских, так и греческих патриархов, осудила его за такое превозношение, противное учению Христа и Апостолов, духу и преданию вселенской Церкви. Тем не менее дух и обстоятельства того времени, требуя дела ... участия духовной власти не только в церковных делах, но и в общем строении Русской Земли, делали иногда эту власть и важнее, и влиятельнее ... самой государственной власти того времени, напри<м>ер в период уделов» [6, л. 186–187].

Есть в тексте архиерея-философа и указание на то, что выводом заметки могло стать положение, согласно которому вина в нездоровом состоянии церкви лежала в значительной степени на государстве, которое даже тогда, когда духовенство не претендовало на особое политическое влияние, воспринимало церковных иерархов как конкурентов.

Так, владыка Никанор пишет о ложности мнения Соловьева по поводу первенства Ивана Грозного в гонениях на церковных иерархов: «Но неверно, будто он первый возмутился против нравственных требований духовной власти и ... мучительно поступил со святителем. Еще Юрий Долгорукий сделал первый опыт – изгнал митрополита. Великий князь Ростислав изгнал м<итрополита> Константина. <...> Других архиереев то и дело изгоняли князья. В Новгороде владык изгоняло вече без суда. <...> Сам Дмитрий Донской удалил с кафедр митрополитов Платона и Иллариона без церковного суда. Иоанн III не любил м<итрополита> Геронтия, пастыря твердого, не боявшегося при случае сказать решительное слово против мирской власти, и однажды едва не лишил его кафедры. М<итрополит> Варлаам твердостью своего характера не понравился В<еликому> Князю Василию Иоанновичу, и этот ... заточил его в окопах в Спасо-Каменный монастырь. В малолетство Иоанна Грозного м<итрополит> Даниил сослан был в Волоцкий монастырь; м<итрополит> Иосиф бесчестно низвергнут с кафедры, сослан в Белозерский монастырь. Не говорим об участии архиереев в Западной России, под владычеством князей Литовских и Малороссийского казачества» [6, л. 187–189].

Это обличение мирской власти в гонениях на власть духовную, несомненно, полностью противоположно обвинениям в адрес церковной иерархии, действия которой, по мнению Соловьева, были единственной причиной бедственного положения русской церкви. Но тогда возникает вопрос о причинах незавершенности текста владыки Никанора и о причинах отказа от публикации. Ведь значительная часть архива архиеп. Никанора публиковалась отдельными томами и в «Русском Архиве» на протяжении четверти века, начиная с года его кончины (с 1891 г. по 1915 г.). Многие тексты, находящиеся в архиве, представляют собой рукописи опубликованных еще при жизни трудов. Однако среди изданных как при жизни Владыки, так и после его кончины текстов данная заметка отсутствует. Как это можно объяснить?

Можно предположить следующий порядок соображений, который привел к отказу от завершения и тем более от публикации: 1) к моменту написа-

ния заметки владыка имел многообразный негативный опыт общения с мирской властью, а потому обвинять ее в бедах церкви означало накликать гонения на свою голову и подтвердить имевшиеся подозрения в своей политической неблагонадежности¹⁹; 2) крайнее почтение владыки Никанора к личности самодержца и к монархическому принципу могло также удержать от завершения заметки, так как он, по логике, должен был сделать в итоге вывод о вине самодержавия в бедах церкви; 3) публикация заметки могла привлечь излишнее внимание к статье Соловьева и вызвать еще больший интерес к ней; 4) заметка разбивает главные аргументы, которые выдвигает Соловьев, чтобы доказать вину иерархии, но она не опровергает наличие проблем в отношениях между церковью и государством, как и не отрицает наличие внутрицерковных проблем, то есть публикация заметки владыки Никанора могла быть воспринята как несущественное возражение с подтверждением вывода Соловьева о нездоровом состоянии церкви; 5) позиция архиеп. Никанора в отношении обличительных выпадов против церковной иерархии заключалась в том, что не следует опровергать все лжеучения: «Я полагаю, что христианский проповедник не обязан ни опровергать, ни даже изучать все возможные заблуждения, несогласные с христианским учением. <...>. ... вглядываясь вперед, можно предусматривать, что эта толчея взаимно уничтожающих одна другую научно-философских теорий весьма похожа на римские навмахии, в которых десятки тысяч воинов, все обреченные на смерть, бились, чтобы побить друг друга до последнего человека, для развлечения римского цезаря и кровожадного пустомыслия публики. Побьют друг друга и погибнут с шумом. Если же этой самоубийственной, погубительной для всех и всего свалке суждено и усиливаться к концу веков, то мы этого не отвертим. Это предсказано Господом Иисусом Христом, древними пророками и апостолами» [7, с. 6, 23].

Вполне возможно, что именно этот последний мотив и стал основным для владыки Никанора из всех перечисленных. И что еще интереснее – именно в отношении этого мотива необязательности тотального «обличительства» современных «заблуждений» со стороны церкви, высказанного владыкой Никанором, В.С. Соловьев писал в декабре 1886 года Стасюлевичу: «Еще мне кажется, было бы полезно напечатать у Вас целиком, без комментариев и только с некоторыми подчеркиваниями, поучение архиеп. Никанора “о том, что ересеучение гр. Л. Толстого подрывает основы государственного порядка в России”. Я не высоко ценю гр. Л. Толстого как мыслителя, но тут дело не в том, а в невообразимой подлости обличительных приемов со стороны корифея нашей иерархии и, главное, в том циническом неверии во внутреннюю духовную силу своего дела – неверии, которым пропитано все это “поучение”. Если хотите, я сделаю в тексте

¹⁹ О подозрениях в «политической неблагонадежности» архиеп. Никанора см.: Никанор (Бровкович), архиеп. Отрывок из автобиографии // Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Т. I. Одесса, 1900. С. 253–281. (О конфликтах архиерея-философа с представителями светской власти см. переписку архиеп. Никанора с К.П. Победоносцевым, опубликованную в «Русском Архиве» в 1915 году.)

проповеди необходимые подчеркивания и прибавлю несколько вступительных и заключительных слов в сдержанно-ироническом тоне» [8, с. 30–31]²⁰.

Такую реакцию Соловьева вызвал небольшой пассаж владыки Никанора в указанном выше поучении, посвященный религиозным идеям Толстого. Этот отрывочек занимает всего лишь полстранички. Более Толстой в данном поучении нигде не упоминается – в основной части текста намечаются общие черты развития идейных увлечений русского общества XVIII–XIX вв. и кратко рассматриваются противоречия дарвинизма. Несколько непонятно, почему Соловьев определяет как «циническое неверие» ту мысль владыки Никанора, что не нужно иногда давать опровержение ложным учениям, так как они сами себя опровергают, и на их смену приходят новые учения, которые в свою очередь promыслительно попираются иными ложными учениями.

Из самого этого отрывка также совершенно неясно, что именно Соловьев мог посчитать «невообразимой подлостью обличительных приемов»: «Скоро же будет низвергнут и другой идол нашего российского недомыслия, новоявленный ересеучитель, странно сказать, граф Толстой, этот радикальнейший ученик самых радикальнейших учителей, который с самой ранней поры своей жизни подвергся отрицательным влияниям, одно за другим надвигавшимся и одно другим сменявшимся, начиная с Вольтера и энциклопедистов и оканчивая позитивизмом и социализмом, а теперь самозвано рядится в хламиду проповедника самоизмышленного им евангелия. Будет низвергнут как потому, что заключает в себе самом непримиримые для светлого и крепкого смысла противоречия, так и потому, что разрушает основы общественного и государственного быта, след<овательно>, приводит к нетерпимому абсурду как свою пропаганду, так и общественную к ней толеранцию. Будет низвергнут помимо наших опровержений» [7, с. 21–22].

Ответное неодобрение и иронию в адрес Соловьева высказывал и архиеп. Никанор. Несколько высказываний можно встретить в переписке архиерея с философом Н.Я. Гротом в 1886 году. Надо отметить, что вопрос об отношениях владыки Никанора с основателем первого в России философского журнала пока еще малоизучен. Письма архиерея-философа к Гроту, опубликованные еще в 1911 году, пока не привлекли внимание исследователей. Однако именно в этих письмах можно обнаружить частное мнение архиеп. Никанора о личности и философских воззрениях Вл. Соловьева.

Так, в письме от 23 октября 1886 года владыка Никанор писал Гроту относительно своей статьи, посвященной анализу развития философии Николая Яковлевича: «Я советовал Вам познакомиться с издателем-редактором Православного Обозрения, Петром А. Преображенским. В.С. Соловьев его знает. Если увидите, если пожелаете, спросите у него мою статью о Вашей философии. <...>. Я видел портрет В.С. Соловьева у нас на выставке. У всякого павлина

²⁰ На это письмо Соловьева М.М. Стасюлевичу указывает А.П. Козырев в примечаниях к первому тому собрания сочинений Соловьева (см.: Козырев А.П. <Примечания к рецензии на:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 365 [9].

есть свои ноги. Я слышал, что его слушательницы высших курсов влюбились в его волосы, – да, хорошие волосы. Но ужели они обожали и его бороду, – смешную, косую бороду? Идолы бывали, большею частью, и некрасивы, а все-таки идолы. Он – да – даже красив, лицо умное, волоса великолепные, только рука уже слишком тщательно отделана, заметны жилы. Его идеям, особенно по части веры и откровения я не особенно сочувствую. Это какая-то мистическая символика. Так мыслили и писали о предметах откровения во времена Филона Александрийского. Однако же, если б он чуточку поделился с Вами избытком своего духа, ударяющегося в крайность, то для Вас это было бы, пожалуй, и полезно» [10, с. 320–321].

Интересен данный отрывок, во-первых, с той точки зрения, что владыка Никанор отсылает Грота к Соловьеву как связующему звену между ними и издателем журнала «Православное Обозрение», где печатались и архиеп. Никанор и В.С. Соловьев. Во-вторых, здесь прямо высказывается впечатление от личности и философских идей Соловьева. Наиболее важным представляется то, что эти идеи представлены как «мистическая символика» времен Филона Александрийского. Можно даже выдвинуть предположение, что архиерей-мыслитель уже в 1886 году указал на мистицизм и символизм как сущность воззрений Соловьева. Однако данное положение, к сожалению, не имеет иных подтверждений, кроме приведенного высказывания. А указание на Филона Александрийского, по всей видимости, можно объяснить тем, что философия «всеединства» представлялась архиерею-философу попыткой монотеистического дохристианского синтеза иудаизма с античной философией. Причем в этом случае философия Соловьева спустя девятнадцать веков после Рождества Христова оказывалась мышлением дохристианским (как если бы не было ни Боговоплощения, ни Распятия, ни Воскресения Христова).

В письмах к Гроту владыка Никанор упоминает Соловьева еще раз (16 ноября 1886 г.) уже с явной иронией: «Кланяюсь Вашей супруге. Целую Ваших детей. Этакая Вы – одаренная натура! Известно, что усиленная мозговая деятельность ослабляет успешность работы противоположного полюса. И та и другая потребляет много нервной материи. У Вас же оба полюса замечательно плодотворны. <...>. Кланяюсь Вл.С. Соловьеву. Он, должно быть, работает только головою...» [10, с. 322–323]. Этот ироничный «поклон» может быть связан с тем, что, вероятно, в своих письмах Грот описывал архиеп. Никанору отдельные моменты своего общения с Соловьевым. К сожалению, эти ответные письма Грота в архиве владыки Никанора отсутствуют²¹, и мы можем строить лишь предположения.

Последнее упоминание Вл. Соловьева у владыки Никанора относится к 1889 г. В своих записках о присутствии в Св. Синоде владыка Никанор пишет: «Между тем, кроме обычных текущих занятий, К<онстанти>н П<етрови>ч

²¹ Большая часть архива архиеп. Никанора погибла в годы Великой Отечественной Войны. Об истории и характеристиках архивного фонда владыки Никанора см.: Соловьев А.П. Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 88–102.

<Победоносцев> и В<ладими>р К<арлови>ч <Саблер> продолжали заваливать меня учеными поручениями. Не хотелось мне, вынужден был писать «Воззвание братьям Славянам». Там Владимир Соловьев представил вздор о подчинении России папам; напиши, мол, ответ» [5, с. 188].

На этот отрывок из записок архиерея обращает внимание в своей обзорной статье Н.К. Гаврюшин²² и совершенно справедливо делает заключение о том, что именно по этой просьбе появилась работа владыки Никанора «Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви?»²³. Однако современный исследователь искажает последовательность событий, связанных с изданием противокатолическо-соловьёвской «беседы». Гаврюшин пишет, что «в 1883 году в газете «Русь» он напечатал несколько статей под названием «Великий спор и христианская политика», в которых высказался в пользу соединения Восточной и Западной Церквей, полагая, что догматические новации католицизма суть естественный результат развития догматов. Эти статьи вызвали оживленную дискуссию, на которую Соловьев ответил сочинением «Догматическое учение Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей» (1886)» [11, с. 256–257]²⁴. Однако возникает вопрос – почему архиеп. Никанор пишет ответ на это произведение только спустя несколько лет после его выхода?

Дело здесь вовсе не в том, что архиерей писал долго или его работа долго не выходила. Во-первых, необходимо уточнить – работа Соловьёва «Догматическое учение Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей» вышла в 1885 году в № 12 журнала «Православное Обозрение», а не в 1886 году, как указывает Гаврюшин. Во-вторых, эта статья, наряду с еще тремя²⁵, изданными в 1885 году, и одной²⁶ – в 1886 году, вошла как часть в работу Соловьёва «Исто-

²² См.: Гаврюшин Н.К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н.К. Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 256 [11].

²³ См.: Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви? // Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1888. №№ 24 (11 июня), 30 (23 июля), 34 (20 августа), 35 (27 августа), 37 (10 сентября), 38 (17 сентября).

²⁴ Данный отрывок схож с изложением рассматриваемых событий в статье об архиеп. Никаноре из «Русского биографического словаря» под ред. А.А. Половцова: «В 1883 году известный писатель-философ Владимир Соловьёв поместил в газете “Русь” несколько статей под заглавием “Великий спор и христианская политика”, в которых высказывался в пользу соединения восточной церкви с западной, находя, что между ними нет существенных различий, а что новшества западной церкви составляют лишь результат естественного исторического развития догматов. Статьи Соловьёва вызвали оживленное литературное обсуждение поднятого им вопроса. В ответ своим оппонентам В.С. Соловьёв в 1886 г. написал особое сочинение: “Догматическое учение церкви в связи с вопросом о соединении церквей”, в котором еще настойчивее развивал мысль о развитии догматов. Из представителей иерархий по поводу возбужденного Соловьёвым вопроса откликнулся преосв. Никанор» [12, с. 285]. В статье Гаврюшина, полностью построенной соответственно словарной статье, ссылка на нее отсутствует.

²⁵ «Евангельское основание боговластия» (Православное Обозрение. 1885. № 1), «Первоначальные судьбы теократии» (Православное Обозрение. 1885. № 8), «Царство Божие и церковь в откровении Нового Завета» (Православное Обозрение. 1885. № 9).

²⁶ «Теократия праотцов» (Православное Обозрение. 1886. № 5, 6).

рия и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни). Том первый», которая была издана в Загребе в 1887 году. И именно по поводу этой книги Победоносцев с Саблером вполне могли просить владыку Никанора «ответить». Это косвенно подтверждается тем, что в своей «беседе» владыка Никанор не упоминает напрямую ни Соловьева, ни его работы, делая лишь явные намеки, что, наверняка, было вызвано цензурными соображениями – книга о теократии вышла за границу и была запрещена в России, а ответ надо было обозначить.

Есть и еще один момент, связанный с несколько неверной подачей Гаврюшиным истории написания «Беседы о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви?». В своей статье исследователь ссылается на отдельное издание этой «Беседы», которая в 1889 году была выпущена в виде брошюры. Однако сам текст был написан и опубликован еще в 1888 году. Точнее – печаталась «Беседа» в «Прибавлениях к “Церковным Ведомостям”» с июня по сентябрь 1888 года. Таким образом, если после прочтения статьи Н.К. Гаврюшина оказывается непонятным, почему на статью Соловьева 1886 года (неверная дата – правильно: 1885 год) владыка Никанор отозвался в 1889 году (брошюрой – как бы спустя 3–4 года), то при уточнении дат первых публикаций текстов с учетом правильных датировок получается вполне последовательная картина: 1) с 1885 г. по 1886 г. Соловьев печатает в «Православном Обозрении» статьи, которые в 1887 году войдут в «Историю и будущность теократии»; 2) с середины того же 1887 года владыка Никанор приезжает из Одессы в Петербург для присутствия в Св. Синоде, где тесно общается с Победоносцевым и Саблером, которые в период между осенью 1887 и летом 1888 года формулируют свою просьбу – дать ответ Соловьеву (что архиерей и делает к лету 1888 г.). Следовательно, при такой наиболее вероятной последовательности событий ответ владыки Никанора Соловьеву выглядит достаточно быстрым – менее года.

Ели же обратиться к той оценке Соловьева, которую архиеп. Никанор дает в «Беседе о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви?», то можно получить наиболее полную, по сравнению с приведенными выше, характеристику восприятия создателя философии «всеединства» со стороны философа-архиерея. Хотя, конечно, в начале «Беседы...» лишь кратко отмечается: «Этот вопрос, есть ли что еретическое в Латинской церкви, поставил некто из принадлежащих к православной российской церкви, возбудив по оному некое пререкание в России. Внимательные же к религиозным движениям в России, особенно таким, которые касаются Латинской церкви, закордонные паписты конечно приметили это благоприятное для них, хотя и совершенно ничтожное, в России почти не замеченное движение, и торжествуют, прославляя пышными похвалами возбудителя поставленного вопроса» [13, с. 635].

В завершении же беседы, после обстоятельного выявления всех догматических отступлений в католицизме, сделав вывод о все более углубляющемся отступлении «папистов» от православия, владыка Никанор писал: «Странен же после этого русский по имени и по происхождению, якобы православный мыслитель, который, не имея корней ни в православном духовенстве, ни тем более в православном русском народе, силится наполнить Европу шумом сво-

их измышлений о превосходстве латинской церкви пред православною и о необходимости для последней искать восстановления единства с первою. После того, как он юнцом только что со школьной скамьи, возмечтал было первою вступительною лекцией произвести кризис в западно-европейской философии, затем, открыто провозглашая себя полу-язычником, с необыкновенною отвагой до дерзкого хамства выступил тяжким обличителем своей отечественной церкви, далее приводил в восторг нигилистические курсы неистовых дев своими социалистическими выходками, – после всех таких метаморфоз, в нем его последнюю тенденцию выдвинуться в качестве продолжателя величайшей из исторических миссий, примирения церквей восточной и западной, можно и должно объяснять ни чем иным, как только пожирающей его страстью изобразить из себя универсального гения, не только публициста, но и ученого, не только ученого, но и философа, не только философа, но и богослова, не только русского публициста, ученого, философа и богослова, но и европейского, в верном расчете, что внимательные к малейшим религиозным движениям, благоприятным для латинства, паписты заметят великого Крыловского муравья, поднимающего великий лист на возу сена. И он не ошибся, – его заметили. Да и трудно не заметить, так как на разнообразных избираемых им для себя умственных поприщах, он везде поражает необузданною экстравагантностью своих увлечений, – не экстравагантность ли, например, – самозванный примиритель церквей и в то же самое время последователь графа Льва Толстого²⁷, который заставляет уговаривать себя приступить к Святым Тайнам?! – делая себя чрез это неудобным до невозможности во всех кругах, к которым пристает, в частности роняя, в глазах строго-православных мыслителей духовно-литературное издание²⁸, которое, просто из желания дать возможность высказаться видимой ревности о благе церкви, позволяет себе печатать на своих страницах его, по-видимому, глубокие, а в существе дела только непроницаемые для поверхностного взгляда измышления. Какая глубина! раз говорит о нем слабопонимающий ценитель. Да, глубина болота, – отвечает понимающий ценитель, – оно не глубоко, оно только мрачно и нечисто» [15, с. 1044].

Таково резюме архиеп. Никанора относительно личности и воззрений В.С. Соловьева, показывающее как официальную, так и личную позицию ар-

²⁷ Как отмечал П.С. Попов, с 1875 г. Соловьев считал себя «попутчиком» Толстого в вопросах свободы совести, но при этом Соловьев невысоко ценил Толстого как мыслителя и художника, а Толстой отрицательно высказывался о философии Соловьева. Попов пишет, что такие непростые отношения между двумя мыслителями вовсе не препятствовали тому, что «для официальных кругов русского царизма имена Толстого и Соловьева оказались одинаково ненавистными» [14, с. 268]. Немаловажно здесь то, что одинаково отрицательно к Соловьеву и Толстому относился К.П. Победоносцев, сподвижником которого можно назвать архиеп. Никанора. По этим причинам определение здесь Соловьева как «последователя графа Толстого» ничуть не удивительно, хотя это определение и для владыки Никанора было некоторым преувеличением – он не мог не знать о существенных различиях в воззрениях Соловьева и Толстого.

²⁸ Видимо, подразумевается «Православное Обозрение», где Соловьев печатал статьи, вошедшие позднее в «Историю и будущность теократии».

хиерея. Причем относительно сути философских воззрений Соловьева владыка Никанор почти не высказывался. Все упоминания и оценки касаются преимущественно церковно-богословских идей, а философские произведения называются лишь мельком (и при этом искаженно). Чувствуется некоторая пренебрежительность архиерея-мыслителя к работам молодого философа, идеи которого были, с точки зрения архиеп. Никанора, либо лишь предхристианскими (времен Филона Александрийского), либо постхристианскими (в духе графа Льва Толстого). Такое отношение можно было бы и осудить и оправдать, как со светской, так и с церковной точек зрения. Ведь, действительно, получается, что владыка Никанор создал философскую систему, альтернативную концепции «всеединства» Соловьева. Причем философия владыки Никанора в большей степени, чем идея «всеединства», согласовывалась с православным вероучением. Но владыка Никанор ничего фактически и не сделал для распространения своих воззрений во внецерковной среде. И одновременно он «упустил» Соловьева, чья система оказала решающее влияние на развитие русской религиозной философии начала XX века в духе либеральной религиозности. Но, с другой стороны, стоит вспомнить и то положение, которое владыка Никанор вынес в заглавие одного из своих поучений и которое гласит, что «не следует христианским проповедникам опровергать все лжеучения». Возможно, тем самым отсутствие критического внимания к онтологии и теории познания Соловьева со стороны иерарха было в определенной степени оправдано. Ведь именно распространение неортодоксальных религиозно-философских воззрений Соловьева и привело в конечном счете к тому, что лучшие из русских мыслителей обратились в первые два десятилетия XX века к Церкви и церковной традиции.

Список литературы

1. Козырев А.П. В.В. Розанов и В.С. Соловьев о примирении церквей // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 172–182.
2. Никанор (Бровкович), архиеп. Поучение на новый (1882) год // Беседы и поучения Никанора, Епископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1884. Т. I. С. 27–44.
3. Соловьев В.С. О духовной власти в России // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3 (1877–1884). 2-е изд.; под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. М., 1912. С. 227–242.
4. Никанор (Бровкович), архиеп. <Рукопись:> Поучение на Новый (1882) год // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 62. Л. 49–81.
5. Никанор (Бровкович), архиеп. Записки присутствующего в Святейшем Правительствующем Синоде // Никанор (Бровкович), архиеп. Минувшая жизнь. Из быта белого и монашеского духовенства 19-го века. Т. 2. Одесса, 1913. С. 1–206.
6. Никанор (Бровкович), архиеп. <Рукопись:> О грехах Святейшего Правительствующего Синода // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 62. Л. 169–189.
7. Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа на день святого благоверного князя Александра Невского и тезоименитства Благочестивейшего Самодержавнейшего Великого Государя нашего Императора Александра Александровича о том, что не следует христианским проповедникам опровергать все лжеучения // Против графа Льва Толстого. Восемь бесед Высокопреосвященнейшего Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1891. С. 1–24.

8. Соловьев В.С. Письма. Пб.: Время, 1923. Т. IV. 244 с.
9. Козырев А.П. <Примечания к рецензии на:> Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 1. С. 363–366.
10. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. 410 с.
11. Гаврюшин Н.К. «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н.К. Русское богословие: Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 251–283.
12. Б. Т-в. <Титлинов Б.В.> Никанор (Александр Иванович Бровкович) // Русский биографический словарь. В 25 т. / под ред. А.А. Половцова. СПб., 1914. Т. 11. С. 279–288.
13. Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви? // Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1888. № 24 (11 июня). С. 635–646.
14. Попов П.С. <Предисловие>: Переписка Толстого с В.С. Соловьевым // Л.Н. Толстой. М.: АН СССР, 1939. Кн. II. С. 268–269.
15. Никанор (Бровкович), архиеп. Беседа о том, есть ли что еретическое в латинской Церкви? // Прибавления к «Церковным Ведомостям». 1888. № 38 (17 сентября). С. 1033–1045.

References

1. Kozyrev, A.P. V.V. Rozanov i V.S. Solov'ev o primirenii tserkvey [V.V. Rozanov and V.S. Solov'ev about the reconciliation of churches], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, vol. 8, pp. 172–182.
2. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. Pouchenie na Novyy (1882) god [Homily for the new (1882) year], in *Besedy i poucheniya Nikanora, Episkopa Khersonskogo i Odesskogo* [Conversations and homilies of Nicanor, Bishop of Kherson and Odessa], Odessa, 1884, vol. I, pp. 27–44.
3. Solov'ev, V.S. O dukhovnoy vlasti v Rossii [About the church authority in Russia], in *Sobranie sochineniy Vladimira Sergeevicha Solov'eva, t. 3* [Collection of Works of Vladimir Sergeevich Solov'ev, vol. 3], Moscow, 1912, pp. 227–242.
4. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. <Rukopis'> Pouchenie na Novyy (1882) god [<Manuscript of:> Homily for the new (1882) year], in *Gosudarstvennyy arkhiv Odesskoy oblasti* [State Archive of of the Odessa region], f. 196, inv. 1, vol. 62, pp. 49–81.
5. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. Zapiski prisutstvuyushchego v Svyateyshe pravitel'stvuyushchem Sinode [Notes of the assessor of the Holy Governing Synod], in Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. *Minuvshaya zhizn'. Iz byta belogo i monashestvuyushchego dukhovenstva 19-go veka* [The past life. Life of white and black clergy of the 19th century], Odessa, 1913, vol. 2, pp. 1–206.
6. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. <Rukopis'> O grekhakh Svyateyshego Pravitel'stvuyushchego Sinoda [<Manuscript of:> About the sins of the Holy Governing Synod], in *Gosudarstvennyy arkhiv Odesskoy oblasti* [State Archive of of the Odessa region], f. 196, inv. 1, vol. 62, pp. 169–189.
7. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. Beseda na den' svyatogo blagovernogo knyazyza Aleksandra Nevskogo i tezoimenitstva Blagochestiveyshego Samoderzhavneyshego Velikogo Gosudarya nashego Imperatora Aleksandra Aleksandrovicha, o tom, chto ne sleduet khristianskim propovednikam oprovergat' vse lzheucheniya [Conversation on the day of St. Alexander Nevsky and his Name pious autocratic our Great Sovereign Emperor Alexander Alexandrovich. That should not be a Christian preachers to refute all the false doctrines.], in *Protiv grafa Lva Tolstogo. Vosem' besed Vysokopreosvyashchennyshhego Nikanora, Arkhiepiskopa Khersonskogo i Odesskogo* [Against Count Leo Tolstoy. Eight conversations of His Eminence Nicanor, Archbishop of Kherson and Odessa], Odessa, 1891, pp. 1–24.
8. Solov'ev, V.S. *Pis'ma* [Letters], Petersburg: Vremya, 1923, vol. IV, 244 p.
9. Kozyrev, A.P. <Primechaniya k retsenzii na:> Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie. Sochinenie episkopa Nikanora. T. 1. S.-Peterburg, 1875 g. [<Notes to the review of> Positive

Philosophy and Supersensual Being, bishop Nikanor opus, vol. 1. Sankt-Petersburg, 1875], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. I* [Complete Collection of Works and Letters in 20 vol., vol. 1], Moscow: Nauka, 2000, pp. 363–366.

10. *Nikolay Yakovlevich Grot v ocherkakh, vospominaniyakh i pis'makh tovarishchey i uchenikov, druzey i pochitateley* [Nikolai Yakovlevich Groth in essays, memoirs and letters and fellow students, friends and admirers], Saint-Petersburg, 1911, 410 p.

11. Gavryushin, N.K. «Menya ofitsial'no provozglasili nepravoslavnym»: arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) [«I was officially declared as non-Orthodox»: Archbishop Nikanor (Brovkovich)], in Gavryushin, N.K. *Russkoe bogoslovie: Ocherki i portrety* [Russian theology: Essays and portraits], N. Novgorod, 2011, pp. 251–283.

12. В. Т-в. <Titlinov B.V.> Nikanor (Aleksandr Ivanovich Brovkovich), in *Russkiy biograficheskiy slovar' v 25 t., t. 11* [Russian Biographical Dictionary in 25 vol., vol. 11], Saint-Petersburg, 1914, pp. 279–288.

13. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. Beseda o tom, est' li chto ereticheskoe v latinskoй Tserkvi? [Conversation about whether anything heretical in the Latin Church?], in *Pribavleniya k «Tserkovnym Vedomostyam»* [Adding to the «Church Bulletin»], 1888, № 24 (the 11th of July), pp. 635–646.

14. Popov, P.S. <Predislovie>: Perepiska Tolstogo s V.S. Solov'evym [перевод], in *L.N. Tolstoy*, Moscow: AN SSSR, 1939, vol. II, pp. 268–269.

15. Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop. Beseda o tom, est' li chto ereticheskoe v latinskoй Tserkvi? [Conversation about whether anything heretical in the Latin Church?], in *Pribavleniya k «Tserkovnym Vedomostyam»* [Adding to the «Church Bulletin»], 1888, № 38 (the 17th of September), pp. 1033–1045.

УДК 141.332(47)

ББК 87.3(2)522-684:87.3(2)522-685

СВОБОДНАЯ ТЕОСОФИЯ КАК ФИЛОСОФИЯ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Д. ПЕНЧЕВ

Институт исследований обществ и знаний Болгарской Академии наук,
Московская, 13А, г. София, 1000, Болгария
E-mail: deyan_penchev@abv.bg

Рассматривается учение В.С. Соловьева о «свободной теософии» как один из важнейших разделов его философии. Обосновывается тезис о свободной теософии как фундаменте человеческого познания, определяющем остальные значимые концепты философии В.С. Соловьева, такие как «свободная теургия» и «свободная теократия». Дается анализ мистической интуиции в качестве методологического принципа, присущего свободной теософии. Раскрываются аспекты и специфика понимания В.С. Соловьевым мистической интуиции. Исследованы типы знания, которые русский философ рассматривает как аспекты человеческого познания. Особое внимание уделяется ключевому понятию в философии В.С. Соловьева – понятию истины, которое он возводит в принцип единства. Делается вывод о том, что учение о свободной теософии является центральной концепцией философии В.С. Соловьева, охватывающей все виды познания.

Ключевые слова: философия Вл. Соловьёв, свободная теософия, свободная теургия, свободная теократия, человеческое познание, мистическое познание, наука, философия, теология.

FREE THEOSOPHY AS VLADIMIR SOLOVYOV'S PHILOSOPHY

D. PENCHEV

Institute for the Study of Societies and Knowledge at the Bulgarian Academy of Sciences
13A, Moscow Str., Sofia, 1000, Bulgaria
E-mail: deyan_penchev@abv.bg

V.S. Solovyov's doctrine of «free theosophy», as one of the most significant branches of his philosophy, is considered. The thesis of free theosophy as the foundation of human knowledge, which determines the other important concepts of V.S. Solovyov's philosophy, such as «free theurgy» and «free theocracy», is argued. Mystical intuition as a methodological principle, inherent in the free theosophy is analyzed. The aspects and the specificity of V.S. Solovyov's understanding of mystical intuition are revealed. The types of cognition, which the Russian philosopher distinguishes as aspects of comprehensive human cognitive capability, have been analyzed. Particular attention is paid to the key concept in V.S. Solovyov's philosophy – the notion of truth, which he dignified as the principle of unity. It is concluded that the doctrine of free theosophy is a central idea in V.S. Solovyov's philosophy, covering all types of knowledge.

Key words: *philosophy of Vl. Solovyov, free theosophy, free theurgy, free theocracy, human knowledge, mystical knowledge, science, philosophy, theology.*

Свободная теософия – это не только одно из центральных, основополагающих понятий, но и важнейшая смыслополагающая константа философского мышления Владимира Соловьёва¹, метафизический центр философских начал, на базе которых зарождаются все основные идеи его учения.

Особенности свободной теософии, являясь особенностями и самой философии Владимира Соловьёва, для нас представляют специфический интерес. Через их постижение мы можем глубже понять мысль Соловьёва. Гений русского мыслителя выражается не только в его глубоких познаниях в философской, богословской и мистической областях, но и в своеобразном синкретизме, присущем его философской системе.

Философия всеединства – это, быть может, точнейшее наименование системы, которая объединяет вполне рациональным, логическим способом множество учений и идей в области философии, науки и религии. Философия всеединства включает также и искусство, и политику, и все остальные области человеческого познания, составляющие единое целое. Она выражает всеединство накопленного человечеством опыта, содержащего в себе свою имманент-

¹ Понятие *теософия* впервые используется неоплатониками – Порфирием и Ямвлихом (III–IV в.в.). Необходимо отметить, что понятие *свободная теософия* Соловьёв использует, во-первых, в его этимологическом значении – как *божественная мудрость, богомудрие, мудрость Бога* (с др. греч. θεος – Бог и σοφία – мудрость), и во-вторых, рассматривает его как содержательную часть контекста мистической традиции. Использование понятия *свободная теософия* Соловьёвым не имеет прямой связи с понятием *теософия* у Елены Блаватской.

ную цель. Этот опыт человечества может быть познан, если понять его внутреннюю цель – движение истории как телеологическое развитие.

Эта цель, это содержание развития человека и мира могут быть разумно обозримы и объяснены, и предпосылками этого является учение В.С. Соловьева о свободной теософии, которое описывает и поясняет разумные основания существующего. Сущность свободной теософии составляет основу мышления и практической жизни. Свободная теософия сущностно связана с наукой, философией, религией и мистицизмом как исторически обособившимися культурными феноменами.

В учении Соловьева философия имманентна содержанию свободной теософии и через нее осуществляется. Особенность свободной теософии состоит в том, что она разворачивается и в другие сущностные формы, такие как *свободная теургия* (творчество) и *свободная теократия* (общество)². Таким образом, свободная теософия, свободная теургия и свободная теократия представляют собой в философии Соловьева единство, созидаемое именно свободной теософией, разумным познанием целостной жизни.

Наш философский интерес направлен на свободную теософию, на рассмотрение ее сущности и специфики, поскольку именно свободная теософия объединяет в единое целое метафизическую систему Соловьева как философское всеединство. Свободная теософия является принципом, определяющим сущность и свободной теургии, и свободной теократии, что обуславливает необходимость его целостного и последовательного рассмотрения.

Свободная теософия есть принцип знания, который проявляется в философии, свободная теургия есть принцип творчества, применяемый в искусстве, а свободная теократия – принцип социального устройства, который выражается в общественном порядке и политике. Как принцип знания и познания, свободная теософия связана с теоретической областью человеческой жизни, в то время как свободная теократия связана с практической деятельностью. Свободная теургия, соединяя две эти области, образует их единство. Образно говоря, свободная теософия отвечает на вопрос «почему?», свободная теургия – на вопрос «как?», а свободная теократия – на вопрос «где?», так как последняя есть практически реализованная (в действии – *теократия*), обдуманная (в познании – *теософия*) и созданная (в творчестве – *теургия*) свободная теософия.

Этот тройной принцип характерен для всего творчества Соловьева: его философские сочинения – *свободная теософия*; эстетические и литературные произведения – *свободная теургия*; публицистические тексты, включая и тексты с религиозно-церковной проблематикой, – выражение идеи *свободной теократии*.

Важно отметить, что, будучи относительно самостоятельными, эти три принципа соединяются в единое целое, выражая таким образом целостную сущ-

² Понятия *свободная теургия* и *свободная теократия* использованы Соловьевым не только этимологически, но и наследственно-исторически. *Теургия* (др. греч. θεουργία) – *божественная деятельность, богодеяние* – понятие, использованное впервые Ямвлихом, а *теократия* (др. греч. θεοκρατία) – *богоставление, власть Бога*, понятие впервые используется Иосифом Флавием (I век).

ность всеединной жизни, общечеловеческой организации. Всеединство есть верховный принцип действительности, он есть Абсолют, есть Бог. Как реализованный принцип, то есть как реальность самой своей сущности, этот Абсолютный принцип есть Христос. Он «вечный духовный центр вселенского организма»³ [1, с. 163]. Его проявление – третий аспект Божественного, т.е. Святой Дух. Так образуется Божественная Троица (Святая Троица). Будучи основным центром всего, Абсолютное как Божественное триединство является и центром свободной теософии, имманентная цель которой – объяснить это триединство и раскрыть человеческую мысль о нём.

Характеристики свободной теософии, свободной теургии и свободной теократии

Главными человеческими свойствами, определяющими саму природу человека, являются мышление, ощущение (чувство) и воля. Они же проявляются и в общечеловеческом организме как объективная мысль, объективное чувство и объективная воля и выражаются как Истина, Красота и Благо⁴. Это и есть, собственно, свободная теософия, свободная теургия и свободная теократия. Они составляют всеединую природу Богочеловечества.

Свободная теософия как принцип *Истины* представляет собой синтез теологии, философии и науки. Свободная теургия как принцип *Красоты* – это мистика, изящное и техническое искусство. Свободная теократия в смысле принципа *Блага* – это Церковь, государство и экономическое общество. Сами по себе, отдельно друг от друга, эти философские идеи не могут существовать в качестве вышеуказанных принципов. Ни одно из этих основополагающих для философии Соловьева понятий не может иметь превосходства над остальными. Их согласованность проистекает из высшего принципа абсолютности, который объединяет их. Но это не означает, что у них нет своих специфичес-

³ См.: Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 163 [1].

⁴ Соловьев употребляет слово Благо и полагает его как принцип, а не Добро, потому что первое понятие связано изначально с Благодатью Божией, т.е. с первичным, данным от Бога, с самой отдачей, что и гипостазировало его, в то время как второе понятие, Добро, есть проявленный первый принцип Блага и связано со вторым моментом Божественного проявления. Если можно привести примеры, то они будут связаны с Библией, где сотворенное окачивается как «добро» (Быт. 1:4, 1:10, 1:12, 1:18, и др.), в то время как Благо связано с изначальной Божественностью. В христианской народной традиции принято одним из основных определений Бога считать то, что он – благо (положение, идущее от Дионисия Ареопагита и Бозэция). Можно было бы дать и следующее пояснение с точки зрения свободной теософии, которая объясняет остальные два принципа. Благо есть именно Благо, однако с точки зрения свободной теократии оно бывает и Добром, что является ее основным понятием как раз потому, что соотносит отношение Блага Божия (Благодати Божьей) к Добру (Абсолютному Добру), как к благу и добродетелям в мире и человеке (см.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 257 [2]).

ких особенностей или что они сливаются в единое неразличимое целое. Если бы это было так, то не было бы вообще возможности говорить о троичности. Как троичная модель, эти принципы свободны в себе, потому и именованы так, но в то же время они по необходимости всеедины в целом, потому что только через него, т.е. друг через друга и через единство, они приобретают свою особенность как проявление.

Это единство троичности и это единство целого характерно для всей философии Соловьева и является основополагающей идеей его учения. Теософия, теургия и теократия свободны именно потому, что они являются общечеловеческим воплощением Истины, Красоты и Блага. В этом находим родство Соловьева с Гегелем, который утверждал, что «свобода есть наивысшее определение духа»⁵. Свобода определяет саморазвитие мирового процесса. И у Соловьева, и у Гегеля свобода интимно связана с необходимостью, и не надо думать, что они обособлены друг от друга. Как раз наоборот, они связаны друг с другом, и если свобода может быть вообще свободой, то она в движении своем как свобода всегда будет достигать данной цели, данного положения, данной конечной точки, что и будет превращать ее неизбежно в необходимость. То же самое относится к необходимости. Она всегда имеет в себе свободу именно как движение и как осуществление. Необходимость есть достижение конечной цели, примирение, а свобода – это само начало, акт развития. Таким образом, получаем диалектическую триаду, которую можно выразить следующим образом: свобода – осуществление – необходимость. Эта триада присутствует в природе мира, и без нее мир не мог бы существовать.

Как мы уже указали выше, общечеловеческий организм, в основе которого триединство свободной теософии, свободной теургии, свободной теократии, имеет свои особенности, и они выражаются как в содержании каждого из этих трех принципов, так и в их отношениях между собой. Отличие свободной теургии и свободной теократии от свободной теософии заключается в том, что они не могут быть изменены волей и усилиями отдельной личности. По мнению Соловьева, отдельный человек может быть настоящим субъектом своих действий лишь в одной сфере – свободной теософии. Эта сфера – мир смыслов, и по этой причине она является такой специфической сущностью, которая задает парадигмальные рамки любой деятельности и любому чувству. Она задает условия для остальных двух сфер.

Так, в сфере свободной теургии у человека есть цель – творить красоту при помощи божественного принципа Красоты, и, таким образом, искусство становится одним из основных способов преображения земного человечества в его богочеловеческую первосущность. Отношение человеческого творчества к трансцендентному миру Соловьев определяет как мистику⁶. Мистика у Соловьева является не только субъективной способностью, но она вполне может быть и объективной силой. Этим Соловьев отвергает предрассудки тех,

⁵ См.: Гегел Г. Эстетика. Т. 1. София: БКП, 1967. С. 154 [3].

⁶ См.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания. С. 263.

кто считает мистику чем-то иллюзорным и непонятным. Для русского теософа искусство связано с мистикой напрямую, непосредственно, и, таким образом, оно обнаруживает свою связь и с практической деятельностью, т.е. непосредственно со свободной теократией. Соловьев не принимает чистую форму «искусство ради искусства», а связывает искусство с деятельным изменением жизни. Статья «Красота в природе» (1889) начинается с известного утверждения Достоевского «красота спасет мир», что говорит о твердом убеждении Соловьева в истинности этого утверждения.

В сфере свободной теократии цель человека – поступать самым возвышенным образом и стремиться осуществить свою главную цель – гармонически устроенное общество, устремленное к Богу, слившееся с Богом. Это не что иное, как устремление к Богочеловечеству, к воплощению Царствия Божия на земле. Так реализуется теократический идеал государства, подвластного Богу. «Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы он служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно свершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи», – пишет В.С. Соловьев [2, с. 289]. Мыслитель развивает и свою теократическую идею об объединении трех ветвей христианства: католицизма, православия и протестантизма. Эта идея широко рассматривается им в сочинениях «Великий спор и христианская политика», «История и будущность теократии», «Русская идея», «Россия и Вселенская церковь» и достигает своей кульминации в «Краткой повести об антихристе». По этому поводу болгарский философ Янко Янев пишет: «Грандиозные мотивы в системе Соловьева к прояснению бытия, которые наконец-то испускают дух в идею о богочеловеческом единстве и соединении церквей, не имеют другого смысла, кроме освобождения действительной жизни от всяких отвлеченностей, призрачной рассудительности; по этой причине вся его философия есть учение о практическом осуществлении и конкретизации человека» [4].

Три сферы познания

Теология, философия и наука, взятые в отдельности, не могут осуществить целостного синтеза свободной теософии. Поэтому Вл. Соловьев говорит о трех типах познания, свойственных человеку. Соловьев поясняет, что «свободная теософия рассматривается здесь как философская система и ... истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или ... она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием» [2, с. 291]. Эти особенности целостного человеческого познания и следует здесь рассмотреть.

Разрозненный в человеческом опыте мир задает и разрозненное знание о самом себе. То, что открывается человеку через фактические наблюдения в эмпирическом мире, некоторые будут определять как полное знание о мире, вне которого ничто существовать не может. Более того, они сделают его объектом своего познания и сделают это познание целью мировой истории, сделают

свое познание познаваемым только через сам предмет своего познания. Такая позиция ограничивается эмпирической, материальной стороной мира. Такое познание обособляется в науке. Это научное познание.

Свое отношение к науке Соловьев засвидетельствовал очень рано, будучи 19-летним, в одном из первых своих стихотворений «Природа с красоты своей» (1872):

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет,
И ты машинами не вынудишь у ней,
Чего твой дух не угадает⁷.

В письме, датированном мартом того же года, он говорит, что наука не может достичь цели своего дела – исследовать и познать природу. Люди смотрят в микроскопы, вскрывают животных, занимаются химическими ретортами и воображают себе, что изучают природу. Вместо живой природы, восклицает Соловьев, они в сущности занимаются мертвыми скелетами⁸.

В «Философских началах цельного знания» (1877) и в «Критике отвлеченных начал» (1880) Соловьев отождествляет научное познание с эмпирическим, фактическим познанием явлений такими, какими они являются перед нами непосредственно в природе. Совокупность этих явлений эмпирическое познание приписывает одной общей основе, которую оно называет материей и которая есть общее содержание всей природы.

Такое понимание есть натурализм, и если быть последовательными в его применении, отмечает Соловьев, то не следовало бы нуждаться в философии как специфическом роде познания. Соловьев выделяет три фазы развития натурализма. Первая фаза – это древняя, натуралистическая философия ионийских философов (Фалес, Анаксимен), ищущих первоисточник природного начала в той или иной стихии, отличной от всего остального. Анаксимандр выдвигает идею единства всех стихий, определяя первоначало как апейрон (неопределенная, бесконечная общая основа). Вторая фаза – это гилозоизм, представляющий материальную природу одушевленной. Он находит выражение в идеях Джордано Бруно. Соловьев отмечает, что в такого рода мышлении содержится много правды, но натурализм часто ими пренебрегает. Третья фаза натурализма – это так называемый механический натурализм, или атомизм⁹. Он признает в качестве целостной реальности мира неделимые частицы природы, т.е. атомы.

Здесь мы сталкиваемся с парадоксом, указанным Соловьевым¹⁰, и заключается он в понятии атома. Атом (*ατομον*) есть «неделимая», наименьшая суб-

⁷ См.: Соловьев Вл. Природа с красоты своей [Электронный ресурс]. Режим доступа. – <http://solovev.ouc.ru/prigoda-s-krasoty-svoey.html>

⁸ См.: Соловьев Вл. «Неподвижно лишь солнце любви». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. раб., 1990. С. 160 [5].

⁹ См.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания. С. 294.

¹⁰ См.: Соловьев Вл. Кризис западной философии // Соловьев Вл. Собрание сочинения в 10 т. Т. 1. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 66 [6].

станция вещества. Однако, если это неделимая субстанция, она не протяжна, не имеет пространства, потому что, как известно, пространство всегда делимо. Неделимое пространство означает, что его нет. Раз данное нечто такое маленькое, что его невозможно делить, значит оно не пространственно. Таким, в сущности, оказывается атом – непространственным. И несмотря на это, ему приписывают качество материальной субстанции, т.е. роль сотворяющего мир. Но при этом возникает вопрос: как в таком случае атомы могут быть обнаружены эмпирически, если у них нет измерения¹¹? Ответ либо парадоксальный, либо отрицательный. Атомам, логическим путем, отказано в материальной субстанциальности. Атомы оказываются не вещественными субстратами, а феноменальными ингредиентами. Их субстанциальность имеет динамический характер. Так, Соловьев заключает: «Атомы суть не составные частицы вещества, а производящие вещество силы» [7, с. 231]. Взаимодействие сил создает и всю эмпирическую действительность, которая эмпирична по сути именно потому, что опыт, составляющий ее, это наш опыт, опыт человеческого сознания, содержание которого всегда делает эту действительность феноменальной, а не материально-субстанциальной.

Отрицая идею о вещественно устроенном мире, Соловьев показывает, что мир по сути не материален, что целокупность его составных элементов – это не та материя, которую являют нам физика, химия и биология, и что вся научность недостаточно стабильна еще в изначальных своих принципах, которых она либо недооразумела, либо согласилась строить свое интеллектуальное «опытное» здание на нелепых противоречиях. Атомы, считает Соловьев, есть динамические силы, живые монады. Это заставляет науку перейти в метафизику, гиперфизику, по выражению Соловьева¹², но она вообще не собирается делать этого и даже заявляет свое торжество над метафизическими истинами.

Явления, со своей стороны, не просто составляющие действительность, а нечто большее – они не отдельные от нас, знающих их, части этого видимого мира, они не самостоятельны. Им никак нельзя быть абсолютно самостоятельными, так как, чтобы быть действительными, т.е. чтобы мы могли признать факт их существования, они должны быть явлениями для нас. Без нас нет явлений. Соловьев пишет: «Все явления сводятся к нашим ощущениям или, точнее, к различным состояниям нашего сознания. Все, что мы обыкновенно принимаем за внешние, независимые от нас предметы, все, что мы видим, слышим, осязаем и т.д., состоит в действительности из наших собственных ощущений, то есть из видоизменений нашего субъекта, и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т.д.» [2, с. 299]. Исходя из этого, Соловьев указывает на необходимый переход от эмпиризма к идеализму. Познание, исходящее из объективного, внешнего мира, который, подвергнутый истинностной критике логических взаимосвязей, пропадает в

¹¹ См.: Соловьев Вл. *Философские начала цельного знания*. С. 296.

¹² См.: Соловьев Вл. *Философские начала цельного знания*. С. 297.

опыте оказаться самосуществующим, переходит в нас самих, как в субъекты, единственно имеющие возможность знать эту действительность. Так, из объективной реальности центр познания перемещается в субъективность человеческого существа, в его сознание. Это является началом второго типа познания – рационального, или философского. Рациональное – познание с позиции его логической систематичности. Здесь материальное начало научного мировоззрения обособляется в интеллектуальное логического схематизма. Упорядоченность мира можно классифицировать, пример чему находим в категориях Аристотеля. Знание – самостоятельный мир, для которого материальное бытие есть просто эпифеномен, подлежащий всегда необходимой чувственной редукции. Так, философское, рациональное знание оперирует идеями как сущностными единицами продуктивного сознания. Оно осознает мир как общую универсальную идею, которая раскрывается нам через понятие всеобщности.

Рациональное познание достигает своей завершенности в философии Гегеля, который постулирует это понятие всеобщности как чистое бытие, бытие без каких бы то ни было определений, тождественное чистому ничто, как первооснову всего существующего. Так, отмечает Соловьев, «если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие» [2, с. 301–302].

С точки зрения Вл. Соловьева, понятие, будучи главной философией Гегеля, обладает всем содержанием мира и очищает его от всяких опосредствований субъектного начала, от человека. Так, в сущности, аннигилируется субъект. Как видим, эмпиризм доходит до отрицания внешнего мира, а рационализм – до отрицания внутреннего мира человека как его сущности.

Соловьев показывает неспособность этих двух типов познания, обособленных в двух сферах человеческого опыта, достичь целостного знания, т.е. свободной теософии как принципа Истины. Для этого нужен третий, объединяющий их принцип, который является и третьим способом миропонимания. Это принцип целостного восприятия мира, всеобъемлющий и имеющий отправным пунктом абсолютную реальность, абсолютное существо, к которому стремится и от которого исходит. Этот принцип мистического познания проявляется в сфере теологии. При помощи этого принципа остальные получают законченность и единство теологии, философии и науки достигает своей цели. Для Соловьева истинная наука невозможна без теологии и положительных наук, а также невозможна и истинная теология без философии и наук¹³.

Человечество, однако, ошибалось, обособляясь в одной из трех сфер и игнорируя остальные. Наука не признавала существование Бога, сверхчувственный мир идей и понятий, от которого, в сущности, зависит. Философия же всматривалась как раз лишь в этот мир и жертвовала самим субъектом во имя понятия чистого бытия. Некоторые ее представители отрицают и сверхчувственность Божьей реальности. Теология со своей стороны чересчур сильно стремится к этой сверхчувственности и даже отвергает необходимость материи и

¹³ См.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания. С. 249.

игнорирует рациональное познание, замыкаясь в абстрактном понятии веры, приобретая, таким образом, вид отвлеченного догматизма.

Эти три способа познания мира имеют весомое значение для целостного восприятия мира, и только правильное понимание их как единства позволило бы человеку пользоваться ими гармонически. По сути своей они являются равноправными составляющими человеческого познания, но непонимание этого или единичное экстраполирование делает их часто противоположными. Их единство задает содержание свободной теософии, именно она объединяет в себе абсолютное знание – и материальное, и ментальное, и всеобщее. Третий, мистический принцип является объединяющим фактором первых двух, и только через его первоначальное естество могут связаться остальные в одно целое. Именно это и заложено в самом понятии религии – повторяющееся единение с Богом. Это утверждает и Соловьев: «Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. <...>

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу. <...>

Так как безусловное начало, по существу своему, не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собою должно быть безусловно свободным...» [1, с. 12–13].

Место, где должно осуществиться это соединение, – Церковь. Она – воплощение Царствия Божия на земле и, будучи такой, должна быть средоточием всех человеческих сил. Церковь должна быть главным элементом свободной теократии и реализовать при помощи творческих интенций свободной теургии именно то свое содержание, которое задает ей свободная теософия, т.е. человеческий опыт, соединенный в общую абсолютную идею абсолютной жизни, что и есть идеал Богочеловечества.

Исторический опыт человечества, однако, показывает, что разделение частей свободной теософии – теологии, философии и науки – делает задачу реализации Богочеловечества трудной, и только импульс осознания роли каждой из них в общем целом может осуществить изначальную цель. Теперь посмотрим, как принципы этих трех сфер взаимно переходят друг в друга и как развиваются в объективном мировом процессе, но на этот раз не в последовательности научного, философского и мистического познания, рассмотренных спекулятивно, а в порядке их исторического обособления.

Религия, задавая основное понимание о Боге, должна была быть основной целью человека, но опыт говорит о другом. Как пишет Вл. Соловьев, «современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус» [1, с. 4].

Теология как наука о Боге, как основание религии, как стержень Церкви действительно пытается быть этим общечеловеческим средоточием, но ее внешняя форма господствует над внутренним содержанием и ее характер из сво-

бодного превращается в обязательный. Угроза невыполненных Божьих повелений обладает необходимым следственным порядком, и долг перед Богом становится основным моральным и волевым актом для всего человечества. Принятие Божьих заповедей, отмечает Соловьев, становится внешним, обязательным законом, предназначенным по презумпции для всех¹⁴. Церковь разделяет мир на две части: христиан и нехристиан. Христианизация нехристиан, чтобы они могли в этой жизни приблизиться максимально к выполнению Божьей Воли, перерастает в насилие по отношению к нехристианским народам и ко всем, кто не принимает церковные догматы. Теология выходит за свои границы и прерастает в действительное насилие. Соловьев называет это «отвлеченным клерикализмом» или «ложной теократией»¹⁵.

Теология, т.е. мистическое познание, все больше рационализируется, что дает личную свободу толкования священных писаний, и католицизм рождает из себя протестантство, которое совершает кардинальный переворот в религиозной жизни людей, призывая их иметь веру как свое личное, индивидуальное и интимное отношение к Богу и не рассчитывать на какой-то внешний авторитет, каким является Церковь, призванная быть посредником в отношениях человека с Богом.

Все это приводит к появлению рационализма в начале XVII в. и к его претензии на конструирование мирового порядка. Так постепенно теология уступает первенство философии. Познание мира становится не откровением Всевышнего Бога, а результатом логической аргументированности человеческого разума. Еще в самом начале средневековой философии противостоят истины авторитета (Церкви) и истины разума (человека). В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) Соловьев показывает, как диалектическим путем Эриугена утверждает безусловное самодержавие разума и совершенное бессилие перед ним всяческого авторитета. Это находит подтверждение и в философии Пьера Абеляра и Фомы Аквинского.

В Новое время философия уже все больше обособляется как рациональная и индивидуальная деятельность человека, неподвластная какому-либо авторитету и способная сама оценить свои действия, начинается систематизация человеческого знания. Декарт формулирует знаменитое положение *Cogito ergo sum* («Мыслю, следовательно существую») и занимает «престол новой философии». Так, новая философия утверждает, что «истинность разума не зависит ни от какого внешнего подтверждения, но он сам в себе заключает все основания своей достоверности» [6, с. 33].

После Декарта философские системы рационализма разрабатываются Спинозой, Лейбницем и Вольфом, и в философских учениях Канта, Фихте и Гегеля это направление достигает своего завершающего этапа. Рациональная фило-

¹⁴ См.: Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. С. 173.

¹⁵ См.: Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал // Соловьев Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 161 [7].

софия для Соловьева – абстрактная форма философии, которая нашла свою отвлеченную конечную форму. «Рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму», – заключает философ [1, с. 176].

Таким образом реализуются три сферы свободной теософии в истории человечества. Мы видим, что в них господствует оторванность от целостного проявления истинного знания: эмпирическое познание в лице науки дает примат только материализму, рациональное познание в лице философии утверждает идеализм, а мистическое познание в лице теологии вырождается в отвлеченный догматизм.

Свободная теософия и мистическое познание

Мистическое познание, или мистицизм, в самом общем значении – познание, лежащее в основе абсолютной связи между теорией и практикой. Таким образом, оно является основополагающим как для мировой теургии, так и для мировой теократии. Взятое само по себе, мистическое познание приводит к исключительности, т.е. к ограниченности познания о целостном мире и не может быть признано истинным знанием, но синтезируя познание эмпирическое и рациональное и связывая их с собой, мистическое познание осуществляет себя как исконную форму истины, или целостного абсолютного знания, что и есть, собственно, свободная теософия¹⁶. Так, для Соловьева она является истинной формой философии, выражающей сущность всеединства.

Итак, свободная теософия, по Соловьеву, и есть философия. Он не признает философией ни эмпиризм, ни рационализм, ни скептицизм, ни любую другую форму философии, потому что все они оторваны от целостной философии и дают лишь отдельную часть вселенской Истины, в то время как мистическое познание как истинная философия (мистическая философия) объединяет все возможные миры познания и не делит бытие на части, не обособляет ни одну из них, а связывает все в неделимое единство, имеющее определенную цель, смысл, существование и развитие. В соответствии с общим законом исторического развития, на определенном его этапе достигается полное развертывание содержания свободной теософии и обнаружение ее мистической природы.

Владимир Соловьев возвращает в философию понятие мистического. *Школьная философия*, достигшая в эмпиризме и рационализме последних логических заключений, благодаря мистической философии становится истинной философией, с которой должна быть связана любая претензия на познание, стремящееся быть истинным и значимым для человечества¹⁷.

Понятие мистического (или мистика как мистицизм), являющееся синонимической формой понятия мистической философии, это не нечто незнакомое для человеческой культуры и, в частности, для философии. Включая в нее

¹⁶ См.: Соловьев Вл. Философские начала цельного знания. С. 306.

¹⁷ Там же. С. 305.

мистицизм, Соловьев не делает нечто экстраординарное. Новое, что мы встречаем здесь, это не вписывание мистицизма в философию, а, скорее, определение мистицизма как истинной, высшей философии. Новое, что вносит Соловьев в мировую философию, это признание мистицизма как принципа познания и включение его в грандиозную философскую систему – философию всеединства. Соловьев возводит мистицизм на вершину человеческого познания, ставит его над разумом и над ощущениями, но не отрицая или игнорируя их, а синтезируя в мистицизме. Истины разума и ощущений философ ставит на службу верховной истине, которая есть целостное знание, свободная теософия.

Соловьев не отвергает трех самостоятельных типов познания, но хочет показать, что, будучи разделенными, они не могут достичь полного познания, так как сам мир не разделен в себе самом, а всегда является нам диалектическим, целостным и единым. Мистическое познание у Соловьева не является ни антирационализмом, ни антисенсуализмом, потому что не имеет цели принизить рациональное и эмпирическо-чувственное познание. Нельзя отдать предпочтение ни эмпирически данному, ни рациональному объяснению, ни мистическому переживанию.

Свободная теософия и принцип истины

Сущность свободной теософии как принципа Истины есть Абсолютное, являющееся верховным всеединым содержательным первоначалом, сутью всего существующего, конечной целью Вселенной в Себе самой и для самое Себя. Свободная теософия как принцип Истины ставит перед нами вопрос о сущности Истины, ставит себя в качестве предмета мышления. Наши способности познания в эмпирической, рациональной и мистической сферах, однако, не могут удовлетворительно дать эту Истину, потому единственной возможностью ее познания является постижение через их согласованное единство. Это как раз сущностная специфика гносеологии Соловьева – чтобы знать что-нибудь по-настоящему, надо знать его целиком. Это означает не только разуметь его мысленно, но и пережить его как часть жизни своей. В этом связь свободной теософии со свободной теократией – переживать содержание своих мыслей, что возможно только в изначально творческом процессе (свободная теургия), который позволяет осуществлять именно такой синтез теории и практики. Это и есть всеединство жизни. Чтобы познать и объяснить себе это всеединство, нам необходимо положить его в сферу мышления, что является сущностным качеством человека по природе. Мышление, однако, как рациональный акт всегда конкретизировано в данной реалии своего содержания, поэтому и не может объять целостное многообразие мира, чтобы познать его в истине. Это делает мистическая способность внутри нас, которая восходит от конкретного к общему и сознает это конкретное как конкретное в общем. Своей мистической способностью мы сознаем данное нечто в его цельности, а рациональностью конкретизируем его как то или другое, даем ему отдельную категорию и качество и так, обособляя его, можем приписать ему какую-то эмпирическую определенность. Постигание этого всеобщего для Соловьева – постижение

мира Истины, или Божественного мира: «Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных» [7, с. X].

Это познание целостной истины при помощи мистической способности есть не только познание абстрагированных эмпирически данных фактов и не чувственная и рациональная редукция, а познание сути всех этих эмпирично-чувственных и рациональных феноменов. Гегель также выдвигает принцип Истины в качестве основы своей философии, но разница в том, что он полагает это познание только в однопорядковую характеристику мира понятия; он схватывает суть феноменального как чистое понятие, как чистое бытие, без каких бы то ни было определений и других сущностей. Это абсолютное понятие о себе (т.е. абсолютная идея), которое является как абсолютное знание, или Истина, т.е. Дух, Абсолютный Дух. Для Гегеля это абсолютное знание воспринимает само себя как полноту и глубину развития, это есть «понятие, существующее как понятие»¹⁸. Для Соловьева понятие Гегеля – отвлеченное, оторванное от целостной действительности. Оно претендует на то, что охватывает и ее, но существование его как самодостаточность самого себя и благодаря самому себе превращает его в самозадающую себе порядок вещей мысленную абстракцию, освобожденную от всяких определений и опосредствований. Для Соловьева это какое-то отрицательное бытие понятия, какая-то идентичность существования, это гордость самосознания собой, это «гордость ума»¹⁹. У этого понятия нет конкретного содержания, поэтому оно и равнозначно понятию *ничто*. Это понятие, знающее самого себя, о котором известно только то, что оно само по себе. Таким образом, оно тождественно бытию и ничему. «Иными словами, – говорит Соловьев, – все происходит из ничего, или все – в сущности ничто. Все есть чистая мысль, т.е. мысль без мыслящего и без мыслимого» [2, с. 302]. А это недопустимо, потому что так сам субъект (человек) становится лишь потенциальным содержанием абсолютного понятия, следовательно, лишь идеей, а не существующей реальностью. Таким образом, субъект и само абсолютное понятие не обладают ни эмпирическо-чувственной формой, ни конкретно-рациональной, потому что нельзя ни постичь в ощущениях, ни дать этому понятию какое-нибудь опосредствованное качество методом рационального познания, так как само оно, как чистая форма, не имеет никакой определмости, кроме той, что оно есть оно, поэтому первая его характеристика такова – оно есть чистое бытие. Но может ли это чистое бытие быть абсолютным, целостным представлением Истины? Даже и тогда, когда она охватила понятие *ничто*? Если чистые *бытие* и *ничто* являются лишь абстрактными, самыми истинными формами чего-то конкретного и если они претендуют быть абсолютными для себя, то что тогда само конкретное? Разве оно лишь *ничто*, которое оказывается, в сущности, обманчивым, или же оно есть конкретное бытие абстрактного абсолютного понятия, ограничен-

¹⁸ См.: Хегел Г. Философская пропедевтика. София: Европа, 2004. С. 206 [8].

¹⁹ См.: Соловьев Вл. Чтения о Богочеловечестве. С. 175.

ное в себе самом тождество *бытия и ничто*? Так, Абсолютное для Гегеля становится ограниченным абсолютным для Соловьева, потому что оно не обладает конкретной абсолютностью. Всеединство понятия Абсолютного должно охватывать и конкретное понятие эмпирического и отвлеченное понятие рационального познания. Так оно может претендовать действительно на всеобщность сути своей и названо мистическим потому, что синтезирует в себе обе другие формы познания.

Заключение

Владимир Соловьев всегда считал философию ритуалом мысли. Это не самоцельная логическая импровизация словами и мыслями, ни какая-нибудь интеллектуальная техника опрошения повседневной суеты. Философия для него и не ремесло, находящее свой предел в собственном осуществлении. Философия для Соловьева – деятельность, призванная раскрыть закрытую книгу бытия и сломать космические печати вечности.

Поэтому первая задача, за которую принялся Соловьев еще в молодости, – осуществить масштабный осмотр развития человеческого познания, показать недостатки философии и раскрыть ее ошибочные предпосылки, которые она применяла на протяжении веков, самовлюбленная в собственную правдивость. Гордость ума – это леденящий взгляд Запада, который Соловьев улавливает и не может удержать в своем поле зрения, потому что ему больно за тот самый Запад. Он хочет ступить на основу западной философии и с нее попытаться вывести новое сознание, которое должно развить человечество, очевидно не успевшее справиться со своими задачами и прежними пониманиями.

Соловьеву недостаточно указать лишь на ошибки философских умозрений, он пытается предложить созидательные средства, которыми человечество может построить свое новое, более надежное и истинное здание познания. Он ищет вечные истины в прошлом, в старых мистических школах и учениях, чтобы соединить их с новыми достижениями немецкой идеалистической философии. Соловьев пытается с помощью философии объяснить, упорядочить и синкретизировать в одну цельную систему познания древние мистические мифологические откровения. Эти откровения надо связать с настоящим эпохи, возродить их, потому что если у них есть смысл, он должен присутствовать во всех эпохах. Но человеческое сознание развивается, потому что закон развития имманентен всей природе, из-за этого и древние истины возвращаются всегда в новой форме, более сознательной и близкой к конечной цели творения. Для Соловьева это Богочеловечество.

Следуя этой цели, он создает синкретическую философию, цель которой взять из всей истории самое истинное и претворить его во всеобщую, органическую целостность, которую он называет свободной теософией. Свободная теософия есть истинная философия, которая должна организовать все человеческое познание и, таким образом, заложить основы осуществления настоящей задачи человечества – всеединого, всечеловеческого воссоединения с Божественным первоначалом.

Философия должна стать теософией – не самоцельным рационализированием мирового содержания, а познанием богонаправленного, преобразующего сущность человека и бытия. Теософия как познание о Боге должна быть свободной, неограниченной и объемлющей все части земного мира в своей истинности. Поэтому в нее органично входят и эмпирическая наука, и рациональная философия, и догматическая теология, причем вершиной нового эманулирующего познания будет их единство в мистической философии.

Лишь тогда, когда в объединении человеческого ума наступит целостный синкретизм, сама действительность жизни сможет образовать так действительно желанную Соловьёвым всецелую общечеловеческую организацию. Это можно осуществить пересозданием целостного существующего бытия с помощью свободной теургии, требующей действий в соответствии с принципом Красоты. Человек должен претворить Красоту в своей действительности и так воцарить Божественную Истину с помощью свободной теократии, реализуя Божественное Благо во всеединстве Богочеловечества.

Список литературы

1. Соловьёв Вл. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. 430 с.
2. Соловьёв Вл. Философские начала цельного знания // Соловьёв Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. 407 с.
3. Хегел Г. Эстетика. Т. 1. София: БКП, 1967. 819 с.
4. Янев Я. Пробуждане // Сп. Златорог. № 5-6. София, 1931 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://liternet.bg/publish10/yanko_yanev/svoboda/probuzhdane.htm
5. Соловьёв Вл. «Неподвижно лишь солнце любви». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. раб., 1990. 444 с.
6. Соловьёв Вл. Кризис западной философии // Соловьёв Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 1. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. 407 с.
7. Соловьёв Вл. Критика отвлеченных начал // Соловьёв Вл. Собрание сочинений в 10 т. Т. 2. С.-Петербург: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. 414 с.
8. Хегел Г. Философска пропедевтика. София: Европа, 2004. 356 с.

References

1. Solov'ev, V. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collection of works in 10 vol., vol. 3], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 430 p.
2. Solov'ev, V. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 407 p.
3. Hegel, G. *Estetika* [Aesthetics], Sofiya: BKP, 1967, vol. 1, 819 p.
4. Yanev, Ya. Probuzhdane [Arise], in *Zlatorog*, no. 5–6, Sofia, 1931. Available at: http://liternet.bg/publish10/yanko_yanev/svoboda/probuzhdane.htm.
5. Solov'ev, V. *Nepodvizhno lish' solntse lyubvi. Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Only the sun of love is motionless. Poems. Prose. Letters. The recollections of contemporaries], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, 444 p.

6. Solov'ev, V. *Krizis zapadnoy filosofii* [The Crisis of Western Philosophy], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 1* [Collection of works in 10 vol., vol. 1], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 407 p.

7. Solov'ev, V. *Kritika otvlechennykh nachal* [Critique of abstract principles], in Solov'ev, V. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 2* [Collection of works in 10 vol., vol. 2], Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo «Prosveshchenie», 1911–1914, 414 p.

8. Khegel, G. *Filosofska propedevtika* [Philosophical propedeutics], Sofiya: Evropa, 2004, 356 p.

УДК 162.6:141(47)(430)

ББК 873(2)522-685:87.3(4Гем)5-535

В.С. СОЛОВЬЕВ И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ: ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ФИЛОСОФСКИХ НАЧАЛ ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»

В.В. СИДОРИН

Центр образования № 1884,
ул. Дегунинская, 17 «А», г. Москва, 127486, Российская Федерация
vladimir_vs85@yahoo.com

Рассматривается влияние диалектического метода Гегеля на «Философские начала цельного знания» В.С. Соловьева. Анализируется интерпретация данного метода у В.С. Соловьева и его интеграция в философскую систему отечественного мыслителя. С выбранной точки зрения последовательно рассматриваются такие ключевые понятия «Философских начал цельного знания», как «закон исторического развития», метафизика Абсолюта, «органическая логика». Исследуется специфика соловьевской интерпретации гегелевской диалектики. Предпринимается попытка объяснения данной специфики с точки зрения общих теоретических установок философской системы раннего Соловьева. Выявляются и анализируются противоречия и теоретические затруднения, возникающие в соловьевской интерпретации гегелевской диалектики, в частности, в философско-исторической части «Философских начал цельного знания», гносеологии и «органической логики». Делается вывод, что последовательно и непротиворечиво Соловьевым раскрывается только диалектика Абсолютного как единства себя и своего противоположного.

Ключевые слова: философия В.С. Соловьева, диалектика Гегеля, метафизика Абсолюта, диалектическая имманентность развития, «органическая логика», всеединство, категории сущности, пантеизм, умственное созерцание, отвлеченное мышление.

V.S. SOLOVYOV AND G.W.F. HEGEL: THE DIALECTICAL ASPECTS OF «PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF INTEGRAL KNOWLEDGE»

V.V. SIDORIN

Centre Education № 1884,
17 «A», Deguninskaya str., Moscow, 127486, Russian Federation
vladimir_vs85@yahoo.com

In the article the influence of Hegel's dialectical method on Vladimir Soloviev's «Philosophical Principles of Integral Knowledge» is examined. The Soloviev's interpretation of Hegel's dialectics and

its integration by Solovyov to his early philosophical system are analysed. From this point of view such key aspects of «Philosophical Principles of Integral Knowledge» as «law of historical development», metaphysics of the Absolute, «organic logic» are sequentially examined. The specificity of Solovyov's interpretation of Hegel's dialectics is investigated. Author makes an attempt of explaining this specificity in context of common and theoretical purposes of Solovyov's early philosophy. Contradictions and theoretical predicaments which arise in the Solovyov's interpretation of Hegel's dialectics, in particular, in the philosophically-historical part of the work, gnoseology and «organic logic» are revealed and analysed. The conclusion is made that only dialectics of the Absolute as the unity of itself and its contraposition is sequentially and consistently revealed by Solovyov.

Key words: V.S. Soloviev's philosophy, Hegel's dialectics, metaphysics of the Absolute, dialectical immanency of development, organic development, absolute unity, logic, categories of the essence, pantheism, intellectual contemplation, abstract thinking.

Влияние гегелевской диалектики на В.С. Соловьева так или иначе отмечается многими исследователями философского творчества отечественного мыслителя¹. При этом общепризнанно, что наиболее сильно и глубоко данное влияние сказалось на раннем этапе становления философской системы В.С. Соловьева, в частности в его «Философских началах цельного знания». Мы попытаемся рассмотреть лишь ряд основных аспектов интерпретации В.С. Соловьевым гегелевской диалектики в «Философских началах цельного знания». В контексте поставленной исследовательской проблемы данное произведение В.С. Соловьева удобнее всего анализировать, разделив его на три смысловых блока. Речь пойдет, во-первых, о рассмотрении философом «закона исторического развития», сформулированного, по мнению Соловьева, именно Гегелем. Во-вторых, о развитии Соловьевым диалектики абсолютно сущего как единства себя и своего противоположного. И наконец в-третьих, о конструировании «органической логики» как способа познания общих и необходимых определений абсолютного начала.

Развитие, по мнению Соловьева, подразумевает три фазы, последовательно сменяющие друг друга: во-первых, первоначальное индифферентное единство элементов; во-вторых, их обособление; в-третьих, достижение нового, «свободного единства», в котором элементы развития равноценны, органично связаны друг с другом и образуют конкретную целостность. Соловьев пишет, что логическая формулировка данного закона была дана Гегелем. Однако отечественный философ пытается самостоятельно «вывести» этот закон, шаг за шагом анализируя ряд понятий – «всеобщая цель человечества», «развитие», «организм», «имманентность», «трехчастность развития», каждое из которых оказывается имплицитным предыдущему. В конечном счете получается, что *диалектическая триадичность развития подразумевается самим понятием «организма»* как относительно замкнутого целого, изменения которого сводятся к динамике взаимоотношений элементов, составляющих его существо.

¹ Детальный обзор научно-исследовательской литературы по данному вопросу можно найти в: Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013 [1].

Заимствуя у Гегеля идею о диалектичности развития, Соловьев пытается творчески ее переосмыслить в соответствии с собственными философскими целями и задачами. Философ пытается «беспредпосылочно» подойти к осмыслению исторического процесса и аналитически связать два важнейших для себя момента – понятие «организма» и принцип диалектичности развития. Если первый момент важен для мыслителя как форма реализации принципа всеединства, то второй – как способ этой реализации. Важно отметить, что Соловьев не отождествляет «закон исторического развития» и диалектический метод. Для него это принципиально разные вещи: первый есть факт органической жизни, второй – один из способов философского мышления.

Вместе с тем русский философ серьезно переосмысливает тот момент диалектического развития, который обычно именуют «антитезисом». Для Гегеля вторым моментом диалектического развития является самоотрицание понятия. Соловьев – и это серьезное отличие – избегает употребления ключевого для гегелевской диалектики термина «отрицание» (Negation), заменяя его термином «обособление». Эту замену, на наш взгляд, невозможно понять вне контекста соловьевского принципа всеединства: употребление понятия «обособления» в отношении развития отдельных форм уже само по себе говорило об условности их «отдельности», акцентировало внимание на подчиненности этих форм всеединству. Подобная замена термина связана, на наш взгляд, и с тем, что Соловьев не ставил перед собой задачи нарисовать детальную диалектическую картину исторического процесса, показать развитие человечества в его «тотальности». В силу этого он не нуждался в механизме, позволяющем проследить диалектичность развития в каждом моменте рассматриваемого процесса, – механизме, роль которого у Гегеля сыграло «опосредствование» (Vermittlung), ключевым моментом которого (наряду с моментом «снятия») и явилось у немецкого философа «отрицание». Наоборот, Соловьев намеревался дать в «Философских началах цельного знания» масштабную, но общую схему исторического развития, и понятие «обособление» позволило отечественному философу широкими мазками обрисовать многие века человеческой истории. «Широта» философско-исторического наброска, представленного в «Философских началах цельного знания», была связана с тем, что мысль Соловьева более всего занята здесь именно грядущим всеединством. Прошлое интересует Соловьева лишь постольку, поскольку является основанием и подготовкой будущего. Кроме того, думается, что «отрицание» было для Соловьева неотделимо от значения определенной логической операции, и тотальное применение Гегелем этого понятия было скомпрометировано в глазах русского философа гегелевским панлогизмом.

Так или иначе, в «Философских началах цельного знания» мы сталкиваемся с *существенной трансформацией гегелевской диалектики в закон диалектической имманентности развития*, которому Соловьев отводит ключевую роль в философской характеристике организма. В результате историческая действительность развивается, с точки зрения философа, не по закону логики, как у Гегеля, а по своеобразному закону жизни.

Существенным отличием философско-исторического наброска, который создает в «Философских началах цельного знания» В.С. Соловьев, раскрывая

развитие «основных форм всечеловеческого организма», от философии истории Гегеля является своеобразная незамкнутость, несамодостаточность соловьевской схемы исторического процесса. Четыре мира (восточный, древнегреческий, древнеримский, германский), выполняющие свои исторические миссии и являющиеся этапами на пути самообнаружения мирового духа, – эта философско-историческая схема, последовательно, по мысли Гегеля, реализуемая в истории, замкнута самим историческим временем. Это делает возможным своеобразную автономию гегелевской философии истории по отношению к иным частным системам мыслителя. Гегель пишет о том, что даже мысль о разумности исторического процесса, которая, казалось бы, является предпосылкой его философии истории, на самом деле является результатом философского рассмотрения истории. Философ указывает на этот результат во введении только потому, что «заранее знает целое»². Исторический процесс, по Гегелю, последовательно саморазвивающаяся система. У Соловьева в его понимании истории действуют три силы – Восток, Европа и Россия, каждая из которых воплощает один из трех диалектических моментов развития. Причем все три силы существуют в истории одновременно, выполняя свои исторические задачи. Понимаемый таким образом исторический процесс как бы лишен внутренней творческой силы, способности к саморазвитию, самодостаточности и для своего завершения нуждается в чем-то внешнем. Иными словами, подобная философско-историческая схема может быть замкнута только метаисторически. Для Соловьева это определяет необходимость обращения к исследованию «абсолютного начала», в котором он и пытается найти смысл и цель исторического процесса.

Однако прежде Соловьев обращается к гносеологии. Абсолют и действительность предполагают, по мнению философа, тройственные отношения между собой, из чего вытекает деление свободной теософии на три части. Это, во-первых, непосредственное единство обоих элементов – первоначальное абсолютное, внутренние и необходимые определения которого пытается вывести «органическая логика». Во-вторых, момент противоположения этих двух элементов, составляющий предмет «органической метафизики». И в-третьих, синтетическое единство абсолютного и действительности, рассматриваемое «органической этикой». Соловьев указывает на существенные отличия развиваемой им органической логики от иных видов логики: формальной, критической, рационалистической и логики эмпиризма. Формальная логика есть для него лишь «грамматика мышления». Что касается философской логики, то главной задачей всех трех ее разновидностей выступает, по мнению мыслителя, решение вопроса о соотношении субъективных познавательных форм и объективной действительности. Каждая из трех «логик» дает свой ответ на данный вопрос. Органическая же логика Соловьева исходит из порочности самой постановки вопроса, из недостаточности этих двух факторов самих по себе. Субъект и объект суть две стороны бытия, его реальный и идеальный образы, связать которые и тем самым достигнуть истины можно, лишь предположив третье

² См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 65 [3].

начало, которое само, не являясь бытием, было бы его положительным началом. Это начало Соловьев определяет как сущее. Пытаясь объяснить бытие, то есть приписать ему определенный предикат (бытие есть мышление, ощущение, воля и т.д.), школьная философия каждый раз совершала одну и ту же ошибку: понимала бытие как субъект, которому можно приписать предикат. Но бытие само есть предикат, а не субъект, которым является сущий: «бытие есть значит, что есть сущий»³. Таким образом, принципом «органической логики», ее исходной точкой, является, по Соловьеву, абсолютное начало, определяемое как сущий. И в этом мыслитель видит главное отличие конструируемой им логики от иных видов логики, ставящих в центр своего исследования бытие.

Кроме того, рассуждает Соловьев, логика школьной философии определяется как инструмент мышления, тогда как «органическая логика» есть инструмент умственного созерцания. Характеризуя цельное знание, Соловьев указывает, что его материал дается опытом, который, для того чтобы стать истинной, должен получить форму всеобщности и универсальности. Познавательной способностью, позволяющей человеку превращать частные факты в универсальные истины, является, по мнению В. Соловьева, лишь умственное созерцание, или, иначе говоря, интуиция идей, которая и признается философом гносеологическим основанием цельного знания. Понятия же, по мнению Соловьева, имеют лишь отрицательное значение в качестве границы между чувственным восприятием и умственным созерцанием: «отвлеченное мышление, лишенное всякого собственного содержания, должно служить или аббревиатурой чувственного восприятия, или отражением умственного созерцания, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как схемы явлений, или как тени идей, закрепленные словами» [2, с. 238].

Отношение между умственным созерцанием и отвлеченным мышлением представляет, на наш взгляд, один из самых запутанных и противоречивых аспектов «Философских начал цельного знания». С одной стороны, Соловьев критикует рационализм, по сути, обвиняя отвлеченное мышление в бесплодности. Не последнюю роль, думается, в этой критике сыграла общая мистическая настроенность философа, заставляющая его протестовать против попытки ухватить существо абсолютного исключительно с помощью понятий. Однако, с другой стороны, эта антирационалистическая направленность мысли Соловьева вступает в противоречие с масштабной диалектикой категорий абсолютного, которую философ разворачивает на последующих страницах «Философских начал цельного знания», пытаясь-таки охватить Абсолют логическими категориями, пусть и оговаривая отличия своей органической логики от логики рационализма.

Эта интуитивистско-рационалистическая гносеология Соловьева напоминает аналогичные попытки Гегеля, который в своих ранних творческих поис-

³ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 250 [2].

ках пытался совместить рационализм и интуитивизм: дискурсивное мышление, по мнению молодого философа, «различает» реальность, единство которой может быть схвачено только интуитивно. Причиной эволюции Гегеля в сторону радикальной рационалистической гносеологии послужило движение к пониманию субъектной природы Абсолютного: субстанциальное понимание Абсолютного подразумевает возможность его интуитивного постижения, акцентирование же динамики Абсолютного начала делает необходимым дискурсивное мышление⁴. Попытка Соловьева совместить интуитивизм с рационализмом является, по нашему мнению, следствием заимствованного у Гегеля понимания Абсолюта как субстанции-субъекта. При этом, в отличие от Гегеля, сконцентрировавшего внимание, по мнению Соловьева, на развертывании динамики абсолютной субъективности, сам Соловьев не меньше внимания уделяет субстанциальности Абсолютного, с чем и связана попытка Соловьева обогатить интуитивизм в качестве одного из основных векторов своей гносеологии⁵. Иными словами, Соловьев пытается выстроить такую метафизику Абсолюта, в которой и абсолютная субстанциальность, и абсолютная субъективность были бы равноценны.

Но у Соловьева остается непонятным, каким образом диалектическая рефлексия рассудка как способ познания абсолютного соотносится с разработанной им же ранее гносеологией с ее тремя возможными способами познания – чувственным восприятием, умственным созерцанием и отвлеченным мышлением. Последнему ранний Соловьев фактически отказывает в самостоятельном значении. Философ настаивает, что «положительное содержание абсолютного начала» дается именно умственным созерцанием, но затем данное в интуиции содержание абсолютного «должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему» (курсив наш. – В.С.)⁶. Теоретические основания этого императива, однако, остаются, на наш взгляд, под вопросом.

Абсолютное Соловьев раскрывает как диалектическое единство противоположностей, как «все» и «ничто» одновременно. Природа абсолютного начала может быть определена, по мнению философа, как единство двух полюсов: отрицательного (начало безусловного единства, свобода от всяких форм) и положительного (начало множественности форм, положительная сила бытия). «Второй полюс есть сущность или *prima material* абсолютного, – пишет Соловьев, – первый же полюс есть само абсолютное как такое, положительное ничто (эн-соф); это не есть какая-нибудь новая, отличная от абсолютного субстанция, а оно само, утвердившееся как такое через утверждение своего

⁴ См.: Heidemann H. Dieter. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // Dimensions of Hegel's Dialectic / edited by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 163 [11].

⁵ О влиянии Гегеля на понимание Соловьевым субстанциально-субъектной природы Абсолюта см., например: Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс, Традиция, 2001. С. 112 [4]. Там же об упреке Соловьева Гегелю в том, что последний, по сути, утрачивает в своем толковании субстанциальное измерение Абсолютного.

⁶ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 256.

противоположного» [2, с. 264]. В соответствии с духом гегелевской диалектики, эти противоположности (сущее и сущность) оказываются едины в некоем третьем определении – бытии.

Эти размышления Соловьева о различении положительного и отрицательного полюсов абсолютного как моментов его первоначального тождества обнаруживают влияние гегелевской диалектики «Абсолютной религии», развернутой немецким мыслителем в «Лекциях по философии религии». Анализируя момент разделения первоначального божественного тождества, Гегель писал: «В перво-делении выступает другое, противостоящее всеобщему особенное, Бог предстает как отличное от него, но так, что это отличное есть вся его идея в себе и для себя, так что эти два определения и друг для друга выступают как одно и то же, как тождество» [5, с. 229]. Этот момент божественного тождества и различия есть для Гегеля любовь. И, понимая абсолютное первоначало как единство себя и своего отрицания, мы, по мысли Гегеля, следуем словам апостола Иоанна «Бог есть любовь» (1-е от Иоанна, 4–8). Для Соловьева точно также факт любви оказывается чувственным выражением диалектики божественного начала. Соловьев, таким образом, разворачивая на страницах «Философских начал цельного знания» диалектику сущего и сущности, исходит из гегелевского понимания «движения» и взаимодействия моментов Божества. Думается, именно эти пассажи «Философских начал цельного знания» имел в виду А. Кожев, когда писал о почти текстуальных заимствованиях раннего Соловьева из гегелевских «Лекций по философии религии»⁷.

Однако стоит остановиться на одном характерном, по нашему мнению, моменте. Для Гегеля понимание разумом диалектики всеобщего и особенного в божественном тождестве как бы ценнее, полнее и значительнее (с гносеологической точки зрения) чувствования того же тождества в феномене любви. Для Соловьева – наоборот. Любовь для него – «великий физический и моральный факт», а закон диалектического единства противоположностей есть лишь его отвлеченное выражение⁸. Учитывая соловьевскую критику понятия «отвлеченности», можно говорить о предпочтении, которое Соловьев отдает непосредственной действительности и ее переживанию личностью. В этом еще раз проявляется общее для мысли Соловьева стремление не конструировать еще один вариант отвлеченной метафизики, но представить своеобразную философию жизни.

Диалектическое осмысление категорий «сущего», «сущности» и «бытия» позволяет Соловьеву продемонстрировать логическую, то есть безусловно необходимую, связь между бытием и его абсолютным основанием (сущим). А это одна из задач, ради решения которой он и обращается к диалектике Гегеля. Вместе с тем диалектическое осмысление сущности, сущего и бытия неизбежно приводило к возникновению в философской системе Соловьева пантеисти-

⁷ См.: Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и др. работы. М.: Праксис, 2007. С. 197 [6].

⁸ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 263.

ческой тенденции. Чтобы ограничить ее, Соловьев как бы уточняет и дополняет философское рассмотрение Абсолютного теологической перспективой, в центре которой оказывается догмат о Воплощении. Философ пишет, что, поскольку «абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)», постольку предполагается проявляющееся, проявление как утверждение себя в другом и возвращение проявляющегося в самое себя⁹. Эти три момента есть, по мысли Соловьева, ипостаси Троицы – Бог-Отец, Логос и Святой Дух. И именно через Логос – и только через него – Абсолютное, по мнению мыслителя, определяется как сущее и сущность, а их отношение – как бытие. Вне Логоса этих определений и категорий нет. Соловьев, таким образом, пытается преодолеть пантеистическую тенденцию своей мысли: доказанная ранее связь между сущим и бытием оказывается результатом действия исключительно Логоса – воплощенной ипостаси.

Рассмотрев диалектику категорий «сущего», «сущности» и «бытия», Соловьев обращается к дальнейшему анализу взаимоотношений между ними, выделяя три субъекта сущего, три способа бытия, а также такие определения сущности, как «благо», «истина» и «красота». Результатом становится создание целой категориальной сетки, сведенной мыслителем в итоговую таблицу¹⁰. Особое внимание Соловьев акцентирует на категории сущности (идеи), которая оказывается основным определением в этой масштабной картине определений-триад сущего. На это есть две причины. Во-первых, в то время как бытие, будучи предикатом сущего, лишается в учении Соловьева самостоятельного значения, сущее как таковое толкуется как свободный от всякого относительного бытия, замкнутый в себе и, как таковой, недоступный познанию «чистый акт». Сущность же является как бы промежуточным звеном между двумя уровнями всеединства. Сущность, в отличие от сущего, познаваема и вместе с тем свободна от относительности и условности бытия. Во-вторых, сущность выступает в данных метафизических размышлениях Соловьева ключевой категорией постольку, поскольку является центром динамики абсолютно-сущего, которая обосновывает философию истории мыслителя.

В развитии Соловьевым противоположных или полярных категорий Идеи с самого начала обращают на себя внимание два момента. Идея как единство предполагает у Соловьева мыслимые различия, причем истинное единство есть единство противоположных различий: «настоящее единство предполагает не простое различие или разнородность, а противоположность, или полярность однородных, то есть их взаимное отрицание» [2, с. 288]. Соловьёвские категории «различия», «разнородности» и «противоположности», «полярности» как способы взаимоотношения между определениями отсылают нас к гегелевской диалектике рефлексивных определений сущности: «различие», «разность», «противоположность», «противоречие». У Гегеля кульминацией диалектики этих реф-

⁹ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 270.

¹⁰ Там же. С. 282.

лективных определений является категория «противоречие» – «самостоятельное рефлексивное определение», в котором стороны различия обладают безразличной самостоятельностью и исключают друг друга¹¹. Соловьев не только не осуществляет тщательного и скрупулезного анализа этих категорий (что, впрочем, и не входило в его задачи), но и предпочитает категории «противоречие» категорию «противоположность». Можно предположить, что категория «противоречие» не устраивала Соловьева из-за исключительной самостоятельности определений, составляющих сущность противоречия. Философ не хотел допускать подобной самостоятельности категорий Идеи, рассматриваемой как объективное единство своих определений. Второй обращающий на себя внимание момент заключается в том, что взаимоотношение различаемых категорий Идеи определяется Соловьевым и в шеллингианском духе – через понятия «двойственности» и «полярности». Диалектика Идеи у Соловьева, таким образом, обнаруживает причудливое сочетание гегелевского и шеллингианского влияний на «органическую логику» философа.

Поскольку все определения сводятся к единству в Идее, а логическая система есть лишь ее схема, постольку, утверждает Соловьев, для диалектического рассмотрения Идеи нет необходимости рассматривать все пары полярных определений, а достаточно проанализировать пары, образующие исходное начало, результат и главные промежуточные моменты этой схемы. Соловьев объявляет о намерении раскрыть Идею через триаду «существо»–«организм»–«личность», каждая из составляющих которой, в свою очередь, раскрывается через 9 категорий, образующих три диалектические триады. Уже при выборе главных категорий логической схемы Идеи («существо»–«организм»–«личность») мыслитель остается верным общей установке своей философии жизни. Несмотря на отвлеченный характер логической схемы, Соловьев пытается через эту главную триаду приблизить логику к жизни. «Философские начала цельного знания», как известно, не были закончены русским философом, и из запланированных 27 категорий Соловьев рассмотрел только 9, раскрыв Идею только как «существо». Но сам замысел весьма примечателен. Молодой Соловьев как бы «состязается» с Гегелем, беспрецедентно развившим в «Науке логики» богатство категорий диалектики.

Уже в изначальной паре полярных определений («то же» и «другое») имеется момент, резко отличающий «органическую логику» Соловьева от диалектики Гегеля. Эта изначальная пара определений подразумевается, по мнению Соловьева, самой сущностью диалектики, которая заключается в противопоставлении одного категориального определения другому. Противопоставляя «то же» и «другое», Соловьев так же, как и Гегель, утверждает диалектику тождества и различия. Однако немецкий философ утверждал различие как существенный момент самого тождества¹². Соловьев же не утверждает, что «то же» содержит в себе «другое» и противопоставляет его себе. Речь идет о том, что,

¹¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. С. 390 [7].

¹² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 272 [8].

являясь относительными определениями, основание противоположения эти категории имеют не в самих себе, а в безусловно сущем, через которое только эти категории и существуют. Закон тождества в формулировке Соловьева выглядит следующим образом: «то же самое, что раздвояется или различается само от себя по существованию или акту своего утверждения, вместе с тем тождественно себе или едино по сущности своей или содержанию» [2, с. 295–296]. Подразумевается, что акт существования полагается сущим, следовательно, и различие в логических определениях Идеи полагается исключительно им. Соловьев пишет о том, что безотносительными эти две категории являются только в третьем определении, выражающем собой их единство – «нечто»: «если мыслится различие (а оно мыслится в относительных понятиях «то же» и «другое»), то должно мыслиться и нечто различаемое; различаемые термины во всяком случае должны быть чем-нибудь, каждый из них одинаково должен быть “нечто”» [2, с. 291]. Таким образом, и «то же», и «другое», и их единство оказываются некоторым «нечто». В таком случае встает вопрос о различении их друг от друга.

Для решения этого вопроса Соловьев обращается к категории бытия, выделяя три возможных способа ее осуществления. Это, во-первых, «от себя бытие» – бытие как непосредственное проявление сущего, или воля. Во-вторых, «для себя бытие», которое есть бытие как отраженное проявление сущего, или представление. И в-третьих, «у себя бытие» – способ бытия, представляющий собой синтетическое единство первых двух способов бытия, или чувство. Если первоначальное тождество («то же») характеризуется «от себя бытием», то различие («другое») – «для себя бытием», а категория «нечто» представляет собой их единство – «у себя бытие». Свои отличия, таким образом, эти первоначальные логические категории получают от своих способов бытия: «все три [термина] суть нечто, но первый есть нечто как предмет или содержание воли (в бытие от себя сущего), второе есть нечто как предмет или содержание представления (в бытии для себя сущего), третий, наконец, есть нечто как предмет или содержание чувства (в бытии у себя сущего)» [2, с. 291]. А поскольку каждому способу бытия соответствует определенный субъект сущего, постольку за каждой логической категорией «закрепляется» определенный субъект сущего: тождество относится к «Духу», различие – к «Уму», их единство в нечто – к «Душе». Логические определения сущности, таким образом, получают свое действительное содержание и полностью зависят, с одной стороны, от сущего, с другой стороны, от бытия. Однако поскольку, по Соловьеву, категория бытия сама зависит от сущего, постольку именно диалектика сущего оказывается основой логических определений Идеи, которые сами по себе являются лишь отвлеченными и относительными понятиями, ничего не значащими предикатами без подлежащих. Различие, являясь «двигателем» диалектического развития, оказывается присутствующим исключительно сущему: *«как таких различий нет в этих определениях [сущности] самих по себе* или отвлеченно взятых, ибо в этом виде они переходят друг в друга ... требуемое различие может являться, лишь постольку эти определения суть действительные отношения некоторых сущих, или, грамматически говоря, сказуемые некоторых подлежащих» (курсив наш. – В.С.) [2, с. 298].

Характерно, что дальнейшее развитие категориальной сетки у Соловьева идет не по гегелевскому образцу: когда полученное синтетическое определение становится основанием новой диалектической триады. Конструирование «органической логики» продолжается не с выведенной категории «нечто», вместо этого Соловьев вновь возвращается к первоначальной паре определений «то же» и «другое», в которых, на взгляд мыслителя, имплицитно содержится ряд иных определений. Речь идет о таких категориях, как «причина» – «действие» – «действительность». Последняя категория, в свою очередь, подразумевает, по мнению Соловьева, триаду определений «форма» – «материя» – «реальность». Соединяя полученные синтетические определения Идеи, мы получаем, по мнению Соловьева, что «идея есть нечто действительное и определенно существующее, или некоторая действительная реальность, или, выражая эти понятия одним словом, что идея есть существо» [2, с. 307]. Определение Идеи как существа должно было, по-видимому, стать для Соловьева основанием для рассмотрения логических определений Идеи как организма. Примечательно, что последние два синтетических определения Идеи («действительность» и «реальность») выводятся Соловьевым без использования «диалектических операций» различия, «отождествления» тождества и нетождества. Это еще раз подчеркивает, что вопрос о диалектическом различии между полярными определениями решен мыслителем при анализе первой пары категорий – «то же» и «другое».

Ставя сущее в центр своей философии, Соловьев утверждает в качестве источника диалектического взаимодействия логических определений Идеи различия в самом сущем. Однако диалектичность категорий «органической логики» в таком случае оказывается, на наш взгляд, мнимой в том смысле, что наличие различия – «двигателя» диалектического развития – Соловьев признает только в сущем. Это, на наш взгляд, сделало проблематичным дальнейшее развитие категориального аппарата «органической логики» и, возможно, послужило одной из причин незавершенности данного проекта.

«Философские начала цельного знания» представляют собой попытку Соловьева при построении собственной сложной и оригинальной системы, проникнутой внутренней диалектикой, если не буквально применить диалектический метод Гёгеля, то учесть гегелевскую диалектику, отозваться на нее (часто критически) во многих ключевых звеньях собственных философских построений. Критикуя гегелевскую систему за панлогизм и необоснованную претензию на адекватное выражение трансцендентной природы сущего, Соловьев, тем не менее, не готов отказаться от положительных, на его взгляд, завоеваний диалектики, в частности, от ее системообразующего потенциала. Конструируя «органическую логику» на основе гегелевской диалектики, Соловьев сохраняет, в частности, ее важнейший механизм, который немецкий исследователь философии Гёгеля Дитер Вандшнайдер называет «семантическо-прагматическим несоответствием» (semantic-pragmatic discrepancy)¹³. В соответ-

¹³ См.: Wandschneider D. *Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic» // Dimensions of Hegel's Dialectic* / ed. by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 33 [12].

ствии с ним, имплицитное содержание логических категорий оказывается богаче, чем их эксплицитное значение, что обеспечивает саморазвитие диалектической логики (Self-Fulfillment of Logic).

Вместе с тем Соловьев существенно переосмысливает гегелевскую диалектику в соответствии с собственными философскими целями и установками. Своеобразная «замена» структурного момента антитезиса и отождествление скорректированной формулы диалектики с органическим развитием позволяют Соловьеву, с одной стороны, вписать переосмысленный им диалектический метод в ход своей системной мысли, а с другой стороны, существенно изменить его смысл и структуру, поскольку главными «моторами» преобразования стали принцип всеединства и обоснование специфической философии жизни. Философу удается сохранить и обогатить системообразующий потенциал диалектики, крайне необходимый ему для осмысления исторического бытия как всеединства, отринув при этом ее панлогистический характер. Однако радикальный имманентизм закона исторического развития приводит к существенной для философа проблеме – пантеистической тенденции, которая становится еще более очевидной после выстраивания Соловьевым полной историсофской картины в «Чтениях о Богочеловечестве». Развернутое в «Философских началах цельного знания» учение о Логосе, на наш взгляд, ограничивает, но не пресекает эту тенденцию. Дальнейшая эволюция Соловьева в его отношении к диалектике Гегеля была связана с осмыслением этой неудобной для философа проблемы. В частности, в «Оправдании добра» это привело мыслителя к отказу от использования в каком бы то ни было виде гегелевской диалектики при осмыслении исторической действительности¹⁴. Кроме того, акцентированный Соловьевым закон диалектической имманентности развития, как казалось философу, больше подходил для создания общей схемы исторической действительности, чем гегелевские философско-исторические идеи. Но при более конкретной интерпретации исторического бытия с помощью этого закона, на наш взгляд, было не избежать серьезных теоретических и фактологических «натяжек». Правда, необходимо учитывать и то, что, в отличие от Гегеля, Соловьев не ставил перед собой задачи создания «энциклопедического проекта», и это обусловило определенную схематичность, обобщенный характер соловьевской философии истории¹⁵.

Разворачивая диалектику сущего и сущности, Соловьев сталкивается и с иной задачей – необходимостью вписать диалектическое мышление как способ познания сущего в собственную гносеологию, стержнем которой выступает учение об умственном созерцании, или интуиции. Однако соотношение интуиции и диалектического мышления, а главное, необходимость последнего, так и остаются неясными: если определения *абсолютно сущего* даны интуи-

¹⁴ См.: Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева. С. 26–27; Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1 (33). С. 148 [9].

¹⁵ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. С. 89 [10].

тивно, остается непонятной утверждаемая Соловьевым необходимость связать эти определения – именно с помощью мышления – в некое диалектическое единство. Возможным объяснением является настойчивое стремление Соловьева соблюдать принцип системности в «Философских началах цельного знания», что, с одной стороны, тоже обнаруживает влияние Гегеля, а с другой стороны, не может быть реализовано в рамках чисто интуитивистской гносеологии, какую видел в качестве программы ранний Соловьев.

Оригинальный подход Соловьева к интересующей нас теме обнаруживается и в том, что для отыскания «различий» – а ведь это двигатель диалектического развития – избирается исключительно сфера сущего (через Логос). Лишая, таким образом, ключевую категорию своей метафизики и историософии («сущность», или «Идея») механизма саморазвития, Соловьев еще раз настойчиво проводит важнейшую для всей своей философии мысль о зависимости сущности от *абсолютно сущего*, о том, что именно такое сущее есть источник многообразия категорий сущности, а следовательно, и исторической действительности. Однако это, по нашему мнению, делает проблематичным механизм диалектической интерпретации сущности, а также приводит к излишней рационализации метафизики Соловьева, что противоречит его же гносеологии.

В конечном итоге, на наш взгляд, только диалектика сущего, раскрывающая его природу как единство себя и своего другого, последовательно и в основном непротиворечиво включается Соловьевым в его философскую систему. Диалектическая же интерпретация бытия и сущности порождает определенные теоретические затруднения. И необходимость решения этих затруднений заставит Соловьева в дальнейшем существенно пересмотреть вопрос о путях использования гегелевской диалектики для конструирования собственной философской системы.

Список литературы

1. Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2013. 28 с.
2. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
4. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс, Традиция, 2001. 472 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьева // Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2007. С. 175–257.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2005. 800 с.
8. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
9. Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в «Оправдании добра» В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 1 (33). С. 140–151.
10. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2007. 477 с.
11. Heidemann H. Dieter. Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism // Dimensions of Hegel's Dialectic / edited by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 157–172.

12. Wandschneider D. Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic» // Dimensions of Hegel's Dialectic / ed. by Nectarios G. Limnatis. Univers. of Tennessee at Martin, 2010. P. 31–54.

References

1. Sidorin, V.V. *Interpretatsiya gegelevskoy dialektiki v filosofii Vladimira Solov'eva*. Avtoref. diss. kand. filos. nauk [The Interpretation of Hegel's Dialectic in Vladimir Solov'ev's Philosophy. Cand. philos. sci. diss.], Moscow, 2013, 28 p.
2. Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical Principles of Integral Knowledge], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Complete Works in 20 vol., vol. 2], Moscow: Nauka, pp. 185–308.
3. Hegel, G.V.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Lectures on the Philosophy of History], Saint-Petersburg: Nauka, 1993, 480 p.
4. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solov'ev and Philosophy of the Silver Age], Moscow: Progress, Traditsiya, 2001, 472 p.
5. Hegel, G.V.F. *Lektsii po filosofii religii v 2 t., t.2* [Lectures on the Philosophy of Religion in 2 vol., vol. 2], Moscow: Mysl', 1977, 573 p.
6. Kozhev, A. *Religioznaya metafizika Vladimira Solov'eva* [Religious Metaphysics of Vladimir Solov'ev], in Kozhev, A. *Ateizm i drugie raboty* [Ateism and other works], Moscow: Praxis, 2007, pp. 175–257.
7. Hegel, G.V.F. *Nauka Logiki* [Science of Logic], Saint-Petersburg: Nauka, 2005, 800 p.
8. Hegel, G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk v 3 t., t.1* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences in 3 vol., vol. 1], Moscow: Mysl', 1974, 452 p.
9. Sidorin, V.V. *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 1 (33), pp. 140–151.
10. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West], Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2007, 477 p.
11. Heidemann, H. Dieter. *Doubt and Dialectic: Hegel on Logic, Metaphysics and Skepticism*, in Dimensions of Hegel's Dialectic. Univers. of Tennessee at Martin, 2010, pp. 157–172.
12. Wandschneider, D. *Dialectic as the «Self-Fulfillment of Logic»*, in Dimensions of Hegel's Dialectic. Univers. of Tennessee at Martin, 2010, pp. 31–54.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 1(47)
ББК 873(2)522-685

ЗАПИСНАЯ КНИЖКА¹

Публикация и комментарий Марка Смирнова

Условные обозначения и сокращения

[] – в квадратных скобках даются слова или предложения, вычеркнутые в рукописи автором.

< > – в угловых скобках даются: 1) слова или их окончания, дописанные по догадке публикатором; 2) ремарки к публикуемому тексту.

<...> – отточие в угловых скобках указывает на пропущенные слова или предложения.

л – лист

об. – оборот листа

ед. хр. – единица хранения

ф. – фонд

(Лист 1)

«Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня – дела, которые Я творю, и он сотворит, и большее их сотворит, ибо Я к Отцу Моему иду».

(Ев.<ангелие> Ио.<анн> XIV, 12)².

Какое же это дело, большее дел Христовых, которое//

(Лист 1 оборот)

мы по слову Его должны сотворить, если веруем в Него? И почему это дело, с нашей стороны обусловленное верою, со стороны Христа обусловлено не действием Его, а отсутствием, – отшествием Его к Отцу? Собственное дело Христа на земле состояло в победе над грехом и смертью. [когда]//

(Лист 2)

Воплотившись в мире зла, явил в нем всю силу добра: Он сперва [сохранил внутреннее свое достоинство] сохранил внутр.<еннее> дост.<оинство> дух.<овного> сущ.<ества>, одолев тройное искушение злого начала – чувственности, самомнения и властолюбия, – затем для блага других людей добровольно подвергся му-

¹ Публикуется по автографу, хранящемуся в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (бывшей Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина) в Санкт-Петербурге, ф. 723 (архив Поликсены Соловьевой), ед. хр. 59. Формат записной книжки 8×12 см, в кожаном переплете с золотым обрезом, с оборванной застежкой, всего 64 листа; несколько листов вырвано, 28 листов с записями. Вероятная датировка записей – 1890-е гг. Первая публикация «Записной книжки» – в журнале «Логос» (1995. Вып. 50. С. 267–278).

² Большую часть Записной книжки занимает текст, который является соловьевским комментарием к словам Христа из Евангелия от Иоанна 14:12.

чительной смерти, заступаясь перед Богом за своих врагов и палачей, наконец после этой совершенно внутренней победы над искушением страстей и над инстинктом эгоизм[ом]а естественно освободился и от внешних оков естества, от закона смерти, воскресив и одухотворив свое тело и перейдя с//

(Лист 2 оборот)

ним в невидимую для нас область истинного бытия. [И] Это дело Христово есть для нас совершенный образец всего должного, но именно поэтому подражая ему, мы не можем с ним сравняться, не говоря уже о том, чтобы превзойти Его, – как копия не может быть равн[о]ю [оригиналу] подлиннику, или превосходнее его.

[Свои совершенные дела Христос] Первый между людьми Х.<ристос> совершил свой личный подвиг до конца, до победы над смертью//

(Лист 3)

[Совершил первый из] [между людьми до конца, до победы над смертью]

И это его значение как первенца из мертвых [во] ни в каком случае не может быть нами приобретено; мы можем [быть] стать сынами Божиими, но никак не первенцами, ибо первенец один. Ясно значит, что не об этом своем деле говорит Христос. Были у него другие дела, или знамения Его дела, на которые Он указывал посланным от Иоанна Крестителя//

(Лист 3 оборот)

Многие силою Его исцелялись от болезней и язв, избавлялись от злых духов, слепые по слову Его прозревали, глухие слышали, немые говорили, мертвые воскресали и нищие становились счастливыми. Такие дела должны совершаться верующими во Христа и действительно совершались по свидетельству новозаветного Писания и преданий//

(Лист 4)

церковных³. Но Христос говорит не о таких только, а еще о большем. Что же больше можно делать, как воскрешать мертвых? в этом роде дел ничего больше сделать нельзя, и следовательно, то большее, о чем говорит Христос, принадлежит к иному роду дел, – не к тому, что Он делал Сам в Своей земной//

(Лист 4 оборот)

жизни, а к тому, что Им здесь только начато, а исполнено должно быть нами, и притом непременно нами самими, т. е. без Его видимого присутствия и явного воздействия – «ибо, говорит Он, Я к Отцу Моему иду».

³ Ср.: «Иоанн, призвав двоих из учеников своих, послал к Иисусу спросить: Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого? Они, придя к Иисусу, сказали: Иоанн Креститель послал нас к Тебе спросить: Ты ли Тот, Которому должно придти, или другого ожидать нам? А в это время Он многих исцелил от болезней и недугов и от злых духов, и многим слепым даровал зрение. И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слушали: слепые прозревают, хромые ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют. И блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Лк. 7:19 – 23).

Основные мысли Записной книжки перекликаются с идеями Соловьёва, изложенными в его реферате «Об упадке средневекового миросозерцания», прочитанном на заседании Московского Психологического общества 19 октября 1891 года. Ср.: «... Духовное перерождение человечества не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешать» (Соловьёв В.С. Собр. соч. Т. VI. Брюссель, 1966. С. 382).

Если бы все дело всемирного спасения было исполнено лично и прямо самим Христом, //

(Лист 5)

то продолжение земной истории после Христа не имело бы смысла и цели. Основываясь на букве некоторых изречений Учителя, первые христиане так и думали, что конец мира должен немедленно последовать за возвещением Евангелия, еще при их жизни. Между тем отшествие Христа к Отцу оказалось (как и следовало по истинному смыслу Его слов) только нача-//

(Лист 5 оборот)

лом перерождения для мира, только исходной точкой новой истории и основанием всеобщего дела, большего, чем то, что видимо сделано Им лично в земном Его явлении. Первые христиане думали, что крест и воскресение Христа, победившего смерть и ад, прямо и сразу усваиваются всеми[,]//

(Лист 6)

верующими, так что полное их спасение есть уже совершившееся событие, и потому они приходили в большое смущение, когда некоторые из них стали умирать. Такое смущение было с их стороны совершенно понятно. Если все верующие действительно и окончательно спасены совершившимся личным подвигом Богочеловека, если Его Крест и воскресение усво-//

(Лист 6 оборот)

яются вполне одним действием веры, то ясно, что никто из этих верующих и спасенных не должен умирать, ибо неизбежность смерти есть самая существенная принадлежность и самый явный признак прежнего не-спасенного состояния. Итак, если люди по-прежнему умирают, то значит их//

(Лист 7)

спасение еще не совершилось, истинная жизнь только открылась для них, но они еще не вошли в нее.

Действительно и совершенно смерть (как и грех) побеждена только в самом Христе, доньше только Его воскресение есть окончательное; воскресение же Им нескольких других людей<, > обнаружившее Его богочеловеческую власть//

(Лист 7 оборот)

над природой (как нового Адама)<, > вместе с тем показывало, что даже для самого Бога невозможно дать человеку вечную жизнь посредством внешнего действия; ибо воскрешенные Христом Лазарь, дочь Иаирова и сын вдовы Наинской после этого своего воскресения опять умерли. Воскресить мертвеца есть дело//

(Лист 8)

Божьей силы, подателя вечной жизни, окончательно спасти его от греха и смерти, – это не может быть сделано никакою силой, даже Божьею – это достижимо только [в процессе] посредством существенного духовно-телесного перерождения всего человека, [через собственные его] когда он сам внутренне содействует действующей в нем благодати Божией.

Но и [под этим условием,] при собственном жизненном подвиге отдельного//

(Лист 8 оборот)

лица спасение его все-таки не может быть полным и окончательным, пока не совершится историческое дело всемирного спасения. Поистине все и вся суще-

ствуют вместе, отдельное существование не есть истинное, а только кажущееся, а потому и спастись в одиночку поистине нельзя⁴. Каждый человек имеет собст-//
(Лист 9)

ИСПЫТАНИЕ РОССИИ⁵

ч. I о Грехе,
ч. II о Правде,
ч. III о Суде.
24-25 дек. 1891//
(Лист 9 оборот)

венное бесконечное значение, но именно потому, что он внутренно – в сознании и любви – восполняется всем и всеми, – что он есть особая, самоценная и незаменимая, но и нераздельная часть всемирного целого. То, от чего каждый должен быть спасен, – нравственное и физическое зло, грех и смерть, – есть общее состояние всех,//
(Лист 10)

общее наследство земной природы, в котором каждый участвует по-своему и в свою меру, но [при] все-таки участвует в одном и том же вместе со всеми, а потому [и спасение] при всех индивидуальных различиях этого участия, коренное и окончательное спасение должно быть общее⁶. Все в одном человеке (Адаме) согрешили и грешат,//

⁴ Ср.: «... при всей своей праведности и святости <средневековые святые> ошибочно думали, что спастись можно и должно только отдельные души. Они достигли, чего хотели: свои собственные и многие другие души спасли, а общество и мир, от которых они отделились, от которых бежали, остались вне их действия и пошли своим путем» (Там же, с. 389).

⁵ Здесь Соловьёвым дается план одного из задуманных им сочинений, которое, вероятно, не было написано. Названия частей «о Грехе», «о Правде», «о Суде» являются заимствованием из Прощальной беседы Христа с учениками (Евангелие от Иоанна 13:31 – 16:33), в которой, среди прочего, Иисус говорит о скором пришествии в мир Святого Духа-Утешителя: «Он, придя, обличит мир о грехе и о правде и о суде: о грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему, и уже не увидите Меня; о суде же, что князь мира сего осужден» (Ин. 16:8 – 11).

⁶ В этот период (1891 г.) В.Соловьёв принимает активное участие в общественном движении в помощь голодающим, не нашедшем отклика у правительства. В письме к редактору журнала «Северный Вестник» Л.Я. Гуревич Соловьёв писал в этой связи 26 октября 1891 г.: «Уважаемая Любовь Яковлевна! <...> я узнал наверно, что решено ни под каким видом не допускать общественной помощи голодающим, а во-вторых, еще не готовая книжка философского журнала арестована в типографии не только из-за меня, но и за две невинные статьи Грота и Толстого о голоде.< ... > Я призывал к общественной организации для помощи народу; теперь окончательно выяснилось, что для исполнения этого призыва (как я, впрочем, предвидел) необходимо перейти в другую оперу, не даваемую на казенных театрах» (Соловьёв В.С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С. 131).

Размышляя о социальных проблемах, Соловьёв настойчиво подчеркивает в своих высказываниях мысль о соборно-вселенском организме человеческого общества и об ответственности каждого за судьбы других. Ср.: «Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли оби-

(Лист 10 оборот)

и все в одном человеке (Христе) спасаются. Но спасаются [действительным усвоением Его духа и Его Богочеловеческой жизни, а] не отвлеченным актом веры в Него, а действительным усвоением Его духа и Его богочеловеческой жизни, в которой все – одно; //

(Лист 11)

Спасение в одиночку есть невозможность и физическая и нравственная: физическая, потому что мы по природе связаны со всем миром и в одиночку вовсе не существуем в действительности, – нравственная, потому что спасение должно быть вместе и полным удовлетворением а вполне удовлетвориться одиночным//

(Лист 11 оборот)

блаженством было бы знаком себялюбия, недостойного истинно-спасаемых. Как все существует вместе (ибо пространство разделяет только явления, а не существа), как все вместе подвержены злу, страданию и смерти, так все вместе же и спасаются в одном общем нераздельном росте//

(Лист 12)

духовного человечества. Начало этому процессу положил Христос – первенец из мертвых; Им спасены мы в принципе; осуществление же этого принципа или совершение нашего спасения, есть непрерывно-продолжающееся всемирно-историческое дело, которое от всех нас и от каждого зависит. Не может быть спасения чисто-страдательного, как не может быть спасения одиночного⁷//

(Лист 12 оборот)

но каждый спасается в деятельном единении (солидарности) с другими, т.е. во-первых, со Христом, [а затем и со вс<еми>] начальником и средоточием всего дела, а затем и со всеми во Христе.

Итак, каждый верующий вместе со всеми может после Христа совершить дело большее, чем то, что совершил Христос в своем//

(Лист 13)

прошедшем земном явлении, – может дальше подвинуть вперед человечество, более приблизить его к последней цели всего движения; значит большее разумение здесь не в смысле внутреннего, личного подвига (в этом никто сравняться с Хрис-

деть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вот как бы обиженная этой двойной ложью земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти» (Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. Собр. соч. Т. VI. Брюссель, 1966. С. 392–393).

⁷ Ср.: «С тех пор как истинно-христианское общество первых веков растворилось в языческой среде и приняло ее характер, самая идея общности исчезла из ума даже лучших христиан. Вся публичную жизнь они предоставили властям церковным и мирским, а своею задачею поставили только индивидуальное спасение» (Там же. С. 389–390).

том, не только превзойти Его не может), а лишь в смысле общей [суммы всего сделанного] совокупности того, что должно быть сделано, начиная с Христа.//

(Лист 13 оборот)

[Первое условие успеха во всяком деле есть вера. Кто не верит, например, в бытие и познаваемость истины и не принимает достоверность первых оснований разумного мышления, тот, конечно, ничего не сделает для науки. Кто не верит в предметное существование красоты в мире и в]//

(Лист 14)

[действительность ее художественного воплощения, тот ничего значительно не произведет в области искусств. Точно так же, кто не верит в дело всемирного спасения и в его действительное начало – Христа – тот ничего [не сделает] великого и прочного не свершит [в этом деле] для нравственного [мира жизни человечества]].

(Лист 14 оборот)

Верующий в Меня, дела; которые Я творю, и т.д. – каким образом вера в Христа должна быть неременным основанием и условием таких дел, которые больше, чем дела, сотворенные самим Христом? Но сказано: верующий в Меня, а не верующий в Мои дела. Разумеется, значит живая верность//

(Лист 15)

живому Христу, который Сам больше своих прежних дел сотворил великие дела не верю в меньшие, а верю или верностью Тому, Кто больше всяких дел. Если мы верим в Христа только прошедшего, творца минувших дел, то мы умаляем Его, и на такой умаляющей и умаленной вере не//

(Лист 15 оборот)

создается ничего великого.

Сказавший; что мы больше Его дела сотворим, Он же сказал: без Меня ничего не можете творить. Когда же мы бываем без Христа? Тогда ли, когда о Нем не думаем, не знаем, или забываем Его историческое явление? Но возможно, что Он тогда о нас думает и мы сами, Его не зная, остаемся//

(Лист 16)

все-таки с Нем. Но когда мы, зная и помня о Нем, разлучаем свою волю от Его живого Духа, утверждаем себя в том, что Ему противно и Его Самого превращаем делами в мертвого идола – тогда [действительно] мы лишаем свои действия Его силы, свою жизнь Его духа и, оставаясь без Него, ничего не Можем творить.//

(Лист 16 оборот)

Вся долгая история христианского мира [была] при внешнем расширении его границ была вместе с тем постепенным внутренним ограничением, умалением живого Христа в сознании и жизни Его видимых последователей и поклонников⁸. Вот почему не только завещанного нам большего дела мы до сих пор не//

⁸ Ср.: «<...>мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме <...> Неужели человечество *в целом* и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков?» (Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. С. 391).

(Лист 17)

сотворили, но и к меньшим делам Христовым способность и силу почти утратили. Почти, ибо не порвались еще таинственные связи Церкви с ее отшедшим к Отцу Главою, и не прекратилось также Его действие даже в тех, которых ум [отрекся] отверг Его, по воле, если и не тяготеет к Нему, то и не проти-//

(Лист 17 оборот)

вится прямо внушениям Его Духа.

СЛОВО ПЕРВОЕ МИР НЕ ПОВЕРИЛ ХРИСТУ

Отдельных людей много поверило [в] Христу, но мир только признал Христа (при Константине В.<еликом>) и принял то, что истинно веру-//

(Лист 18)

ющие (или церковь в точном смысле) устроили в жизни или объяснили в учении в первые три века. Эти основы учения и жизни христианской были необходимы и [на] из них впоследствии правильно развилось многое другое более или менее важное – в теории (особенно на Востоке <-> догматические определения вселенских соборов) и//

(Лист 18 оборот)

в формах внешних религиозных отношений (особенно на Западе: <-> [иер<архическая>] сложная<,> независимая от государства и централизованная иерархическая организация). Но жизнь мира в существе своем оставалась вне Христа – мир не поверил Христу. Если бы мир поверил Христу, то он захотел бы жить в духе Христовом, и тогда законы//

(Лист 19)

его жизни стали бы все более и более приближаться к заповедям евангельским. Вместо того, начиная с IV века, когда мир по имени принял христианство и почти до самого XVIII-го <в.>, когда он от него отрекся, мы видим в истории этого мира, его общественной, или публичной жизни все большее удаление от евангельских заповедей⁹.

(Лист 19 оборот)

<Записи отсутствуют>

(Лист 20)

Ориг.<ен>

<Записи карандашом, неразборчиво>

Схолии к В.<етхому> З.<авету> – Pitra¹⁰ <далее нрб>

⁹ Ср.: «Но если *христиане по имени* изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если бы только оно могло погибнуть, то отчего же не *христиане по имени*, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? < ... > Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т.е. в духе Христовом» (Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания. С. 391–392).

¹⁰ Кардинал Питра, издатель *Analecta Sacra*.

Anal. J. II, 349-483,
 III, 1-588 [(1884)]
 Dictum Or. (lat. et armen)
 PitraA.S. IV (1883)

80.-345-

Harrer die Tr <далее нрб>
 der Or. (Regensburg 1858)
 Denis, de la phil. d'Orig.<en>
 P.1884
 Bigg, the Christ. Platon//
 (Лист 20 оборот)
 of Alex 1886.
 Harnack, Lehrb. der Dogmengesch¹¹//

<Далее записи отсутствуют, после чего находятся тексты, которые носят случайный характер и расположены без видимого порядка. Иногда записи начинаются с другого конца записной книжки и ввиду этого оказываются перевернутыми.>

(Лист 21 оборот)

В Г.<лавное> У<правление > п.<о> д.<елам> п.<ечати>¹²

¹¹ Adolf von Harnak, Lehrbuch der Dogmengeschichte.

¹² Если наше прочтение аббревиатуры «В.П.» правильно, то эта запись является проектом прошения в Главное Управление по делам печати с просьбой разрешить издание журнала «Вопросы Психологии». Намерение Соловьева издавать новый журнал не может не вызвать удивления, так как в то время он был одним из редакторов журнала Московского Психологического общества «Вопросы Философии и Психологии». Главным редактором журнала был друг Соловьева – Н.Я. Грот, он же заведовал отделом психологии и логики. Соловьев отвечал за отдел философии религии. Еще одним редактором журнала был друг детства Соловьева Лев Лопатин. Журнал начал выходить с 1889 года, и Соловьев приступил к сотрудничеству в нем с первого номера, активно приглашал в качестве авторов своих друзей и знакомых, например Цертелева.

Так что же побудило Соловьева задумать новое философское издание в Петербурге, отдельно от московских философов? Причиной тому, скорее всего, размолвка между друзьями. Уже в 1896 г. Соловьев угрожал выйти из состава редакции по причине критической рецензии о нем, которую опубликовал в журнале секретарь «Вопросов Философии и Психологии» Ю. Айхенвальд. В 1897 г. появились разногласия и теоретические (особенно с Лопатиным), и практические. 5 октября 1897 г. Соловьев писал в письме к Стасюлевичу: «В Москве я застал некоторый разгром. Философский журнал оказался дитём с семью няньками, но без одного глаза. Несмотря на вполне достаточную и постоянно увеличивающуюся подписку, он вследствие нелепейшего хозяйничанья очутился в безысходном долгу у типографии. Ближайшим результатом для меня – отказ от гонорара и обещание хлопотать у московских меценатов о субсидии. <...> Еще хуже – обострившаяся вражда и соперничество двух катедер-философов, которые постоянно приходят жаловаться друг на друга ...» (Соловьев В.С. Письма. Т. I. Брюссель, 1970. С. 141).

Прошение

Желаю издавать в П<етер>б.<урге> новое поврем.<енное> изд.<ание> без предв.<арительной> <цензуры> под назв.<анием> В.<опросы> П.<сихологии> имею честь пок.<орнейше> просить Г.<лавное> У<правление> п.<о> д.<елам> п.<ечати> испросить на то разрешение Г.<осподина> Мин.<истра> В.<нутренних> Д.<ел>

Изд.<ание> это я предполагаю выпустать по след.<ующей> прогр.<амме>

I	V
II	VI
III	VII
IV	//

(Лист 21)

срок выхода в свет еженедельно по Воскр.<есеньям>

Подписн<ая> цена

Изд.<ание> буд.<ет> печататься в типогр.<афии>.

Редакцию издания принимаю на себя, я издатель

При сем прилагаются документы о личности моей О.<тставной> К.<олежский> С.<оветник> Д.<октор> Ф.<илософии> СПб. у.<ниверситета>

Владимир Соловьев

31 окт.97.

Спб. 11, Потемкинская//

<Далее 13 листов чистых>

В конце октября Соловьев набросал в своей Записной книжке план Прошения об издании нового философского журнала. Подал ли он его по назначению, мы не знаем. Сомнительно, чтобы Прошение Соловьева было удовлетворено. Еще в 1891 году журнал «Вопросы Философии и Психологии» подвергался цензурным карам из-за статей Соловьева, и, по слухам, Победонцев собирался журнал закрыть. По сообщению К. Мочульского, Соловьеву было известно, что, узнав о его сотрудничестве в «Вопросах Философии и Психологии», Победонцев спросил редакторов: «Зачем вам понадобился этот буйвол?» (Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Изд. 2-е. Paris: YMCA-PRESS, 1951. С. 196). Скорее всего, Соловьев писал это сгоряча, не слишком задумываясь над реализацией своего плана.

К счастью для русской философии, ссора между редакторами единственного в России философского журнала была недолгой, редакция сохранила свое единство, и журнал продолжал выходить под сенью Москвы. После примирения Соловьев продолжал сотрудничество в журнале, с 1897 г. по 1899 г. в «Вопросах Философии и Психологии» печатался его труд «Теоретическая философия».

Однако на личные отношения друзей и бывших единомышленников эта ссора все-таки повлияла. *Последнее* письмо Соловьева Гроту, начинавшееся словами «Милый друг Николай Яковлевич!», было написано 11 мая 1897 года, т.е. за пять месяцев до размолвки, и с тех пор ни одного письма (известного исследователям) написано не было.

23 мая 1899 года, в возрасте 47 лет, Н.Я. Грот скончался. Всевластная смерть все сгладила и окончательно примирила: в январе 1900 года, на заседании Петербургского философского общества, еле сдерживая слезы, Соловьев говорил о заслугах Грота в деле распространения философских знаний в России, а некролог, написанный для «Вестника Европы», закончил такими словами: «До свиданья, добрый товарищ! – не так ли? – До скорого свиданья!».

(Лист 22)

А<.>Пашков

17 Ломанский пер. Выборгская Сторона//

(Лист 23)

<Красным карандашом неразборчивая запись литературных источников>

Изд.Кет.

Gr. <нрб> А <нрб>st

1689

Schweigh <нрб>

<нрб><1798>

(Лист 23 оборот)

<записи отсутствуют>

(Лист 24)

Sprenger¹³

I 62, 63, 116,

119, 157, 167, 248,

256, 272, 372

528 – 9, 534 – 6, 479

II 45, 150 – 157, 201 – 3

266, 73 – 77, 382, 416,

494,

III, XXXIV, CXXXVII,

106, 421.//

(Лист 25)

Стыд есть реакция<ия> целости человека против природы <-> дроб.<ле-
ние> [во времени] в порядке последоват.<ельном>¹⁴

Жалость <-> реакция той же целости против прир.<одного> дробления в [про-
странстве] пор.<ядке> сосуществ.<ования> <,> благоч.<естие> – реакция той
же цел. <ости> чел.<овека> прот.<ив> его отд.<еленности> от принципа его
целости//

(Лист 25 оборот) естеств. <енный> материализм

— — — " — — — эгоизм

— — — " — — — атеизм¹⁵

<Далее карандашом неразборчиво>

¹³ Sprenger – Яков Шпренгер, монах-доминиканец, жил в XV веке, инквизитор, один из авто-
ров (вместе с Генрихом Инститориусом) сочинения «Malleus maleficarum» («Молот ведьм»).

¹⁴ Записи о стыде и жалости – наброски к «Оправданию добра». Над этим трудом В. Соловьев
работал начиная с 1894 г.

¹⁵ Общая идея Записной книжки Вл. Соловьева – преодоление человеческим духом дробно-
сти и распада мира, как основной предметный стержень всех трех соловьевских «оправ-
даний» («Оправдание добра», «Красота в природе» (оправдание красоты) и задуманное, но
ненаписанное «Оправдание разума»).

(Лист 26)
Extrait capillaire
des Bened. du
Mont - majella
ME.Senet
35, Rue de 4 Sept.
Paris//

(Лист 27) (обложка)
Владимир Васильевич Келлер
СПб. Эртелев пер. 11.
Крым ст. Бююк-Ламбат имение Карабах.

<На этом текст записной книжки кончается. В карман записной книжки
вложена визитная карточка.>

Fernand Ortman
Derecteur de «Cosmopolis»
141, rue de Longchamps
Ayez les vifs regrets de ne pouvoir
Monsieur W. Solowief avant sondepart¹⁶

¹⁶ «С большими сожалениями по поводу невозможности увидеть Господина В. Соловьева перед его отъездом» (фр.).

К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

УДК 1:94(47+57)"17/1
ББК 87.3(2)61-07:63.3(2)6

**СОВЕТСКАЯ РОССИЯ: ВЗГЛЯД Н.А. БЕРДЯЕВА
(НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ)**

Л.А. ГАМАН

Северский технологический институт – филиал федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»
пр. Коммунистический, 65, г. Северск Томской области, 636036, Российская Федерация
E-mail: GamanL@yandex.ru

Рассматриваются представления выдающегося русского религиозного мыслителя Н.А. Бердяева (1874–1948 гг.) о Советской России, которая воспринималась им как один из модусов исторического существования России. Отмечается их недостаточная изученность и дискуссионный характер. Обосновывается необходимость их исследования в связи с общетеоретическими взглядами философа. Подчеркивается генетическая связь между его христианскими представлениями и восприятием процессов, протекавших в Советской России. Дан анализ публикаций Н.А. Бердяева эмигрантского периода творчества, при этом особое внимание уделяется работам 1930–1940-х гг. Делается вывод об объективном характере многих его оценок советской действительности, как негативных, так и позитивных. Одновременно с этим подчеркивается недостаточное внимание Н.А. Бердяева к вопросу цены социалистических достижений в Советской России. В заключение отмечается актуальность его размышлений для формирования более объемных представлений об этом отрезке российской истории.

Ключевые слова: Советская Россия, советская история, религиозный символизм, антропологический кризис, неогуманизм, индустриализация, коммунизм, фашизм.

**SOVIET RUSSIA: N. BERDYAEV'S VIEW
(SOME ASPECTS OF THE PROBLEM)**

L.A. GAMAN

Seversk Technological Institute - branch of State Autonomous Educational Institution of Higher Professional Education «National Research Nuclear University «MEPhI»
65, Communistic prospectus, Seversk, 636036, Russian Federation
E-mail: GamanL@yandex.ru

The article deals with the conceptions of the outstanding Russian religious thinker N.A. Berdyaev (1874–1948) of Soviet Russia which he perceived as one of the periods of the historical existence of Russia. Insufficient knowledge and polemical character of these conceptions are marked in this article. The necessity of investigation in connection with Berdyaev's theoretical view is also explained in the article. The genetic relationship between his Christian beliefs and perception process which took place in Soviet Russia is examined here. The analysis of his publications of emigration period of his creative work is given and special attention is paid to work of 1930–1940 years. One can see the conclusion

about the objective nature of many his views on soviet reality both negative and positive thoughts. At the same time there is the lack of Berdyaev's attention to the importance of socialist achievements in Soviet Russia. In conclusion the relevance of his thoughts for the formation of more extensive notions of this segment of Russia history is emphasized in this article.

Key words: *Soviet Russia, Soviet history, religious symbolism, anthropological crisis, Neo-Humanism, industrialization, communism, fascism*

В многогранном творческом наследии Николая Александровича Бердяева, яркого представителя русской религиозно-философской мысли XX в., особое место занимает руссиеведческая проблематика. В рамках этой проблематики большое значение имеют историко-религиозные размышления Бердяева о Советской России. Несмотря на систематическое внимание исследователей к историософским построениям мыслителя¹, эта часть его размышлений продолжает вызывать научный интерес. Многие положения Бердяева о советском периоде российской истории, дискуссионные по своему характеру, обретают новое звучание и актуальность в свете предпринимаемых попыток преодоления в российском обществе исключительно негативного отношения к советской истории. В качестве источниковой базы нами использованы работы мыслителя, относящиеся к 1930–1940-м гг.

Феномен Советской России неоднозначно воспринимался в различных эмигрантских кругах в 1920–1950-е гг., о чем свидетельствует широкий спектр оценок, порой взаимоисключающих друг друга. Так, известный религиозный мыслитель И.А. Ильин категорично настаивал: «Советский Союз – не Россия»². О крайнем неприятии Советской России среди определенной категории российских эмигрантов свидетельствует информация, содержащаяся в письме Ф.А. Степуна к Е.Ю. Рапп (от 18 января 1952 г.)³. «Как ни сильна во мне тоска по освобождению России от большевистского ига, – писал он своей жене Бердяева, – я все же не принимаю атомной войны как пути к ее освобождению. В этом пункте я решительно расхожусь с большинством наших новых эмигрантов» [5, л. 4].

Бердяев, как и его соратники по пореволюционному сознанию, придерживался точки зрения, согласно которой Советская Россия и есть Россия, есть один из модусов существования России вечной. Он в числе первых показал всю многогранность и сложность советской истории как одного из этапов российского исторического процесса, трагического по своему характеру⁴. Являясь про-

¹ См. об этом, например: Полторацкий Н. Бердяев и Россия (Философия истории России Н.А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967. 270 с. [1]; Волкогонова О.Д. Бердяев. М., 2010. 390 с. [2]; Гаман Л.А. Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Томск, 2008. 332 с. [3].

² См.: Ильин И.А. Советский Союз – не Россия // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 323–373 [4].

³ См.: Письма Ф.А. Степуна Е.Ю. Рапп // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 982 [5].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 81 [6].

тивником упрощенных интерпретаций истории, он подчеркивал полисемантическую природу советского периода, обусловленную, по его мнению, одновременно особенностями отечественной истории и общемировыми тенденциями развития в XX в.

В своем исследовании советской истории Бердяев, будучи религиозным мыслителем, опирался на постулаты религиозного символизма, главным из которых является признание сложной природы исторического процесса, в рамках которого эмпирический уровень бытия множественными нитями связан с уровнем метаисторическим. Самую сущность этого метода познания можно передать с помощью определения Степуна, глубокого знатока и тонкого интерпретатора русского религиозного символизма: «...сущность познания в символизме состоит в религиозном истолковании природной и исторической действительности» [7, с. 139]. По убеждению обоих мыслителей, такой подход существенно расширял проблемное поле и познавательные возможности исследователя, позволяя приблизиться к пониманию сложной диалектики исторического развития.

Общая тональность бердяевской модели советской истории задавалась его оригинальным восприятием ключевого символа христианского вероучения о пришествии Христа как воплощенной воли Бога о переходе мира к качественно новому состоянию. «Центральна в христианстве не идея оправдания, – подчеркивал он, – а идея преображения» [8, с. 178]. Чутко реагируя на «катастрофические» события XX века, констатируя масштабность системного кризиса европейской цивилизации, в особенности глубину антропологического кризиса, Бердяев связывал самую возможность его преодоления с реабилитацией духовно-нравственных ценностей христианства и активизацией его социально-преобразующей функции, что должно было найти свое практическое воплощение в радикальном реформировании базовых основ общества. Позиция Бердяева в решении проблемы переустройства мира определялась его убежденностью в том, что капиталистическая экономическая система и политический либерализм исчерпали свой творческий потенциал и более не способны отвечать на вызовы современности. Аргументация Бердяева, во многом спорная, тем не менее содержит весьма важное указание на альтернативность исторического развития, его несводимость к одной, пусть и результативной модели развития, как это пытается доказать, например, американский философ и футуролог Ф. Фукуяма.

Проблема рехристианизации мира не была для Бердяева новой по существу; уже в первых своих фундаментальных произведениях, таких как «Философия свободы» и «Смысл творчества», он обосновывал ценность идеала религиозной общественности. С новой силой надежда на качественное обновление европейской цивилизации вспыхнула у него в свете трагических событий XX в., которые отчетливо проявили степень девальвации религиозно-этических ценностей, тупики и «срывы» секуляризованной гуманистической культуры. Отсюда и его призывы к усилению духовного начала в истории: «В послевоенном мире центр тяжести должен быть перенесен в духовную жизнь» [9, с. 210]. При этом «духовная жизнь», согласно Бердяеву, не могла ограничи-

ваться внутренним миром отдельного человека; она выступает основой социальной солидарности, охватывая «не только “я”, но и “мы”»⁵.

Будучи убежденным, что мировое сообщество оказалось поставленным перед сложной задачей создания новой творческой демократии, структурно и функционально соответствующей изменившимся реалиям, Бердяев определил свое понимание вектора общемирового развития: «Мир идет к трудовому обществу...» [11, с. 65]. Опыт построения социализма в Советской России, полагал он, должен был рассматриваться в свете этой мировой перспективы. Несмотря на колоссальные общественно-политические деформации, наблюдавшиеся им в Советской России, мыслитель до конца жизни был убежден в правильности этого своего вывода. «Западу следовало бы помнить, – писал он в 1948 г., – что Россия страшными жертвами спасла Европу от рабства и что русский народ первый сделал социальный опыт, необычайный по смелости, и поставил новую тему для всего мира. Пусть он иногда ошибается, но это лучше, чем ничего не делать и остаться в самодовольстве» [12, с. 279].

Мировая роль Советской России, связанная с «социальным переустройством мира» на началах, отличных от капиталистических, в интерпретации Бердяева оказывалась созвучной его версии русской идеи⁶. Важным фактором, обусловившим специфику бердяевских представлений о советской истории, являлось его понимание природы русского коммунизма. «Русский коммунизм, – писал он, – если взглянуть на него глубже, в свете русской исторической судьбы, есть деформация русской идеи, русского мессианизма и универсализма, русского искания царства правды, русской идеи, принявшей в атмосфере войны и разложения уродливые формы. Но русский коммунизм более связан с русскими традициями, не только хорошими, но и очень плохими» [13, с. 126]. Впоследствии К. Померанцев писал, что Бердяев «одним из первых, а может быть и первый, отметил этот религиозный оттенок, “мистическую сторону коммунизма”» [14, с. 218].

Наблюдения за деятельностью большевистской власти, отмеченной как несомненными достижениями, так и глубочайшими провалами, подтолкнули мыслителя к важному для него выводу об осуществленном ею синтезе двух российских традиций, ставшем основой ее разноплановой деятельности, а именно: «империалистической традиции исторической власти и революционной социалистической традиции русской интеллигенции» [15, с. 19]. В одной из своих неопубликованных работ он детализировал этот тезис: «Русский коммунизм стремится к могущественной мировой империи, но империи рабоче-крестьянских советов, основанной на радикальном изменении социального строя» [16, л. 15]. Искусственность синтеза обусловила двойственность внутренней и внешней политики советского государства. Особое внимание Бердяев уделял истокам

⁵ См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: Харьков, 2006. С. 596 [10].

⁶ См.: Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи: сб. ст. // Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 255–256 [9].

«огромной витальной силы, необычайной динамичности» советского народа, которые он связывал с переключением его религиозной энергии на социалистическое строительство. Религиозная составляющая марксизма как идеологического фундамента русского коммунизма, резюмировал мыслитель, нашла благодатную почву в этой религиозной предрасположенности народа⁷.

Рассматривая русский коммунизм как «самое серьезное явление современного мира», Бердяев верил в возможность его сущностной трансформации. Такая вера была связана с его общетеоретическими представлениями, в частности с его отношением к проблеме зла. «С одной стороны, зло есть зло, – писал он в «Русской идее», – должно быть обличено и должно сгореть. Но, с другой стороны, зло есть духовный опыт человека... В своём пути человек может быть обогащён опытом зла. Но нужно это как следует понять. *Обогащает не само зло, обогащает та духовная сила, которая пробуждается для преодоления зла* (курсив мой. – Л.Г.)» [6, с. 152–153]. Построению более справедливого общества, преодолению негативных сторон русского коммунизма, при одновременном сохранении его позитивных завоеваний, полагал Бердяев, могли способствовать исконные свойства русского народа: «Для этого есть человеческий материал» [18, л. 27]. Не случайно проблема природы российского менталитета остается для него ключевой в эмигрантский период творчества.

Перспективы построения качественно новой общественности Бердяев связывал с этической системой русского народа, в структуре которой не нашлось места буржуазным ценностям. «С этим антибуржуазным и антикапиталистическим характером России, – писал он в 1948 г., – не коммунистической только, но вообще России, связана миссия русского народа...» [12, с. 275]. Подчеркнем, что такая позиция Бердяева вызывала критику его оппонентов. Так, М. Карпович, находивший, например, в русском крестьянстве выраженные «буржуазные» и «капиталистические инстинкты», подчеркивал, что «нет никаких данных для того, чтобы усмотреть в русском народе особую готовность к выполнению предназначенной для него миссии – распространения “антибуржуазных” и “антикапиталистических” начал в мире» [19, с. 283].

Своеобразие этики русского народа, полагал Бердяев, было глубоко связано с его восприятием «чудного русского слова *правда*»⁸. Его глубокий анализ был осуществлен другим русским религиозным мыслителем С.Л. Франком. «“Правда”, с одной стороны, означает истину в смысле теоретически адекватного образа действительности, – писал он, – а с другой – “нравственную правоту”, нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается» [20, с. 184]. Этическая система русского народа, обусловившая специфику российского коммуникационного пространства, представлялась Бердяеву соответствующей новым историческим реалиям; ее нравственный потенциал, полагал он, мог способствовать преодолению антропологического кризиса.

⁷ См.: Бердяев Н.А. Трансформация марксизма в России // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 263, л. 13–14 [17].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. С. 619.

В этом ключе следует интерпретировать размышления мыслителя о «советском неогуманизме», представленные на страницах его работ 1930–1940-х гг. Само признание существования подобных процессов в Советской России этого времени, отмеченного невиданными ранее репрессиями, вызывало и продолжает вызывать неоднозначные реакции. Во избежание превратного толкования взглядов Бердяева, подчеркнем его важную общетеоретическую установку, в соответствии с которой понятия «народ» и «государство» он рассматривал лишь как частично совпадавшие друг с другом. Неизменное следование этому принципу обеспечивало ему свободу суждений относительно столь сложной советской реальности. Важно подчеркнуть также, что размышления мыслителя о советском гуманизме сложно дополнили магистральную для его творчества в целом тему о диалектике европейского гуманизма, переродившегося в антигуманизм, что касалось не только Советской России, где он действительно принял крайние формы, но и других стран в самых различных сферах деятельности. «Такой переход гуманизма в свою противоположность, – писал он, – мы видим в крайней, предельной форме в коммунизме, его можно открыть во всех характерных течениях нашей эпохи – современной науке, философии, морали, складе быта, технике» [8, с. 216]. Положительное восприятие Бердяевым симптомов неогуманизма в Советской России, проявившихся, по его наблюдениям, во второй половине 1930-х–1940-е гг.⁹, не означало принципиальной ревизии представлений о природе и значении губительной диалектики безрелигиозного гуманизма.

Констатируя факт зарождения советского гуманизма, Бердяев подчеркивал его оригинальный характер. «Русский гуманизм, – отмечал он, – может быть только коммунальным, и это связано с русской традицией» [9, с. 181]. Основу советского неогуманизма, по его мнению, составляла русская человечность. В этой связи он писал в одной из своих работ: «...остается несомненным, что человечность, отражавшаяся во всей русской литературе, остается характерным свойством русской души. Это по-новому обнаруживается в советской литературе и в советском искании неогуманизма» [9, с. 247]. Своеобразной манифестацией неискоренимости человечности из русского сознания стал, по его мнению, настоящий культ А.С. Пушкина в Советской России, всечеловечность которого оказалась созвучной широким народным массам. Всенародный интерес в СССР к Пушкину, как и к целому ряду других представителей русской классической литературы, отмечали и положительно оценивали и другие эмигрантские мыслители.

В рамках рассматриваемой проблемы уместно подчеркнуть усилия Бердяева в новых исторических условиях обратить внимание мирового сообщества на специфическое понимание личности в России, направленные на разрушение сложившихся стереотипов на Западе. Правда, значительная доля ответственности за деформированное восприятие представлений о личности в Рос-

⁹ См.: Бердяев Н.А. Неогуманизм, марксизм и духовные ценности // Современные записки. 1936. № 60. С. 319–324 [21].

сии европейским сообществом лежит на самом мыслителе. В наиболее известных на Западе его произведениях мотив слабой личной выраженности русского народа продолжительное время оставался одним из ведущих. Трансформация же взглядов Бердяева на эту проблему осталась для многих незамеченной.

Не вызывает сомнений, что активизация его усилий по преодолению негативных стереотипов связана с его осмыслением вклада советского народа в победу над фашистской Германией. Выскажем предположение, что определенную роль сыграли его представления о трансформации природы современной войны, сформировавшиеся еще во время первой мировой войны: тотальный характер современной войны делал участие в ней всего народа главным условием победы над врагом, что неизбежно заостряло проблему личности. Так или иначе, в послевоенный период Бердяев писал: «С чем связано недоразумение в вопросе о личности в России? Думаю, что это, прежде всего, связано с тем, что русский народ самый коммюнитарный в мире народ» [9, с. 236]. Предостерегая от ложного отождествления «коммюнитарности и безличности», он продолжал: «Я даже хочу выставить тезис, обратный общепринятому. В России личность всегда была более выражена, чем в нивелированной, обезличенной, механизированной цивилизации современного Запада, чем в буржуазных демократиях... Индивидуализм совсем не означает яркой выраженности личности» [9, с. 236]. Коммюнитарность русского народа, его человечность, его способность к страданиям, его жертвенность – эти и другие ценные свойства русского народа, так или иначе отразившиеся в советском гуманизме, подчеркивал Бердяев, явились результатом многовекового православного воспитания. Их историческая устойчивость позволяла Бердяеву с надеждой смотреть на чрезвычайно сложные процессы в пореволюционной России.

Являясь сторонником бесклассового общества – «братской бесклассовой организации человеческого общества»¹⁰, Бердяев позитивно воспринимал такое неоднозначное для своего времени мероприятие советского государства, как «обобществление и национализация экономики», что было, по его мнению, «элементарно необходимо и справедливо»¹¹. Обратим внимание, что его убеждение в необходимости и неизбежности элементов государственного регулирования экономики сформировалось в годы первой мировой войны, во время которой «эгоизм господствующих классов» стал восприниматься в качестве угрозы национальной безопасности страны. Однако в новых исторических условиях социально-экономические отношения, по сути своей не противоречившие христианским представлениям о социальной справедливости, утверждались на фоне дальнейшей дегуманизации человека. Констатируя это обстоятельство, Бердяев с тревогой писал: «Остается... сложный и беспокойный вопрос, почему социальное переустройство общества происходит через период ослабления чувства личности и антигуманизм» [9, с. 247].

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. К спорам о христианском обосновании демократии // Новая Россия. 1939. № 65. С. 11 [22].

¹¹ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.; Харьков, 2006. С. 163 [23].

Особую горечь Бердяева вызывало постепенное становление государственного капитализма в СССР, в рамках которого было осуществлено переиздание крепостного права, превратившее труд «в крепостной, в смысле закрепощенности его государству, которое в лице коммунистической бюрократии его жестоко эксплуатирует»¹². Несмотря на это, он продолжал верить в способность русского народа преодолеть перекосы советской реальности и продолжить строительство новой общественности, альтернативной буржуазно-капиталистическому обществу. «Какие бы изменения ни происходили в советской России, а наверное будет много изменений, – писал он в 1945 г., – можно быть уверенным, что русский народ не вернется к капиталистическому строю, хотя бы смягченному, к формам частной собственности, господствующим на Западе» [9, с. 265]. Пожалуй, именно в этом пункте исторический прогноз Бердяева оказался особенно ошибочным...

Важное место в рамках концепции советской истории Бердяева занимает проблема природы и социальных последствий советского варианта индустриализации. В общих чертах бердяевская интерпретация этой проблемы корреспондируется с современными теориями модернизации. Он не сомневался в неизбежности и необходимости индустриализации современного мира для решения экономических проблем. «Индустриализация, – подчеркивал он, – всё более рационализированная, есть фатум не только Европы, но и всего земного шара. Рост народонаселения, рост потребностей толкает её в этом направлении... Проблема экономики, проблема “хлеба” должна быть решена...» [9, с. 224]. Не сомневался Бердяев и в ее универсальности, необратимости и кумулятивной природе, – что особенно подчеркивается авторами современных теорий модернизации, – о чем свидетельствует его взвешенная оценка технических достижений современной цивилизации. «Совершенно невозможен возврат к доиндустриальному, дотехнико-машинному периоду человеческой истории...», – констатировал он [9, с. 224].

Бердяев предпринял попытку комплексного анализа советской индустриализации, высвечивая различные ее ракурсы. С одной стороны, он усматривал в ней провиденциальный смысл. В конечном счете, именно индустриализация с ее ускоренными темпами привела к созданию базы для победы над фашизмом. «Индустриализация России, – писал ученый в этой связи, – имевшая свои неприглядные стороны, привела к русской победе над Германией и спасла не только Россию, но и всю Европу от грозившего рабства» [9, с. 260]. С другой стороны, Бердяев рассматривал советскую индустриализацию в русле теории модернизации, как необходимое условие преодоления промышленной отсталости России. Анализируя ее особенности, он отмечал, что многие сопутствующие ей негативные явления едва ли можно рассматривать в качестве отличительных характеристик исключительно советской модернизации. «В России, – писал ученый, – происходит процесс острой индустриализации, процесс, мало считающийся с ценностями человеческой личности, как и многие процессы истории. В России

¹² См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. С. 119.

индустриализация происходила под знаком коммунизма. В Англии начала XIX века происходила под знаком индивидуалистического капитализма. Был ли процесс в Англии... менее жесток и более человечен?» [9, с. 260].

Отличительной чертой советской индустриализации стала принципиально новая мотивация труда, воспринятая, в первую очередь, молодым поколением. «Появилось новое поколение молодёжи..., которое понимает задачу экономического развития не как личный интерес, а как социальное служение», – писал Бердяев [13, с. 119]. «Социальное служение» в его интерпретации выступало понятием, онтологическим по своей природе. Однако в условиях тоталитарного государства, как, впрочем, и любого другого современного государства, это ценное свойство находится под угрозой трансформации в «социальный заказ»: в капиталистических государствах этому способствовала «скрытая диктатура денег», в тоталитарных государствах – «открытая диктатура вождей»¹³. Вместе с тем учёный находил многочисленные проявления такого служения в Советской России, которые он высоко оценивал. Служение сверхличной цели, демонстрировавшееся советским народом, являлось для него весомым аргументом в пользу признания его религиозной природы. Однако в случае растраты религиозной энергии, переключённой на социалистическое строительство, предостерегал он, заметно возрастёт вероятность «обуржуазивания» русского народа.

Одним из первых Бердяев затронул еще одну важную проблему: соотношения различных по своей природе тоталитарных систем – большевизма и национал-социализма. Подчеркнем актуальность этой темы для постсоветского российского общества, обусловленную необходимостью переосмысления недавнего исторического прошлого: и сегодня существуют подходы, не различающие глубинной инаковости этих систем. Полярность позиций сохраняется и в зарубежной историографии¹⁴. Большая сложность проблемы, связанная, прежде всего, с выраженностью репрессивных практик обеих систем, требует особенно тщательного анализа. Присоединимся к точке зрения ряда американских исследователей ревизионистской направленности, настаивающих на необходимости выработки взвешенных подходов к советской истории в целом и к данной проблеме в частности: «Речь не идет об отказе от порицания репрессивных практик нацизма и сталинизма, а о том, что исследовательская практика историков показывает пределы применения концепции тоталитаризма в познании истории сложного, трагического XX в., составной частью которой была история России» [24, с. 443].

В поздний период творчества Бердяев настаивал на этической недопустимости и научной некорректности отождествления большевизма и национал-социализма, несмотря на сходство ряда черт этих двух систем. Такой теоретический подход учёного наметился в работе «Судьба человека в современном мире» (1934), в которой он схематически обозначил различия между расовой и

¹³ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи. С. 216.

¹⁴ См.: Олегина И. Изучение истории России в Великобритании и США: новые тенденции и наследие советологии // Исторические исследования в России – II. Семь лет спустя / под ред. Г.А. Бордюгова. М., 2003. С. 411–447 [24].

классовой идеологиями. Однако прочное его закрепление произошло не сразу. «Сталинизм, т. е. коммунизм периода строительства, – писал он в 1937 г., – перерождается незаметно в своеобразный русский фашизм. Ему присущи все особенности фашизма: тоталитарное государство, государственный капитализм, национализм, вождизм и, как базис, – милитаризованная молодёжь» [13, с. 120].

В этой части своих размышлений Бердяев сближался с Федотовым, который также указывал на перерождение русского коммунизма в фашизм, что хронологически приходилось на вторую половину 1930-х гг. «Коммунистическая идея, – писал Бердяев в 1936 г., – постепенно ликвидируется» [25, с. 44]. Контрреволюция Сталина, по мнению обоих мыслителей, осталась почти незамеченной в России и в мире. Главную причину этого они связывали с особенностями информационной политики диктатора, широко использовавшего различные манипулятивные техники при формировании собственных информационных потоков. Об одной из них Бердяев писал: «...ликвидация коммунизма и его перерождение в своеобразный русский фашизм происходит при сохранении словесной терминологии коммунизма, и это вводит многих в заблуждение» [26, с. 8]. Интересным ответвлением этой темы в его публицистике является проблема влияния гитлеризма на самоидентификацию советской власти. «Я думаю, – писал он в 1936 г., – что на русский коммунизм сейчас имеет большое и благотворное влияние Гитлер. Коммунисты не хотят на него походить, стыдятся этого сходства...» [27, с. 319].

Постепенно, по мере роста агрессивности гитлеровской Германии, Бердяев отказался от прямых аналогий коммунизма и фашизма. В статье «Столкновение рока и разума»¹⁵ (24 октября 1938), отразившей реакцию Бердяева на заключение Мюнхенского договора, содержится его указание на русский коммунизм как на «третью силу», не совпадавшую ни с западными демократиями, ни с фашистскими диктатурами. В этой работе он рассматривал фашизм как закономерный результат кризиса капиталистического общества и современных ему буржуазных демократий. Не претерпевал изменений лишь его постулат об идеократической природе как коммунистической, так и фашистской систем. Как подчеркивал Бердяев, обе системы оставались враждебными христианской морали, особенно в части решения проблемы «средства – цель». «Мы переживаем, – писал он, – в крайней форме моральные последствия принципа, что цель оправдывает средства, и что все средства дозволены. Этот принцип имеет роковые последствия в Германии и в советской России» [29, с. 14].

Однако постепенно для Бердяева все очевиднее становилась более выраженная антигуманистическая направленность нацистской идеологии. В 1940 г. он писал: «Может быть, впервые в современном мире происходит принципиальное отречение от христианской морали, от евангельских заветов. С особенной остротой это происходит в германском национал-социализме, более последовательно, чем в коммунизме» [30, с. 6]. Дальнейшее развитие событий еще

¹⁵ См.: Бердяев Н.А. Столкновение рока и разума [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.org/berdyayev/1938/19381024.html>, свободный [28].

более убедило его в правильности такого вывода. Резюмируя свои многолетние размышления по этой проблеме, он отмечал: «Коммунистический тоталитаризм... нужно отличать от тоталитарного государства фашизма» [9, с. 288]. Расовая идеология представлялась ему в корне ложной, содержащей в себе выраженный деструктивный потенциал, принципиально исключающей даже вероятность равноправной интеграции народов. Размышлениями о расизме учёный дополнил свою критику германской идеи, еще со времен первой мировой войны идентифицировавшейся им со стремлением к власти и мировому господству. В свете сказанного представляется по существу неверным утверждение Степуна о предпочтении Бердяевым фашизма¹⁶.

В годы второй мировой войны Бердяев занял однозначную антигитлеровскую гражданскую позицию. Глубоко чуждыми для него остались коллаборационистские настроения некоторых соотечественников накануне и во время войны. Незадолго до её начала он с негодованием писал: «О русских “национально мыслящих” в эмиграции лучше и не говорить, они с большой легкостью отдадут Россию ее смертельному врагу Гитлеру»¹⁷. В частном письме он делился своим пониманием одной из причин такого отношения соотечественников к России: «К сожалению, русские слишком часто не стоят на минимальной моральной высоте» [32, с. 252].

Примечательно, что уже в январе 1940 г. в статье, опубликованной во французском журнале «Esprit», учёный, возлагая ответственность на Сталина за начало войны, прогнозировал поражение Германии в ней и рост влияния Советской России в системе международных отношений. Он писал: «...большевистская Россия оказалась сильнее расистской Германии, которая, в сущности, кончена. Гитлер становится орудием большевистских революций в Европе, в то время как он утверждал, что он спасет Европу от большевизма» [16, л. 21]. Подчеркнем и то, что Бердяев отказывался признавать Сталина выразителем интересов русского народа. «Было бы величайшей несправедливостью видеть в Сталине, у которого, кстати сказать, нет ни одной капли русской крови, выразителем русского народа, за которого все русские ответственны, – писал он незадолго до начала II Мировой войны, – ...Сталин есть азиатская тирания, подобная татарскому игу...» [18, л. 26].

Одним из главных направлений историко-философских размышлений Бердяева о Советской России стал его анализ проблемы свободы в ней. Это вполне логично: ключевой идеей всей его философии являлась идея свободы. Он не отрицал существования в России специфического варианта свободы. В этой позиции он резко расходился со многими своими соотечественниками-эмигрантами, с разной степенью резкости настаивавшими на её отсутствии в Советском Союзе. Бердяев рассматривал проблему свободы в Советском Со-

¹⁶ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012. С. 182 [7].

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Существует ли в Православии свобода совести и слова (в защиту Г.П. Федотова) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.org/berdyayev/1939/1939fedt.html>, свободный [31].

юзе на более сложном теоретическом уровне. Он подчёркивал, что в основе советского варианта свободы лежит философия «социального титанизма». «Свобода в советской России, – подчеркивал Бердяев, – понимается исключительно как возможность коллективной активности, изменяющей мир» [9, с. 273]. Она предполагала высокую социальную активность человека, подкреплённую верой в возможность радикального переустройства мира. Это поддерживало в советском человеке ощущение осмысленности и оправданности его деятельности, поддерживало его социальный оптимизм.

Вызывает интерес его указание на необходимое условие зарождения такой свободы – возросшую пластичность мира. Предлагая свою оценку варианта свободы, утвердившегося в Советской России, он подчёркивал, что, несмотря на определённый позитивный потенциал, содержащийся в ней, она не могла быть признана полноценной. «Но такое понимание свободы, – продолжал он, – мало подходит для творчества культуры и для духовной жизни... Свобода имеет еще и другой смысл, как выражение независимости человека от абсолютной власти общества и государства, от власти стихий мира» [9, с. 273]. Отсутствие в России подлинной свободы рассматривалось им как основное препятствие для реализации всех преимуществ советского строительства. Критика ущемления свободы в Советском Союзе стала одним из основных направлений его публицистической деятельности. Сохранилась его негативная реакция на процесс «Анτισоветский объединенный троцкистско-зиновьевский террористический центр», проходивший в Москве в 1936 г.¹⁸ Анализ его подлинных причин он посвятил специальную статью «Об аморализме в политике»¹⁹. В послевоенный период Бердяев был глубоко возмущен гонениями против М. Зощенко и А. Ахматовой. Эта акция советского правительства побудила его написать статью «О творческой свободе и фабрикации душ». В 1948 г. он писал: «Что в Советской России нет никакой свободы, есть истина, которую нечего (и нельзя) скрывать» [12, с. 277]. Заметим, что такое же негодование вызывало у него преследование инакомыслия в русской эмигрантской среде. Наиболее яркими примерами этого могут служить его статьи в защиту С.Н. Булгакова и Г.П. Федотова²⁰.

Вместе с тем, в отличие от многих других своих современников, Бердяев не переставал верить в духовную силу человека, способного противостоять натиску этатизма. Как показал исторический опыт России, эта его вера оказалась исторически оправданной. В данной позиции он приближается к современным концепциям динамических самоорганизующихся систем. Сегодня не вызывает сомнения тот факт, что, несмотря на силу давления тоталитарного советского государства, общество сумело избежать трансформации в исключительно пассивный объект манипуляций, особенно в сфере повседневной практики.

¹⁸ См.: «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н.А. Бердяева кн. И.П. Романовой 1931–1947 / публ., предисл. и коммент. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее. 1994. № 16. С. 237 [32].

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Об аморализме в политике // Новая Россия. 1936. № 4. С. 6–7 [33].

²⁰ См.: Бердяев Н.А. Существует ли в Православии свобода совести и слова (в защиту Г.П. Федотова).

Важное место в историко-философской концепции Бердяева занимала проблема русофобии, охватившей Запад на рубеже 1930–1940-х гг. Главной причиной тому послужил стиль внешней политики советского государства, способствовавший широкому распространению стереотипа о «коварстве и жестокости русского народа»²¹. Признавая обоснованность критики политики *советского государства*, ученый считал в корне ложным возлагать ответственность за нее на весь русский народ. «Россию считают темным Востоком, – писал он в этой связи, – который находится в стадии, предшествующей процессам гуманизации... Западные люди, обвиняющие русский народ в исключительной жестокости, немного забыли собственное прошлое» [18, л. 11]. По окончании II Мировой войны эскалации напряженности и закреплению блокового мышления способствовало целенаправленное распространение на Западе мифа о Советской России как носителе зла, а в ней самой – мифа о враждебном капиталистическом окружении. Подчеркивая их негативное значение для перспектив мирового развития, призывая своих современников к исторической трезвости, Бердяев писал: «Деление западного и восточного мира, западного и восточного блока не может быть делением на царство света и царство тьмы, царство Добра и царство Зла. Лучше бы обратить внимание на то, что в каждом из нас есть свет и тьма, добро и зло» [12, с. 277].

Позиция Бердяева, предполагавшая не только критику отрицательных сторон Советской России, но и признание положительных достижений в свете ее религиозно-духовного призвания, вызвала неприятие преобладавшей части российской эмиграции. Многие его выводы, особенно позднего периода творчества, не находили понимания не только среди его противников, но и среди единомышленников по конструированию пореволюционного сознания; ученики и друзья были разочарованы его «просоветской ориентацией». В такой атмосфере прошел слух о принятии им советского гражданства. Определенную роль в его распространении сыграл Степун, позднее оправдывавшийся перед свояченицей Бердяева Е.Ю. Рапп. «Мою ошибку, – писал он в 1950 г., – в которой я, однако, не повинен, так как мне многие, даже и близкие Н.А. (Бердяеву. – Л.Г.) люди говорили, что он принял советский паспорт, я с удовольствием исправлю...» [5, л. 1]. Степун сдержал свое слово. В своей последней работе, адресованной немецкой аудитории, он писал: «Слух о том, что Бердяев обменял свое эмигрантское удостоверение на советский паспорт, неверен» [7, с. 124].

Бердяев, в свою очередь, болезненно реагировал на отсутствие должного патриотизма у своих соотечественников за рубежом. Лишь немногие пытались понять подлинные мотивы его отношения к Советской России. Так, например, С.А. Левицкий отмечал: «После войны Бердяев занял уже явно просоветскую линию, хотя продолжал осуждать коммунизм. Эта странная эволюция мыслителя, умевшего в своё время как никто разоблачать всю ложь и бесчеловечность советской диктатуры, может быть лишь отчасти объяснена патриотиз-

²¹ См.: Бердяев Н.А. Двойственный образ России (к пониманию русской человечности). Статьи 1930–1940-х гг. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 240, л. 11 [18].

мом. По существу, здесь были *более глубокие причины*» [34, с. 356]. Однако исследователь ограничился лишь указанием на существование «более глубоких причин», не проанализировав их по существу. В состав более глубоких причин следует включить убежденность Бердяева в наличии высокого духовного потенциала русского народа, способного не только преодолеть негативные стороны советского строительства, но и предложить миру новую модель мироустройства и новую коммуникативную модель. Эту свою веру он выразил в лапидарной формуле: «...есть много оснований думать, что наступает русский период всемирной истории» [9, с. 268].

Таким образом, Бердяев рассматривал Советскую Россию как некое связующее начало между качественно различными историческими этапами в свете перспектив преодоления системного кризиса цивилизации и формирования новой системы международных отношений при ведущей роли России в этом процессе. Это позволяло ученому, с одной стороны, объективно критиковать негативные стороны советского строительства. С другой стороны, он не переставал подчеркивать, независимо от политической конъюнктуры, наличие в Советской России позитивного потенциала. Признаем, что во многих суждениях Бердяева проявилось глубокое несоответствие собственных его представлений о коммунизме и реальной практики социализма в СССР. Во всяком случае, проблема цены социалистических достижений в Советском Союзе не ставилась им во всей её остроте. Однако следует признать и то, что отношение Бердяева к Советской России позволяет существенно расширить исследовательские перспективы, рассматривать советскую историю как противоречивое единство позитивных и негативных процессов, обусловивших своеобразие Советской России и ее всемирно-историческое значение, как фактора, оказавшего многоплановое воздействие на мировые процессы в режиме не только «короткого», но и «долгого» времени.

Список литературы

1. Полторацкий Н. Бердяев и Россия (Философия истории России Н.А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967. 270 с.
2. Волкогонова О.Д. Бердяев. М., 2010. 390 с.
3. Гаман Л.А. Революция 1917 г. и советская история в освещении русской религиозной эмигрантской мысли. Томск, 2008. 332 с.
4. Ильин И.А. Советский Союз – не Россия // Ильин И.А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М., 1998. С. 323–373.
5. Письма Ф.А. Степуна Е.Ю. Рапп // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 982.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43–271.
7. Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб., 2012. 479 с.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.; Харьков, 2005. С. 341–500.
9. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи: сб. ст. // Бердяев Н.А. Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1997. С. 156–326.
10. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.; Харьков, 2006. С. 567–671.

11. Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый град. 1931. № 1. С. 59–65.
12. Бердяев Н.А. Третий исход // Новый журнал. 1953. № 32. С. 271–280.
13. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. 224 с.
14. Померанцев К. Бердяев и современный мир // Мосты. 1961. № 7. С. 212–234.
15. Бердяев Н.А. Россия Ксеркса и Россия Христа // Новая Россия. 1939. № 74/75. С. 19–20.
16. Бердяев Н.А. Советская Россия и мировая война // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 219.
17. Бердяев Н.А. Трансформация марксизма в России // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 263.
18. Бердяев Н.А. Двойственный образ России (к пониманию русской человечности). Статьи 1930–1940-х гг. // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 240.
19. Карпович М. Комментарии. В поисках «третьего исхода» (о статье Н.А. Бердяева) // Новый журнал. 1953. № 32. С. 281–287.
20. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1995. № 5. С. 83–89.
21. Бердяев Н.А. Неогуманизм, марксизм и духовные ценности // Современные записки. 1936. № 60. С. 319–324.
22. Бердяев Н.А. К спорам о христианском обосновании демократии // Новая Россия. 1939. № 65. С. 10–12.
23. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.; Харьков, 2006. С. 159–228.
24. Олегина И. Изучение истории России в Великобритании и США: новые тенденции и наследие советологии // Исторические исследования в России – II. Семь лет спустя / под ред. Г.А. Бордюгова. М., 2003. С. 411–447.
25. Бердяев Н.А. Аура коммунизма // Новый град. 1936. № 11. С. 40–46.
26. Бердяев Н.А. Соблазн коммунистических обращений // Новая Россия. 1937. № 29. С. 5–9.
27. Бердяев Н.А. Неогуманизм, марксизм и духовные ценности // Современные записки. 1936. № 60. С. 319–324.
28. Бердяев Н.А. Столкновение рока и разума [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.org/berdyayev/1938/19381024.html>, свободный.
29. Бердяев Н.А. Роковой час европейской истории // Новая Россия. 1939. № 71. С. 14–15.
30. Бердяев Н.А. Политика и этика (к вопросу о «средствах» и «целях») // Новая Россия. 1940. № 80–81. С. 6–7.
31. Бердяев Н.А. Существует ли в Православии свобода совести и слова (в защиту Г.П. Федотова) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.krotov.org/berdyayev/1939/1939fedt.html>, свободный.
32. «В четвертом измерении пространства...»: Письма Н.А. Бердяева кн. И.П. Романовой 1931–1947 / публ., предисл. и коммент. В. Аллоя и А. Добкина // Минувшее. 1994. № 16. С. 209–264.
33. Бердяев Н.А. Об аморализме в политике // Новая Россия. 1936. № 4. С. 6–7.
34. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии: Соч.: в 2 т. М., 1996. Т. 1. 496 с.

References

1. Poltoratskiy, N. *Berdyayev i Rossiya (Filosofiya istorii Rossii N.A. Berdyayeva)* [N. Berdyayev and Russia (Russian philosophy of history of N. Berdyayev)], New York, 1967, 270 p.
2. Volkogonova, O.D. *Berdyayev* [Berdyayev], Moscow, 2010, 390 p.
3. Gaman, L.A. *Revolutsiya 1917 g. i sovetskaya istoriya v osveshchenii russkoy religioznoy emigrantskoy mysli* [Revolution and Soviet history in the light of Russian religious emigrant thought], Tomsk, 2008, 332 p.
4. Il'in, I.A. *Sovetskiy Soyuz – ne Rossiya* [Soviet Union is not Russia], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected works in 10 vol., vol. 7], Moscow, 1998, pp. 323–373.

5. Pis'ma F.A. Stepuna E. Yu. Rapp [F.A. Stepun's letters to E. Rapp], in *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 982.
6. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX i nachala XX veka [Russian idea. The main problems of Russian thought of XIX-end early twentieth century], in *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture* [About Russia and Russian philosophical culture], Moscow, 1990, pp. 43–271.
7. Stepun, F.A. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical vision. Five images of Russian symbolism], Saint-Petersburg, 2012, 479 p.
8. Berdyaev, N.A. Filosofiya svobodnogo dukha. Problematika i apologiya khristianstva [The philosophy of free spirit. Problems and apology of Christianity], in Berdyaev, N.A. *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectic of the divine and human], Moscow; Khar'kov, 2005, pp. 341–500.
9. Berdyaev, N.A. Na poroge novoy epokhi: sbornik statey [On the threshold of a new era. Collection of Berdyaev's articles], in Berdyaev, N.A. *Istina i Otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and Revelation. Prolegomena to criticism of Revelation], Saint-Petersburg, 1997, pp. 156–326.
10. Berdyaev, N.A. Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya [The kingdom of the spirit and the kingdom of Caesar], in Berdyaev, N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality], Moscow; Khar'kov, 2006, pp. 567–671.
11. Berdyaev, N.A. *Novyy grad*, 1931, no. 1, pp. 59–65.
12. Berdyaev, N.A. *Novyy zhurnal*, 1953, no. 32, pp. 271–280.
13. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origin and meaning of Russian communism], Moscow, 1990, 224 p.
14. Pomerantsev, K. *Mosty*, 1961, no. 7, pp. 212–234.
15. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1939, no. 74/75, pp. 19–20.
16. Berdyaev, N.A. Sovetskaya Rossiya i mirovaya voyna [Soviet Russia and World War], in *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 219.
17. Berdyaev, N.A. Transformatsiya marksizma v Rossii [Transformation of Marxism in Russia], in *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 263.
18. Berdyaev, N.A. Dvoystvennyy obraz Rossii (k ponimaniyu russkoy chelovechnosti). Stat'ya 1930–1940-e gg. [Dually Russia (to understanding of Russian humanity. Articles of 1930–1940)], in *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 240.
19. Karpovich, M. *Novyy zhurnal*, 1953, no. 32, pp. 281–287.
20. Frank, S.L. *Filosofskie nauki*, 1995, no. 5, pp. 83–89.
21. Berdyaev, N.A. *Sovremennye zapiski*, 1936, no. 60, pp. 319–324.
22. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1939, no. 65, pp. 10–12.
23. Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire. K ponimaniyu nashey epokhi [The destiny of a man in the modern world (to understanding of our era)], in Berdyaev, N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality], Moscow; Khar'kov, 2006, pp. 159–228.
24. Olegina, I. Izuchenie istorii Rossii v Velikobritanii i SShA: novye tendentsii i nasledie sovetologii [Studying of Russian history in the UK and the USA: new trends and heritage sovietology], in *Istoricheskie issledovaniya v Rossii – II. Sem' let spustya* [Historical research in Russia], Moscow, 2003, pp. 411–447.
25. Berdyaev, N.A. *Novyy grad*, 1936, no. 11, pp. 40–46.
26. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1937, no. 29, pp. 5–9.
27. Berdyaev, N.A. *Sovremennye zapiski*, 1936, no. 60, pp. 319–324.
28. Berdyaev, N.A. *Stolknovenie roka i razuma* [Clash of rock and mind]. Available at: <http://www.krotov.org/berdyaev/1938/19381024.html>, svobodnyy.
29. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1939, no. 71, pp. 14–15.
30. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1940, no. 80–81, pp. 6–7.
31. Berdyaev, N.A. *Sushchestvuet li v Pravoslavii svoboda sovesti i slova (v zashchitu G.P. Fedotova)* [If there is freedom of conscience and speech in Ortodoxy (in defense of G.P. Fedotova)]

G.P. Fedotov)]. Available at: <http://www.krotov.org/berdyaev/1939/1939fedt.html>, svobodnyy.

32. «V chetvertom izmerenii prostranstva...»: Pis'ma N.A. Berdyaeva kn. I.P. Romanovoy 1931–1947 [«In the fourth dimension of space...» Berdyaev's letters to princess I.P. Romanova], in *Minuvshye*, 1994, no. 16, pp. 209–264.

33. Berdyaev, N.A. *Novaya Rossiya*, 1936, no. 4, pp. 6–7.

34. Levitskiy, S.A. Ocherki po istorii russkoy filosofii [Essays on the history of Russian philosophy], in *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1], Moscow, 1996, 496 p.

УДК 111.83:141(47)(430)

ББК 873(2)61-07:873(4Гем)5-636

БОРЬБА ЗА ПРАВДУ (БЕРДЯЕВ, КАНТ И ДРУГИЕ)

Я. КРАСИЦКИ

Вроцлавский университет

пл. Университетская, 1, Вроцлав, 50-137, Польша

E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

Рассматривается проблема правды-истины в философии Н.А. Бердяева. Вопрос излагается в широком историко-философском контексте, а также в отношении к ключевым проблемам философии И. Канта и философским течениям современной Бердяеву эпохи, главным образом неокантианству и феноменологии. Указывается на «правдолюбие» Бердяева и его связь с идейными традициями русской интеллигенции, одновременно подчеркивается значение его идейной конфронтации с идеалами «научной философии» неокантианства и философии Э. Гуссерля. Указывается, что проблему правды-истины в философии Н.А. Бердяева невозможно свести ни к так называемой «гносеологической проблеме», введенной в философский дискурс И. Кантом и доведенной до крайности неокантианством, ни к эпистемологической традиции русской отечественной мысли. В контексте критики «научной философии» и научного идеала истины, проведенной, кроме Бердяева, также Л.И. Шестовым, изложена как бердяевская критика кантовского, неокантианского и феноменологического идеалов истины и «научной философии», так и оригинальная концепция правды-истины автора «Самопознания». В заключение в контексте современной «детрансцендентализации» разума указывается на актуальность и новаторство не только проведенной русским мыслителем критики трансцендентализма, но и его собственного понимания истины и философии.

Ключевые слова: правда, истина, гносеологическая проблема, неокантианство, феноменология, научная философия, деантропологизация, свобода, творчество, трансцендентализм, детрансцендентализация.

FIGHTING FOR TRUTH (BERDYAYEV, KANT AND OTHERS)

J. KRASICKI

University of Wrocław,

1, Plac Uniwersytecki, Wrocław, 50-137, Poland

E-mail: krasicki@uni.wroc.pl

The author of the paper examines the question of truth in the philosophy of Nikolai Berdyaev. This is done by way of referring to the views of the Russian philosopher and in the broad historical

and philosophical context ranging from the key problems of the Kantian thought to such crucial intellectual trends as Neo-Kantianism and phenomenology. While discussing Berdyaev's idea of the «love of truth» (*pravdolubie*) and his relationship to various traditions of the Russian intelligentsia, the author emphasizes the significance of his confrontation with the ideals of the so-called «scientific philosophy» as represented by Neo-Kantianism and the thought of Edmund Husserl. As it turns out, the question of truth in Berdyaev's philosophy cannot be reduced neither to the so-called «gnoseological problem» introduced by Kant and deepened by his followers nor to the epistemological tradition present in the Russian philosophy. Berdyaev's criticism of the Kantian, Neo-Kantian and phenomenological ideal of truth and «scientific philosophy» along with the original concept of truth of the author of «Self-cognition» is considered in the context of Berdyaev (and Shestov's) criticism of the «scientific philosophy» and the scientific paradigm of truth. In the conclusion in the context of the contemporary «detranscendentalization» of reason the author emphasizes the significance and novelty not only the thinker's criticism of transcendentalism but also his understanding of truth and philosophy.

Key words: *truth, gnoseological problem, Neo-Kantianism, phenomenology, scientific philosophy, de-anthropologization, wisdom, freedom, creative process, transcendentalism, detranscendentalization.*

Философия есть борьба.
Н.А. Бердяев

Бердяев, Кант и «правдолюбие»

В подходе Бердяева к «правде» бросается в глаза то же самое, что и у других русских мыслителей, – увлечение и «восхищение» ею в таком смысле, в каком его представил однажды в своем красноречивом изречении М.К. Михайловский, а философски блестяще разработал в статье «Сущность и ведущие мотивы русской философии» С.Л. Франк. М.К. Михайловский писал: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово „правда“, я не могу не восхищаться его поразительною внутреннею красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое» [1, с. 117]. В свою очередь Франк, характеризуя русскую философию, указывал на свойственную русским мыслителям неразделимость спекулятивного и нравственного смыслов, присущих слову «правда». По Франку, эта связь сохранена во многих индоевропейских языках, но только в русском языке она столь сильна, на что и указывает сама этимология слова «правда» – «правда» связана с «нравственной правотой»¹.

В этом значении употребляя русское слово «правдолюбие», Франк и характеризовал Бердяева как философа, и хотя некоторым исследователям философии автора «Смысла истории» такая характеристика может казаться не до конца убедительной, по нашему мнению она меткая. «Бердяев, – пишет С.Л. Франк, – совсем не «философ», если под философией разуместь построенное систематического и объективно обоснованного мировоззрения. Но он,

¹ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // пер. с нем. А. Бласкина и А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 586 [2].

несомненно, настоящий мыслитель; у него всегда есть множество новых и оригинальных идей, он способен смотреть на вещи со своей собственной точки зрения и прежде всего обладает редкими свойствами правдолюбия и внутренней независимости, вне которых невозможно подлинное духовное творчество» [4, с. 586].

Считая себя «русским мыслителем» и представителем русской интеллигенции, которая «всегда стремилась выработать себе тоталитарное, целостное миросозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью»², Бердяев не просто ставит проблему истины в таком значении, как это принято в философской традиции, но ведет борьбу за истину-«Правду». Это и позволяет рассматривать вопрос об истине у Бердяева³ в более широком плане, чем «гносеологическую проблему» у Канта, которую до крайности, до абсурда довели неокантианцы. В книге «Философия свободы», которую можно считать раскрывающей период собственной, оригинальной философии Бердяева⁴, упрекая неокантианцев в «этицизации» знания, отделении «мышления от универсального бытия»⁵, он противопоставляет гносеологическому минимализму Канта и его «утомленных болезненным гамлетизмом» современных поклонников из Марбурга и Фрейбурга «здоровый дон-кихотизм» русской философии⁶.

В этой же книге, в главе «Об онтологической гносеологии», посвященной книге Н.О. Лосского «Обоснование интуитивизма», Бердяев утверждает, что «можно бы найти у русских мыслителей большие богатства, чем у Авенариусов, Риккертов, Шуппе, Когенов и др. представителей философии европейской», у которых «гибнут великие философские стремления и традиции прошлого»⁷. В ряду таких представителей «русской философской школы с оригинальной национальной физиономией», как И. Киреевский, Хомяков, Чичерин, Вл. Соловьев, Козлов, Лопатин, кн. С. Трубецкой и Н. Лосский⁸, можно назвать и Бердяева⁹. Ссылаясь на слова Евангелия от Иоанна («Я есмь путь и истина и жизнь» – Ин. 14,6), Бердяев с пафосом и страстью провозглашает: «Истина не есть отвлеченная ценность, ценность суждения. Истина – предметна, она живет, истина – сущее, существо. „Я есмь истина“. Поэтому истина – путь и жизнь» [6, с. 109].

² См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Судьба России. Книга статей. М.: Изд-во «Эксмо», 2007. С. 403 [5].

³ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Изд-во АСТ, 2004. С. 83–110 [7].

⁴ С.А. Левицкий считает такой книгой «Смысл творчества» (Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Изд-во «Канон», 1996. С. 354 [6]).

⁵ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 83.

⁶ См.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. С. 83.

⁷ Там же. С. 111.

⁸ Там же.

⁹ См.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Изд-во «Российская политическая энциклопедия», 2007. С. 222 [8].

Хотя Бердяева невозможно причислить к лагерю русских онтологов в таком смысле, как, например, В.Ф. Эрн¹⁰, но баталию за идеал философии и философской истины можно считать его собственным и оригинальным вкладом в «борьбу за Логос»¹¹. Определяя в «Самопознании» свою интеллектуальную позицию на фоне европейской и русской философской традиции, он писал: «Несмотря на западный во мне элемент, я чувствую себя принадлежащим к русской интеллигенции, искавшей правду. Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие миросозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова. Я русский мыслитель и писатель. И мой универсализм, моя вражда к национализму – русская черта» [11, с. 11–12].

Бердяев «кантианец»?

Канта можно считать родоначальником философии Бердяева. К Канту восходят начальные категории его метафизики, в том числе фундаментальное для понимания его философии и базирующееся на кантовском различии мира феноменального и мира ноуменального отличие между миром «объективации» и миром несотворенной, «меонической» свободы (гр. *ме он* – «небытие»). От кантовского признания каждого человека целью в себе и недопустимости превращения его в средство происходит бердяевская антроподицея и учение о «значении человека». И если Кант «есть центральное событие в истории европейской философии»¹², то же самое можно сказать и о значении учения Канта в «судьбах» его собственной философии.

Но, с другой стороны, сам Бердяев в «Самопознании» охарактеризовал себя как «кантианца», который, хотя столь много и воспринял из науки Канта, никогда, как он пишет, «не был кантианцем в строгом смысле» и не считал себя «кантианцем»¹³.

В отношении Бердяева к мысли Канта бросается в глаза постоянная амбивалентность. Александр Николаевич – это, так сказать, очень «русский» кантианец.

¹⁰ См.: Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 71–108 [9].

¹¹ Место Бердяева и Эрн в лагере «борьбы за Логос» указывает современный польский ученый М. Кита в контексте спора об онтологизме в католической традиции (См.: Kita M. Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012 [10]. См. также: Bohun M. Bitwa o Logos // Bohun M. Oczyszczenie przez burzę Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianie wobec pierwszej wojny światowej. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008. S. 41–43 [11]).

¹² См.: Krasicki J. Bierdiajew a neokantyzm // Estetyka i Krytyka. 2012. 26(3) (Postneokantyzm-ontologizm). S. 388–389 [13].

¹³ См.: Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA – PRESS, 1949. С. 102 [12].

Еще в большей мере он отрекался от неокантианства¹⁴. В его интеллектуальной биографии были, как он пишет, «разные периоды в отношении к Канту», но очень серьезно, сам он это определяет, он «боролся» с «хлынувшим в русскую интеллектуальную жизнь неокантианским течением», а «наибольшее отталкивание в нем вызвало когенианство, которым у нас увлекалась философская молодёжь»¹⁵. Бердяев не соглашался с неокантианскими интерпретациями философии Канта не по той причине, что неокантианцы не разбирались в кантовском учении, наоборот – они довели знание Канта до схоластической тонкости, а главным образом потому, что, по его мнению, «неокантианство исказило Канта, закрыв главное в нем: Кант, вопреки распространенному убеждению, был метафизиком, хотя сам он не развивал своей метафизики»¹⁶.

По Бердяеву, Кант начал дело, которое его преемники не столько не поняли, сколько направили на блудный путь. Причем, как считает мыслитель, ошибка в исследовании Канта началась прежде, чем началось как германское, так и русское неокантианство. Началась с присутствующей в философии Фихте попытки «исправления» философии Канта, истребления из нее «остатков» материализма, что, по сути, сводилось к отрицанию кантовского тезиса о существовании независимых от человеческого знания так называемых «вещей самих в себе». В связи с этим Бердяев пишет, что «метафизическое развитие германского идеализма после Канта у Фихте, Шеллинга, Гегеля при всем обнаружившемся тут гении шло в ложном направлении, в направлении монизма, устранении вещи в себе, окончательной замене трансцендентности Божества становящимся в мировом процессе Божеством, эволюцией, утере свободы в необходимости торжествующего мирового Логоса» [12, с. 102]. По мнению Бердяева, на блудный путь ввели философию Канта как немецкие идеалисты, так и выступавшие со своим девизом «назад к Канту»¹⁷ неокантианцы.

Кант: *pro et contra*

Были правы те исследователи творчества Бердяева, которые говорили, что о нем мало сказать – «философ». Надо сказать – «борец». Все философские вопросы Бердяев переживает как борьбу не за смерть, но за жизнь. Эта черта резко отличает его философский подход от подхода Канта.

В книге «Самопознание», подчеркивая свою связь с Кантом, он одновременно писал: «Многое в Канте мне было изначально чуждо. Я совершенно отрицательно относился к этическому формализму Канта, к категорическому императиву, к закрытию вещей в себе и невозможности, по Канту, духов-

¹⁴ Русское неокантианство – это основная тема для Бердяева (см.: Krasicki J. Bierdiajew a neokantyzm // *Estetyka i Krytyka*. 2012. 26(3) (Postneokantyzm-ontologizm) [13]; Krasicki J. Bierdiajew a neokantyzm // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012 [14]).

¹⁵ См.: Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 102.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 32 и след.

ного опыта, к религии в пределах разума, к крайнему преувеличению математического естествознания, соответствующего лишь одной эпохе в истории науки» [12, с. 102–103].

То же самое было в его отношении к проблеме философской истины. Он никогда не сводил ее к «гносеологической проблеме»¹⁸, и в этом месте пути Бердяева, Канта и неокантианцев расходятся навсегда. И как у автора «Самопознания» проблема истины неразрывно и органически связана с фундаментальной в его философии проблемой «назначения человека»¹⁹, так, по мнению Бердяева, у Канта и неокантианцев нельзя уже говорить о человеке в реальном значении. В трансцендентальной плоскости «проблема человека»²⁰ исчезает, а реальная человеческая личность сводится к трансцендентальному субъекту. Для понимания бердяевской оценки философии Канта ключевым является вопрос «человечности» философии, вопрос, в котором Бердяев расходится с Кантом и всей критической и трансцендентальной традицией.

Что касается отношения Бердяева к кантовской этике, он, по его словам, «особенно отрицал» ее формализм. В «Самопознании» философ пишет, что со дней своей юности он «резко восставал против морали долга и защищал – напоминающую этику М. Шелера – мораль “сердечного влечения” и в этом был уже принципиально антикантианцем» [12, с. 103]. Как он вспоминает, в эти годы он написал этюд под названием «Мораль долга и мораль сердечного влечения», который можно считать отправной точкой как его юношеской философской направленности, так и дальнейшего философского пути.

Очень хорошо объяснил Бердяев, согласно принципам собственной «этики творчества», свое отношение к нравственному формализму в работе «О назначении человека». В ней он прямо утверждает, что кантовская этика долга, подчиняющая человеческую личность мертвому и безличному нравственному закону²¹, стоит в противоречии с собственным кантовским девизом о человеке как цели самой в себе. В кантовской формалистской этике нравственного императива нет места для неповторимой человеческой личности, вовлеченной не столько в формальные, но, прежде всего, в реальные, живые персоналистичес-

¹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 83–110.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: Изд-во АСТ, 2003 [17].

²⁰ См.: Krasicki J. Problem człowieka // Krasicki J. Berdiajew i inni. S. 183–198 [16].

²¹ «Закон нравственный, как и закон логический, совершенно обязателен для всякого живого существа независимо от его индивидуальности и своеобразия. Никакой индивидуальности и своеобразия закон не признает. Для нравственного закона совсем неинтересен нравственный индивидуальный опыт, нравственные борения духа. Мы видим у Канта совершенное равнодушие к нравственному опыту и нравственной борьбе. Закон интересуется только тем, исполнит ли его личность или нет» (см.: Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 145–146). Хорошо представил отношение Бердяева к этике долга Канта польский ученый С. Мазурек (см.: Mazurek S. Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. S. 206 [18]; Mazurek S. Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta // Estetyka i Krytyka. 2012. 26 (3). S. 219–220 [19]).

кие отношения. Это, как и нам кажется, главные причины его решительного разрыва с кантовской нравственной философией.

«Что такое философия?». Бердяев, Гуссерль и Шестов

Автор «Философии свободы» был «антикантианцем» по самой природе своей философской личности, своего философского темперамента и самого понимания философии. Бердяев никогда не был философом в таком смысле, в каком почти до карикатурных размеров довели это понятие сторонники так называемой «научной философии» в позитивистском (неопозитивистском), неокантианском и феноменологическом направлениях. Философию он не только понимал, он ее «переживал». В книге «Самопознание» он писал: «Я никогда не был чистым философом, никогда не стремился к отброшенности философии от жизни» [12, с. 111]. В этом он и типичный представитель традиции русской интеллигенции²², и очень близок позиции Л. Шестова.

Напомним, что в начале XX века с фронтальной атакой на разные виды релятивизма (историзм, натурализм, психологизм) выступил со своим феноменологическим методом Э. Гуссерль. Чтобы понять позицию Бердяева в его «борьбе за Правду», надо иметь в виду, что мыслитель резко разграничивал «науку» и «научность». В связи с этим в следующей после «Философии свободы» книге «Смысл творчества» он писал: «Никто серьезно не сомневается в ценности науки. Наука – неоспоримый факт, нужный человеку. Но в ценности и нужности научности можно сомневаться. Наука – и научность – совсем разные вещи. Научность есть перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки. Научность покоится на вере в то, что наука есть верховный критерий всей жизни духа, что установленному ей распорядку все должно покоряться, что ее запреты и разрешения имеют решающее значение повсеместно. Научность предполагает существование единого метода» [20, с. 28].

В том же смысле, исходя из аналогичного представления о понятии «научность», писал о науке Л. Шестов: «Наука не констатирует, а *судит*. Она не изображает действительность, а творит истину по собственным, автономным, ею же созданным законам. Наука, иначе говоря, есть жизнь пред судом разума. Разум решает, чему быть и чему не быть» [21, с. 51].

Можно сказать, что как Гуссерль выступил со своим феноменологическим методом и идеалом «научной философии» против релятивизма и редукционизма в философии, так и Бердяев и Шестов выступали за независимость философии от науки, против другого рода релятивизма и редукционизма, т.е. против «научности» как перенесения научного метода на почву философии.

²² Такими были, например, В.В. Белинский и М.А. Бакунин, «русские мальчики, решающие проклятые вопросы», таким был и И.С. Тургенев, который, как и М.А. Бакунин, занимался в Берлине философией Гегеля. Тургенев, по его собственным воспоминаниям, с обезоруживающей искренностью говорил: «Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления» (см.: Бердяев Н.А. Русская идея. С. 431).

Надо при этом помнить, что у Бердяева это совсем не означало, вопреки некоторым поверхностным оценкам его позиции в отношении к науке и философии, философского «обскурантизма»²³, или «философского донкихотства»²⁴. Автор «Философии свободы» высоко ценил достижения феноменологии Гуссерля, в том числе и гуссерлевскую идею науки как универсального знания (гр. *episteme*), разработку феноменологического метода и т.д. Но, с другой стороны, признавая ценность феноменологического метода в этике (напр., Н. Гартманн), в философской антропологии (напр., М. Шелер), он, однако, считал, что бескритичный подход к «научному» феноменологическому методу Гуссерля, как транспозиция «научных» методов на философскую почву, ведет к последствиям радикально отрицательным. Это приводит не только к подчинению философии науке и утрате идеала философии как «мудрости»²⁵, но и к окончательной деантропологизации и дегуманизации философии²⁶.

По мнению Бердяева, в феноменологическом подходе имеется что-то «не-человеческое», человек существует здесь лишь в сфере идеального логического бытия. Чтобы познавать предмет по законам феноменологического подхода, надо отказаться именно от «человеческого». В феноменологическом методе нет реального человека, человек существует только как познающий субъект²⁷. «Странно забывать, – писал Бердяев в книге „О назначении человека“, – что я, познающий, философ, – человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка фи-

²³ Бердяева как «обскуранта» («наши обскуранты (Бердяев, Эрн») определил издатель журнала «Логос» Е.М. Метнер в письме к А. Белому от 19 февраля 1911 г. Как пишет Н.А. Дмитриева, в споре лагеря Эрн с русскими неокантианцами Метнер, «с подозрением относившийся к ориентации германской философии», занял в этом противостоянии неокантианско-когеинианскую сторону» (см.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство. С. 232).

²⁴ См.: Яковенко Б.В. Философское донкихотство // Н.А. Бердяев: Pro et contra / под ред. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994 [22]; Krasicki J. «Filozoficzna donkiszoteria»? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii // *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia, Sociologia*. 2012. Vol. 37 N 2 [23].

²⁵ В работе «О назначении человека» Бердяев писал: «Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия» (см.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 31; Krasicki J. Filozof i anemia bytu // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. S. 148–169 [24]).

²⁶ Начало этого процесса Бердяев усматривал в эпохе Ренессанса (см.: Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Изд-во «Канон+» ОИ «Реабилитация», 2002. С. 158–159 [25]).

²⁷ Бердяев ссылается здесь на статью Гуссерля «Философия как строгая наука» («*Philosophie als strenge Wissenschaft*»), помещенную в «Логосе» (1911 г. Книга первая). По поводу основных положений этой статьи Гуссерля, приводя почти те же цитаты, что и Бердяев (напр., «Наука сказала свое слово; с этого момента мудрость обязана учиться у нее» – «*Die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen*»), со страстью полемизирует также Л. Шестов (см.: Шестов Л.И. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Шестов Л.И. Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж: YMCA – PRESS, 1964 [26]; Шестов Л.И. Что такое истина? (Об этике и онтологии. Ответ на статью Jean Hering) // Шестов Л.И. На весах Иова. Париж: YMCA – PRESS, 1975 [27]).

лософии, и преодоление человека в философии или ничего не значит, или значит упразднение самого философского познания» [17, с. 34].

В своем отношении к философии Бердяев был близок своему другу Л. Шестову. Отвечая на вопрос «что такое философия?», он писал: «Философия есть борьба». Напомним, что Шестов в статье «Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль» вспоминает, что в ходе беседы с Э. Гуссерлем в Париже, беседы, сводящейся, по сути, к вопросу «что такое философия?»²⁸, он, отвечая на этот вопрос, сказал, что «философия есть великая и последняя борьба». На это утверждение, как пишет Шестов, Гуссерль «резко ответил: “*Nein, Philosophie ist Besinnung*”»²⁹ («нет, философия есть рефлексия»).

Это указывает, несмотря на различия (которые подчеркивал главным образом Шестов³⁰), на идейное сходство Бердяева с Шестовым. «Мы оба, – пишет последний в статье «Похвала Глупости. По поводу книги Николая Бердяева “*Sub specie aeternitatis*”», – сходимся в одном. Мы ненавидим всякого рода *ratio* и противопоставляем ему – Бердяев – Большой разум, я – Глупость»³¹ [ЖК2]. Бердяева, как и Шестова, не только не удовлетворял «малый разум» естествознания и *ratio* так называемой «научной философии»³², его не удовлетворяла всякая философия, гнувшая свою шею перед любым трибуналом общеобязательной и принудительной «истины».

Шестов, как представитель такого подхода к общеобязательной и принудительной «истине» науки, приводит философскую биографию Платона, ученика Сократа, который, «принуждаемый самой истиной» (выражение Аристотеля), «не мог не говорить, не мог не думать, что Сократа отравили. Но во всех его писаниях слышится и слышался только один вопрос: точно ли в мире есть такая сила, такая власть, которой дано окончательно и навсегда принудить нас соглашаться с тем, что Сократа отравили?». И Шестов отвечает: «Для Аристотеля такой вопрос, как явно бессмысленный, совершенно не существовал. Он был убежден, что “истина” – собаку отравили, равно как и “истина” – Сократа отравили, – равно навеки защищены от всяких человеческих и божеских возражений» [26, с. 305].

Бердяев постоянно подчеркивает второстепенность познания по отношению к «жизни», настаивает на неразделимости знания и переживания³³. По его

²⁸ См.: Шестов Л.И. Памяти великого философа. С. 305.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: Визгин В.П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Визгин В.П. На пути к Другому. От школы подозрения к философии доверия. М.: Изд-во «Языки славянской культуры», 2004 [28].

³¹ www.vehi.net/shestov/pohvala.html

³² См.: Krasicki J. «Filozoficzna donkiszoteria»? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii; Krasicki J. Filozof i anemia bytu. S. 148–169.

³³ В книге «Самопознание» он писал: «Я никогда не был чистым философом, никогда не стремился к отрешенности философии от жизни. Наоборот, я всегда думал, что философское познание есть функция жизни, есть символика духовного опыта и духовного пути. На философии отпечатываются все противоречия жизни, не нужно их пытаться сглаживать. Философия есть борьба. Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, его религиозной веры, от его мистического созерцания, если оно есть у человека» (см.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 111).

мнению, «и Платон, и Декарт, и Спиноза, и Кант и Гегель были конкретные люди и они вкладывали в свою философию свое человеческое, экзистенциальное, хотя бы не хотели в этом сознаться» [12, с. 111].

Конечно, в этом подходе Бердяев не был одинок. Его утверждения соотносимы, например, с критикой отвлеченного гегелевского подхода к философии и человеку Л. Фейербаха, которого по праву считают предшественником философии диалога XIX века и который писал: «Мыслит человек, а не Я, не разум»³⁴. Автору «Философии свободы» созвучны идеи представителей «философии жизни» XIX века с Ф. Ницше во главе. Позднее к подобным взглядам пришел и сам Гуссерль, который на дальнейшем этапе своего философского развития, в письмах 30-х гг., признавая первенство жизни перед знанием, в центре своих философских анализов поставил тему так называемого «мира жизни» (*Lebenswelt*)³⁵.

Возвращаясь к главной теме наших рассуждений, отметим, что гуссерлевский идеал философии как «строгой науки» (*Strengwissenschaft*) был для Бердяева не только ложным, но и свидетельствовал об оскорблении философии. В работе «Смысл творчества» он писал, что «философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной». Философия не наука, а «творческий акт»³⁶. По мнению Бердяева, построение философии по образцу науки – это порабощение философии и «философской истины». Наука не знает свободы, и это отличает ее от философии. Как наука оперирует в сфере необходимости и детерминизма, так философия в сфере свободного и творческого духа. Философия – это «творческий акт», творчество, которое предполагает свободу, которой наука не знает.

В противоположность философии, наука, писал Бердяев в книге «Смысл творчества», «не творчество, а послушание, ее стихия – не свобода, а необходимость. <...> Наука по существу своему и по цели своей всегда познает мир в аспекте необходимости, и категория необходимости – основная категория научного мышления как ориентирующего приспособления к данному состоянию бытия. Наука не прозревает свободы в мире. Наука не знает последних тайн, потому что наука – безопасное познание. Поэтому наука не знает Истины, а знает лишь истины» [20, с. 31].

В этом смысле Бердяев выступал в равной мере как против картезианского скептицизма, который за критерий истины принимает рефлексивную самоочевидность (*clare et distincte*), так и против рефлексивного интуитивизма (например, Г. Бергсон). Истина активна и динамична, а критерий истины находит-

³⁴ См.: Фейербах Л. Мысли о философии будущего [Электронный ресурс]. Режим доступа: study.rags.ru/webtutor/phil_2/book/1-Feyerbach.htm [30].

³⁵ См.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология* (1936). К сожалению, этим этапом развития мысли Гуссерля Бердяев уже не занимался (см.: Krasicki J. «Filozoficzna donkiszoteria»? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii; Krasicki J. Postscriptum. Bierdiajew i Husserl // Krasicki J. Bierdiajew i inni. S. 167–169).

³⁶ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Изд-во АСТ, 2007. С. 24–61 [20].

ся в духе и свободе, а не в сомнении, как у Декарта (*de omnium dubitandum*), или в пассивном восприятии данных сознания у Бергсона. В этом смысле, по его мнению, оскорбление философии, которое начинается с Декарта, привело к современному оскорбленному положению философии, особенно трансцендентальной и критической. Можно сказать, что, по мнению Бердяева, как до новых времен философия была «служанкой богословия» (*philosophia est ancilla teologiae*), так в наше время стала «служанкой науки».

По этой причине, в отличие от принудительной и общеобязательной научной истины, философская истина всегда динамична, активна, субъективна и свободна. По мнению Бердяева, нет пассивной истины. Истина всегда жива, активна и животворяща. «Истина дает жизнь»³⁷.

Но самым скверным признаком для автора «Философии свободно духа» было «обесчеловечение» трансцендентальной философии. «Это человекоубийственное стремление, – пишет он, – есть у Гуссерля, у Когена и др. Хотят создать философию, в которой философствовать будет сама философия, а не человек» [20, с. 54].

Бердяев утверждает, что в трансцендентальной философии происходит ошибочное и самоубийственное стремление к тому, чтобы из познания исключить самого человека. В работе «О назначении человека» он писал: «Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека» [17, с. 32].

Но без человека, по мнению русского мыслителя, как нет истины в философии, так нет и самой философии. Западное понимание человека и западное понимание философии неразрывны, «уже греки видели в познании самого себя начало философии»³⁸. Это и осталось императивом целой европейской традиции, а европейские «философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир» [20, с. 62].

Поэтому, как нет истины принудительной, порабощающей, так нет и истины общеобязательной, истины «для всех». Истина всегда личная и свободная, освобождающая от рабства сего мира, рабства тления и необходимости. Истина не из вне человека, а из него. Это и означает освобождение Истины в равной мере как от диктата естествознания и науки, так и от диктата «обесчелоченной» философии.

³⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 110.

³⁸ В.И. Несмелов книгу «Наука о человеке» (1899–1901), которую Бердяев очень ценил, начал со слов: «Неведомый гений написал когда-то на фронтоне Дельфийского храма: γνῶθι σεαυτον (“познай себя”), – гений же потом и объяснил грекам таинственный смысл этой надписи. Сократ первый увидел в ней глубочайшую загадку о человеке и первый догадался, что в решении этой именно загадки должна заключаться вся полнота человеческой мудрости» (см.: krotov.info/library/14_n/es/melov_08.htm. См. об этом также: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 335; Krasicki J. Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2012. S. 46–54 [33]).

«Я есмь». Кант, истина и Грехопадение

Бердяев писал, что истина «есть»³⁹. Эту формулу можно признать философским водоразделом между его собственными взглядами и взглядами Канта и его философских спутников. Как пишет Бердяев, потеря связи с заложенным в глубинах человеческого духа Логосом вселенной – это одновременно потеря связи с Сущим⁴⁰.

Великим достижением Канта, по мнению Бердяева, было различие между миром ноуменов и феноменов. Кант высказал мысль о том, что нет предмета знания без познающего субъекта, но не сумел выяснить истоки этого процесса. По мнению Бердяева, этот самопроизвольный и происходящий в нашем знании процесс выясним только в разгадывании «тайны» самого человека. Бердяев называл этот процесс «объективацией»⁴¹ и считал, что он не понятен до конца в пределах конечного мира. По мысли автора «Философии свободы», этот процесс можно понять у его истоков, только исходя из мета-рациональной, метафизической точки зрения, т.е. принимая реальность Грехопадения⁴².

В оценке Бердяева, занятая Кантом гносеологическая позиция была продиктована в равной мере ограниченностью принятого немецким мыслителем понятия «опыт», сопровождающегося «фактом» естествознания, и ограниченностью принятого им идеала *«религии в пределах только разума»*. И как Бердяев «совершенно отрицательно относился к этическому формализму Канта, к категорическому императиву», так же он относился и к «закрытию вещей в себе, и невозможности, по Канту, духовного опыта, к религии в пределах разума, к крайнему преувеличению математического естествознания, соответствующего лишь одной эпохе в истории науки» [12, с. 102–103].

Именно это имеет решающее значение в понимании подхода к «гносеологической проблеме»⁴³ у Канта и Бердяева. И если Кант отказывался от воз-

³⁹ Это сближает взгляды Бердяева со взглядами П.А. Флоренского. По мнению Флоренского, славянским народам свойственно онтологическое понимание истины. Указывая на этимологию русского слова «истина», Флоренский выводит это русское слово из глагола «есть»: «истина-естина», глагол «есть» возводит к глаголу «дышать» и приходит к выводу, что истина – это «живое существо» (см.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: Изд. группа АСТ, 2003. С. 41 [34]; Krasicki J. «Europejskość» i «rosyjskość» filozofii rosyjskiej // Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji / red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007. S. 18 [3]).

⁴⁰ В работе «Философия свободы» Бердяев писал: «В глубине человека заложена реальная Вселенная, в нем живет вселенский разум, и найденная в человеке вселенная и вселенский разум всего менее могут быть названы человеческим субъективизмом, субъективным человеческим «переживанием». Это путь реализма, объективизма, универсализма, а не индивидуализма, субъективизма, идеализма. Разум церковной веры есть цельный, органический разум, разум вселенский» [7, с. 109].

⁴¹ См. об этом: Matuszczyk E. Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, 1998. N 43 [35].

⁴² Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 136–155.

⁴³ Там же. С. 83–110.

возможности «духовного опыта», то Бердяев именно на «духовном опыте» выстраивает не только свою метафизику и эпистемологию, но и всю свою философию. По мнению Бердяева, «Кант признавал, что метафизическая потребность заложена в нашей природе, она глубоко присуща разуму. Но он, как будто бы, отрицает духовный опыт как основу возможной метафизики. Вернее было бы сказать, что он сводит духовность к практическим нравственным постулатам, которые и приоткрывают иной мир. Но Кант не хотел прямо признать, что возможно непонятное, духовное, экзистенциальное познание ноуменов. Он был прав лишь отрицательно – весь аппарат нашего познания понятиями применим лишь к миру явлений» [15, с. 391].

Более того, как Кант в своей эпистемологии отказывался от других данных, чем данные «фактов», так именно эти, игнорированные Кантом и неокантианством, метафизические, символические⁴⁴ и «мифологические» (в своеобразном, бердяевском значении «мифа»⁴⁵), библейские «данные» играют ключевую роль в понимании позиции автора «Смысла творчества» в этом споре. В таком смысле надо принимать и его понимание Грехопадения⁴⁶.

По мнению Бердяева, «гносеологическая проблема», начало которой положил Кант и которую до крайности довели неокантианцы, имеет начало онтологическое, а не гносеологическое⁴⁷. Непознаваемость мира ноуменов имеет истоки не только в ограниченности нашего познания, но, прежде всего, в «падшем» состоянии всего бытия, «падшего» мира «объективации» (в таком значении, как понятие это употребляется в *Евангелии от Иоанна*: «*Весь мир лежит во зле*» (1 Ин 5,19)).

У Бердяева, в противоположность эпистемологической позиции Канта, нет агностицизма. По мнению автора «Философии свободы», Кант ошибся в том, что как догмат принял непознаваемость мира ноуменов. Человек в своей духовной глубине, несмотря на его падение, не потерял основной связи с миром Истины. Человек и после Греха укоренен в Логосе мира, лично укоренен в Истине, в том, Который сказал про Себя, что Он сам «Истина»⁴⁸. В этом смысле Бердяев пишет об «истине выгодной, истине губительной и истине спасающей»⁴⁹.

⁴⁴ См.: Krasicki J. Symbolizm filozoficzny // Krasicki J. Bierdiajew i inni.

⁴⁵ «Миф же есть не вымысел, а реальность, но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности. <...> Для меня миф не означает чего-то противоположного реальному, а, наоборот, указывает на глубочайшую реальность. <...> Слово «миф» имеет в моих устах реальное значение, а не противоположное реальности» [25, с. 26, 57, 96–97].

⁴⁶ По мнению современной русской исследовательницы Н.А. Дмитриевой, введение Бердяевым в философский дискурс понятия Греха как решающей категории в выяснении «гносеологической проблемы», можно считать видом метафизической контрабанды, недопустимой в научном дискурсе, что лишает его аргументацию всякой философской ценности (см.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство. С. 222–223).

⁴⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 83–110.

⁴⁸ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 413 [15].

⁴⁹ Там же. С. 412–420.

**И «плакать, и смеяться, и проклинать, и понимать».
Бердяев и «детрансцендентализация» так называемого «чистого разума»**

По гуссерлевским и Спинозовским законам⁵⁰ (Гуссерль: «*Philosophie ist Besinnung*»; Спиноза: «*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*»), нет большего недоразумения, чем искать в философии, как выразился Гуссерль, «чаяний глубокомыслия»⁵¹. В философии нет ничего, кроме «чистого мышления». Бердяев всей своей личностью и всей своей философией против такого подхода, а его протест против философии как философии «чистого мышления» проистекает из фундаментальных антропологических и метафизических причин. Эпистемология неразрывна с человеческим существованием, с экзистенцией, с онтологией, с самим модусом человеческого существования, в таком смысле, в каком ее рассматривает, например, в своей «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггер⁵².

Бердяев пишет, что «почти всю историю философии познающий *оставался верен убеждению*, что познание есть чисто интеллектуальный акт, что существует универсальный разум, что разум всегда один и тот же и верен своей природе. Но в действительности познание носит эмоционально-страстный характер, познание есть духовная борьба за смысл и таково оно не у того или другого направления и школы, а у всякого подлинного философа, хотя бы он не сознавался в этом. Познание не есть бесстрастное дублирование действительности. Значительность философии определяется страстной напряженностью философа-человека, присутствующего за познанием, напряженностью воли к истине и смыслу. Познает целостный человек» [15, с. 408–409].

В этом и была ошибка целой рефлексивной философии⁵³, в том числе и Канта, т.е. в «самом допущении существования чистого разума и чистой мысли». По мнению Бердяева, принимающего в этом утверждении уже позиции феноменологии XX века (например, М. Хайдеггера и М. Шелера), «чистой мысли не существует, мысль насыщена велениями, эмоциями и страстями. И они играют не только отрицательную, но и положительную роль в познании»⁵⁴.

⁵⁰ См.: Шестов Л.И. Памяти великого философа. С. 305; Шестов Л.И. На весах Иова. Passim.

⁵¹ Гуссерль писал: «Преращение чаяний глубокомыслия в ясные рациональные образования – вот в чем заключается существенный процесс новообразования строгих наук» (Цит. по: Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 25. Примечание № 1).

⁵² «Бытие есть забота, как говорит Гейдеггер, потому что я нахожусь в состоянии заботы и проецирую её на структуру бытия. Когда я говорю, что мир есть материя, дух же эпифеномен материи, то я этим говорю, что я поражен и поработчен материальностью мира. Феноменальный мир, столь поражающе реальный, обусловлен не только нашим разумом, но ещё более нашими страстями и эмоциями, нашим страхом, нашей заботой, нашими интересами, нашим греховным рабством. Существуют трансцендентальные страсти и чувства, и они-то прежде всего и создают наш мир, нашу реальность» [15, с. 385–386].

⁵³ См.: Chudy W. Rozwój filozofowania a «pułapka refleksji». *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995 [38]. Также: Krasicki J. Bierdiajew i Kant // Krasicki J. Bierdiajew i inni. S. 123–132.

⁵⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. С. 393.

Postscriptum

Невозможно не заметить, что в настоящее время многообразной «детрансцендентализации» так называемого «чистого разума», его постоянного преобразования в разум «расположенный»⁵⁵, когда доказывается, что реальность «чистого разума» – это тоже такая же «трансцендентальная видимость», как и идеи, им выдвинутые, что Канту только казалось, что его книга была написана как бы с «трансцендентальной точки зрения»⁵⁶, критика Бердяевым обезчеловеченного кантовского и послекантовского эпистемологического трансцендентализма кажется особенно актуальной.

В наше время, после так называемого «лингвистического поворота» (*the linguistic turn*), обращения внимания на язык, в котором и раскрывается всякий человеческий смысл и «мир», во время так называемого «поворота герменевтического», универсальной прагматики Ю. Хабермаса⁵⁷, философии диалога, когда доказывается, что нет другого разума, кроме разума в «мире», в «мире», понимаемом как человеческий «мир жизни» (*Lebenswelt*)⁵⁸, «мире», в равной степени открытом как на Другого, так и на язык⁵⁹, кажется, разоблачен и сам кантовский так называемый «чистый разум». Это вписывает философскую борьбу за Правду Бердяева в более широкий план, с одной стороны, чем «гносеологическая проблема», и, с другой стороны, чем русская героическая интеллигентская традиция борьбы за правду, в том числе, как писал Бердяев в своей известной статье, помещенной в альманахе «Вехи»⁶⁰, борьбы «интеллигентской правды» против «философской истины».

Прав С.Л. Франк, когда утверждает, что «русское философское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было “чистым познанием”, бесстрастным теоретическим пониманием мира», что «русскому духу со-

⁵⁵ См.: Habermas J. Działanie komunikacyjne i rozum zdetranscendentalizowany // Habermas J. Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne. Przeł M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012. S. 26 [39]. (Хабермас относится здесь к критике кантовского разума, представленной в работе: T.A. McCarthy. Ideals and Illusions. Cambridge (Mass.), 1991.)

⁵⁶ См.: Rorty R. Przygodność, ironia, solidarność. Przeł W.J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009. S. 174 [40].

⁵⁷ См.: Enzenbacher A. Wprowadzenie do filozofii. Przeł J. Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, 1992. S. 86–92 [41].

⁵⁸ Por. Źwiat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne / red. Z. Krasnodąbski, K. Nellen. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993 [42].

⁵⁹ «Перспектива языка окончательно разоблачает ошибку Канта. Поскольку вообще не существует ничего такого, как “разум”, “чистое мышление”, а то, какое существует, является всегда “искаженным языком”» (см.: Szulakiewicz M. Obecność filozofii transcendentalnej. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002. S. 216 [43]).

⁶⁰ См.: Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции [Электронный ресурс]. Режим доступа: lib.ru/HRISTIAN/BERDOEW/berd2.txt [44]; см. также: Krasicki J. Filozofia «rzekomego» marksizmu // Krasicki J. Bierdiajew i inni. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012 [45].

вершено чуждо было Спинозовское “не плакать, не смеяться, но понимать”⁶¹. В этом была слабость, но и сила русской философии, а сам Бердяев стал не только глашатаем русского «правдолюбия», но на деле показал, что это значит быть «борцом» в философии⁶². И если Спиноза писал, что в философии обязывает правило: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, то Бердяев, как борец в философии, и «плакал, и смеялся, и проклинал, и понимал»? Добавим: хорошо понимал.

Список литературы

1. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Т. 10. СПб.: Изд. Н.Н. Михайловского, 1913. [JK3]
2. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // пер. с нем. А. Бласкина и А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149–160.
3. Krasicki J. «Europejskość» i «rosyjskość» filozofii rosyjskiej // Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji / red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007. S. 13–31.
4. Франк С.Л. Новая книга Н.А. Бердяева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 582–586.
5. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Судьба России. Книга статей. М.: Изд-во «Эксмо», 2007. С. 375–634.
6. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Изд-во «Канон», 1996. 496 с.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Изд-во АСТ, 2004. 735 с.
8. Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. 512 с.
9. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 71–108.
10. Kita M. Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012. 219 s.
11. Bohun M. Bitwa o Logos // Bohun M. Oczyszczenie przez burzę Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianie wobec pierwszej wojny światowej. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008. 262 s.
12. Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA – PRESS, 1949. 376 с.
13. Krasicki J. Bierdiajew a neokantyzm // Estetyka i Krytyka. 2012. 26(3) (Postneokantyzm-ontologizm). S. 223–236.
14. Krasicki J. Bierdiajew a neokantyzm // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012. 238 s.
15. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 381–564.
16. Krasicki J. Problem człowieka // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012. S. 183–198.
17. Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. М.: Изд-во АСТ, 2003. С. 23–422.

⁶¹ См.: Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии. С. 152.

⁶² См.: Krasicki J. Walka duchowa u Bierdiajewa // Źycie Duchowe. 2007. N 50. S. 51–59 [46].

18. Mazurek S. Utopia i ńska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006. 288 s.
19. Mazurek S. Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta // Estetyka i Krytyka. 2012. 26 (3). S. 215–221.
20. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Изд-во АСТ, 2007. С. 16–336.
21. Шестов Л.И. Наука и свободное исследование (Вместо предисловия) // Шестов Л.И. На весах Иова (Странствования по душам). Париж: YMCA – PRESS, 1975. С. 5–22.
22. Яковенко Б.В. Философское донкихотство // Бердяев Н. Pro et contra / под ред. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994. С. 226–237.
23. Krasicki J. «Filozoficzna donkiszoteria»? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału // Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia, Sociologia. 2012. Vol. 37 N 2. S. 39–57.
24. Krasicki J. Filozof i anemia bytu // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012. S. 148–169.
25. Бердяев Н.А. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы // Н.А. Бердяев. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Изд-во «Канон+» ОИ «Реабилитация», 2002. С. 7–218.
26. Шестов Л.И. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Шестов Л.И. Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьёва и другие статьи. Париж: YMCA – PRESS, 1964. С. 297–327.
27. Шестов Л.И. Что такое истина? (Об этике и онтологии. Ответ на статью Jean Hering) // Шестов Л.И. На весах Иова. Париж: YMCA – PRESS, 1975. С. 351–387.
28. Визгин В.П. Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии // Визгин В.П. На пути к Другому. От школы подозрения к философии доверия. М.: Изд-во «Языки славянской культуры», 2004. С. 375–396.
29. Шестов Л.И. Похвала глупости (По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis») [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.vehi.net/shestov/pohvala.html
30. Фейербах Л. Мысли о философии будущего [Электронный ресурс]. Режим доступа: study.rags.ru/webtutor/phil_2/book/1-Feuerbach.htm
31. Krasicki J. Postscriptum. Bierdiajew i Husserl // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012. S. 167–169.
32. Несмелов В.И. Наука о человеке [Электронный ресурс]. Режим доступа: krotov.info/library/14_n/es/melov_08.htm
33. Krasicki J. Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej. Kraków: Wydawnictwo Nomini, 2012. 230 s.
34. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи. М.: Изд-во АСТ, 2003. 636 с.
35. Matuszczyk E. Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji // Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. 1998. N 43. S. 167–179.
36. Krasicki J. Bierdiajew i Kant // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012. S. 105–132.
37. Krasicki J. Symbolizm filozoficzny // Krasicki J. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Warszawa, 2012. S. 170–182.
38. Chudy W. Rozwój filozofowania a «pułapka refleksji». Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995. 396 s.
39. Habermas J. Działanie komunikacyjne i rozum zdetranscendentalizowany // Habermas J. Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne / przeł M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012. 310 s.
40. Rorty R. Przygodność, ironia, solidarność / przeł W.J. Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009. 312 s.

41. Enzenbacher A. *Wprowadzenie do filozofii / przeù J. Zychowicz*. Kraków: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, 1992. 394 s.
42. *Úwiat przeýwany*. *Fenomenologia i nauki spoùeczne / red. Z. Krasnodæbski, K. Nellen*. Warszawa: Pañstwowy Instytut Wydawniczy, 1993. 444 s.
43. Szulakiewicz M. *Obecnoñ filozofii transcendentalnej*. Toruñ: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002. 264 s.
44. Бердяев Н.А. *Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции [Электронный ресурс]*. Режим доступа: lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/berd2.txt
45. Krasicki J. *Filozofia «rzekomego» marksizmu // Krasicki J. Bierdiajew i inni. Bierdiajew i inni. W kręgu myñi rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa, 2012. 238 s.
46. Krasicki J. *Walka duchowa u Bierdiajewa // Ýcie Duchowe*. 2007. N 50. S. 51–59.

References

1. Mikhaylovskiy, N.K. *Polnoe sobranie sochineniy, t. 10* [Collected Works, vol. 10], Saint-Petersburg: Izdanie N.N. Mikhaylovskogo, 1913.
2. Frank, S.L. *Sushchnost' i vedushchie motivy russkoy filozofii* [The Essence and the Main Motifs of the Russian Philosophy], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-Outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 149–160.
3. Krasicki, J. «Europejskoñ» i «rosyjskoñ» filozofii rosyjskiej [Russian Philosophy in Its European and Russian Aspects], in *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a toýsamoiñ Rosji* [«Europeanism» and Russian Aspects of the Russian Philosophy], Cracow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielloñskiego, 2007, pp. 13–31.
4. Frank, S.L. *Novaya kniga N.A. Berdyayeva* [N.A. Berdyayev's New Book], in Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian World-Outlook], Saint-Petersburg: Nauka, 1996, pp. 582–586.
5. Berdyayev, N.A. *Russkaya ideya. Osnovy problema russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka* [The Russian Idea: The Main Problems of the Russian Philosophy in the XIX c. and at the Beginning of the XX c.], in Berdyayev, N.A. *Sud'ba Rossii. Kniga statey* [The Fate of Russia: A Collection of Essays], Moscow: Izdatel'stvo «Eksmo», 2007, pp. 375–634.
6. Levitskiy, S.A. *Ocherki po istorii russkoy filozofii* [Essays on the History of the Russian Philosophy], Moscow: Izdatel'stvo «Kanon», 1996, 496 p.
7. Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom], Moscow: Izdatel'stvo AST, 2004, 735 p.
8. Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: «Marburg» in Russia. Historical and Philosophical Essays], Moscow: Izdatel'stvo «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya», 2007, 512 p.
9. Ern, V.F. *Nechto o Logose, russkoy filozofii i nauchnosti* [Something about the Logos, the Russian Philosophy and the Scientific], in Ern, V.F. *Sochineniya* [Works], Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1991, pp. 71–108.
10. Kita, M. *Logos wiækszy niýratio. Dwa úwiadectwa chrzeñcijañskiego modelu racjonalnoñci u progu epoki wspòczesnej* [Logos Greater than Ratio. Two Testimonies of the Christian Model of Rationality on the Threshold of the Modern Age], Cracow: Wydawnictwo WAM, 2012, 219 p.
11. Bohun, M. *Bitwa o Logos* [Logos battle], in Bohun, M. *Oczyszczenie przez burzæ Wòdzimierz Ern i moskiewscy neosòwianofile wobec pierwszej wojny úwiatowej* [Purification by Storm. Vladimir Ern and Moscow Neoslavophiles before the First World War], Cracow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagielloñskiego, 2008, 262 p.
12. Berdyayev, N. *Samopoznanie. Opyt filozofskoy autobiografii* [Self-Knowledge: Attempt at Philosophical Autobiography], Parizh: YMCA – PRESS, 1949, 376 p.

13. Krasicki, J. Bierdiajew a neokantyzm [Berdyaeu and Neo-Kantianism], in *Estetyka i Krytyka*, 2012, 26(3) (Postneokantyzm-ontologizm), pp. 223–236.
14. Krasicki, J. Bierdiajew a neokantyzm [Berdyaeu and Neo-Kantianism], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaeu and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012, 238 p.
15. Berdyaeu, N.A. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i ob»ektivatsiya [Attempt at an Eschatological Metaphysics: Creativity and Objectification], in Berdyaeu, N.A. *Dukh i real'nost'* [The Spirit and Reality], Moscow: Izdatel'stvo AST, 2003, pp. 381–564.
16. Krasicki, J. Problem człowieka [The Problem of Man], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaeu and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012, pp. 183–198.
17. Berdyaeu, N.A. O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noy etiki [The Destiny of Man. An Essay of Paradoxical Ethics], in Berdyaeu, N.A. *Opyt paradoksal'noy etiki* [An Essay of Paradoxical Ethics], Moscow: Izdatel'stvo AST, 2003, pp. 23–422.
18. Mazurek, S. *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* [Utopia and Grace. The Idea of the Moral Revolution in the Russian Religious Philosophy], Warsaw: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, 288 p.
19. Mazurek, S. Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta [Russian Religious-Philosophical Renaissance to the Philosophy of Kant], in *Estetyka i Krytyka*, 2012, 26 (3), pp. 215–221.
20. Berdyaeu, N.A. Smysl tvorchestva [The Meaning of the Creative Act], in Berdyaeu, N.A. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Act], Moscow: Izdatel'stvo AST, 2007, pp. 16–336.
21. Shestov, L.I. Nauka i svobodnoe issledovanie (Vmesto predisloviya) [Science and Free Enquiry (Instead of Preface)], in Shestov, L.I. *Na vesakh Iova (Stranstvovaniya po dusham)* [In Job's Balances (Spiritual Wanderings)], Parizh: YMCA – PRESS, 1975, pp. 5–22.
22. Yakovenko, B.V. Filozofskoe donkikhotstvo [Philosophical Quixotism], in *Berdyaeu, N.: pro et contra* [Berdyaeu N.: pro et contra], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo instituta, 1994, pp. 226–237.
23. Krasicki, J. «Filozoficzna donkiszoteria»? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii [«Philosophical Quixotism»? Nikolai Berdyaeu and the Search for Ideal of Philosophy], *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I. Philosophia, Sociologia*, 2012, vol. 37, no. 2, pp. 39–57.
24. Krasicki, J. Filozof i anemia bytu [The Philosopher and the Anemia of Being], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaeu and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance Berdyaeu and Others], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012, pp. 148–169.
25. Berdyaeu, N.A. Smysl istorii. Opyt filozofii chelovecheskoy sud'by [The Meaning of History. An Essay on Human Fate], in Berdyaeu, N.A. *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of History. The New Middle Ages], Moscow: Izdatel'stvo «Kanon+» OI «Reabilitatsiya», 2002, pp. 7–218.
26. Shestov, L.I. Pamyati velikogo filozofa. Edmund Gusserl' [In Memory of the Great Philosopher. Edmund Husserl], in Shestov, L.I. *Umozrenie i Apocalipsis. Religioznaya filozofiya Vladimira Solov'eva i drugie stat'i* [Speculation and Revelation. The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov and Other Articles], Parizh: YMCA – PRESS, 1964, pp. 297–327.
27. Shestov, L.I. Chto takoe istina? (Ob etike i ontologii. Otvet na stat'yu Jean Hering) [What is the Truth? (On Ethics and Ontology. Response to the Article by Jean Hering)], in Shestov, L.I. *Na vesakh Iova* [In Job's Balances (Spiritual Wanderings)], Parizh: YMCA – PRESS, 1975, pp. 351–387.
28. Vizgin, V.P. Berdyaeu i Shestov: spor ob ekzistentsial'noy filozofii [Berdyaeu and Shestov: The Debate on the Existential Philosophy], in Vizgin, V.P. *Na puti k Drugomu. Ot shkoly podozreniya k filozofii doveriya* [Towards the Other. From the School of Suspicion to the School of Trust], Moscow: Izdatel'stvo «Yazyki slavyanskoy kul'tury», 2004, pp. 375–396.

29. Shestov, L.I. *Pokhvala gluposti (Po povodu knigi Nikolaya Berdyayeva «Sub specie aeternitatis»* [In Praise of Folly. On the Occasion of Nikolai Berdyaev's «Sub specie aeternitatis»]. Available at: www.vehi.net/shestov/pohvala.html
30. Feyerbakh, L. *Mysli o filosofii budushchego* [Principles of the Philosophy of the Future]. Available at: study.rags.ru/webtutor/phil_2/book/1-Feyerbach.htm
31. Krasicki, J. Postscriptum. Bierdiajew i Husserl [Postscriptum. Berdyaev and Husserl], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaev and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012, pp. 167–169.
32. Nesmelov, V.I. *Nauka o cheloveke* [The Science of Man]. Available at: krotov.info/library/14_n/es/melov_08.htm
33. Krasicki, J. *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej* [Man and God in the Russian Tradition], Cracow: Wydawnictwo Homini, 2012, 230 p.
34. Florenskiy, P. *Stolp i utverzhdenie istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsei* [The Pillar and Ground of the Truth. Towards an Orthodox Theodicy], Moscow: Izdatel'stvo AST, 2003, 636 p.
35. Matuszczyk, E. Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji [Nikolai Berdyaev's Concept of Objectification], in *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1998, no. 43, pp. 167–179.
36. Krasicki, J. Bierdiajew i Kant [Berdyaev and Kant], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaev and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance], Warsaw, 2012, pp. 105–132.
37. Krasicki, J. Symbolizm filozoficzny [Philosophical Symbolism], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaev and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance-Philosophical Renaissance], Warsaw: 2012, pp. 170–182.
38. Chudy, W. *Rozwój filozofowania a «pułapka refleksji». Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia* [The Development of the Philosophical Thought and the «Trap of Reflection». The Philosophy of Reflection and the Attempts to Overcome It], Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, 396 p.
39. Habermas, J. Działanie komunikacyjne i rozum zdetranscendentalizowany [Communicative Action and De-transcendentalized Reason], in Habermas, J. *Między naturalizmem a religią, Rozprawy filozoficzne* [Between Naturalism and Religion. The Philosophical Treatises], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, 310 p.
40. Rorty, R. *Przygodność, ironia, solidarność* [Contingency, Irony and Solidarity], Warsaw: Wydawnictwo W.A.B., 2009, 312 p.
41. Enzenbacher, A. *Wprowadzenie do filozofii* [Introduction to Philosophy], Cracow: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, 1992, 394 p.
42. *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne* [The Felt World. Phenomenology and the Social Sciences], Warsaw: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993, 444 p.
43. Szulakiewicz, M. *Obecność filozofii transcendentalnej* [The Presence of The Transcendental Philosophy], Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002, 264 p.
44. Berdyaev, N.A. *Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda* [The Philosophical and Political Truth], in *Sbornik statey o russkoy intelligentsii «Vekhi»* [Collection of articles on Russian intelligentsia «Vekhi»]. Available at: lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/berd2.txt
45. Krasicki, J. *Filozofia «rzekomego marksizmu»* [The Philosophy of the „Ostensible Marxism”], in Krasicki, J. *Bierdiajew i inni. Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* [Berdyaev and Others. On the Philosophy of the Russian Religious-Philosophical Renaissance], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012, 238 p.
46. Krasicki, J. *Walka duchowa u Bierdiajewa* [Berdyaev's Spiritual Struggle], in *Życie Duchowe*, 2007, no. 50, pp. 51–59.

УДК 141:82(47)
ББК 87.3(2)61-07:83.3(2)

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Н.И. ДИМИТРОВА

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

Рассматривается интерпретация Н.А. Бердяева некоторых из самых известных в исследовательской литературе женских образов в произведениях Ф.М. Достоевского. Точка зрения мыслителя, согласно которой в творчестве писателя женщине не принадлежит самостоятельного места, а человеческая душа есть, прежде всего, мужской дух, определяется как исключительно тенденциозная трактовка, отражающая собственно философские взгляды Бердяева, согласно которым мужские образы в романах Достоевского являются воплощением идей разума, а образы героинь – природных стихий и носителями софийного начала.

Ключевые слова: эротический дискурс Серебряного века, женские образы в творчестве Достоевского, Вечная Женственность, философия Н.А. Бердяева, софиология, логос, стихия.

BERDYAEV'S COMMENTARIES ON THE FEMALE CHARACTERS IN DOSTOEVSKY'S WORKS

N.I. DIMITROVA

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

The article deals with N.A. Berdyayev's interpretation of some of Dostoevsky's most famous female characters in the research literature. The thinker's viewpoint, according to which woman does not hold a place in the writer's work, and the human nature is initially male spirit, is defined as an entirely tendentious rendering reflecting Berdyayev's philosophical views according to which the male characters in Dostoevsky's novels are the presentation of the ideas of mind, and the female ones are the embodiment of natural disasters and the bearers of the sophiological principle.

Key words: erotic discourse of the Russian Silver age, female characters in Dostoevsky's works, Eternal Femininity, Sophiology, logos, elemental force.

Среди исследователей творчества Достоевского утвердилось мнение, что писатель изображает только драматическую любовь, пронизанную либо неразделенной страстью, либо глубоким чувством сострадания и жалости. Как правило, исследователи обращаются к фактам его биографии. Особенно активны в этом отношении представители психоанализа. Марк Слоним, автор книги о любовной жизни Достоевского, цитирует частное письмо Фрейда: «Обратите внимание на беспомощность Достоевского перед любовью. Он факти-

чески понимает или грубое инстинктивное желание, или мазохистское подчинение, или любовь из жалости» [1, с. 120]. Подобное мнение высказывают и многие другие знатоки творчества писателя, которые утверждают, что секрет успеха Достоевского состоит в изображении несчастливой любви. «Достоевский только упоминает о счастливой любви, но изображает всегда любовь несчастную», – говорит один из лучших экспертов по творчеству Достоевского, Константин Мочульский [2, с. 171]. По мнению Зинаиды Гиппиус, единственным исключением в данном отношении является любовь Раскольникова и Сони: «Только в одном романе Достоевского ясное указание на любовь истинную, полную, должную: любовь Раскольникова и Сони. Но... любовь эта осталась неизображенной, роман – ненаписанным: он лишь *обещан* в *Преступлении и наказании*» [3, с. 197].

Наша цель – предложить свой взгляд на популярные в исследовательской литературе мнения относительно природы женских образов в романах писателя и особенно на точку зрения Н.А. Бердяева. Общепринятой является точка зрения, согласно которой в основе созданных женских образов Достоевского факты его собственной интимной жизни и успех в создании inferнальных героинь обусловлен тем, что они взяты из личного опыта самого писателя, натура которого «подлая и слишком страстная», как он сам себя характеризует в письме к Майкову. В самых ярких женских образах исследователи неизменно улавливают присутствие Аполлинаруи Прокофьевны Суловой, которая может служить архетипическим воплощением inferнальной женщины. Как известно, она вышла замуж за философа Василия Розанова. И «пострадавший» философ описывает ее следующим образом: «Равнодушно бы она совершила преступление, убила бы слишком равнодушно; стреляла бы в гугенотов – прямо с азартом. Говоря вообще, Суслиха действительно была великолепна, я знаю, что люди были совершенно ею покорены, пленены»¹.

Инфернальность, демоничность некоторых женских образов Достоевского оказываются губительными для них самих. Эта их «инфернальность», однако, дает основание Николаю Бердяеву, убежденному, что он и Достоевский – единомышленники, отрицать наличие личностного начала в образах героинь, созданных писателем. Согласно известному тезису философа, *который в определенном смысле стал отправным пунктом для некоторых последующих интерпретаций*, женщины в романах Достоевского лишены собственной судьбы: «Женщина есть лишь внутренняя мужская трагедия» [4, с. 103]. Сущность идеи Достоевского – представить изображенных героинь только как олицетворение хтонического. И Бердяев укоряет Достоевского за это. В этом отношении философ противопоставляет Достоевского Толстому: «У Достоевского нет ничего подобного проникновению Толстого в женские образы Анны Карениной или Наташи. Анна Каренина не только имеет самостоятельную жизнь, но она главное центральное лицо. Настасья Филипповна и Грушенька – лишь стихии, в которые погружены судьбы мужчин, они не имеют своей собственной судьбы» [4, с. 104].

¹ Цит. по: Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: IMCA press, 1947. С. 199 [2].

Пример Бердяева показателен. В отличие от Толстого, реализм Достоевского иной, как это настойчиво и всегда подчеркивал Бердяев. По собственным словам Достоевского, это реализм «в высшем смысле». Дмитрий Мережковский определяет его так: «*Великий реалист* и вместе с тем великий мистик, Достоевский чувствует призрачность реального: для него жизнь – только явление, только покров, за которым таится непостижимое и навеки скрытое от человеческого ума» [5, с. 112]. В отличие от обычного житейского плана, в описании которого Толстой считается непревзойденным мастером, события у Достоевского разыгрываются в другом бытийном измерении, в котором не выглядит странным тот факт, что убийца и блудница вместе читают Евангелие; что камердинер благословляет своего барина, «но при начинании лишь добрых дел»; что святитель исповедует свою любовь к злодею и т.п.

Следующий тезис Бердяева основывается на мысли, что Достоевский недостаточно ясно сознает специфику андрогинной природы человека. Андрогинизм – показательная тенденция в эротическом дискурсе Серебряного века. Он не присутствовал, по убеждению Бердяева, в творчестве писателя. В этом убеждена и Зинаида Гиппиус, утверждавшая, что только в Грушенькиной «инфернальности» писатель начинает нащупывать «*духовно-телесность любви*», поскольку он (писатель) почти ничего не знал об «андрогинизме»².

Бердяев создает схему бинарных оппозиций; схему, олицетворяющую борьбу двух начал – идеи и стихии, $\lambda\beta\upsilon\omicron\varsigma$ -а и $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ -а. На ее основе он анализирует романы Достоевского. По Бердяеву, носителями идей являются только мужские характеры, которые призваны воплотить систему противопоставлений. Женские образы, как считает Бердяев, не имеют самостоятельного значения в романах писателя. Эту тенденциозность анализа философа – но только по отношению к интерпретации женских образов Достоевского – можно объяснить его собственным особым интересом к сфере эротического и его специфическими, настойчиво подчеркнутыми предпочтениями³. Но вот что мы читаем в *философской автобиографии* Бердяева: «У меня не было того, что называют культом Вечной Женственности и о чем любили говорить в начале XX века, ссылаясь на культ Прекрасной дамы, на Данте, на Гете. Иногда я даже думал, что не люблю женской стихии, хотя и не равнодушен к ней» [6, с. 75].

Если воспользуемся комментарием Бердяева к роману «Бесы» – что все герои «кружат» вокруг Ставрогина – и мужчины, и женщины; что Ставрогин – центр их орбиты («все – он, все – вокруг его»⁴), и попробуем применить его к истолкованию романа «Идиот», например, тогда мы можем сказать, что там все «кружат» вокруг «оскорбленной и фантастической женщины» Настасьи Филипповны. Говоря об отношении «*мужское – женское*» и утверждая, что у

² См.: Гиппиус З. Влюбленность // Русский эрос или философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 197 [3].

³ Эти его размышления об Эросе вошли, как известно, в позднее составленный сборник «Эрос и личность. Философия пола и любви» (1989).

⁴ См.: Бердяев Н.А. Ставрогин [Электронный ресурс], 2001. Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/stvrogin.html> [7].

Достоевского человеком является только мужчина, Бердяев приписывает Достоевскому свои собственные взгляды о любви. По этому поводу Татьяна Горичева отмечает: «Как странно, что во всем остальном Бердяев искал и ценил Личность. Только не в любви...» [8, с. 38]. Тезис Бердяева – следствие его понимания отношений между полами, особенно ясно его идеи выражены в его знаменитом труде «Смысл творчества». Что касается его толкования Достоевского, впечатление такое, что специальный акцент Бердяевым был сделан на нелюбимом им образе женщины-стихии у Достоевского.

Таким образом, по убеждению философа, мужские образы у Достоевского – носители логосного начала, а героини олицетворяют природное, стихийное начало. Эта схема, кстати, далеко не оригинальна, актуализирует архаические мифологические представления, целью является выявление ценностной системы взглядов писателя. Бердяевым сформулирована оппозиция между логосным (воплощенным в мужчине) и природным (воплощенным в женщине) началами. Эту основополагающую для христианства борьбу Логоса с природой философ рассматривает в качестве основной и в романах Достоевского. Можно выдвинуть несколько возражений против этого. Во-первых, герои-мужчины у Достоевского являются воплощением *идей*, но также и *веры* в национальную душу, в народ-богоносец и пр. Следствием софиологии Достоевского (как «преображенного натурализма», по словам Зеньковского) была именно его вера в «почву», в гений народности; вера, свойственная *также и мужским персонажам* (например, Шатов), которые оказываются «гибридными» (не только рассудочными проекциями), поскольку они также связаны с софийным началом.

Во-вторых, именно изначальная софиологическая установка писателя позволяет опровергнуть четкие негативные коннотации по отношению к «стихийности» и хтоничности, которые содержатся в этом противопоставлении между идеей и природой. Интерпретации Н. Бердяева и К. Мочульского различаются. Мочульский утверждает, что «Достоевский имел подлинный софийный опыт: в экстазе открывался ему *огонь вещей*. Радостный плач Марии Тимофеевны, слезы умиления Алеши Карамазова, учение о восторге старца Зосимы – разные формы одного поклонения. Мистический культ земли лежит в основе учения писателя о почвенности и народности: святая земля и народ-богоносец не идеи разума, а объект страстной веры» [2, с. 381]. Не надо доказывать исключительный пиетет, который Достоевский испытывал перед природой, – множество запоминающихся сцен в его романах свидетельствует об этом. (По ощущению природы у Достоевского, как отмечает В. Иванов, мы можем измерить и проверить его мистический реализм⁵). Даже если согласимся с Бердяевым (а мы этого не делаем), что женщина, по Достоевскому, не является личностью, но является природой, то, следуя мысли писателя, мы не ощутим этого оттенка пейоративности, приписываемого женскому/природному началу. Секунда «мировой гармо-

⁵ См.: Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 304 [9].

нии» – это именно переживание божественной основы мира, его софийности. Правда, софийное начало улавливаем, прежде всего, в созданных писателем женских образах, но оно никогда не противопоставлялось им логосному. Нельзя противопоставлять женское/природное и мужское/разумное, что касается творчества Достоевского, поскольку речь идет (как мы попробуем доказать) о софийности, а не о хтоничности его героинь. Несмотря на то, что эта софийность «падшая» (факт, о котором свидетельствует трагическая судьба героинь), она всегда в единении, а не в оппозиции с логосом.

В-третьих, утверждение Бердяева о том, что женские образы Достоевского лишены интеллектуальности, тоже является предвзятым. Бердяев только в одном-единственном месте говорит о Соне Мармеладовой, определяя ее как типичный пример провоцирующей чувство жалости к себе героини⁶.

Соня ни в коем случае не является «инфернальной женщиной»: «У нее было худенькое и бледное личико, довольно неправильное, какое-то востренькое, с востреньким маленьким носом и подбородком. Ее даже нельзя было назвать и хорошенькою, но зато голубые глаза ее были такие ясные, и когда оживлялись они, выражение лица ее становилось такое доброе и простодушное, что невольно привлекало к ней» [10, с. 209].

Рассматривать этот образ как лишенный собственного значения, поскольку он олицетворяет иррациональную силу, выглядит несправедливым. Бердяеву хочется отказать в интеллекте героиням Достоевского, словно писатель умышленно, сознательно создал их такими. В своем замечательном исследовании жизни и творчества Достоевского Константин Мочульский публикует заметки из черновых набросков к «Преступлению и наказанию», из которых становится ясным, что характер Сони задуман как философский, как воплощение *идеи*. Вот что мы читаем у Мочульского: «В процессе работы над романом образ Сони претерпевает большие изменения. В черновых набросках она – философ, резонер, носительница *русской идеи*. С удивлением слушаем мы ее речь: «Русский народ всегда, как Христос, страдал, говорит Соня... Арифметики губят, а непосредственная вера спасает. Все помутилось. Не во что верить, не на чем остановиться. – В красоту русского элемента верь (Соня)... Можно быть великим и в смирении, говорит Соня, доказывает то есть.» Рассуждения о жизни и смысле страдания переходят в романе от Сони к Порфирию Петровичу. В печатной редакции Соня борется с Раскольниковым не идеями и проповедями, а делом и примером. Она не рассуждает и не морализирует, а верит и любит» [2, с. 237].

Несмотря на последнюю редакцию романа, важен первоначальный замысел Достоевского. Мы опять являемся свидетелями того факта, что *идея* и *вера*, в сущности, не различимы, и их противопоставление ошибочно. Так же, как будет преувеличением утверждать, что героиня не рассуждает. На вопрос Раскольникова, кому жить и кому умереть – с точки зрения совокупной оценки земных дел

⁶ См.: Бердяев Н.А. Мирогледът на Достоевски. София: Изд-во на СУ «Св. Кл. Охридски», 1992. С. 108 [4].

(основывающейся на каком-то невозможном знании о проекциях этих дел в будущее), Соня категорически отказывается – хотя только в теории – от решения: «Да ведь я Божьего промысла знать не могу... И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать? К чему такие пустые вопросы? Как может случиться, чтоб это от моего решения зависело? И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?» [10, с. 359]. Так, словами Сони, высказано одно из наиболее важных убеждений Достоевского – убеждение об абсолютной ценности жизни каждого человеческого существа, о невозможности всякого «прагматического» выбора, подсчитывающего качества и недостатки отдельных созданий. Жизнь каждого без исключения человека имеет безусловную стоимость и на нее не влияет факт, что этот конкретный человек – какая-то отвратительная старуха-процентщица. «Да я вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную», – говорит Раскольников, а Соня отвечает: «Это человек то вошь?» [10, с. 367].

Конечно, диалог между Соней и Раскольниковым визирует тему фундаментального значения, не единственную для Достоевского, но однако, имея в виду именно данное обстоятельство, невозможно рассматривать его героиню как только штрих жизни главного героя. Правда, Соня не морализирует, как указывает Мочульский, она «верит и любит», но последнее делает ее особенно прозорливой в ее рассуждениях. Она очень интуитивная: «Я пойму, я про себя все пойму». Ошибочно преувеличивать смиренность и «нерассуждающую веру» у Сони. Об этом свидетельствуют и наблюдения Раскольникова: «С новым, странным, почти болезненным, чувством всматривался он в это бледное, худое и неправильное угловатое личико, в эти кроткие голубые глаза, могущие сверкать таким огнем, таким суровым энергетическим чувством, в это маленькое тело, еще дрожавшее от негодования и гнева, и все это казалось ему более и более странным, почти невозможным. "Юродивая! Юродивая!" – твердил он про себя» [10, с. 285].

И четвертое соображение, опровергающее тезис Бердяева, подсказывает нам имя Сони – София, знаменательный символ русской религиозной философии и космологии. Но у Достоевского мы не найдем культа Вечной Женственности, утверждает Бердяев, испытывающий чувство неприязни к софиологии. По его мнению, исключением в данном отношении является лишь образ Хромоножки в романе «Бесы»: «Лишь в образе Хромоножки как будто что-то приоткрылось. Но и это обычно слишком преувеличивают» [4, с. 104]. Наверное «слишком преувеличенное» – интерпретация Вячеслава Иванова. Известен главный тезис философа-символиста, что реализм в высшем смысле – обладание внутренним опытом мистической реальности, «имеет своею постоянною основою ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души Мира»⁷. В «Идиоте» Достоевский, по Вячеславу Иванову, приближается к идее Вечной Женственности⁸.

Вечная Женственность, как известно, типичное для русских софиологов понятие. В русском варианте культ Вечной Женственности является одновре-

⁷ См.: Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия. С. 304.

⁸ Там же. С. 308.

менно как культом Матери-Земли, так и культом Божией Матери, Пресвятой Богородицы, Софии. Все они – аспекты национальной психеи, русского лика Мировой Души. Акцент на это важное обстоятельство исследователи творчества Достоевского рассматривают как его особое достоинство. Георгий Федотов, например, устанавливает, что в романе «Бесы» Достоевский провозглашает родство религии Божией Матери с религией Матери-Земли, т.е. с русской народной религиозностью, выявляющей особый пиетет к *почве*: «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной» [11, с. 4].

Наиболее ярким и несомненным носителем Вечной Женственности, Мировой Души, Матери-Земли является у Достоевского Марья Тимофеевна, Хромоножка. Ее физический недуг некоторые исследователи толкуют как признак «падения» Софии в мире, наличия ее тленного одеяния. А юродивость героини – примета присутствия этой софийности.

Подобным прямым свидетельством яркого присутствия софийного начала является красота знаменитых героинь Достоевского. Мы имеем в виду исключительное, страстное увлечение писателя красотой не только как космическим принципом, но и просто внешней, физической красотой, всегда указывающей на какой-то необыкновенный внутренний мир. Эти взгляды писателя иногда проявляются как отголоски гуманизма: «Образ чистой красоты, который князь увидел в «падшей» женщине, бывшей наложнице богатого помещика Тоцкого, вызывает в нем такое религиозное поклонение, с каким относился пушкинский «рыцарь бедный» к «пречистой», «пресвятой» Марии. Обожествление обычной земной женщины, пусть и красавицы, – это признак гуманистической эпохи Нового времени (XV–XIX веков), отошедшей от церковно-библейской веры» [12, с. 101]. Перед нами одна из типичных попыток сегодняшней критики осмыслить взгляды Достоевского как *неправославные*.

Достоевский создает запоминающихся своей необычной красотой героев – мужчин (Волковского, Ставрогина и пр.). Запоминаются красотой и женские образы. Среди женских образов показателен портрет Настасьи Филипповны: «Это необыкновенное по своей красоте и еще по чему-то лицо еще сильнее поразило его теперь. Как будто необъятная гордость и презрение, почти ненависть, были в этом лице, и в то же самое время что-то доверчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали как будто даже какое-то сострадание при взгляде на эти черты. Эта ослепляющая красота была даже невыносима, красота бледного лица, чуть не впалых щек и горевших глаз; странная красота!» [13, с. 80].

Красота героев-мужчин у Достоевского имеет какую-то магнетическую, но и отталкивающую силу; красота женщин тоже демоническая, она «возбуждает нечистые и злые чувства... Среди взметаемых ею вихрей, лик ее темнеет и искажается...» [2, с. 309]. И все-таки «инферральная» красота женщин, как будто символизирующая бездну, в сущности не есть сила хтоническая и злая. Женская красота – символ своей собственной падшести и подвластности *миру*; в то же время она – указание на сокровище под земной оболочкой мира его

божественное начало. Эта трагическая двойственность и предопределяет гибельную судьбу красоты в мире зла.

Достоевского часто укоряли за его трепетное преклонение перед красотой. Очень распространено представление, что «спасающее» действие красоты писатель увидел в возможности раскрыть мировую божественность, и таким образом «восстановить» мир в изначальном райском состоянии.

Приписанное Достоевскому убеждение, что красота является началом спасающим, – следствие недооценки факта, что она сама попала в плен *мира*, сама неустойчива и нуждается в спасении, Василий Зеньковский называет христианским натурализмом. По его мнению (так же, как и по мнению других исследователей творчества писателя, интерпретирующих его в софийном «ключе»), уязвимость позиции Достоевского состоит в том, что у него не всегда было ясное осознание *темного* лика тварной Софии: «Философская позиция Достоевского была в чрезвычайно глубокой степени охвачена *натурализмом*, т.е. верой в естество, силой и правдой естества» [14, с. 59]. Но выбрал ли бы Достоевский такую ужасную гибель своей героине, если он не вполне осознавал хрупкости красоты здесь, на земле? Женственность (софийное начало) в романах Достоевского подвластна греху, следовательно, она не может быть только «спасающим» началом, как стало очевидным в ходе дальнейшего развития трагических событий. Если даже задуманный как князь-Христос герой оказывается бессильным спасти одаренную странной красотой Настасью Филипповну, тогда логично говорить о том, что роман Достоевского, в сущности, показывает нам беспомощность красоты в *мире*.

Что касается созданных в философской критике и исследованиях типологий женских образов в творчестве Достоевского, то наиболее популярна, вероятно, опять же бердяевская, поскольку она была заимствована другими авторами почти по инерции. Как известно, Бердяев выявляет два типа женских образов у Достоевского, а его типология основывается на чувстве, которое героини вызывают к себе. «Замечательно, – говорит Бердяев, – что у Достоевского всюду женщины вызывают сладострастие или жалость ...» [4, с. 108].

Константин Мочульский предлагает другую типологию женских образов у Достоевского. У него схема «обратная»: субъектом являются героини. Типология женских образов создана на основе способа, которым они выражают свою любовь: «Весь женский мир Достоевского распадается на эти два раздела: героини его или кроткие «сестры милосердия», умеющие любить только по матерински (наиболее яркий образ – Соня Мармеладова), или сверкающие красотой и очарованием молодости любовницы» [2, 430].

Еще один женский тип у Достоевского предлагает известный исследователь Райнхард Лаут. По его словам, «Достоевский знает три ступени женственного, аналогичные гетевским. Марья Тимофеевна, подобно Гретхен, занимает низшую ступень. Елена второй части «Фауста» соответствует Настасье Филипповне «Идиота» – совершенное по красоте, но нравственно отчаявшееся из-за первородной вины воплощение женственности. На высшей ступени находится женственное, не запятнанное грехопадением – девственная Богоматерь (София). Природа стоит между Богоматерью и обременен-

ной первородной виной женственностью; она безгрешна, как первая, но на нее действует грехопадение, как на вторую» [15, с. 356]. Если сопоставить это мнение с тезисом Бердяева («Женская природа не просветлена, в ней есть притягивающая бездна, но никогда нет ни образа благословенной матери, ни образа благословенной девы» [4, с. 106]), увидим два совершенно противоположных толкования.

Мы же предлагаем толковать главные женские образы у Достоевского как носители софийного начала, которое объединяет все их и, наверное, делает излишним их типологизирование. Героини писателя символизируют Вечную Женственность разными способами. У «инфернальных» женщин красота – явный признак связи с божественным миром. Еще яснее о метафизическом начале, в котором выявляется истинная сущность героини, говорит их юрость. Она свидетельствует о Мировой Душе, покинувшей небесные селения и находящейся во власти «князя мира сего».

По мнению специалистов, уязвимым местом бердяевской интерпретации была тенденциозность и пристрастность. «Подобное принижение значения женских образов у Достоевского, по-видимому, связано с исходной схемой, которую философ накладывает на творчество писателя», – пишет Ю.Ю. Черный [16, с. 93]. Имея в виду влияние и известность Бердяева-философа и несмотря на субъективность его оценки, она оказала влияние на последующие интерпретации женских образов в творчестве писателя.

Список литературы

1. Слоним М. Три любви Достоевского. М.: Наше наследие, 1991. 318 с.
2. Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж: ИМСА press, 1947. 562 с.
3. Гиппиус З. Влюбленность // Русский эрос или философия любви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 185–208.
4. Бердяев Н.А. Мирогледът на Достоевски. София: Изд-во на СУ «Св. Кл. Охридски», 1992. 192 с.
5. Мережковский Д.С. Достоевский // Акрополь. Избранные литературно-критические статьи. М.: Книжная палата, 1991. С. 108–126.
6. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990, 336 с.
7. Бердяев Н.А. Ставрогин [Электронный ресурс], 2001. Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyayev/stvrogin.html>
8. Горичева Т. Христианство и современный мир. СПб.: Алетейя; Ступени, 1996. 298 с.
9. Иванов В.И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 282–336.
10. Достоевски Ф.М. Престъпление и наказание // Събр. съч.: в 12 т. Т. 5. София: Народна култура, 1982. С. 532.
11. Федотов Г.П. Мать-земля. К религиозной космологии русского народа // Путь. 1935. № 46. С. 3–18.
12. Богданова О.А. «Образ чистой красоты» в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Проблемы филологии, культурологии, искусствоведения. 2007. № 2. С. 101–104.
13. Достоевски Ф.М. Идиот // Събр. съч.: в 12 т. Т. 6. София: Народна култура, 1982. 635 с.
14. Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Путь. 1933. № 37. С. 36–60.

15. Лаут Р. *Философия Достоевского в систематическом изложении*. М.: Республика, 1996. 450 с.
16. Черный Ю.Ю. *Философия пола и любви Бердяева*. М.: Наука, 2004. 132 с.

References

1. Slonim, M. *Tri lyubvi Dostoevskogo* [The Three Loves of Dostoevsky], Moscow: Nashe nasledie, 1991, 318 p.
2. Mochul'skiy, K. *Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky. Life and Work], Paris, IMCA press, 1947, 562 p.
3. Gippius, Z. *Vlyublennost'* [Being in Love], in *Russkiy eros ili filosofiya lyubvi v Rossii* [The Russian Eros, or Philosophy of Love in Russia], Moscow: Progress, 1991, pp. 185–208.
4. Berdyaev, N. A. *Mirogled"t na Dostoevski* [Dostoevsky], Sofia: Izdatel'stvo na SU «Sv. Kl. Okhridski», 1992, 192 p.
5. Merezhkovskiy, D.S. *Dostoevskiy* [Dostoevsky], in Merezhkovskiy, D.S. *Akropol'. Izbrannye literaturno-kriticheskie stat'i* [Acropolis. Selected Literary-Critical Essays], Moscow: Knizhnaya palata, 1991, pp. 108–126.
6. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-Cognition (A Philosophical Autobiography)], Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990, 336 p.
7. Berdyaev, N.A. *Stavrogin*. Available at: <http://www.vehi.net/berdyaev/stvrogin.html>.
8. Goricheva, T. *Khristianstvo i sovremennyy mir* [The Christianity and the Contemporary World], Saint-Petersburg: Aleteyya; Stupeni, 1996, 298 p.
9. Ivanov, V.I. *Dostoevskiy i roman-tragediya* [Dostoevsky and the Novel-Tragedy], in Ivanov, V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 282–336.
10. Dostoevski, F.M. *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment], in Dostoevski, F.M. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 5* [Collected Works in 12 vol., vol. 5], Sofia: Narodna kultura, 1982, 532.
11. Fedotov, G.P. *Mat'-zemlya. K religioznoy kosmologii russkogo naroda* [Mother-Earth. The Russian Religious Cosmology], in *Put'*, 1935, no. 46, pp. 3–18.
12. Bogdanova, O.A. «*Obraz chistoy krasoty*» v romane F.M. Dostoevskogo «*Idiot*» [«The Image of Pure Beauty» in Dostoevsky's Novel «The Idiot»], in *Problemy filologii, kul'turologii, iskusstvovedeniya*, 2007, no. 2, pp. 101–104.
13. Dostoevski, F.M. *Idiot* [The Idiot], in Dostoevski, F.M. *Sybrani sychineniya v 12 t., t. 6* [Collected Works in 12 vol., vol. 6], Sofia: Narodna kultura, 1982, 635 p.
14. Zen'kovskiy, V.V. *Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskogo* [The Problem of Beauty in Dostoevsky Works], in *Put'*, 1933, no. 37, pp. 36–60.
15. Laut, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskom izlozhenii* [The Philosophy of Dostoevsky: A Systematic Exposition], Moscow: Respublika, 1996, 450 p.
16. Chernyy, Yu. Yu. *Filosofiya pola i lyubvi Berdyaeva* [Berdyaev's Philosophy of Sex and Love], Moscow: Nauka, 2004, 132 p.

УДК 123:141(477)
ББК 87.3(2)61-07:87.3(2)52(2УК)

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА И ЛИБЕРАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ УКРАИНСКОЙ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В.П. ВОЛКОВСКИЙ

Институт философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины
ул. Трехсвятительская, 4, г. Киев, 01001, Украина
E-mail: dinginnalu@gmail.com

Предлагается сравнительный анализ философии свободы Николая Бердяева и украинской политико-философской мысли XIX века. Рассматривается концепция известного русского философа Н. Бердяева, основанная на первостепенном значении идеи свободы, а также экзистенциальная и биографическая подоплека становления его философского учения. Утверждается, что Бердяев был радикально укоренен в киевский социальный контекст и особенную роль в этой укорененности играет его аристократическая, «родовая» составляющая, экзистенциально значимая для него. Определена специфика политического мирозерцания и мироотношения аристократии, ее историческая подоплека в контексте центрально-европейских традиций Речи Посполитой.

Эволюция украинской политико-философской мысли XIX века рассматривается сквозь призму развития идеи и концепции свободы. Утверждается, что особенность украинской мысли состоит в исторической аристократической подоплеке, что имплицитно радикальное значение и вес идеи свободы как политической и философской ценности и кардинально отличает ее от контекста остальной Российской империи. Раскрывается общность социально-экзистенциального контекста и созвучие идей украинских политических мыслителей и Н. Бердяева. Делается вывод о включенности Бердяева в нарратив киевского контекста, а также о наличии генеалогических и дискурсивных связей, объединяющих оба предмета нашего анализа.

Ключевые слова: философия свободы, либерализм, украинская политико-философская мысль, политическая философия, русская религиозная философия, история русской философии, политическая философия Михаила Драгоманова, украинофильство, история украинской философии.

PHILOSOPHY OF FREEDOM OF NIKOLAI BERDYAEV AND LIBERAL TRADITION OF UKRAINIAN POLITIC-PHILOSOPHICAL THOUGHT

V.B. VOLKOVSKIY

H.S.Skovoroda Institut of Philosophy of NAS of Ukraine
4, Tryokhsviatitelska str., Kyiv, 01001, Ukraine
E-mail: dinginnalu@gmail.com

This article compares the philosophy of freedom by Nikolai Berdyaev and XIX-century ukrainian political-philosophical thought. The conception of famous Russian philosopher N. Berdyaev, which is based on the primate idea of freedom is analyzed. The author also examines existential and biographic background of N. Berdyaev's philosophical doctrine genesis. It is stated that Berdyaev was radically

ingrained in Kievan social context and his aristocratic, 'patrimonial' component existentially significant for him plays special part in this ingrainedness. The article describes the specificity of the Kievan aristocracy's political worldview and world attitude, its historical background in the context of central-european traditions of Rzecz Pospolita (early modern Polish-Lithuanian Commonwealth).

The evolution of XIX-century ukrainian political-philosophical thought through the prism of the development of the idea and conception of freedom is considered. It is stated that the specificity of ukrainian thought lies in historical aristocratical background, and it implies the radical meaning and weight of the idea of freedom as political and philosophical value which radically distinguished it from the context of other Russian Empire parts. The similarity of social-existential context and consonance of ideas of ukrainian political thinkers and N.Berdyaev are revealed. It is concluded that Berdyaev is involved into the narrative of Kievan context and it makes possible the presence of genealogic and discursive connections between both subjects of our analysis.

Key words: philosophy of freedom, liberalism, ukrainian political-philosophical thought, political philosophy, Russian religious philosophy, the history of Russian philosophy, political philosophy of Mykhajlo Drahomanov, Ukrainophilia, history of Ukrainian philosophy.

Личность Николая Бердяева резко выделяется из общей череды эмблематических лиц русской философии, в первую очередь, однозначным акцентом на идею и философию свободы, идею безусловной и абсолютной свободы, интегрированной в метафизическую картину мира, что не может не привлечь внимание историка философии к истокам и возможным предпосылкам возникновения такого философского феномена, особенно учитывая его уникальность и контекст.

Николай Бердяев родился в Киеве, с которым связана его студенческая юность, обозначенная разнообразными его увлечениями. С одной стороны, романтическое осознание несовершенства мира и желание преодолеть его привело молодого Бердяева в социал-демократические кружки «научного социализма», возникающие под влиянием философско-экономической системы К. Маркса. С другой стороны, он увлекался и немарксистской философией, слушая лекции Г. Челпанова и интересуясь неэмпирической психологией. Из Киева он был сослан в Вологду, затем в Житомир, после чего его жизнь полностью связана с московско-петербургскими религиозно-философскими обществами. С этого момента его киевский период прерывается, и в его философской биографии мы уже не встречаем Киева или Украины.

Но в историко-философской системе неартикулирование чего-либо не всегда означает его отсутствия, прежде всего в силу неясности многих предпосылок, влияющих на акт философствования. Важно установить, насколько элемент места, топоса, для него существовал вообще и был актуальным. Это, между прочим, задействует методологические проблемы истории философии – отношение текста, явленного нам *an sich und für sich*, и неявных мотиваций и ангажированностей, которые мы можем отыскать и приписать автору как подоплеку создания и функционирования текста. В связи с этим продолжается вечное вопрошание о правомочности таковой прескрипции автору и тексту и возможности таковой приписывающей деятельности, которая подлинно проблематична, ибо пребывает в поле постоянного напряжения между полюсами чистой преданности букве Текста и творческого вписывания Текста в новую генеалогию очеред-

ной философской концепции или системы, между которыми находится научное постижение смысла, судьбы и происхождения Текста как такого. Гегелевской модели вписания Другого как момента самого «меня» противостоит модель восприятия Другого только таким способом, каким он мне дается. И следовательно, напряжение требует постоянной осторожности и феноменологического «эпохэ» относительно любого окончательного историко-философского суждения. В силу этого, не стоит рассматривать такие рассуждения и полученные выводы как окончательные ультимативные прескрипции, но – как предложения для дальнейшего дискурса, призванного историко-философски осмыслить личность и учение Бердяева не только в пределах общепринятого канона.

Выдвигаемую гипотезу можно сформулировать кратко: Бердяев, рожденный в Киеве и сам увлеченный Киевом, в определенной степени укоренен в украинский региональный (как минимум) контекст. Его «философия свободы» настолько радикальна и беспрецедентна в русской религиозно-философской мысли, что вызывает вопрошание о происхождении оной. Религиозно-философская «философия свободы» напрямую ассоциируется с политико-философской «философией свободы», апеллирующей к свободе как фундаментальной категории политико-философского дискурса и политической практики. В силу этого, мы обращаемся к истории собственно украинской политико-философской мысли, специфика которой в дореволюционную эпоху была отмечена П. Милюковым как преобладание либерально-конституционалистских идей, что противоречило общерусскому преобладанию социалистических и антилиберальных идей (это же отмечается и в современной историко-философской литературе в Украине). Итак, преобладание дискурса свободы в украинской мысли мотивирует постановку гипотезы о явном (текстуальном, вследствие знакомства с идеями) или неявном (влиянии общих контекстуальных предпосылок, дофилософском) влиянии этого дискурса на радикальную артикуляцию идеи Свободы у Николая Бердяева.

Бердяев и «почва»: укорененность в Киеве как основание для сравнения

Николай Бердяев происходил из старинного аристократического рода, а, как известно, аристократическое сословие отличалось особым вниманием к родовой памяти и чести родового наследия. Род Бердяева был длительное время связан с Украиной: его прадед генерал-аншеф Николай Михайлович был в 1796–1797 годах Новороссийским губернатором. В 1797 году получил от императора Павла I половину местечка Обухов в Киевском уезде; в это время он был киевским гражданским губернатором. Об этом-то родовом имении упоминает Н. Бердяев¹. Сестра деда, Михаила Николаевича, Елизавета, была замужем за Андреем Федоровичем Квиткой (25 ноября 1774 – 6 апреля 1844 гг.), братом изве-

¹ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 17 [1].

стного украинского писателя, одного из первых украинофилов, потомка старого казачьего рода Григория Квитки-Основьяненка. Сам Михаил Бердяев (1792–1861), отличившийся в боях с Наполеоном, был атаманом Войска Донского и защищал автономию казачьего войска от унификационных тенденций николаевского времени². Отец же Бердяева, Александр Михайлович, «во вторую половину жизни имел взгляды очень либеральные», но при этом пользовался значительным уважением в имперском патриархальном обществе, что помогало самому Бердяеву сохранять свою автономию и свободу. Бердяев положительно отзывается о «великолепном имении» своей тети, Ю.Н. Гудим-Левкович³, о роде Гудим-Левковичей, которые были пожалованы именьями по универсалу самого гетмана Ивана Мазепы, о чем говорится в Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона. Сын знаменитейшего сановника, он был вхож в киевское аристократическое общество, где кроме Гудим-Левковичей особо отмечает кузину своей матери, польскую графиню Марью Евстафьевну Браницкую (урожденную Сапегу), родом из одного из самых выдающихся родов Речи Посполитой. Сама же мать Бердяева, «рожденная княжна Кудашева» (татарский род) была полуфранцуженка. Ее мать, бабушка Н. Бердяева, была графиня Шуазель⁴. Она, «графиня Виктория Шуазель-Гуфье, мать Матильды Октавиановны, была дочерью Станислава-Феликса Потоцкого – одного из самых богатых польских аристократов второй половины XVIII – начала XIX столетий»⁵ и сделала Бердяевых друзьями Браницких и Потоцких, которые являются символическими фигурами в украинском фольклоре. Как отмечает Е. Чернецкий, «пока Николай после Киевского кадетского корпуса учился на естественном, а потом – юридическом факультетах Императорского университета св. Владимира в Киеве (ныне КНУ им. Шевченко), его старший брат Сергей, врач по образованию, переписывался с Лесей Украинкой и кругом “Старой Громады”. В его творческом наследии, которое насчитывает более тысячи позиций, есть почти сто стихотворений на украинском языке, а также переводы из Старицкого, Федьковича и т.д.» [2]. А их родственник Сергей Подолинский считал себя украинцем и был близким сотрудником Драгоманова⁶.

Впрочем, Николай отмечает свою неустроенность в плане аристократическом, господство атмосферы «в духе Достоевского», в то же время – влечение к аристократическим, «франтовским» формам быта и культуры. Этот мир наследственной аристократии, «феодальный» – для Бердяева «доисторический». В то же время он говорит: «Единственный быт, с которым у меня была какая-то связь, есть все-таки помещичий, патриархальный быт»⁷. Домодерный («до-

² См.: Чернецкий Е. Бердяевы // Интернет-сайт «День» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/semeynyy-albom-ukrainy/berdyayevy> [2].

³ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 18.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же.

⁶ См.: Попович Мирослав. Путь индивидуального спасения Интернет-сайт «День» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/podrobnosti/put-individualnogo-spaseniya> [3].

⁷ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 25.

исторический»), феодальный («аристократический») элементы отмечает сам Бердяев⁸, и в этом свете его «прирожденный анархизм» и «отвержение власти и государства» получают совсем новую интерпретацию. Это не нигилизм Бакунина-Кропоткина, а, скорее, присущее древней «шляхте» сознание автономии относительно власти, ее перманентное сословное чувство корпоративного единства и достоинства «шляхты» против «королей», которое ответственно за постоянные случаи «фрондирования» шляхты и которое было предметом репрессий раннемодерного абсолютизма во всей Европе. В Речи Посполитой, наследники которой были родственниками Бердяева, эта автономия аристократии была доведена до экстремума – *Racta conventa* 1573 года определяла политический быт Речи Посполитой и, по сути, воплощала феномен противостояния аристократии и государства в политическом измерении, который Н. Бердяев выразил в религиозно-философском. Он находит в себе «непреодолимое барство, барство метафизическое»⁹. Примечательно, что он, называя свое самосознание «аристократическим», критикуя феномен *raguenus* («высочек») и полагая, что «аристократизм определяется по происхождению, а не по достижению»¹⁰, в то же время заявляет, что «в России не было настоящих аристократических традиций», была только «барская, господская психология», с присущим ей «самодурством»¹¹. Это буквально совпадает с тезисом И. Лысяка-Рудницкого, который опирается на западные исследования о том, что в Московском государстве и его производных не было феодализма и аристократии в европейском смысле этого слова¹².

В сочинении «Моё философское мирозерцание» (1937) мы видим точное формулирование его отношения к проблеме личности в обществе: «В личности имеется духовное начало, глубина, которая не определяется обществом. Человек принадлежит двум сферам: царству Бога и царству Кесаря. На этом основаны права и свобода человека. Таким образом, существуют пределы власти государства и общества над человеком»¹³. По сути, это классическое определение либерализма, суть которого состоит в том, что любая власть должна быть ограничена безусловным естественным правом, которое производится то ли от Божией воли и вложенной Богом свободы, то ли от природного бытия разумного и свободного существа, и которое было четко артикулировано в модерной политической мысли XVII–XIX вв.¹⁴. Недаром Бердяев «понимал жизнь не как воспитание, а как борьбу за свободу»¹⁵, а основными теологичес-

⁸ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 39.

⁹ Там же. С. 39.

¹⁰ Там же. С. 28.

¹¹ Там же.

¹² См.: Лысяк-Рудницкий І. Історичні есе. В 2 т. / пер. з англ. М. Бадік, Я. Грицака та ін. Київ: Основи, 1994 [4].

¹³ См.: Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание. С. 28 [5].

¹⁴ См.: Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / пер. з фр. С. Йосипенка. Київ: Дух і літера, 2005 [6].

¹⁵ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 20.

кими источниками его философии свободы стали немецкие мистики Иоганн Эххардт и Якоб Бёме и их идея свободы как Божественного Ungrund¹⁶. В политическом плане это выражается некоторым анархизмом: «Человек не должен никакой власти безоговорочно принимать, это было бы рабским состоянием. Человек не должен склоняться ни перед какой силой, это не достойно свободного существа»¹⁷.

Это философское кредо являлось для Бердяева мерилom и критерием любого политического строя, события, теории, именно им он мерил добро и зло в истории: несет ли нечто отрицание свободы и насилие или нет, насколько мир движется к прогрессу духовной свободы и преодолению рабства и насилия. Признавая положительный смысл в явлениях большевизма и коммунизма, окончательный вердикт Бердяев произносил исходя из принципа свободы – не может существовать политический строй, основанный на отрицании духовной (прежде всего, философско-мировоззренческой, а также и общественно-политической) свободы человеческой личности, свободы творчества. Бердяев оказался одиноким не только на родине, он оказался одиноким и в России, в русской диаспоре, которая не принимала его учения, обвиняя его в левачестве. Но при всем этом его влияние на развитие мировой философской мысли имеет место быть – начиная от влияния на Маритена, Марселя и в конечном счете на реформу Католической церкви, заканчивая его влиянием и на православных богословов.

Но насколько этот философ может быть связан с Украиной? Он твердо и постоянно артикулирует себя именно как русского мыслителя. Русскость своей мысли, русскость своей философии для него стоит чуть ли не наравне со свободой как сутью и смыслом оной. Но, учитывая связи его брата Сергея и его стихи об Украине, говорить становится сложнее¹⁸. Его брат Сергей был очевидным украинофилом, о чем свидетельствуют следующие строки его стихотворения «До сина»:

Молися, сину, за Вкраїну,
Молися, сину мій,
Щоб Бог підняв її з руїни,
Щоб дав Він волю їй.¹⁹

Это позволяет сделать определённые выводы. На основании текстов и воспоминаний Н.Бердяева мы не можем утверждать о каком-либо заимствовании или явном интеллектуальном влиянии украинофильского движения на его мысль и интеллектуальную биографию. Поэтому строгое историко-философское исследование, которое, прежде всего, апеллирует к текстам, здесь вынуж-

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М.: Изд-во «Правда», 1989 [7].

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. *Самопознание (опыт философской автобиографии)*. С. 323.

¹⁸ См.: Суховецький Микола. Поет, брат філософа // Интернет-сайт «ЛітАкцент» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://litakcent.com/2011/05/13/poet-brat-filosofa> [8].

¹⁹ См. Бердяев С.А. *До сина* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://marko19511.livejournal.com/711958.html> [9].

дено остановиться, поскольку текстуально Украина и украинофильство как предмет рефлексии или просто как объект референции просто отсутствует. В бердяевском тексте отсутствует украинский вопрос и украинофилы Бердяевский текст как бы «не видит» украинского вопроса и украинофилов (что, учитывая сказанное выше, тоже может быть поводом к размышлениям).

В то же время значимость аристократическо-родового элемента и значение Киева и окологиевских топосов, которые он сам выделяет в своей автобиографии, показывают, что Киев для Бердяева точно не был экзистенциально пустым топосом. Бердяев привязан к истории Киева, Киев входит в биографию Бердяева как экзистенциальная величина. Философ мечтательно отзывается о «русской деревне», которую видит в романтических тонах, но контекст этой фразы – рассуждения о поместье под Обуховом – выдает, что, по сути, его Элизиум – это украинское село под Киевом, а никак не типичный образ деревни русской глубинки. Николай Бердяев был вхож в киевское высшее общество, связанное с украинофилами, а его брат, как уже говорилось, был украинофилом. Итак, утверждать, что Николай Бердяев не знал об украинофильстве и украинском национальном движении, безосновательно. О нем он несомненно мог знать, и, скорее, было бы странным, если бы он не знал об увлечении своего брата. С выдающимся украинофилом М. Драгомановым его связывало знакомство через С. Бердяева и С. Подолинского. Аристократическое мирозерцание Бердяев унаследовал именно от киевского общества, которое напрямую связано с местными историко-правовыми и политико-культурными традициями. Эта укорененность аристократического, привязанного к земле и краю мирозерцания лучше всего указывает на опосредованную укорененность экзистенциальной биографии Бердяева в киевском, а следовательно, и в украинском локальном контексте.

Другое дело, что эта экзистенциальная укорененность не является показателем особого, значимого для истории философии присутствия оной в текстах. Но очевидно, что украинский контекст Бердяева имеет более глубокое основание, чем просто биографический топос. Скорее всего, Николай Бердяев, подобно М. Булгакову, четко избрал русское национальное самоопределение, и избранный им образ «русского народа» вписывает в себя и украинский элемент как составную часть в духе «проекта большой русской нации»²⁰. Тем не менее для историка философии экзистенциальные факторы развития учения философа не являются несущественными, они могут сообщать об особенностях мировоззренческой эволюции философа, об экзистенциальном становлении его мировоззрения.

Итак, исследование развития украинской политико-философской мысли является логической частью историко-философского исследования философии Бердяева, и, хотя нельзя утверждать о какой-либо идейной зависимости, можно предположить возможность экзистенциальной связи, значимой для эво-

²⁰ См.: Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). СПб.: Алетей, 2000 [10].

люции мировоззрения философа. Характер этой связи выявляется при обращении к истории украинской политико-философской мысли, в которой мы можем отыскать идеи, конгениальные и созвучные мировоззрению Бердяева.

Украинская политико-философская мысль XIX века: под сигнатурой Свободы

Исследование украинской политико-философской мысли XIX века ставит перед историком философии целый набор методологических проблем, которые касаются, прежде всего, терминологии и политико-географических деноминаторов объекта исследования. Эти проблемы типичны для исследования интеллектуальной истории любой молодой современной безгосударственной нации, которая была лишена своего репрезентативного политического тела и зачастую репрезентативной национальной исторической элиты, и связаны, прежде всего, с трудностями определения пределов действия определителя «украинский». Эта проблема имеет несколько уровней. Один из них – терминологическая неустойчивость и текучесть, когда для обозначения одного и того же предмета употребляется несколько терминов («южнорусский», «малорусский», «русский», «украинский» и т.п.), либо один и тот же термин в разных текстах обозначает разные общности (например, слово «украинский» обозначает то аналог региона Слобожанщины, Слободско-Украинской губернии (существовала в 1765–1780 и 1796–1835 гг.) со столицей в Харькове в отличие от «Малороссии»-Гетманщины, то регион Поднепровья в отличие от Подолья и Волыни, то аналог «Малороссии» как территории, заселенной украинцами в современном этнографическом значении слова. Такие же полисемантические непереводимости встречаются и с другими словами, например «Малороссия». Следовательно, чисто дескриптивное исследование невозможно, требуется тщательное герменевтическое исследование значения слов, чтобы адекватно реконструировать авторский смысл. С другой стороны, отсутствие (строго говоря, утрата в XVIII в.) собственного политического тела (в формате автономии Гетманщины и Запорожской Сечи) вызывает проблемы размежевания общерусского политико-философского дискурса и локального специфического украинского дискурса, поскольку одни и те же авторы были интегрированы в общерусский литературный и философский процесс, но также развивали идеи, особо значимые для украинского контекста и выражавшие, как тогда говорили, особенность «домашнего обихода». Решение проблемы находится на пути рассмотрения процесса как постепенного разворачивания современного национально-государственного строительства.

В начале и первой половине XIX в. украинская мысль развивается в двух направлениях – романтического увлечения «народностью», изучения народного фольклора, быта, истории, которое сосредоточивалось вокруг открытого в 1805 г. Харьковского университета, и легитимистического исследования украинского *Rechtskontinuität* (исторической традиции правовой легитимности) в кругах левобережной казацкой аристократии, занятой легитимацией своего дворянского статуса в условиях Российской империи. Резуль-

татом стало обращение к локальной истории края и культуре народа, в том числе и открытие литературы на народном языке, которая поначалу рассматривалась только как литература «низших жанров» (И. Котляревский, П. Гулак-Артемовский, Л. Глебов), исследование народного языка и фольклора (издание грамматики Алексея Павловского 1818 г., «малороссийских» народных песен Н. Цертелева 1819 г. и Михаила Максимовича 1827 г., «украинских» народных песен М. Максимовича 1834 г., издание Измаилом Срезневским в Харькове «Украинского альманаха» 1831 г., журнала «Запорожская старина» (Харьков, 1833–1838). В этих изданиях публиковались также первые литературные опыты на народном языке Е. Гребенки, Л. Боровиковского, В. Забелы и др. Большинство из этих изданий не имели выраженных политических тенденций кроме общего романтического интереса к «народности», что впрочем было в «тренде» николаевской эпохи, которая во главе с самим императором и министром народного просвещения С. Уваровым обращалась к «официальной народности» как к основам и «скрепам» идеологического фундамента Российской империи, тем самым поощряя исторические исследования народного быта и древностей. Более значимым был легитимистический интерес к истории Украины («История Малороссии» Николая Маркевича (1842–1843), «История Украины» (1830) и «История Малой России» Дмитрия Бантыш-Каменского, «История руссов» (издана 1846 г.)), который исходил из среды казацкой аристократии гетманского государства, лелеющей память о собственных «вольностях, правах и привилегиях», добытых «отцами нашими от королей древних». Эта историческая аристократия составила основу общества, выступающего за развитие украинофильства в Российской империи, и главное пространство коммуникации этого нового дискурса, по сути обеспечив историческую связь раннемодерного казаческого периода с современным национальным. Собственно, именно ему обязаны своим появлением большинство украинофильских фольклорных и исторических исследований первой половины XIX в. и молодые таланты украинской литературы (например, Тарас Шевченко). И. Лысяк-Рудницкий в своих работах об «интеллектуальных началах современной Украины» показывает, что этот «шляхетский», или аристократический, период на самом деле имеет большое значение для объяснения характера развития украинского дискурса²¹.

Предпосылки собственного, локального украинского политико-философского дискурса необходимо искать в специфике локальной украинской истории, которая на переломе XVIII–XIX столетий претерпевала качественный переход от раннемодерного периода к современному. Раннемодерный период заканчивался крахом украинского казаческого государства, который катастрофически отозвался в народном фольклоре, но не менее – в памяти малороссийской аристократии, которая сохраняла свой *ressentiment* относительно «великороссиян», чему свидетельствуют записки Й. Коля 1841–1842 гг. Кроме романтического и ностальгического компонента, исследователи (П. Зайончковский,

²¹ См.: Лысяк-Рудницкий І. Історичні есе. С. 173–193.

А. Миллер, И. Лысяк-Рудницкий) отмечают значительное влияние польского украинофильства (В. Терлецкий, М. Чайковский, Ф. Духинский, Т. Падура и др.) на развитие собственно независимого украинского дискурса, что связано с типичным националистическим противостоянием разных проектов современных наций²² за интеграцию территории в свой национальный исторический и политический нарратив, в данном случае – противостояние польского и «общерусского» нарративов, трактовавших Украину как *Wschodnie Kresy*²³ Речи Посполитой или как Малороссию большой русской нации. В этом контексте стоит рассматривать появление в печати «Истории руссов» (1846 г.), в которой нашли отражение политико-философские взгляды аристократии, полемику М. Максимовича и М. Погодина по поводу «южнорусского наречия» и выступление Кирилло-Мефодиевского братства 1847 г. Они закладывают первую локальную самостоятельную украинскую историософию и артикулируют свою политическую философию.

Автор «Истории руссов»²⁴ формулирует историософскую концепцию непрерывного континуитета малорусского (что приравнивается русскому) нобилитета как политического репрезентанта малорусской нации. При этом четко артикулируются идеи естественного права, верховенства природных, Божественных и гражданских законов над политическими договоренностями и государственными актами²⁵. Народ «русский» (в значении «малорусский») входил в состав разных государств (Литвы, Польши и Московского царства) «как равный с равными и вольный с вольными»²⁶, следовательно, безгосударственное положение одного является неправомерным. Датировка «Истории» является проблематичной²⁷, но как факт интеллектуальной истории она повлияла на видение истории украинскими писателями, в том числе Шевченко.

Появление Кирилло-Мефодиевского братства (1846–1847) связано с перенесением центра украинофильства в Киев. Членами братства являлись молодой ученый Н. Костомаров, аристократы Н. Гулак и В. Белозерский, к нему примыкали знакомые этого круга П. Кулиш, Н. Маркевич, а также Т. Шевченко. Само общество с политической точки зрения было в общем-то малозначи-

²² См.: Гобсбаум Е., Корпал Т. *Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність* / пер. та прим. Т. Корпала. Київ: УЦДК, 2010 [11].

²³ *Wschodnie Kresy* (польск. – Восточные Кресы) от польского слова «крес» – граница, конец, край. Польское название территорий современных Украины, Белоруссии и Литвы, некогда входивших в состав Речи Посполитой.

²⁴ См.: *История Руссов или Малой России*, сочинение Георгия Конисского, архиепископа Белорусского / Репринтное издание 1846 года. Київ: Жовтень, 1991 [12].

²⁵ Там же. С. 63.

²⁶ Там же. С. 6, 10.

²⁷ Сам автор «Истории руссов» приурочивает свое произведение ко времени созыва Екатериной II Комиссии уложения, но уже авторы XIX в. сомневались в этой дате, подвергая сомнению как авторство (Георгия Конисского), так и время создания текста. Печатная публикация «Истории...» осуществилась в 1846 г. трудами О. Бодянского, но знакомство с этим текстом выдают и стихи раннего периода творчества Т. Шевченко, и воспоминания его современников.

тельно, но интеллектуально стало важным событием, поворотной вехой, обозначившей украинский политико-философский дискурс. В их текстах, частично под влиянием творчества А. Мицкевича и «Истории руссов», вырабатывается романтическая мессианская историософия Украины, которая противопоставляется Польше и России как мессия, призванный осуществить христианские идеалы свободы, равенства и братства людей. Бог создал людей свободными и равными между собой, и любое неравенство и несвобода – это творение людей и оно от лукавого. Раннехристианский идеал апостольской общины смыкается с идеалами декабристов и Французской революции, в то же время критикуется секуляризм западной истории и выдвигается идеал Запорожской Сечи как подлинной общности, «куда каждый, вступая, был братом других – был ли он прежде господином или рабом...; и были казаки между собою все равны, а старшины выбирались на собрании и должны были служить всем», «братство», не знавшее «ни царя, ни пана» (п. 72)²⁸. Украина призвана стать краеугольным «камнем, егоже небрегоша зиждуции» в новом всеславянском союзе республик, который станет оплотом религиозно-политического обновления и становления политического строя на принципах полной свободы личности и равенства всех людей. Религиозно-философский контекст идеи свободы напрямую отсылает нас к «метафизической идее свободы» Николая Бердяева, которая не приемлет никакого угнетения и порабощения личности. Продолжением дискурса «кирилло-мефодиевцев» становится творчество Тараса Шевченко (1841–1845 гг.), в стихах которого в жестком противопоставлении «царей» и «людей» «царство и панство/барство» обозначается как квинтэссенция зла и несвободы («Сон (“У всякого своя доля”）」, «Кавказ», «І мертвим, і живим, і ненародженим... посланіє», «Єретик», «Неофіти» (уже 1857 г.) и др.). Шевченко выступает радикально против угнетения народов, крепостного права, но это является проекцией более широкого протеста, – против несвободы метафизической, которая сковывает личность, обрекая ее на службу империи, системе государства, обезличивая ее и превращая в «свинопасов» («Юродивый»). Критикуя фундаментальное социальное и философское неравенство в обществе николаевского времени, Шевченко призывает к свободе по образу Божию («Умийтеся! образ Божий багном не скверніте») («І мертвим, і живим, і ненародженим... посланіє», 1845 г.), по правде, вложенной в сердце человека, и совести, которая превосходит все общности, довлеющие над личностью.

Утверждение личной свободы у «кирилло-мефодиевцев» требует пояснений. Украинское славянофильство «кирилло-мефодиевцев» резко отличается от славянофильства А. Хомякова и К. Аксакова, и это отличие чуть позднее было концептуализировано Н. Костомаровым в статье «Две русские народности»²⁹ и новым поколением украинских мыслителей – Владимиром Антонови-

²⁸ См.: Кирило-Мефодіївське товариство. У 3 томах / АН УРСР, Археогр. Комісія та ін.: упор. М.І. Бутич, І.І. Глизь, О.О. Франко; редкол.: Сохань П.С. та ін. К.: Наукова думка, 1990. Т. 1. 1990. С. 17–18 [13].

²⁹ См.: Костомаров Н.И. Двѣ русскія народности // Основа. 1861. № 3. С. 33 – 80 [14].

чем (1830–1908) и Михаилом Драгомановым (1841–1895) в концепции «громадовства» («Предисловие к “Громаде”» (1878 г.)³⁰). В качестве иллюстрации можно рассмотреть основоположные концепты украинского и русского дискурсов, начало которых нужно искать в романтическом славянофильстве, а продолжение – в народническом социализме: «громада» и «община».

Эти два термина представляют собой своеобразную игру непереводаемости – «громаду» нельзя перевести как «община», прежде всего потому, что традиционный социальный опыт украинского и русского (в терминах XIX в. – «великорусского») народов различается. Идеал славянофилов и народников от Хомякова и Герцена до «Земли и воли» – община или мир – стоит на господстве коллектива над личностью, патриархальном отчуждении собственности и круговой поруке. Эта общинность русского крестьянства и радовала как славянофилов своей архаичностью, так и народников своей социалистичностью, но в украинском языке слово «община» не обретается, «громада» же означает «общность свободных и равных людей, которые свободно входят и выходят из этой общности, а общность содержится равноправным договором участников»³¹. Это слово встречается у Т. Шевченко, когда он обращается к «громаде» за советом, а потом призывает «громадою обух сталить», потом у Н. Костомарова, который противопоставляет «громаду» «общине-миру», и достигает концептуальной разработки у М. Драгоманова, который создает вместе с своими друзьями (в том числе, Сергеем Подолинским, другом С. Бердяева) журнал «Громада» и течение «громадовцев» (первую украинскую модерную политико-философскую систему). «Громада» воплощает идею свободной личности, которая свободно ассоциирует себя с той или иной общностью и входит туда на договорных началах, не отчуждая свою свободу ни в пользу власти, ни в пользу общины, ни в пользу какого-либо сверхличностного абсолюта, кроме как только нравственного императива совести. Драгомановский проект «громадовства» (специфический вид социализма, как его определяет сам Драгоманов) ставит своей целью всячески умножать всякую «свободу каждой личности в слове и труде, свободу каждого человеческого народа, общности, общества, страны», «уменьшать ... силу государственного начальства... пред силою личности и общества» для заложения основы «анархического» устройства³². Это не является анархизмом бакунинского толка. Драгоманов утверждал постепенность движения к избранному идеалу, отстаивая в настоящее время стратегию постепенной борьбы за политические свободы и конституционное устройство государства, гарантии прав и свобод личности и народов. «Громадовский» социализм Драгоманова отличался, прежде всего, отрицанием государственничес-

³⁰ См.: Драгоманов М.П. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та авт. іст.-біографічного нарису Р.С. Міщук; приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. С. 276–327 [15].

³¹ См.: Йосипенко С. Громада // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей: пер. з фр. / під керівництвом Б. Кассен та К. Сігова. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 233–240 [16].

³² См.: Драгоманов М.П. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні»). С. 300.

кой версии социализма К. Маркса и немецких социалистов, а также утверждением значимости этнонационального измерения человеческого бытия и отрицанием любого национал-ассимилирующего и отрицающего национальности проекта, в том числе популярных теорий *Grosstaaten* и культуртрегерства отдельно взятых народов. Универсализм и космополитизм не отрицают национальности, напротив – общечеловеческое не существует вне национального, осуществляется в национальном, как сущность в ипостаси. Поэтому все теории, которые пренебрегают национальным фактором (каковыми были все проекты русского социализма), для Драгоманова являются неискренними, поскольку по сути имеют ассимилятивный великодержавный характер, что несовместимо с идеалами драгомановского социализма. Человек всегда существует как человек конкретной национальности, и субстанциальное равенство всех национальностей требует не только отрицания расизма и культуртрегерства, но и свободного развития каждого народа, чему призваны служить принципы федерализма и «громадовского» социализма.

Именно Драгоманов стал автором русских конституционалистских проектов «Вольного союза» (1881)³³, где он защищает по сути либеральные ценности политических свобод, которые неминуемо должны закрепить основные правила политической игры – свободу и равенство граждан, и федералистский принцип автономии регионов от центральной власти (максимальное региональное самоуправление на основе конкретных человеческих «громад», свободных и равных социальных ассоциаций на территориальной основе).

Теоретическая деятельность Драгоманова шла в ногу с его практической работой. Лысяк-Рудницкий отмечает, что Драгоманов, своей активной коммуникативной деятельностью, которая связала разрозненные центры украинских интеллектуалов и общественников в единое коммуникативное поле, по сути, создал украинскую модерную нацию³⁴. Он первым объехал всю Украину, включая Закарпатье и Буковину, он первым из надднепрянских авторов активно вмешивался в галицкие дискуссии, отстаивая свою концепцию, которая привилась именно на галицкой почве, породив движение «радикалов» во главе с Иваном Франко и Михаилом Павликом. Его идеи были сопряжены с идеями «патриарха» украинофилов Владимира Антоновича, который так же отрицал терроризм и национальный нигилизм русских революционеров, делал ударение на защиту принципиальных гражданских прав и свобод и отрицал традиционный для русских революционеров правовой антилиберальный нигилизм, не понимавший значения либеральных конституционалистских принципов³⁵. На карте политических идеологий дискурс Драгоманова сложно вписать в какой-либо из современных метанарративов: «громадовство» слишком много содер-

³³ См.: Драгоманов М.П. Собрание политических сочинений М.П. Драгоманова. В 2 т. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905. Т. 1. С. 275–375 [17].

³⁴ См.: Лысяк-Рудницкий І. Історичні. С. 361–362.

³⁵ См.: Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський; вступ. ст. та коментарі В. Ульяновського. Київ: Либідь, 1995 [18].

жит либеральных и национальных идей, чтобы быть вульгарно социалистическим (и этим объясняется репрессирование памяти о Драгоманове в Советское время), слишком много социализма и критики национализма, чтобы быть ультранационалистическим (отсюда постоянная критика со стороны украинских интегральных националистов), слишком много украинофильства (за что его обвиняли в украинском национализме русские социалисты). Несмотря на это, именно он вместе с В. Антоновичем стал основоположником современного украинского политико-философского дискурса.

Итак, отличительной чертой украинского политико-философского дискурса являлась особая значимость идеи свободы (личности, народа, общества) и национальная легитимация особого украинского этноса и его политических прав. Начиная от «кирилло-мефодиевцев» и «Кобзаря» Тараса Шевченко, модерно-национальная идея Украины твердо связана с идеей свободы, «воли». Ярким примером этого является то, что из всех ведущих русских писателей 40–50-х годов XIX века только Шевченко выступил на стороне кавказских племен против Российской империи (поэма «Кавказ» (1845 г.)), что резко контрастирует с отношением русских писателей к Кавказской войне. Славянофильство русское, «московское», опиралось на Русь Московского царства XVII в., с его общинным землевладением, патриархальным строем, философией соборности, которая являлась соединением традиционной православно-христианской идеи кафоличности и великорусской идеи крестьянской общины-«мира». Славянофильство украинское выступило как локальное воплощение идеалов свободы, равенства, братства, выведенных из христианско-романтических предпосылок и соединенных с идеей конфедерации всех славянских народов. Н. Костомаров доказывал истоки федеративных начал в Киевской Руси и протилиберальные черты «южнорусского характера». Национальное отмежевание состояло в выделении принципов индивидуальной свободы и в автономии общества от государства, что особо хорошо видно в текстах украинофильского журнала «Основа» (1861–1862 гг.). Наконец, драгомановский проект «громадовства» и дальнейшее развитие украинского дискурса четко обозначили идею, выраженную в лозунге «свобода народам, свобода личности», которая начала уступать ультранационалистической идеологии только в 20–30-е годы XX века, и то уже к 50-м годам XX в. украинские националисты стали отходить от интегрального национализма, возвращаясь к единству идей современной нации и гражданской свободы.

Насколько же правомерен тезис о генеалогии или филиации идей от украинского политико-философского дискурса к Николаю Бердяеву? Полагать аподиктически, естественно, невозможно, как и невозможно делать эксклюзивистские окончательные суждения вообще в вопросе интеллектуальной истории идей и истории философии. У Бердяева нет отчетливых ссылок на украинскую политико-философскую мысль, поэтому говорить о каком-то интеллектуальном заимствовании не представляется возможным. Но сходство идей и общность контекста налицо – семья Бердяевых была интегрирована в пространство «киевского мира» элиты, в украинский контекст через Сергея Бердяева. В конечном счете, очевидна идейная созвучность, конгениальность.

Идея свободы личности, первичной и онтологичной, идея неподчиненности личности сверхличностным общностям в виде государства или общин объединяют исследуемые нами объекты. Но Н. Бердяев развивает «философию свободы» несравненно более масштабно и онтологично, полагая свободу как *Ungrund* Божественного естества, почти что превыше Бога (проблема понимания Бердяева и состоит в неразрешенности ответа, насколько свобода входит в Божественное бытие и как они соотносятся).

Украинский же политико-философский дискурс развивает практическое, политико-философское воплощение принципа свободы, более заботясь о практических гарантиях свободы личности и общности. Но есть и еще одна связь, соединяющая Бердяева и украинский дискурс, – та самая «родовая стихия», которая претит Бердяеву, но определяющее влияние которой на себя он признавал. Украинский политико-философский дискурс Нового времени появляется как наследник аристократического мирозерцания казацкого («малороссийского», «гетманского») нобилитета, который был носителем правового сознания, воспитанного в центрально-европейской политической культуре Речи Посполитой XV–XVII вв. Это мирозерцание опиралось на первичное достоинство и честь («гонор») нобилитета относительно власти и плебса и особо внимало своим «вольностям, правам и привилегиям», унаследованным от предков и полученных за заслуги. Оно соотносилось с философией естественного права, восходящей к томистскому принципу «законного права на восстание», и автономией политического измерения человеческого бытия. Это резко отличает шляхту от русского дворянства, которое, по М. Сперанскому, было просто «рабами царя» и получало свою легитимность только от царского «слова и дела», никак не могло обладать сознанием автономии их сословной корпорации и вольностей от царской воли и власти. Не легло ли это автономистское, аристократическое самосознание и понимание правовой независимости аристократии от государственной власти в экзистенциальную основу философии Бердяева – кстати, одного из немногих русских философов, вышедших именно из киевского круга и аристократического «высшего света» Киева?

Во всяком случае, это дофилософское единство контекста и созвучие идей дает основание полагать, что, несмотря на отсутствие строгих историко-философских референций, философия свободы Николая Бердяева очень гармонично вписывается в киевский и шире – в украинский контекст как логичная составляющая либерального и аристократического дискурса свободы, который в то же время параллельным потоком развивался в традиции украинской политико-философской мысли. Такое утверждение вовсе не предполагает попытки «национальной атрибуции» в духе споров «чей же Н. Бердяев?». Оно, скорее, указывает на генеалогические и конгениальные дискурсивные связи, на возможность такой постановки проблемы и плодотворность ее решения и дальнейшего развития.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. 336 с.

2. Чернецкий Е. Бердяевы // Интернет-сайт «День» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/semeynyy-albom-ukrainy/berdyayev>
3. Попович М. Путь индивидуального спасения Интернет-сайт «День» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/podrobnosti/put-individualnogo-spaseniya>
4. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / пер. з англ.. М. Бадік, Я. Грицака та ін. В 2 т. Київ: Основи, 1994. 554 с.
5. Бердяев Н.А. Моё философское мировоззрение // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1937_000.html
6. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / пер.з фр. С. Йосипенка. Київ: Дух і літера, 2005. 216 с.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Изд-во «Правда», 1989. 608 с.
8. Суховецький М. Поет, брат філософа // Интернет-сайт «ЛітАкцент» [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://litakcent.com/2011/05/13/poet-brat-filosofo>
9. Бердяев С.А. До сина // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://marko19511.livejournal.com/711958.html>
10. Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). СПб.: Алетейя, 2000. 260 с.
11. Гобсбаум Е., Корпал Т. Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність / пер. та прим. Т. Корпала. Київ: УЦДК, 2010. 288 с.
12. История Руссов или Малой России, сочинение Георгия Конисского, архиепископа Белорусского / Репринтное издание 1846 года. Киев: Жовтень, 1991. 320 с.
13. Костомарів М. Книги битія Українського Народу. Львів; Київ: Нові шляхи, 1921. 25 с.
14. Костомаров Н.И. Двѣ русскія народности // Костомаров Н.И. Двѣ русскія народности // Основа. 1861. № 3. С. 33–80.
15. Драгоманов М.П. Вибране («...Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / упоряд. та автор іст.-біографічного. нарису Р.С. Міщук; приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри. Київ: Либідь, 1991. 688 с.
16. Йосипенко С. Громада // Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей / під керівництвом Б. Кассен та К. Сігова; пер. з фр. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 233–240.
17. Драгоманов М.П. Собрание политических сочинений М.П. Драгоманова. В 2 т. Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905. Т. 1. 375 с.
18. Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський; вступ. ст. та коментарі В. Ульяновського. Київ: Либідь, 1995. 816 с. («Пам'ятки історичної думки України»)

References

1. Berdyayev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-knowledge. An essay of philosophical autobiography], Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 1990, 336 p.
2. Chernetskiy, E. *Berdyayevy* [Berdiaevs]. Available at: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/semeynyy-albom-ukrainy/berdyayev>
3. Popovich, M. *Put' individual'nogo spaseniya* [The way of individual salvation]. Available at: <http://www.day.kiev.ua/ru/article/podrobnosti/put-individualnogo-spaseniya>
4. Lisyak-Rudnits'kiy, I. *Istorigchni ese v 2 t., t. 1* [Historical essays in 2 vol., vol. 1], Київ: Osnovy, 1994, 504 p.
5. Berdyayev, N.A. Moe filosofskoe mirosozertsanie [My philosophical world view], in *Biblioteka Yakova Krotova* [Jacob Krotov's library]. Available at: http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1937_000.html
6. Manan, P. *Intelektual'na istoriya liberalizmu* [The Intellectual history of liberalism], Київ: Dukh i litera, 2005, 216 p.

быть понятой адекватно. В качестве основополагающих истоков бердяевской концепции трагедии творчества рассматриваются наиболее важные и определяющие: «трагическое чувство жизни» философа, оказавшее непосредственное влияние и на формирование его мировоззрения в целом, и на создание философско-эстетической концепции в частности; понимание философом свободы в качестве «главного источника» трагического; проблема одиночества как проявление «двойного трагизма»; осознание собственной жизни как «глубоко трагической»; «катастрофический» характер эпохи; кризис творчества; выдвигание темы творчества в качестве одной из центральных проблем Серебряного века, которые в своей совокупности и обусловили как повышенный интерес Бердяева к проблеме трагедии творчества, так и особенности ее решения.

Ключевые слова: эстетика Бердяева, тема творчества, истоки «неудачи творчества», проблема свободы, конфликт, одиночество, «трагическое чувство жизни», Серебряный век, катастрофический характер эпохи, кризис творчества, философия трагического, трагедия творчества.

CREATION SUBJECT AND TRAGEDY FACETS WITHIN N. BERDYAEV'S ESTHETICS: ORIGIN OF «CREATION FAILURE» PROBLEM

A.E. KUDAEV

Russian Academia of Music

30/36, Povarskaya St., Moscow, 121069, Russian Federation

E-mail: a9e6k3@mail.ru

The article analyzes the origin of a major problem of the philosophical and esthetic heritage of Berdyaev – the creation tragedy – that not only predetermined the outgate of the philosopher to this topic, but put it upfront as a central theme of his esthetics. It is claimed that the subject of creation tragedy is of deliberate nature and stated that creation issue was initially comprehended by Berdyaev in the context of philosophy of the tragic and therefore must be analyzed in these terms exactly to be understood adequately. As fundamental sources of his concept of the creation tragedy, the most important and determinant ones are expressed and examined: «a tragic feeling of life» of the philosopher that had a direct impact both on formation of his world view as a whole, and on creation of the philosophical and esthetic concept in particular; his understanding of freedom as a «main source» of the tragic; the loneliness problem in which he saw the manifestation of a «twofold tragic element»; understanding of the life as «deeply tragic», the «catastrophic» character of the era, a creation crisis, promotion of a creation subject as one of central problems of the Silver Age which in the set also caused a keen interest of Berdyaev to the tragedy of creation and features of its solution.

Key words: aesthetics of Berdyaev, subject of creativity, origins of the «failure of creativity», problem of freedom, conflict, loneliness, «the tragic feeling of life», Silver Age, catastrophic character of an era, crisis of creativity, the philosophy of the tragic, the tragedy of creativity.

Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни.

Но я изначально сознал глубокую трагедию человеческого творчества и его роковую неудачу в условиях мира.

Н.А. Бердяев

В философско-эстетическом наследии Н.А. Бердяева проблема творчества занимает центральное место. И это хорошо известно, тем более что и сам философ не упускал возможности напоминать об этом. Однако, судя по всему, гораздо менее известно, что самое пристальное его внимание было приковано к такой наиважнейшей для него стороне этой проблемы, как «неудача творчества», к трагической судьбе и творчества, и художника-творца, к трагедии человеческого творчества, причем, трагедии неизбежной и непреодолимой в условиях этого мира.

Проблема трагедии творчества, как не покажется это парадоксальным, – во всяком случае, на первый взгляд, – являлась в философско-эстетической мысли Н.А. Бердяева лишь оборотной стороной его апофеоза творческой активности человека, культа человеческого творчества. Чем больше размышлял философ над «главной темой» своей жизни – проблемой творчества – и глубже проникал в особенности и специфику ее природы, тем более явственно и со всей остротой открывалась ему трагедия человеческого творчества, трагедия художника-творца. И связь между этими проблемами (творчества и трагедии творчества) оказывалась настолько глубокой, органичной и внутренне закономерной, что, осмысливая первую, Н.А. Бердяев неизбежно оказывался перед необходимостью решения и второй¹.

Однако проблема трагедии творчества отнюдь не была для него одной из многочисленных тем, находящейся в общем ряду с другими. В общей системе координат его метафизики творчества именно ей суждено было стать центральной, узловой и определяющей, вне решения которой, по твердому убеждению философа, едва ли вообще может быть постигнута – во всей своей полноте и «последней глубине» – и собственно проблема творчества как таковая (причем, как творчества вообще, так и художественного творчества, искусства в частности). Именно осмысление трагедии творчества определило и общую направленность, и масштаб, и характерные особенности решения Н.А. Бердяевым собственно проблемы творчества, вплоть до постановки вопроса о его смысле, границах и перспективах развития, о месте и роли не только в жизни человеческой и космической, но и Божественной, Богочеловеческой. Поэтому выход философа на постановку и решение проблемы трагедии творчества был, конечно же, далеко не случайным.

О неизбежности появления данной темы в творчестве Н.А. Бердяева можно сказать словами известного изречения: «Tutte le strade conducono a Roma» («Все пути ведут в Рим»). И действительно, создается впечатление, что тема эта слов-

¹ Подробнее о данной проблеме и отдельных ее аспектах см.: Кудаев А.Е. Проблема трагедии творчества в эстетике Н.А. Бердяева // Философия и культура. 2010. № 8 [1]; Он же. Антропологические основы концепции трагедии творчества Н.А. Бердяева // Полигнозис. 2010. № 4 [2]; Он же. Метафизика творчества Николая Бердяева в контексте его философии трагического // Филология. 2012. № 4 [3]. См. недавно опубликованную книгу известных авторов (Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог plus. М.: Прогресс-Традиция, 2013. С. 19–27 [4]), в которой также затрагивается один из аспектов бердяевской концепции трагедии творчества.

но исподволь подготавливалась всем ходом внутреннего развития философа (и жизненного, и специально-профессионального, и собственно писательского). И хотя, как будет видно из нижеизложенного, она питалась самыми различными источниками, однако все они, каждый по-своему, с разных сторон и своими «путями» неизбежно подводили его к искомой теме. Учитывая важность этого вопроса не только для формирования его собственной концепции трагедии творчества, но и для всей философско-эстетической мысли, представляется целесообразным остановиться на нем более подробно.

Как писал в свое время Н.А. Бердяев, «объяснить внутренние пружины сложившегося философского мировоззрения можно, только обратившись к первичному мироощущению философа, к его изначальному видению мира»². Не приходится сомневаться, что изначальным, основным и определяющим источником, своеобразным материнским лоном бердяевской концепции трагедии творчества являлось, прежде всего, *трагическое мироощущение* самого автора, которое покоилось на его твердом убеждении, что «мир объективно трагичен»³ и «жизнь в этом мире поражена глубоким трагизмом»⁴. Формирующееся на подобной основе восприятия мира «трагическое чувство жизни» философа и оказалось той магической призмой, сквозь которую преломлялись все его впечатления, мысли, идеи, несущие на себе, таким образом, неизгладимую печать его трагического духа.

Трагическое по существу превратилось у него в универсальное явление, своеобразный «прафеномен», пронизывающий собою все уровни и сферы бытия. Не случайно для Н.А. Бердяева оно становится «совсем особой, первородной категорией»⁵. Поэтому о чем бы он ни говорил, какого бы вопроса ни касался, все открывалось ему в своей экзистенциальной глубине, изначальной трагической ипостаси. Он пишет о трагедии жизни и познания, любви и смерти, религии и творчества, культуры и искусства, он пишет о трагедии индивидуальной человеческой судьбы и всего человечества в целом, о трагедии философа, художника, пророка и реформатора, поднимаясь до осмысления трагедии всей мировой истории, пока, наконец, не доходит до вселенской трагедии, захватывающей и Божественную жизнь, до «внутренней трагедии самого Божества», до всеобщей Богочеловеческой трагедии. Одним словом, все представляло перед ним в своем трагическом измерении, везде и во всем видел он отражения его таинственного лика.

Однако подобное чувство «глубокого и неискоренимого» трагизма бытия только потому и играло в его восприятии мира столь важную, а по суще-

² См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 5 [5].

³ См.: Бердяев Н.А. – Философам Д.В., от 22 апреля 1907 г. // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 9. М., 1992. С. 315 [6].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии // Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 284 [7].

⁵ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. С. 43 [8].

ству, определяющую роль, что оно не являлось плодом его абстрактных рассуждений, результатом отвлеченной мысли. Подчеркивая экзистенциальный характер своей философии, Н.А. Бердяев не уставал повторять, что он всегда писал только о том, что было «фактом» его жизни⁶, что пережил он сам, что открывалось ему в личном жизненном опыте⁷, указывая тем самым на изначальный и определяющий источник своего «трагического чувства жизни» (показательно также, что последнее он характеризует не иначе как свое «первичное чувство»⁸ [7, с. 312]). Трагическое буквально пронизывало и всю его собственную жизнь, являясь ее «главным нервом», и открывалось ему во всей своей напряженности и глубине, прежде всего, в личном жизненном опыте, окрашивая его восприятие мира в соответствующие тона. Об этом говорят и многочисленные признания самого автора, разбросанные в различных его произведениях, включая также и переписку. Однако наиболее ярким и показательным в данном отношении представляется все же письмо Н.А. Бердяева к Д.В. Философому, проливающее дополнительный свет на затронутую проблему и характеризующее действительную роль и значение феномена трагического в его личной жизни и судьбе. Разъясняя указанному адресату свою позицию относительно страдания вообще и его места в собственной жизни в частности, Н.А. Бердяев писал буквально следующее: «Я много страдал в жизни, не потому, что имею склонность страдать, что создан для возвышенного страдания, а потому, что жизнь моя складывалась объективно трагично, что мне были посланы большие испытания в жизни. В моей жизни было так много трагического...» [6, с. 314].

Поэтому, размышляя позднее о прожитой жизни, Н.А. Бердяев особо подчеркивал, что она отнюдь не была ровной и размеренной жизнью кабинетного ученого, метафизика в обычном смысле слова. Напротив, она была «слишком полна страстей» и «драматических событий», «катастрофических потрясений» и «неисчислимых испытаний», сопровождаемых страданиями, болью и мукой⁹. Она была наполнена «трагическими конфликтами» с миропорядком и обществом¹⁰, с литературными и философскими течениями, с политическими партиями и православной средой, с социальными группами и разного рода коллективными образованиями, как и вообще со «всякой группированной массой», вызывавшей у него

⁶ См.: Бердяев Н.А. – Философому Д.В., от 22 апреля 1907 г. С. 314.

⁷ Ср.: «Моя окончательная философия есть философия личная, связанная с моим личным опытом. Тут субъект философского познания экзистенциален» [7, с. 549; см. также: с. 341, 350, 511 и др.].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 312.

⁹ Там же. С. 254–255, 253, 281–282, 300–301, 302–303, 304–305, 307 и др. См. также его переписку с кн. И.П. Романовой [9], как и упоминаемую выше переписку с Д.В. Философовым, его письма к З.Н. Гиппиус [6].

¹⁰ Именно этот конфликт перерастет затем в одну из важнейших и «основных тем» всей его жизни – тему трагического столкновения личности и общества, личности и истории, личности и «мировой гармонии», которая получит свое наивысшее выражение в трагической судьбе художника-творца, гения, со всеми ее неизбежными «атрибутами» (непониманием, непризнанием, одиночеством и т.д.). (См., напр.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 556, 572, 362, 372, 419 и др.).

острое чувство неприятия и чуждости¹¹, поскольку все они, по его глубокому убеждению, так или иначе (в прямой или завуалированной форме) посягали на свободу и достоинство человеческой личности¹², которые являлись для него высшей ценностью и борьбе за отстаивание которых он посвятит свою жизнь.

Поэтому он неизбежно оказывался в состоянии «постоянной оппозиции» и «непрерывного мучительного конфликта»¹³. Причем все столкновения с людьми, направлениями, течениями, партиями и группировками, с которыми ему только приходилось соприкасаться, происходили у него, как подчеркивает сам Н.А. Бердяев, именно из-за свободы¹⁴. Ибо свобода была для него не только высшей ценностью и основой его философии, но она была для него также и своеобразным «онтологическим» основанием его собственной жизни и судьбы, вне которого последние были для него невыносимы, поскольку не могли быть вне свободы и осуществлены. «Свобода для меня изначальна, – указывает философ на свои метафизические корни, – она не приобретена, она есть а priori моей жизни» [7, с. 300].

И относительно своей свободы он не только не допускал никаких компромиссов, но и каких-либо дискуссий. Она была для него абсолютной ценностью: «Свобода моей совести есть абсолютный догмат, я тут не допускаю споров, никаких соглашений, тут возможна только отчаянная борьба и стрельба» [7, с. 307]. Не случайно поэтому, что и саму жизнь он будет понимать не иначе, как «борьбу за свободу», а свою философию назовет не только «философией свободы», но также «философией конфликта» и «борьбы»¹⁵. Поскольку стремление к свободе повсюду встречает сопротивление, она требует от человека постоянного напряжения всех его сил и воли, подлинного героизма и бескомпромиссной борьбы: «Свобода не легка, как утверждают ее враги, клеветующие на нее, свобода трудна, она есть тяжелое бремя» [7, с. 301].

Однако эта борьба за свободу, которую он вел всю свою жизнь и которую к тому же признавал «самым положительным и ценным» своим завоеванием, имела и обратную, «отрицательную» сторону. Она неизбежно вела его к разрыву со всем миром, отчужденности и даже вражде, усиливая и без того остро переживаемое им

¹¹ «Я мучительно чувствовал чуждость всякой среды, всякой группировки, всякого направления, всякой партии. Я никогда не соглашался быть причисленным к какой-либо категории... Это чувство чуждости, иногда причинявшее мне настоящее страдание, вызывало во мне всякое собрание людей, всякое событие жизни» [7, с. 288; см. также: с. 304–305, 492]. Ср.: «Я, в сущности, стоял вне существовавших религиозно-философских и социально-политических лагерей. Я чувствовал внутренне чуждым себе преобладающие течения XX века. Я переживал духовную реакцию против среды политической, среды литературной и среды религиозно-православной. Я никуда не мог себя вполне отнести и чувствовал себя довольно одиноко» [5, с. 9–10].

¹² «Всякая идейная социальная группировка, всякий подбор по “вере”; посягает на свободу, на независимость личности, на творчество». И далее: «Всякая группировавшаяся масса враждебна свободе. Скажу более радикально: всякое до сих пор бывшее организованное и организующееся общество враждебно свободе и склонно отрицать человеческую личность» [7, с. 304–305].

¹³ Там же. С. 290, 538.

¹⁴ Там же. С. 302.

¹⁵ Там же. С. 268, 344, 350, 355.

чувство одиночества¹⁶ и увеличивая страдания: «Свобода с трудом доставалась и причиняла боль» [7, с. 301]¹⁷. На этой основе и формировалось его «трагическое чувство жизни», ибо трагедия и свобода у Бердяева не только были связаны неразрывно, но и немислимы одна без другой. «Трагедия всегда связана со свободой»¹⁸ (курсив мой. – А.К.). Более того, «свобода есть *главный источник* трагизма жизни»¹⁹ (курсив мой. – А.К.), поскольку именно в ней и «открывается первофеномен

¹⁶ Чрезвычайно важно, что и одиночество Бердяев определял именно как трагическое и даже усматривал в этом положении двойной трагизм. Понимая, вслед за Кьеркегором, трагическое и как «страдающее противоречие», он полагал, что человек, оказавшийся в одиночестве, всеми силами стремится преодолеть его, разрешить это бремя «страдающего противоречия», постоянно трансцендирует себя, ибо только таким образом он и может себя реализовать. Он пишет: «“Я” имеет свое существование лишь постольку, поскольку “я” трансцендирует себя, во внутреннем существовании выходит к другому и другим, к “ты”; к другому человеку, к Божьему миру» [10, с. 267]. Однако, несмотря на все свои усилия, человек оказывается не в состоянии преодолеть свое одиночество, так как последнее предстает как «неразрешимое противоречие» между “я” и миром и в силу этого переживается как трагическое. Ибо в этом мире «на всех путях» и во всех сферах жизни и деятельности происходит объективация человеческих отношений и «я» встречается не с «я», не с «ты» во внутреннем существовании и общении, а с объектом, обществом, государством. «Объективированный мир никогда не выводит меня из одиночества... “Я” перед объектом, перед всяким объектом, как бы оно ни было с ним связано, всегда одиноко. Это основная истина» [10, с. 268]. Здесь-то и обнаруживается еще один «непреодолимый конфликт», еще одно «страдающее противоречие», вскрывающее, по мнению Бердяева, двойной трагизм человеческого одиночества. С одной стороны, пытаясь преодолеть свое одиночество, человек убеждается в невозможности его окончательного преодоления и переживает его как неразрешимое, то есть подлинно трагическое противоречие. Но в то же время, с другой стороны, он не менее уверен в необходимости и даже неизбежности его преодоления, ибо другого пути, по указанной выше причине, у него просто нет. В силу этого он не только не оставляет своих попыток вырваться за пределы одиночества, но вынужден делать это с удвоенной энергией, прилагая поистине героические усилия и пытаясь таким образом осуществить то, что изначально, по условиям этого падшего мира, в принципе не осуществимо, то есть обречено, говоря совами самого автора, на «трагическую неудачу». Это и порождает осознание двойного трагизма: «Одиночество есть трагическое. Но я хочу преодолеть трагическое и вместе с тем постольку сознаю непреодолимость трагического. Это значит, что я переживаю еще одно страдающее противоречие, противоречие между непреодолимостью трагического, непреодолимостью противоречия и неизбежностью его преодолеть» [10, с. 269]. Подобное понимание одиночества со всей очевидностью показывает, что и данная тема самым непосредственным образом выводила Бердяева на проблематику трагического и также являлась одним из важнейших источников, способствовавших формированию его трагического чувства жизни (ср.: [10, с. 240]). Тем более что сам философ неоднократно признавался в том, что, несмотря на свою открытость к общению и постоянное к нему стремление, он на протяжении всей своей долгой жизни тем не менее чувствовал себя крайне одиноким: «Мой случай я считаю *самым тяжелым*, это есть *сугубое одиночество* [7, с. 289] (курсив мой. – А.К.); ср. также: [7, с. 290, 291, 305, 469, 517, 600, 603]. Отсюда становится понятным, особенно в контексте неразрывной связи одиночества с трагическим, что и свою собственную жизнь Бердяев должен был воспринимать как глубоко трагическую (см. его письмо к В. Философову). На фоне вышеизложенного подобное признание, как представляется, не выглядит большим преувеличением.

¹⁷ См. также: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 307, 313. Ср.: Он же. О рабстве и свободе человека. С. 16; Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 314 [10].

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 42–43.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 329 [11].

трагического»²⁰. А это значит, резюмирует Н.А. Бердяев, что «*настоящая трагедия* и есть *трагедия свободы...*»²¹ (курсив мой. – А.К.). Поэтому С.А. Левицкий имел все основания назвать его «философом трагической свободы *par excellence*»²².

Но поскольку Бердяев не мыслил себя вне свободы и всю свою сознательную жизнь провел в непрерывной борьбе за свободу, а в последней он в то же время усматривал «главный источник» – и даже «первоисточник» – трагического²³, то естественно было ожидать, что и свою собственную жизнь он неизбежно должен был видеть преимущественно в драматически-трагических тонах. И действительно, буквально на каждом шагу, где только заходила речь об оценке им своей жизни (и в переписке с различными адресатами, и в его произведениях, не говоря уже о «Самопознании»), мы встречаемся с характеристиками его собственной жизни как «глубоко драматической», «мучительно дисгармоничной», сопровождавшейся «непрерывным мучительным конфликтом» с чуждым ему миром и практически всякой средой, всяким сообществом²⁴, складывавшейся «объективно трагично». При этом он постоянно обращает внимание именно на «*внутренний трагизм*» своей жизни²⁵, подчеркивая его «*непреодолимый характер*»²⁶, косвенно, таким образом, лишняя раз указывая, что его жизненная судьба (именно в силу неразрешимости всех ее противоречий и конфликтов, как внешних, так и внутренних) действительно была трагической.

Подобного рода «личный жизненный опыт» Н.А. Бердяева и стал той «первичной» основой, на которой формировалось его трагическое чувство жизни, определяя собою и особый угол зрения, под которым он смотрел на мир (и под которым мир открывался ему) и оценивал события, и общую направленность его сознания, масштаб и глубину мысли и даже духовный тип в целом. Этим и объясняется как его особо повышенный, даже крайне обостренный интерес к феномену трагического (и в самой жизни²⁷, и в искусстве²⁸), так

²⁰ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 43.

²¹ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 310.

²² См.: Левицкий С.А. Учение Бердяева // Левицкий С.А. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Трагедия свободы. М.: Канон, 1995. С. 302 [12].

²³ См.: См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 44.

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 526, 596, 289, 597, 538, 307 и др.

²⁵ Там же. С. 294 (курсив мой. – А.К.); ср. также: с. 373, 602 и др.

²⁶ Там же. С. 597, 602 (курсив мой. – А.К.); ср.: с. 429.

²⁷ Ср.: «Я всегда был очень восприимчив к трагическому в жизни» [7, с. 281].

²⁸ Далеко не случайным представляется и то обстоятельство, что первая его работа, имеющая прямое отношение к проблеме трагического, была посвящена именно *искусству*, в частности – творчеству бельгийского драматурга Мориса Метерлинка. Ибо в его произведениях Бердяев увидел и приветствовал «знаменательный симптом» – не просто возрождение драмы в европейской литературе (здесь он родоначальником «новой драмы» видел как раз Ибсена), но именно «огромный шаг» вперед в развитии самой трагедии как жанра, выведение ее на современный уровень, более глубокий, более сложный, более рафинированный, – на уровень *внутреннего существования человека*, благодаря чему, согласно Бердяеву, драматургу и удалось не только показать «самую внутреннюю сущность человеческой жизни как трагедию», но и собственно «трагическое начало жизни» представить как «вечную внутреннюю трагедию», как «вечное начало» самой жизни. См.: Бердяев Н.А. К философии трагедии [13, с. 45, 49–50, 64].

и его характеристика своего духовного типа как «драматического», «трагически-конфликтного», «катастрофического»²⁹, а также то значение – «слишком большое»³⁰, по признанию автора, которое будет иметь явление трагического в его жизни и творчестве.

Понятно, что при таком восприятии мира и соответствующей ему направленности мышления философия, которая адекватно выражала бы подобное мироощущение, могла быть только *философией трагического*. И хотя сам Н.А. Бердяев называл свою философию философией свободы, однако он имел все основания назвать ее и философией трагического. Ибо главный источник трагического он видел, как мы уже знаем, именно в свободе. И в той мере, в какой его философия являлась философией свободы, в такой же мере она оказывалась по существу и философией трагического. Об этом, впрочем, писал и сам Н.А. Бердяев, на что, к сожалению, у нас не обращалось – и не обращается – должного внимания. Во всяком случае, данная сторона творческого наследия философа так и не стала предметом специального изучения. И это, как представляется, является одной из основных причин не всегда корректного комментирования текстов философа. Однако, учитывая определяющую роль феномена трагического как в его жизни, так и в его творчестве, осмысление этой проблемы представляется не только абсолютно необходимым и обязательным условием ее адекватного постижения как таковой, но одновременно и ключом ко всему его творчеству в целом.

В связи с этим не лишним будет напомнить чрезвычайно важное в данном отношении высказывание философа, которое проливает дополнительный – и может быть самый яркий – свет на значение данной проблемы в формировании его взглядов: «...то или иное *отношение к трагедии, трагическому началу жизни* имеет *огромное значение*, это *пробный камень мировоззрения*!» [13, с. 46] (курсив мой. – А.К.). «*Именно трагизм*, – акцентирует он внимание на данном аспекте проблемы, подчеркивая свое особое к ней отношение, – *заставляет с особенной силой ставить вопрос о смысле и цели жизни*» [13, с. 66] (курсив мой. – А.К.).

А вопрос этот, как известно, был для него судьбоносным, являясь одновременно и одним из «первых двигателей» его внутренней духовной жизни. Причем вопрос о цели и смысле жизни был для него настолько принципиально важным, что, по признанию самого Н.А. Бердяева, «искание смысла» оказа-

²⁹ Ср.: «Я человек *драматической стихии*». «Мне свойственно *катастрофическое* чувство жизни [7, с. 282, 466] (курсив мой. – А.К.). Ср.: «Я мыслил радикально, мое сознание было... конфликтное и антиномическое...» [7, с. 529]. И далее: «Мне очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света». «...Всё мне казалось хрупким, люди угрожаемыми смертью, всё в истории преходящим и висящим над бездной. Я и в личной жизни склонен был ждать катастроф и еще более в исторической жизни народов» [7, с. 549–550]. «Я всегда ждал всё новых и новых катастроф, не верил в мирное будущее, и для меня не было ничего неожиданного в том, что мы вступили в остро катастрофический период» [7, с. 586]. И, наконец, общее резюме: «Я всегда философствовал так, как будто наступит конец мира и нет перспективы во времени» [7, с. 550].

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 417.

лось в какой-то момент даже «первичнее искания Бога»³¹. В конце концов подобное отношение к данному вопросу заставит его уже на склоне лет подтвердить свой духовный выбор: «Я не любил “жизни” прежде и больше “смысла”, я “смысл” любил больше жизни, “дух” любил больше мира. Я все-таки всю жизнь искал истину и смысл...» [7, с. 278, 353]. Так, на первый взгляд неожиданно сопрягаются у него, казалось бы, очень разные понятия – трагическое и смысл жизни, которые, тем не менее, именно на метафизическом уровне, на уровне «трагической глубины бытия», оказывались для него однопорядковыми, равнозначными, равноценными. Это и приводит Н.А. Бердяева к важнейшему в данном отношении выводу о том, что и философские направления «нужно делить» не иначе, как «*по их отношению к трагедии*»³² (курсив мой. – А.К.)!

Отсюда становится понятным и значение для него проблемы трагического, ее центральная роль как в формировании его мировоззрения в целом, так и в создании своей философско-эстетической концепции в частности, в которой она на правах «первофеномена» будет не только выступать в качестве структурно-смысловой основы, но и являться по существу главным ее нервом. Поэтому можно смело утверждать, что без самого серьезного изучения роли и значения феномена трагического в творческом наследии философа подлинный дух последнего неизбежно останется для нас закрытым. В данном контексте нельзя не вспомнить пронизательные по глубине и точности слова Ф.А. Степуна, кстати, *единственного* из всех пишущих о Н.А. Бердяеве, кто впервые вообще обратил внимание на то, что «*дух его философии есть трагический дух в религиозном смысле этого слова*»³³ (курсив мой. – А.К.)³⁴.

А между тем в своей работе «Я и мир объектов» Н.А. Бердяев, классифицируя различные типы философских воззрений и выделяя характерные особенности, отличающие его философию от всех других типов философских решений, писал следующее: «Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и

³¹ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. С. 329–330. Ср. также: «Однажды на пороге отрочества и юности я был потрясен мыслью: пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла... Я поверил в силу духа, и *это осталось навсегда*» [7, с. 330–331] (курсив мой. – А.К.).

³² См.: Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002. С. 295 [14].

³³ См.: Степун Ф.А. Учение Николая Бердяева о познании // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 492 [15].

³⁴ Впрочем, справедливости ради, мы не должны здесь забывать и С.А. Левицкого, который не только называл Н.А. Бердяева «философом трагической свободы», но и считал его носителем «трагического мироощущения», характеризуя его мировоззрение в целом как «собственно трагическое» (См.: [16, с. 8]). Из современных авторов необходимо также отметить Н.В. Мотрошилову, согласно которой Н.А. Бердяев явился автором по существу «*новой экзистенциальной философии трагедии*» [17, с. 252] (курсив мой. – А.К.).

общества, индивидуального и общего для меня является *основным и определяющим*. Но это есть не что иное, как – *философия трагического*» [10, с. 240] (курсив мой. – А.К.).

Разумеется, все это не могло не отразиться самым непосредственным образом как на постановке, так и на решении рассматриваемых им проблем. В контексте философии трагического все представало в своем глубинном, предельном измерении, получая соответствующее освещение и обнаруживая при этом свое собственно трагическое содержание. И тема творчества, и прежде всего творчества художественного, искусства, конечно же, не могла быть здесь исключением. Более того, именно в решении этой темы и найдет свое наиболее яркое и концентрированное выражение – во всей своей полноте и специфике – бердяевское понимание трагического. Ибо художественное творчество философ рассматривал как наивысшее проявление всех физических и духовных сил, всех потенций человека, как главный и единственный путь его самораскрытия и реализации, связывая напрямую последние с развитием в нем личностного начала и, следовательно, не только не отрывая творчество от процесса становления личности, но по существу отождествляя их: «личность предполагает творчество...»³⁵; «вне творчества нет личности»³⁶. Отсюда, согласно авторской логике, следовало, что если весь жизненный путь человека сопровождается неизбежными страданиями и «неизбывным трагизмом», то наивысшего и предельного напряжения этого трагизма естественно было ожидать именно там, где в концентрированном виде отражались бы как в капле воды вся жизнь и судьба человека. А такой сферой, согласно Н.А. Бердяеву, могло быть только творчество, поскольку именно «творчество есть выражение всей жизни человека»³⁷, и прежде всего творчество художественное, искусство. И последнее, таким образом, представало одновременно и высшей формой проявления трагического (трагической основы бытия), а жизнь и судьба самого художника-творца, гения – высшей формой трагедии индивидуальной человеческой судьбы.

Отсюда становится понятным, что при подобном подходе к творчеству миновать не только постановку, но и самое глубокое осмысление проблемы трагедии творчества оказывалось для Н.А. Бердяева делом едва ли вообще возможным. И выход его на эту проблему лишь служит тому подтверждением. Чрезвычайная важность данной проблемы, как представляется, определяется к тому же еще и тем, что в ней соединяются воедино основополагающие и судьбоносные для него темы – *свободы, трагедии и творчества*. Ибо, говоря о творчестве как центральной теме «всей своей жизни и мысли», он сразу же

³⁵ См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 298.

³⁶ См.: Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т.1. С. 361 [18]. Ср. также: «Человек не только призван к творчеству как действию в мире и на мир, но он *сам есть творчество и без творчества не имеет лица*» [19, с. 248] (курсив мой. – А.К.).

³⁷ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 248 [19].

добавляет: «*Вместе с тем я раскрывал трагедию человеческого творчества...*»³⁸ (курсив мой. – А.К.), направляя тем самым наше внимание на соответствующий контекст ее осмысления и подчеркивая таким образом, что именно на данном уровне, под этим «углом зрения» его тема о творчестве и должна анализироваться, чтобы быть понятой адекватно.

Однако выражение «вместе с тем» отнюдь не следует понимать таким образом, что сначала он разработал свою концепцию творчества и лишь затем «дополнил» ее трагической составляющей, «вставив» в контекст последней. Напротив, не рискуя впасть в преувеличение, можно утверждать, что центральная тема всей его жизни сразу осмыслялась и разрабатывалась Н.А. Бердяевым именно как *трагедия творчества*. Об этом свидетельствуют и слова самого автора, подчеркивающего, что творчество *изначально* предстало перед ним в своем трагическом измерении: «...я *изначально* *сознал* трагедию человеческого творчества и его роковую неудачу в условиях мира» [7, с. 463] (курсив мой. – А.К.)³⁹. И это осознание, как настаивает сам Н.А. Бердяев, является не просто важной, но «*очень существенной* – и можно добавить: *определяющей* – *стороной*» его философско-эстетической концепции. Впрочем, как нетрудно увидеть, «*изначальный*» характер трагической составляющей творчества вытекал уже из соответствующего понимания философом свободы. Ибо в той мере, в какой свобода выступала у него в качестве «не приобретенного», а априорного начала жизни (именно свобода в свою очередь, как мы уже знаем, является источником – и первоисточником – трагедии), то и трагическое в такой же мере оказывалось «*изначальным*», а следовательно, таким же жизненным априори его духовного пути, как и свобода.

Это значит, что тема творчества не только изначально представляла перед ним в своем трагическом измерении, но и, можно с уверенностью утверждать, в его религиозно-метафизической системе координат она иной быть и не могла по определению, ибо никакого другого человеческого творчества, кроме как *трагического по своей природе в этом «падшем мире»*, согласно Н.А. Бердяеву, нет и быть не может (во всяком случае, в современную автору – в том числе и нашу – эпоху). Поэтому далеко не случайно, определяя в самом общем виде трагедию творчества как несоответствие между замыслом и его практическим результатом, Н.А. Бердяев подчеркивал, что подобное несоответствие имеет *постоянный характер*, т.е., говоря словами философа, имеет место «*всегда*»⁴⁰.

³⁸ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 237 [20].

³⁹ В этом отношении В. Дитрих был совершенно прав, пронизательно подметив, что тема творчества у Н. Бердяева *всегда была «неотделима от боли неудачи творческого акта или постоянного несоответствия его замысла и результата»*, которое он и определял как трагическое [21, с. 31] (курсив мой. – А.К.).

⁴⁰ Ср.: «*Всегда* есть трагическое несоответствие между творческим горением... и холодом законнической реализации творчества. Охлажденность, потухание огня есть *в каждой* книге, картине, статуе...» [8, с. 119] (курсив мой. – А.К.).

Разумеется, трагический характер творчества не является вечным, он, по твердому убеждению автора, преодолим. Но это дело будущего, и, очевидно, будущего весьма не близкого, когда в полной мере, с его точки зрения, сможет проявиться богочеловеческий характер творческой деятельности человека, деятельности теургической (уже не только по изначальной природе творческого акта или по его конечной направленности, но именно по достигнутому результату).

Другим источником, питавшим его концепцию трагедии творчества и определившим (особенно на раннем этапе ее становления) повышенный к ней интерес, который позднее уже никогда у него не ослабевал, оказалась ее чрезвычайная актуальность, удивительная созвучность современной философу эпохе. Это была эпоха великих трагических потрясений, когда буквально на глазах рушились традиционные жизненные устои и все жили в предчувствии надвигающихся на Россию страшных катастроф. Наиболее чутким к происходящим событиям современникам казалось, что Россия летит в бездну и что приближается конец не только старой «святой» Руси, но и конец всего мира.

«Наш культурный ренессанс, – вспоминал позднее об этой эпохе Бердяев в качестве одного из активных ее участников и свидетелей, – произошел в предреволюционную эпоху, в атмосфере надвигающейся огромной войны и огромной революции. Ничего устойчивого более не было. Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние». И далее: «...Русскими душами овладели предчувствия надвигающихся катастроф. Поэты видели не только грядущие зори, но и что-то страшное, надвигающееся на Россию и мир (А. Блок, А. Белый). Религиозные философы проникались апокалиптическими настроениями» [7, с. 412]⁴¹. Причем настроения эти были тесно связаны не только с чувством наступления «конца эпохи», но и с ожиданием неизбежного явления антихриста и в результате оказывались окрашенными в пессимистические тона: «ожидали не столько новой христианской эры и пришествия Царства Божьего, сколько царства антихриста. Это было глубокое разочарование в путях истории...» [20, с. 201]. Отсюда вытекала и общая характеристика надвигающихся перемен: «Тень легла на мир. Начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов» [23, с. 323].

Но одновременно этот период, как хорошо известно, сопровождался и поистине невиданным творческим подъемом, ознаменовав собою хотя и непродолжительный, но один из ярчайших этапов в развитии русской культуры, получивший с легкой руки Н.А. Бердяева наименование «русского культурного ренессанса». Это была одна из самых утонченных эпох в истории русской культуры. Как свидетельствовал Бердяев, «только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русские души. Россия пережила расцвет поэзии и философии, пережила напряженные религиозные искания, мистические и оккультные настроения. <...>

⁴¹ Ср.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 386. См. также: Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 183 [22].

Раскрывались целые миры. Умственная и духовная жажда была огромная. Прошло веяние Духа. Было чувство, что начинается новая эра» [20, с. 215–219].

В подобной драматически-напряженной социально-политической и духовной атмосфере формировались и постепенно все более определеннее выявлялись две разнонаправленные тенденции творческой мысли: одна из них стремилась предугадать и заглянуть в будущее, пророчествуя о конечных судьбах человечества и мира, а другая, словно пытаясь обрести устойчивость и равновесие в сложившейся ситуации, старалась удержаться в рамках традиции и была обращена в первую очередь к достижениям русской и европейской мысли XIX века, подводя таким образом одновременно итоги уходящего столетия (разумеется, обе эти тенденции нередко соединялись в творчестве того или иного мыслителя, переплетаясь и взаимно дополняя одна другую). И открытия, совершенные здесь представителями культурного ренессанса, – с интересующей нас точки зрения, – также оказались не менее показательными и симптоматичными.

В ряду целой плеяды имен, открытых, а точнее, вновь переоткрытых и заново переосмысленных в контексте происходивших перемен, особо выделяются (и по глубине, и по всеохватности своего влияния на эпоху) имена Ф. Достоевского, Ф. Ницше, С. Кьеркегора, Г. Ибсена, М. Метерлинка и др., то есть именно тех, кто, по словам Н.А. Бердяева, и являлся «первооткрывателем» и носителем *трагического мирозерцания* в XIX веке, в силу чего их творчество и оказалось созвучным эпохе исторических катастроф и потрясений⁴². Так, говоря о Ф. Достоевском, который именно по указанной направленности своего творчества и оказал на Н.А. Бердяева определяющее влияние⁴³, философ писал: «В Достоевском пророческий элемент сильнее, чем в каком-либо из русских писателей. Пророческое художество его определялось тем, что он раскрывал вулканическую почву духа, изображал внутреннюю революцию духа. Он обозначил *внутреннюю катастрофу, с него начинаются новые души*. Вместе с Ницше и Кирхегардом он *открывает в XIX веке трагическое*» [19, с. 199] (курсив мой. – А.К.)⁴⁴.

После указанных мыслителей и писателей, открывших миру царство трагического, и появляются совершенно особые, «новые души», которые прорываются за тесные пределы «замкнутого круга» земной жизни и устремляются к миру трансцендентному и в которых уже нет того безразличного спокойствия, довольства и

⁴² «Для настроений начала XX века огромное значение имели люди пророческого склада в XIX веке – Достоевский и Кирхегард, по-другому Ницше» [7, с. 514]. Ср.: «Во вторую половину XIX века с большей остротой, чем в прежние века, было обнаружено трагическое начало человеческой жизни. <...> Это было связано главным образом с именами Достоевского, Ницше, Кирхегарда, узнанного позднее, лишь в XX веке, когда это оказалось соответствующим трагическому характеру эпохи» [24, с. 189–190].

⁴³ Ср.: «У меня самого трагическое чувство жизни, – подчеркивал Бердяев, указывая на глубинный источник своего духовного родства с писателем, – не случайно мне так близок Достоевский» [9, с. 254].

⁴⁴ Ср. также: «С Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекраснодушию» [26, с. 151].

равнодушия, характерных для «срединного человека» мещанского быта. Напротив, в них – и через них, как тончайших индикаторов общественных перемен и настроений, – отражались противоречивость, конфликтность и драматизм человеческого бытия в мире, его трагическая судьба, которые хотя и были обнаружены еще во второй половине XIX века, но со всей остротой и напряженностью прорвались в общественное сознание только на рубеже веков.

Не случайно поэтому «новые души» Н.А. Бердяев называл «душами трагическими»⁴⁵, как не случайно и то, что названные выше мыслители, открывшие для своего века трагическое и сами являвшиеся носителями трагического чувства жизни, были заново переоткрыты (хотя с рассматриваемой точки зрения действительно были открыты впервые) именно в эту эпоху, эпоху катастрофических потрясений⁴⁶, и именно созвучными и родственными им «трагическими душами».

Едва ли надо говорить о том, что для людей с подобным мироощущением все предстало в ином измерении, иной глубине и иной перспективе. Все было окрашено в катастрофически-трагические, апокалиптические тона. Отсюда и иной подход к проблемам, и особый угол зрения, под которым они раскрывались, и необычная их постановка. Ставились «предельные», «конечные вопросы», вопросы о «самом главном», когда преодолевалась всякая условность и обнажалась их экзистенциальная глубина.

«По свойствам русской души, – отмечал это особое видение проблем Н.А. Бердяев, – деятели ренессанса не могли оставаться в кругу [чистых] вопросов литературы, искусства, чистой культуры. Ставились последние вопросы. Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве общества, о любви и т.п. приобретали характер вопросов религиозных. Это вопросы – всё тех же “русских мальчиков”, но ставших более культурными» [20, с. 223]⁴⁷. И которые – необходимо здесь добавить – приобрели к тому же, в полном соответствии с предгрозовой атмосферой своего времени, «катастрофически-трагическое мироощущение».

В такой социально-политической и духовной атмосфере тех лет ставились и решались волновавшие современников проблемы, и в первую очередь – проблема творчества. И тот факт, что именно эта проблема упоминается Н.А. Бердяевым одной из первых, был, конечно же, далеко не случайным. Ибо

⁴⁵ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 15 [27].

⁴⁶ Ср.: «Поразительный факт. Только в начале XX века критика по-настоящему оценила великую русскую литературу XIX века, прежде всего Достоевского...» [20, с. 215]. Или: «Ныне Достоевский стал нам ближе, чем когда-либо. Мы опять приблизились к нему. И много нового открывается у него для нас в свете познания пережитой нами трагической русской судьбы». «И необычайно возрос у нас интерес к Достоевскому» [28, с. 41, 29].

⁴⁷ Ср. также: «У нас в России, в период наших старых споров, дело шло о последних, предельных, жизненных проблемах, о первичности, а не об отражении, не о вторичном. Так было не только в Религиозно-философских обществах, но и в спорах в частных домах, напоминавших споры западников и славянофилов 40-х годов. Белинский говорил после спора, продолжавшегося целую ночь: “Нельзя расходиться, мы еще не решили вопроса о Боге”. Так было и у нас, когда сходились С. Булгаков, М. Гершензон, Л. Шестов, В. Иванов, А. Белый, Г. Рачинский и др.» [7, с. 407].

по целому ряду причин в эпоху культурного ренессанса проблема творчества оказалась «важнейшей и узловой»⁴⁸ и находилась в центре внимания едва ли не всех крупнейших представителей Серебряного века (хотя, разумеется, далеко не для каждого из них она стала «главной темой» всей «жизни и мысли», как это имело место у Н.А. Бердяева). И в полном соответствии с общим духом эпохи она, как никогда прежде, обнаружила и свое трагическое измерение.

Однако здесь нельзя не отметить, что сама по себе постановка проблемы трагедии творчества отнюдь не являлась для современников совсем уж неожиданным откровением. Она достаточно остро осознавалась еще в XIX веке такими писателями и мыслителями, как Ф. Ницше, Г. Ибсен, Н. Гоголь, Ф. Достоевский, Л. Толстой и др. Уже тогда они мучительно размышляли над внутренним кризисом творчества, над принципиальной невозможностью адекватно реализовать то, что открывалось художнику в творческом замысле, над трагическим несоответствием результатов творчества «творческому заданию». Этот кризис творчества в конце концов и подводил к постановке проблемы трагической противоположности творчества и бытия, искусства и жизни и выливался в довольно радикальный вопрос: создавать ли художнику произведение искусства или «творить саму жизнь»?!. Как известно, для Н.А. Бердяева, например, вся жизнь Л. Толстого представляла таким «мучительным переходом» от творчества совершенных художественных произведений к творчеству самой жизни⁴⁹.

Особая же актуальность проблемы была обусловлена, прежде всего, тем, что именно к этому времени трагедия творчества и трагедия художника-творца достигли своей «предельной остроты»⁵⁰, когда осознание этой проблемы во всей ее глубине подводило к пониманию уже невозможности создания совершенного, «классически-прекрасного» искусства⁵¹. Причем актуальность решения этой проблемы представлялась настолько назревшей, что уже в самом факте ее осознания и в радикальной ее постановке Н.А. Бердяев видел одно из главных достижений своего времени. «Я даже думаю, – подчеркивал он ее чрезвычайную актуальность, – что *самая сильная и самая глубокая* сторона нашей эпохи в том, что она *до конца осознала этот кризис творчества*» [32, с. 138] (курсив мой. – А.К.). Именно поэтому проблему трагедии творчества философ считал одной из важнейших и характернейших для своей эпохи – эпохи исторических катастроф и трагических потрясений, которую XIX век словно завещал веку XX⁵², и не без основания видел в себе одного из основных ее наслед-

⁴⁸ См., напр.: Кондаков И. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 153 и др. [29]; Семёнова С. Грёзы о новой культуре // Гачева А., Казнина О., Семёнова С. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 33 [30].

⁴⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 218 [31].

⁵⁰ Ср.: «Начинает обнаруживаться величайший кризис творчества и глубочайший кризис культуры, который в течение последних десятилетий обнаруживает все более и более умножающиеся симптомы» [31, с. 137].

⁵¹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 218.

⁵² Там же.

ников, призванных если и не разрешить ее окончательно, то, во всяком случае, предложить возможные пути ее решения.

И в то же самое время Бердяев, как представитель нового поколения, стоящего на рубеже XIX–XX веков и принимающего это завещание как эстафету, особо подчеркивает тот факт, что уже с первых шагов своего философского и писательского пути он остро осознал «глубокую трагедию» человеческого творчества и его «роковую неудачу» в условиях этого мира. И действительно, Н.А. Бердяев оказался одним из немногих мыслителей, кого так глубоко захватила и ранила мысль о трагедии творчества, не дававшая ему покоя на протяжении всей жизни. Поэтому далеко не случайно, что трагедия творчества оказалась не только «основной проблемой» эпохи, но и одной из центральных тем его творчества.

Список литературы

1. Кудаев А.Е. Проблема трагедии творчества в эстетике Н.А. Бердяева // *Философия и культура*. 2010. № 8. С. 92–97.
2. Кудаев А.Е. Антропологические основы концепции трагедии творчества Н.А. Бердяева // *Полигнозис*. 2010. № 4. С. 147–162.
3. Кудаев А.Е. Метафизика творчества Николая Бердяева в контексте его философии трагического // *Филология*. 2012. № 4 (8). С. 28–50.
4. Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. *Триалог plus*. М.: Прогресс-Традиция, 2013. 496 с.
5. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря*. М.: Республика, 1995. С. 4–162.
6. Бердяев Н.А. – Философам Д.В., от 22 апреля 1907 г. // *Минувшее: Исторический альманах*. Вып. 9. М., 1992. С. 305–315.
7. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии // Бердяев Н.А. *Самопознание: Сочинения*. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 251–604.
8. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: Республика, 1993. С. 19–252.
9. Бердяев Н.А. – кн. Романовой И.П. // *Минувшее: Исторический альманах*. Вып. 16. М.: СПб., 1994. С. 209–264.
10. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 230–316.
11. Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря*. М.: Республика, 1995. С. 288–356.
12. Левицкий С.А. Учение Бердяева // Левицкий С.А. *Сочинения: в 2 т. Т. 1: Трагедия свободы*. М.: Канон, 1995. С. 302–313.
13. Бердяев Н.А. К философии трагедии. Морис Метерлинк // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 гг.)*. М.: Канон+, 2002. С. 44–69.
14. Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906 гг.)*. М.: Канон+, 2002. С. 277–309.
15. Степун Ф.А. Учение Николая Бердяева о познании // Н.А. Бердяев: pro et contra. *Антология*. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 483–500.
16. Левицкий С.А. Предисловие // Лосский Н.О. *Бог и мировое зло*. М.: Республика, 1994. С. 6–9.
17. Мотрошилова Н.В. Николай Бердяев: Философия жизни как философия духа и западная мысль XX века // *Историко-философский ежегодник 2001 / Ин-т философии РАН*. М.: Наука, 2003. С. 249–262.

18. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т.1. С. 343–367.
19. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. *Царство Духа и царство Кесаря*. М., 1995. С. 163–286.
20. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Бердяев Н.А. *Самопознание: Сочинения*. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. С. 11–248.
21. Дитрих В. «Духа не угашайте!» – Свободная христианская философия Николая Бердяева // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 7. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГИ, 2006. С. 25–39.
22. Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М.: Правда, 1989. С. 12–250.
23. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 318–362.
24. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. *Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения*. СПб.: РХГИ, 1996. С. 156–326.
25. Бердяев Н.А. *Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения*. СПб.: РХГИ, 1996. С. 5–155.
26. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 160 с.
27. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 14–228.
28. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 7–150.
29. Кондаков И. Введение в историю русской культуры. М., 1994. С. 126–244.
30. Семёнова С. Грёзы о новой культуре // Гачева А., Казнина О., Семёнова С. *Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг.* М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 33–49.
31. Бердяев Н.А. *Смысл творчества. Опыт оправдания человека* // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. С. 37–341.
32. Бердяев Н.А. *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*. М.: Мысль, 1990. 176 с.

References

1. Kudaev, A.E. Problema tragedii tvorshestva v estetike N.A. Berdyaeva [The Problem of the art tragedy in the esthetics of N.A. Berdyaev], in *Filosofiya i kul'tura*, 2010, no. 8, pp. 92–97.
2. Kudaev, A.E. Antropologicheskie osnovy kontseptsii tragedii tvorchestva N.A. Berdyaeva [Antropological basis of N.A. Berdyaev's tragedy of art concept], in *Polignozis*, 2010, no. 4, pp. 147–162.
3. Kudaev, A.E. Metafizika tvorchestva Nikolaya Berdyaeva v kontekste ego filosofii tragicheskogo [The metaphysics of Nickoly Berdyaev's works in the context of his philosophy of tragedy], in *Filologiya*, 2012, no. 4 (8), pp. 28–50.
4. Bychkov, V.V., Man'kovskaya, N.B., Ivanov, V.V. *Triolog plus* [Triologue plus], Moscow: Progress-Traditsiya, 2013, 496 p.
5. Berdyaev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii [On slavery and freedom of a human. Experience of personalistic philosophy], in Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The empire of spirit and the empire of Caesar], Moscow: Respublika, 1995, pp. 4–162.
6. Berdyaev, N.A. – Filosofov D.V., ot 22.04.1907 g. [To Philosophov D.V., from April 22, 1907], in *Minuvshie: Istoricheskiy al'manakh* [The past: Historical almanac], Moscow: Fenix, 1992, issue 9, pp. 305–315.
7. Berdyaev, N.A. Samopoznanie. Opyt filosofskoy avtobiografii [Experience of philosophical autobiography], in Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: Sochineniya* [Self-cognition: collection of works], Moscow: EKSMO-Press; Khar'kov: Folio, 1999, pp. 251–604.

8. Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noy etiki* [On human destination], Moscow: Respublika, 1993, pp. 19–252.
9. Berdyaev N.A. – kn. Romanovoy I.P. [book by Romanova I.P.], in *Minuvshee: Istoricheskiy al'manakh* [The past: Historical almanac], Moscow: Fenix, 1994, issue 16, pp. 209–264.
10. Berdyaev, N.A. Ya i mir ob»ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya [Me and the world of objects], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of free spirit], Moscow: Respublika, 1994, pp. 230–316.
11. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha I tsarstvo Kesarya* [The empire of spirit and the empire of Caesar], Moscow: Respublika, 1995, pp. 288–356.
12. Levitskiy, S.A. Uchenie Berdyaeva [Berdyaev's thought], in Levitskiy, S.A. *Sochineniya v 2 t., t. 1: Tragediya svobody* [Works in 2 vol., vol. 1: The tragedy of freedom], Moscow: Kanon, 1996, pp. 302–313.
13. Berdyaev, N.A. K filosofii tragedii. Moris Meterlink [To the philosophy of tragedy. Moris Meterlink], in Berdyaev, N.A. *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary experiments], Moscow: Kanon+, 2002, pp. 44–69.
14. Berdyaev, N.A. Tragediya i obydennost' [The tragedy of routine], in Berdyaev, N.A. *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906)* [Sub specie aeternitatis. Philosophical, social and literary experiments], Moscow: Kanon+, 2002, pp. 277–309.
15. Stepun, F.A. Uchenie Nikolaya Berdyaeva o poznanii [Nikolay Berdyaev's thought on cognition], in *Berdyaev N.A.: pro et contra. Antologiya. Kn. 1* [Berdyaev, N.A.: pro et contra. Antology. Vol. 1], Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, pp. 483–500.
16. Levitskiy, S.A. Predislovie [Preface], in Losskiy, N.O. *Bog i mirovoe zlo* [God and universal evil], Moscow: Respublika, 1994, pp. 6–9.
17. Motroshilova, N.V. Nikolai Berdyaev: Filosofiya zhizni kak filosofiya dukha i zapadnaya mysl' XX veka [The philosophy of life as the philosophy of spirit and Western thought of the XX century], in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2001* [Historico-philosophical almanac], Moscow: Nauka, 2003, pp. 249–262.
18. Berdyaev, N.A. Spasenie i tvorchestvo [Salvation and art], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [The philosophy of work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 343–367.
19. Berdyaev, N.A. Opyt eskhatologicheskoy metafiziki. Tvorchestvo i ob»ektivatsiya [The experience of Eschatological metaphysics. Art and objectification], in Berdyaev, N.A. *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The empire of spirit and the empire of Caesar], Moscow: Respublika, 1995, pp. 163–286.
20. Berdyaev, N.A. Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka [Russian idea. Basic problems of Russian thought of XIX century and the beginning of XX century], in Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: Sochineniya* [Self-cognition: collection of works], Moscow: EKSMO-Press; Khar'kov: Folio, 1999, pp. 11–248.
21. Ditrikh V. «Dukha ne ugashayte!» – Svobodnaya khristianskaya filosofiya Nikolaya Berdyaeva [Free Christian philosophy of Nikolay Berdyaev], in *Vestnik Russkoy khristianskoy humanitarnoy akademii*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2006, vol. 7, issue 2, pp. 25–39.
22. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [The philosophy of freedom], Moscow: Pravda, 1989, pp. 12–250.
23. Berdyaev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire [The destiny of a human in the modern world], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of free spirit], Moscow: Respublika, 1994, pp. 318–362.
24. Berdyaev, N.A. Na poroge novoy epokhi [On the cusp of new era]. in Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniia* [Truth and revelation. Prolegomenon to the criticism of Revelation], Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, pp. 156–326.

25. Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation. Prolegomenon to the criticism of Revelation], Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, pp. 5–155.
26. Berdyaev, N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Aleksey Stepanovich Khomyakov], Tomsk: Vodolei, 1996, 160 p.
27. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of free spirit], Moscow: Respublika, 1994, pp. 14–228.
28. Berdyaev, N.A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's outlook], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 2* [The philosophy of work, culture and art in 2 vol., vol. 2], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 7–150.
29. Kondakov, I. *Vvedenie v istoriyu russkoy kul'tury* [Introduction to the history of Russian culture], Moscow: Nauka, 1994, pp. 126–244.
30. Semenova, S. Grezy o novoy kul'ture [Dreams on new culture], in Gacheva, A., Kazina, O., Semenova, S. *Filosofskiy kontekst russkoy literatury 1920–1930 gg.* [The philosophical context of Russian literature], Moscow: IMLI RAN, 2003, pp. 33–49.
31. Berdyaev, N.A. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka [The sense of art. Experience of human justification], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t., t. 1* [The philosophy of work, culture and art in 2 vol., vol. 1], Moscow: Iskusstvo, 1994, pp. 37–341.
32. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii. Opyt filosofii chelovecheskoy sud'by* [The sense of history. Experience of human destiny philosophy], Moscow: Mysl', 1990, 176 p.

УДК 141:331(47)

ББК 873(2)61-07:65.24

ПРОБЛЕМА ТРУДА И ХОЗЯЙСТВА В ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

М.А. ВОЛОСАТОВА

Луганский национальный университет им. Тараса Шевченко
Красная Площадь, 4 (учебный корпус №5), г. Луганск, 91055, Украина
E-mail: mariyaaa24@yandex.ru

Анализируется проблема труда и хозяйства в философии Н.А. Бердяева. Раскрываются философские взгляды Н.А. Бердяева на хозяйственные процессы через призму творческого призвания человека. Определяется система взглядов философа на проблему хозяйства. В результате анализа творческого наследия Н.А. Бердяева дана характеристика основных понятий, отражающих взгляды философа на проблему хозяйства и труда, а именно: личность, общество, нужда, неравенство, государство, хозяйство, труд, дисциплина, социологизм и индивидуализм, технизация, иерархия, космический организм, частная собственность, свобода, творчество, смирение, аскетизм, духовность. Раскрыты ветхозаветный и новозаветный аспекты трактовки хозяйства и трудовой деятельности. Дан анализ критики Н.А. Бердяевым философии хозяйства С.Н. Булгакова. Делается вывод о том, что в основе философских взглядов Н.А. Бердяева на проблему хозяйства – творческая реализация личности, владеющей духовной свободой, при этом система хозяйства мыслится как способ единения человека с Богом.

Ключевые слова: философия хозяйства, труд, свобода, творчество, личность, общество, марксизм, механизация, технизация, частная собственность, нужда, неравенство, государство, хозяйство, дисциплина, социологизм и индивидуализм, иерархия, космический организм, смирение, аскетизм, духовность.

THE PROBLEM OF WORK AND ECONOMY IN N.A. BERDYAEV'S PHILOSOPHY

M.A. VOLOSATOVA

Luhansk Taras Shevchenko National University

2, Oboronna str., c. Lugansk, 91011, Ukraine

E-mail: mariyaaa24@yandex.ru

The article analyzes the origin of a major problem of the philosophical and esthetic heritage of Berdyaev – the creation tragedy – that not only predetermined the outgate of the philosopher to this topic, but put it upfront as a central theme of his esthetics. It is claimed that the subject of creation tragedy is of deliberate nature and stated that creation issue was initially comprehended by Berdyaev in the context of philosophy of the tragic and therefore must be analyzed in these terms exactly to be understood adequately. As fundamental sources of his concept of the creation tragedy, the most important and determinant ones are expressed and examined: «a tragic feeling of life» of the philosopher that had a direct impact both on formation of his world view as a whole, and on creation of the philosophical and esthetic concept in particular; his understanding of freedom as a «main source» of the tragic; the loneliness problem in which he saw the manifestation of a «twofold tragic element»; understanding of the life as «deeply tragic», the «catastrophic» character of the era, a creation crisis, promotion of a creation subject as one of central problems of the Silver Age which in the set also caused a keen interest of Berdyaev to the tragedy of creation and features of its solution.

Key words: aesthetics of Berdyaev, subject of creativity, origins of the «failure of creativity», problem of freedom, conflict, loneliness, «the tragic feeling of life», Silver Age, catastrophic character of an era, crisis of creativity, the philosophy of the tragic, the tragedy of creativity.

Сегодня, в условиях глобального экономического и духовного кризиса, актуализируется поиск новых взглядов на хозяйственные процессы – с этической точки зрения. В современном хозяйственном обществе теряется достоинство человека как личности, на первый план выходят другие ценности – производство, потребление, максимизация прибыли. При этом духовной составляющей труда и хозяйства уделяется гораздо меньше внимания. В связи с этим творческое наследие русского мыслителя Серебряного века Н.А. Бердяева, его антропология, на наш взгляд, приобретают особую актуальность при рассмотрении современных экономических процессов.

Предметом нашего рассмотрения является проблема труда и хозяйства в философии Н.А. Бердяева.

Нашей целью является раскрытие философских взглядов Н.А. Бердяева на хозяйственные процессы через призму творческого призвания человека. В связи с этим возникают следующие задачи:

- определить систему взглядов философа на проблему хозяйства;
- выявить и обозначить понятия, с помощью которых мыслитель выражает свои взгляды на проблему хозяйства и труда.

Вопросами труда и хозяйства в творчестве Н.А. Бердяева занимались Г.Е. Аляев, А.П. Голуб, С.В. Кочеткова, В.В. Лях, И.В. Назаров, Н.Г. Филиппенко¹. Исследователи, как правило, дают довольно краткий анализ данной проблемы либо рассматривают отдельные стороны вопроса. Необходимость обобщенного подхода к осмыслению взглядов Н.А. Бердяева на хозяйство и выявление определенной системы понятий, через которые философ раскрывает данную проблему, обуславливает актуальность нашего исследования.

Анализируя творческое наследие Н.А. Бердяева, мы не можем говорить об определенной системе взглядов на хозяйство, которую можно было бы обозначить как разработанную мыслителем теорию. В творчестве философа присутствуют лишь отдельные мысли и идеи по этому вопросу, которые находятся в тесной взаимосвязи с его основными философскими построениями.

Рассмотрим проблему труда и хозяйства в философии Н.А. Бердяева как совокупность взглядов, выраженных с помощью определенной системы понятий, через которые философ раскрывает свое понимание хозяйственного механизма современного и будущего мира. Все понятия данной системы взаимосвязаны между собой, что представляет сложность при определении их приоритетности, первоочередности и последовательности в изложении. Ниже предпримем попытку связать выявленные понятия в единую философскую систему.

Н.А. Бердяев, характеризуя современную ему реальность, говорит о том, что «на всем лежит печать экономизма, экономизм придавил высшую жизнь» [6, с. 202]. Мыслитель указывает на то, что никогда ранее так не осознавалось значение хозяйства в человеческой жизни и не ощущалась такая зависимость от экономики, а максимизация производительности труда не превращалась в главную цель общественной жизни. Духовная жизнь находится во власти у жизни материальной. В современной жизни это явление нашло отражение в

¹ См.: Аляев Г.Е. Николай Бердяев и теория государства // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяева): Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 262–269 [1]; Голуб А.П. Релігійно-духовний контекст політичної позиції М.О. Бердяева // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяева): Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 315–320 [2]; Кочеткова С.В. К вопросу становления понятия «Человек хозяйствующий» (социально-философский аспект) // *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии*. 2007. Вып. 6. С. 73–75 [3]; Лях В.В. Людина в сучасному світі: проблема самореалізації // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяева): Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 193–199 [4]; Назаров И.В., Филиппенко Н.Г. Труд в мире-для-я и в мире-для-другого (о религиозных основаниях философии труда Н.А. Бердяева) // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяева): Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 486–495 [5].

виде теории экономического материализма, согласно которой вся духовная жизнь представляет собой лишь надстройку над экономикой.

Разделяя положения марксизма на раннем этапе своего творчества, Бердяев не являлся классическим и ортодоксальным марксистом. Он считал необходимым изменить и дополнить ряд положений марксистского учения. В своих произведениях философ пытается рассматривать общественные явления с общечеловеческой точки зрения. Со временем взгляды философа претерпевают существенные изменения, и Н.А. Бердяев вместе с некоторыми известными приверженцами марксизма обращается к богоискательству.

Марксизм Бердяев характеризует как послушание необходимости, допускающее лишь перераспределение элементов замкнутой вселенной и не предполагающее творчества. Н.А. Бердяев пишет: «Марксизм не знает личности, не знает свободы, не знает творчества» [7, с. 134]. Таким образом, главным недостатком марксизма, согласно Бердяеву, является то, что он не уделяет должного внимания конкретному человеку и исходит из приоритета социального перед личным. Марксизм приносит настоящие поколения в жертву будущего идеального общества. В марксизме происходит самообожествление человечества во вред конкретному человеку. В противовес данной теории философ развивает собственную философию человека, центральным пунктом которой является понятие *личности*².

Проблема человека, личности – центральная проблема философии Бердяева. Все его творчество преимущественно антропологично. Как образ и подобие Бога, человек является личностью. Однако личность надо отличать от индивида: «<...> Личность – это категория духовно-религиозная, а индивид же есть категория натуралистически-биологическая» [8, с. 24]. Подлинная природа личности в том, что она есть центр творческой энергии. Именно в свободе личности философ видел достоинство человека, его возможность постичь божественную природу: «<...> Человек призван быть творцом, соучастником в Божьем делемиротворении и мироустроении» [9, с. 41].

Человеческая личность не отделима от *общества*, так же как и общество нельзя представить без человеческих личностей. Личность не может существовать без реализации и жизни в обществе. Общество, как и личность, имеет онтологические корни: «<...> Духовная жизнь личностей отображается на жизни общества. И общество есть некий духовный организм, который питается жизнью личностей и питает их» [9, с. 39].

Одной из форм выражения личности в обществе является *хозяйственная деятельность*. Н.А. Бердяев в своей работе «Философия неравенства» видит трагедию современного хозяйства в необходимости подчинения человека социальным и экономическим условиям, в порабощении человека экономической реальностью. Философ сетует: «Все более и более теряется ритм, общий с ритмом природы. Человеческая жизнь делается все менее и менее природной, естественной» [10, с. 202]. Главная хозяйственная задача, стоящая перед человечеством, по мнению философа, – это овладение природой и регулирование ее

² См.: Голуб А.П. Релігійно-духовний контекст політичної позиції М.О. Бердяєва. С. 317.

стихийных разрушительных сил. Таким образом, социализм может быть оправдан как форма организации производства и стихийных сил природы. Власть экономики над человеческой жизнью определяется *нуждой* – выражением некосмического состояния мира.

Бердяев критикует социалистов за отрицательное отношение к *неравенству*. С хозяйственной точки зрения неравенство является благостным, ибо благодаря ему возможно достижение максимума в хозяйственной жизни. Н. Бердяев пишет: «Не неравенство создает нужду, а нужда создает неравенство, как спасительное приспособление, как выход, предотвращающий хозяйственное и культурное понижение в гибель» [10, с. 204]. Неравенство при этом является условием всякого творческого процесса, всякой созидательной инициативы, всякого набора элементов, более выгодных для производства.

Главная роль в организации процесса хозяйственной деятельности принадлежит *государству*. Согласно Бердяеву, государство характеризуется бездуховностью, следовательно, оно лишено Бога и не имеет божественного элемента. Сравнивая личность и государство, философ приходит к выводу, что личность принадлежит вечности, а государство – времени, личность несет в себе образ и подобие Божье, а государство этого образа не имеет, личность идет к Царству Божьему, а государство же никогда в Царство Божье не войдет³.

«Всякое государство, право, хозяйство – ветхо по существу, принадлежит к царству закона, послушно необходимости, религиозно пребывает все еще в Ветхом Завете и язычестве», – пишет философ [7, с. 270]. Хозяйство – это тяжелая работа, труд в поте лица. Этот труд не есть творчество и предполагает несение послушания последствиям греха. Новый же Завет не знает ни государства, ни права, ни хозяйства. Евангелие проповедует свободу от вечной заботы об устройении жизни, в нем нет отяжеления в грехе, в нем облегчение в искуплении. Следовательно, «путь новой жизни человечества к общению в Духе может лежать лишь через коллективный, соборный жертвенный подвиг, через отречение от той безопасности и устроенности, которые даются ветхой общественностью мира сего» [7, с. 272].

Хозяйственная деятельность основывается на человеческом *труде*. В понимании Н.А. Бердяева труд – это не только способ выживания, но и наказание, испытание, призвание. Библейская заповедь «В поте лица будешь добывать хлеб свой» в трактовке философа – заповедь по возделыванию совершенного мира (рая), изменившаяся вследствие образовавшихся в результате грехопадения бытийных трещин между человеком и миром и между людьми. Теперь труд – это не способ погружения человека в совершенный процесс творения, наполняющий его радостью, а усилие, именуемое процессом производства вещей, в котором достигается временное нестойкое удовлетворение потребности, возникшей под влиянием угрозы физического существования⁴.

³ См.: Аляев Г.Е. Николай Бердяев и теория государства. С. 263–264.

⁴ См.: Назаров И.В., Филиппенко Н.Г. Труд в мире-для-я и в мире-для-другого (о религиозных основаниях философии труда Н.А. Бердяева). С. 490.

По Бердяеву, труд имеет двойственное значение: он есть проклятие, поскольку мучителен, сопровождается болью и призван создавать не райское, а греховное хозяйство. И в то же время в труде чувствуется, хотя и отяжеленное, творческое призвание человека. Трагизм в том, что труд не всегда бывает творческим, когда «огромная масса человечества обречена на нетворческий труд, на труд мучительный..., труд рабский» [6, с. 187]. Труд есть не только проклятье человека, но и благословение. Человека заставляют трудом создавать вещи фантазмагорические и фиктивные, предметы бессмысленной роскоши, но сам труд, трудовые усилия священы и связаны с глубочайшими основами жизни.

Н.А. Бердяев определяет капитализм и социализм как две формы рабства человеческого духа. Такому рабству философ противопоставляет внутреннюю свободу духа от гнета материальной жизни. При этом хозяйство как явление духовной жизни может основываться как на труде подзаконном и освещенном правдой ветхозаветной, так и на труде творческом и освещенном новым религиозным светом.

Хозяйственная, материальная жизнь не может быть противопоставлена духовной жизни. Вся материальная жизнь является лишь внутренним явлением жизни духовной и в ней коренится. Очень важно при этом значение *духовной дисциплины личности и народа*, так как при распушенности личности разрушается и само хозяйство, разрушение дисциплины труда двигает хозяйство назад. Дисциплина труда, организация труда и производительность зависят и от духовных факторов. Хозяйство как претворение духовных сил и их организация является актом человеческого духа, и от качества духа зависит характер хозяйства. Хозяйство предполагает общение между человеком и природой, их взаимопроникновение. Следовательно, и труд есть явление духовное, а не материальное, он имеет духовные основы. Соответственно, материальное потребление не может быть единственной целью хозяйства. Им движет и созидательный инстинкт человека. Именно через хозяйство осуществляется миссия царственного призвания человека в природе. Хозяйственная жизнь должна быть подчинена высшим началам жизни⁵.

Бердяев указывал, что XIX и XX века – эпоха обострения общественности и индивидуализма. *Социологизм и индивидуализм* связаны между собой, это две стороны некосмической разобщенности мира. Социологизм представляет собой ложную общность, общение отчужденных, индивидуалистическое разъединение, противоположное всякой соборности в религиозном смысле слова. Таким образом, «социологизм есть лишь выражение нашего рабства, нашего приспособления к природной необходимости» [7, с. 268]. Социологизм отрицает микрокосмичность человека, он представляет собой результат отрывания от космоса, ложного индивидуализма. Индивидуализм, свойственный капиталистическому обществу, связанный с экономической свободой и частной собственностью, ничего общего с личностью не имеет. Личность представляется лишь как орудие хозяйственного процесса, а качества личности есть лишь спо-

⁵ См.: Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. Берлин: Обелиск, 1923. С. 206–207 [10].

соб достижения максимальных хозяйственных благ. Только путем самоосознания человека как микрокосма, причастного к космической иерархии, возможно исключить всякий индивидуализм и отъединенность. И общество, и личность необходимо принять онтологически-космически.

Очерчивая особенности развития хозяйства, Бердяев также затрагивает и *этическую сторону проблемы технизации*: «В мир победоносно вошла машина и нарушила вековечный лад органической жизни. С этого революционного события все изменилось в человеческой жизни, все надломилось в ней. <...> Жизнь оторвалась от своих органических корней. <...> Машина есть распятие плоти мира. Победное ее шествие истребляет всю органическую природу, несет с собою смерть животным и растениям, лесам и цветам, всему органически, естественно прекрасному. <...> Так свершается судьба плоти мира, она идет к воскресению и к новой жизни через смерть» [11, с. 13–14]. Мечта человека о власти над природой ведет к смерти красоты и разрушению цветущей жизни.

Н. Бердяев пишет: «Техника не только свидетельствует о силе и победе человека, не только освобождает его, но она также ослабляет и поработочает человека, она механизмирует человеческую жизнь и накладывает на человека образ и подобие машины» [6, с. 198]. Машина механизмирует материальную жизнь человека, изменяет его отношение ко времени. Машина ускоряет время, внося динамизм в человеческое существование.

Однако философ указывает на то, что техника имеет и космическое значение, так как ставит человека перед иной, космической действительностью, переносит его в межпланетные пространства, окружая новыми, еще неизвестными энергиями. Мир должен пройти через торжество машины, «и дух человеческий должен устоять в этом процессе, должен окончательно освободиться и прийти к высшей цельности»⁶. Хозяйственная деятельность невозможна без машины, нельзя отрицать машину во имя более отсталых форм хозяйствования. Но техника несет в себе и величайшие опасности нового порабощения и унижения человеческого духа.

Как мы уже отмечали выше, по Бердяеву, хозяйство представляет собой *организм иерархического строения*, который основывается на свободном личностном отношении к труду, на проявлении частной инициативы и творчества: «<...> Хозяйство есть иерархическая система, а не механизм, слагающийся из атомов, в основе его лежит личность с ее качествами и способностями, с ее дисциплиной труда» [10, с. 212].

Каждое хозяйственное лицо является частью хозяйственного организма, хозяйственной иерархии. Органический член иерархии свободен. Порабощенным же является член коллектива, который, в отличие от иерархического организма, имеет однородное, механически смешанное и уравненное строение, в котором есть лишь количество, но нет качества.

При более глубоком понимании проблемы хозяйственный организм связывается с *организмом космическим*, в центре которого всегда находится чело-

⁶ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 209.

век, свободная личность. «Подлинный вечный мир есть приведение мира в состояние космическое, к божественной прекрасной гармонии», – пишет Н. Бердяев [7, с. 284]. Божественный мир недостижим через мир буржуазный, ибо последний представляет собой предел некосмичности мира, где гибнет внутренний человек, подменяясь внешним, автоматическим человеком. Технические силы властвуют над человеком, поработают его, убивают его душу. Таким образом, возникает проблема творчества космической общности, перехода на иной мировой путь жизни. Целью и смыслом хозяйственной деятельности является создание космического хозяйства, что определяется истинно реалистическим, не отвлеченным отношением к природе.

По словам Бердяева, с принципом органической иерархичности в хозяйственной жизни тесно связан *принцип частной собственности*, который обездушен и извращен социализмом. Социалистическое отношение к собственности превращает ее в орудие корысти, наживы, не допуская никакой духовной ценности и нравственного смысла в индивидуальном отношении человеческого лица к предметам материального мира и к природе: «<...> Хозяйственное отношение к природе без прав и обязанностей собственности для человеческого лица есть циническое отношение к хозяйству и к природе... Это исключительно потребительская идеология, взгляд на весь материальный мир исключительно как на средство удовлетворения потребностей» [10, с. 214].

С точки зрения христианской этики принцип абсолютной собственности над материальными благами является ложным и недопустимым. Никто, кроме Бога, не может быть абсолютным, неограниченным собственником. Освобождение в том, чтобы духовно отрицать неограниченное право собственности за личность, обществом, государством. Право собственности на хозяйственные блага должно быть разделено между этими субъектами и быть ограниченным: «<...> Собственность требует аскезы и самоограничения и без этого превращается в зло. И собственности присуща диалектика, которая ее уничтожает» [6, с. 192].

Собственность по природе своей начало духовное, а не материальное, предполагающее не только потребление, но и устойчивую жизнь личности в семье и роде. Это начало связано с метафизической природой личности, с ее внутренним правом совершать акты. Собственность возникла в борьбе человека со стихийными силами природы. Связь личности с собственностью одухотворяет ее отношение к материальной природе, делая его не исключительно потребительским. И задача заключается в том, чтобы восстановить духовно-личностное отношение к миру вещей, эту интимную связь личности с миром, в котором она призвана действовать.

В этом смысле Н.А. Бердяев выделяет еще один, особый вид труда, который свойственен человеку, – труд как призвание, *творчество*, способное как приблизить человека к Богу, так и отдалить от Него. Так как человеческая природа греховна, и творческий процесс может исказиться, превратившись в злое творчество.

Н. Бердяев пишет: «Человек есть также по природе своей творец, созидатель, строитель жизни, и жажда творчества не может в нем угаснуть» [9, с. 26]. Человеку предоставлено активно-творческое начало. Человеку присущ бескорыстный творческий инстинкт, в котором он забывает о себе, выходит из себя: «<...> Творчество всегда есть потрясение, в котором преодолевается обыденный

эгоизм человеческой жизни» [9, с. 41]. Таким образом, если задействовано творческое начало, хозяйство приобретает совершенно другой смысл. Творчество восстанавливает достоинство человеческой личности и приближает ее к Богу.

Стоит обратить внимание на критику Н.А. Бердяевым его современника, основоположника философии хозяйства, религиозного философа Серебряного века С.Н. Булгакова, который также рассматривал проблему хозяйства с христианской точки зрения. Бердяев характеризует концепцию хозяйства Булгакова, изложенную в работе «Философия хозяйства»⁷, как показательную и интересную: «...в ней оригинально изобличается сходство православного и марксистского чувства мировой жизни как тяготы и бремени и сознания всякого дела в мире как послушания» [7, с. 341]. По мнению Н. Бердяева, С.Н. Булгаков соединяет в своем сознании религиозное и научное отрицание творчества, полагая, что человек призван только хозяйствовать в мире, но не творить. Приязание же твари на творчество в собственном смысле Булгаков считает сатанизмом. Для такого сознания, пишет Н. Бердяев, мировой процесс бесприбылен, все возвращается к исходному состоянию. Космологию С. Булгакова Н. Бердяев называет такой же ветхозаветной, как и всю святоотеческую космологию, ибо само чувство Бога как Хозяина и мира как хозяйства ветхозаветно. Через Христа человеческая природа делается не хозяйственной, а творческой.

Н.А. Бердяев критикует С.Н. Булгакова за слишком хозяйственную религию и Софию, которая не рождает ничего нового, однако соглашается, что «самой большой правдой его остается его вера в божественное начало в человеке»⁸. Говоря о софийности хозяйства, Булгаков, по мнению Бердяева, открыл в действительности нетворческую, трудовую, послушную, ветхозаветную природу хозяйства, сущностью жизни он определяет не творчество, а труд. Бердяев говорит о том, что Булгаков отвергает всякое хозяйство с христианской точки зрения и не считает труд божественным, он «перенес на небо свое хозяйство, свой трудовой пот»⁹. Однако Бердяев отмечает, что Булгаков прав в том, что видит тут мучительную религиозную проблему и благодаря поискам софийности хозяйства говорит о невозможности остаться на почве нейтральности.

С проявлением творческого начала в хозяйственной сфере, со свободной инициативой связано понятие *свободы*. Только свободный творит. По своей природе дух свободен и есть свобода. Однако вследствие деятельности духа в пространственно-материальном мире создаются градации свободы путем ее умаления в материи: «<...> Несвобода и есть ущемление духа материей. В жизни духовной должно утверждать максимум свободы» [6, с. 193]. Отсюда вытекают субъективные права личности – свобода совести, мысли, творчества, достоинство всякого человека как свободного духа, как образа и подобия Божьего.

⁷ См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с. [12].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Русская идея // Самопознание: сочинения. М.: ЗАО «Изд-во “ЭКМО-Пресс”»; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. С. 235 [13].

⁹ См.: Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева») // Типы религиозной мысли в России. Соч.: в. 4 т. Т. 3. Париж: YMCA-Press, 1989. С. 538 [14].

Относительно хозяйственной деятельности понятие свободы у Н.А. Бердяева выражается через другое понятие – *выбор*. Свобода выбора для него неотъемлемое условие человеческих мыслей и поступков. Личность может быть свободной, определяя себя в любой деятельности¹⁰.

Бердяев отмечает, что духовное возрождение человечества возможно лишь путем ограничения материальных потребностей человека, путем ведения *аскетического образа жизни*. С духовной аскетикой тесно связано понятие *смирения*. В понимании Н.А. Бердяева, «смирение есть действительное изменение духовной природы, а не внешнее подчинение, оставляющее природу неизменной, внутренняя работа над самим собой, освобождение себя от власти страстей, от низшей природы, которую человек принимает за свое истинное я» [9, с. 31]. Смирение – это единственный метод внутреннего духовного делания.

У философа смирение соотносится с самодостаточным и независимым состоянием человека, когда в человеке присутствует свобода¹¹. В своей работе «Спасение и творчество» Н.А. Бердяев пишет: «Смирение в мистической своей сущности совсем не противоположно свободе, оно есть акт свободы и предполагает свободу. Только свободное смирение, свободное подчинение душевного человека человеку духовному имеет религиозное значение и ценность» [9, с. 32]. Это внутреннее, духовное состояние. Но измененное, деградировавшее смирение превращается во внешне навязанную, принудительную систему жизни, которая отрицает свободу человека и принижает его. Онтологический смысл смирения в освобождении духовного человека, упадочное же смирение приводит человека в состояние подавленности и угнетенности, сковывая его творческие возможности: «<...> В духовном мире, из глубины духовного мира определяется все наше отношение к жизни» [9, с. 31].

В работе «Судьба человека в современном мире»¹² Н. Бердяев говорит о том, что во всех сферах своей деятельности человек теряет гуманистическую *духовную сущность*. Анализируя общественные процессы, философ указывает на то, что почти все они ведут к обесцениванию человека. Экономические процессы, технизация, массовизация, демократия – все это ведет к утрате человеком высших ценностей, а миром – сакрального измерения. Согласно Н. Бердяеву, данным процессам можно противопоставить только целостного человека, укорененного в определенном духовном порядке. Необходимо создавать «новую духовность», а именно, «новую христианскую духовность»¹³. «В старой духовности

¹⁰ См.: Кочеткова С.В. К вопросу становления понятия «Человек хозяйствующий» (социально-философский аспект). С. 73.

¹¹ См.: Мурашкин М.Г. Самодостаточность в понимании смирения у Н.А. Бердяева и социальный аспект данного вопроса в XX веке // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії* // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 205 [15].

¹² См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // *Философия свободного духа*. М., 1994. 480 с. [16].

¹³ См.: Лях В.В. Людина в сучасному світі: проблема самореалізації. С. 193.

любовь к Богу часто бывала нелюбовью к человеку, отворачиванием от человека, проклятием миру. Избавление может принести лишь новая духовность, в которой любовь к Богу будет и любовью к людям, в которой свобода от власти мира будет также и любовью ко всему Божьему творению, в которой духовная жизнь человека будет не только искуплением, но и творческим делом в мире», – пишет Н. Бердяев [16, с. 362]. На фоне обновленной религии, центральной идеей которой выступает идея «богочеловечества», должен быть сформирован новый тип социальной общности, основанный на соборности людей, коренящейся не в подчинении человечества внешней коллективности, а в свободном выборе самой личностью социальных начинаний. По мнению философа, будущей ассоциации свободных личностей не будет необходим такой политический институт, как государство¹⁴. Именно в таком новом обществе и будет существовать переосмысленная система хозяйства как способ единения с Богом.

Рассматривая хозяйственный процесс, Н.А. Бердяев указывает на трагический характер современного хозяйства: устремленность к максимизации материальной прибыли, подчинение духовной стороны жизни ее материальной составляющей. Философия Н.А. Бердяева антропологична, основное внимание философ уделяет личности. В обществе личность выражает себя через хозяйственную деятельность, главная задача которой, по мнению философа, заключается в возможности овладеть природой и контролировать ее стихийность. Согласно Ветхому Завету, хозяйство – это тяжелый труд, не творчество. По Бердяеву, труд трактуется двойственно: и как проклятие, и как отголосок творческого призвания человека, так как непосредственно сами трудовые усилия священны. В хозяйственной жизни Н.А. Бердяев видит устремленность человека к собственной духовной свободе. В итоге личный интерес может привести к всеобщему благу и свободе. Свободная личность включает в себя, в понимании философа, определенные качества: она обладает дисциплиной труда, творческой инициативой, живет аскетической жизнью, ограждая себя от ложных потребностей и страстей. Личность является частью иерархической системы хозяйства, при этом оставаясь свободной. Реализация творческой активности человека возможна благодаря наличию частной собственности, которая по природе своей является духовным началом. По мнению философа, материальная жизнь должна являться внутренней составляющей духовной жизни, а не возвышаться над ней. Труд – это духовное явление, предполагающее взаимодействие человека и природы. Материальное потребление не должно быть главной целью хозяйственной деятельности. Через хозяйственную деятельность осуществляется творческое предназначение человека. Главная задача, стоящая перед современным человечеством, – возобновление религиозного смысла бытия, который призван помочь человеку осознать его истинное предназначение в мире. Человеку необходимо вернуть внутреннюю свободу и духовность, условием чего является связь человека с космическим организмом, универсальным устройством мировой гармонии.

¹⁴ См.: Голуб А.П. Релігійно-духовний контекст політичної позиції М.О. Бердяєва. С. 318.

Список литературы

1. Аляев Г.Е. Николай Бердяев и теория государства // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 262–269.*
2. Голуб А.П. Релігійно-духовний контекст політичної позиції М.О. Бердяєва // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 315–320.*
3. Кочеткова С.В. К вопросу становления понятия «Человек хозяйствующий» (социально-философский аспект) // *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. Социология и социальные технологии. 2007. Вып. 6. С. 73–75.*
4. Лях В.В. Людина в сучасному світі: проблема самореалізації // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 193–199.*
5. Назаров И.В., Филиппенко Н.Г. Труд в мире-для-я и в мире-для-другого (о религиозных основаниях философии труда Н. А. Бердяева) // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва): Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 486–495.*
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
7. Бердяев Н.А. Смысл творчества (опыт оправдания человека). М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.
8. Бердяев Н.А. Мое философское миросозерцание // Н.А. Бердяев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1994. С. 23–28.
9. Бердяев Н.А. Спасение и творчество // *Путь. Орган русской религиозной мысли. Париж, 1926. № 2. С. 26–46.*
10. Бердяев Н.А. Философия неравенства. Берлин: Обелиск, 1923. 246 с.
11. Бердяев Н.А. Кризис искусства (репринтное издание). М.: СП Интерпринт, 1990. 48 с.
12. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
13. Бердяев Н.А. Русская идея // *Самопознание: сочинения. М.: ЗАО «Изд-во “ЭКСМО-Пресс”»; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. С. 11–248.*
14. Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме (по поводу книги кн. Евгения Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьёва») // *Типы религиозной мысли в России. Соч.: в. 4 т. Т. 3. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.*
15. Мурашкин М.Г. Самодостаточность в понимании смирения у Н.А. Бердяева и социальный аспект данного вопроса в XX веке // *Метаморфозы свободы: спадщина Бердяева у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва): Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. Вип. 1. С. 205–212.*
16. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // *Философия свободного духа. М., 1994. 480 с.*

References

1. Alyaev, G.E. Nikolay Berdyaev i teoriya gosudarstva [Nikolai Berdyaev and the theory of the state], in *Visnik Tovaristva rosiys'koi filosofii pri Ukrain'skomu filososfs'komu fondi*, Kiev: Parapan, 2003, no. 1, pp. 262–269.

2. Golub, A.P. Religijno-dukhovnij kontekst politichnoi pozitsii M.O. Berdyajeva [Religious and spiritual context of the political position of N.A. Berdyajev], in *Visnyk Tovarištva rosiys'koi filosofii pri Ukraïns'komu filofs'komu fondi*, Kiev: Parapan, 2003, no. 1, pp. 315–320.
3. Kochetkova, S.V. K voprosu stanovleniya ponyatiya «Chelovek khozyaystvuyushchiy» (Sotsial'no-filosofskiy aspekt) [On the question of becoming the concept of «an economic man» (social-philosophical aspect)], in *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Series 7: Filosofiya. Sotsiologiya i sotsial'nye tekhnologii*, 2007, no. 6, pp. 73–75.
4. Lyakh, V.V. Lyudina v suchasnomu sviti: problema samorealizatsii [The man in the modern world: the problem of self-realization], in *Visnyk Tovarištva rosiys'koi filosofii pri Ukraïns'komu filofs'komu fondi*, Kiev: Parapan, 2003, no. 1, pp. 193–199.
5. Nazarov, I.V., Filippenko, N.G. Trud v mire-dlya-ya i v mire-dlya-drugogo (o religioznykh osnovaniyakh filosofii truda N.A. Berdyajeva) [Work in the world-for-me and the world-for-others (on religious grounds philosophy labor N.A. Berdyajeva)], in *Visnyk Tovarištva rosiys'koi filosofii pri Ukraïns'komu filofs'komu fondi*, Kiev: Parapan, 2003, no. 1, pp. 486–495.
6. Berdyajev, N.A. *O naznazchenii cheloveka* [On human destiny], Moscow: Respublika, 1993, 383 p.
7. Berdyajev, N.A. *Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka)* [Meaning of creativity (experience of human justification)], Moscow: Izdatel'stvo G.A. Lemana i S.I. Sakharova, 1916, 358 p.
8. Berdyajev, N.A. Moe filosofskoe mirosozertsanie [My philosophical worldview], in *N.A. Berdyajev: pro et contra*, Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, pp. 23–28.
9. Berdyajev, N.A. Spasenie i tvorchestvo [Salvation and Creativity], in *Put': Organ russkoy religioznoy mysli*, Paris, 1926, no. 2, pp. 26–46.
10. Berdyajev, N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequalities], Berlin: Obelisk, 1923, 246 p.
11. Berdyajev, N.A. *Krizis iskusstva* [Crisis of art], Moscow: SP Interprint, 1990, 48 p.
12. Bulgakov, S.N. *Filosofiya khozyaystva* [Philosophy of Economy], Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009, 464 p.
13. Berdyajev, N.A. Russkaya ideya [Russian idea], in *Samopoznanie: sochineniya* [Self-cognition: collection of works], Moscow: ZAO «Izdatel'stvo "EKSMO-Press"»; Khar'kov: Izdatel'stvo «Folio», 1998, pp. 11–248.
14. Berdyajev, N.A. O zemnom i nebesnom utopizme (Po povodu knigi kn. E. Trubetskogo «Mirosozertsanie Vl. Solov'eva») [About earthly and heavenly utopianism (For the book of E. Trubetskoi «Philosophy of Vl. Solovyov»), in *Tipy religioznoy mysli v Rossii. Sochineniya v 4 t., t. 3* [Types of Religious Thought in Russia. Collected Works in 4 vol., vol. 3], Paris: YMCA-Press, 1913, pp. 529–542.
15. Murashkin, M.G. Samodostatochnost' v ponimanii smirenniya u N.A. Berdyajeva i sotsial'nyy aspekt dannogo voprosa v XX veke [Self-sufficiency in the sense of humility of N. A. Berdyajev and social aspect of this issue in the twentieth century], in *Visnyk Tovarištva rosiys'koi filosofii pri Ukraïns'komu filofs'komu fondi*, Kiev: Parapan, 2003, no. 1, pp. 205–212.
16. Berdyajev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire [The destiny of man in the modern world], in *Filosofiya svobodnogo dukha* [The philosophy of the free spirit], Moscow, 1994, pp. 318–363.

ЭТИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 82:11:128:17(47)
ББК 83.3:87.12:86.24(2)

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЭТИКИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО**

О.С. СОИНА, В.Ш. САБИРОВ

Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики
ул. Кирова, 86, г. Новосибирск, 630102, Российская Федерация
E-mail: sabirov-soina@211.ru

Рассматриваются метафизические и антропологические основания этики Ф.М. Достоевского, придающие ей черты оригинальной и глубоко продуманной концепции нравственной жизни человека. Подчеркивается, что в этом плане этическое учение великого писателя резко контрастирует с теорией И. Канта, постулировавшего автономию морали, т.е. независимости ее от трансцендентных и эмпирических источников. Показано, что этические воззрения Ф.М. Достоевского являются культурно-исторически достоверными и теоретически основательными именно благодаря тому, что он связывает нравственность с ее духовно-метафизическими источниками и природой человека. Определены основные положения этики Ф.М. Достоевского, который, в отличие от Канта, выводившего религию из нравственности, полагал, что нет добродетели, если нет Бога и бессмертия человека; оригинальными являются также идеи писателя о «выделке в человека» и духовной дисциплине, как необходимых условиях нравственного преображения личности.

Ключевые слова: этика, добродетели, метафизика, антропология, благие дела, поведение по принципу и по порыву, «выделка в человека», «русская широкость», духовная дисциплина, моральное и духовное, спасение.

**METAPHYSICAL AND ANTHROPOLOGICAL BASES OF ETHICS
DOSTOYEVSKY**

O.S. SOINA, V.Sh. SABIROV

Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences
86, st. Kirov, Novosibirsk, 630102, Russian Federation
E-mail: sabirov-soina@211.ru

In the article metaphysical and anthropological bases of Dostoyevsky's ethics are considered, giving original and profound features to human's moral life. His ethical thought opposes Kant's theory of moral, which is based on the principle of moral autonomy, i.e. its independence from a transcendent and empirical bases. It is shown that ethical views of Dostoyevsky are historically and culturally authentic and theoretically justified due to the fact that he associates morality with its spiritual-metaphysical basis and humanity. Unlike Kant, putting religion aside morality, Dostoyevsky was convinced that moral virtue did not exist without God and immortality. The writer's ideas of "dressing of man" and spiritual discipline main conditions of personality moral transformation are also interesting.

Key words: *ethics, virtue, metaphysics, anthropology, good things, behavior on the principle or impulse, "dressing in man," "Russian wideness," spiritual discipline, moral and spiritual, Salvation.*

Реконструкция этического наследия писателя – дело очень сложное, поскольку, во-первых, это связано с тем, что Ф.М. Достоевский, не являясь профессиональным философом, не оставил теоретических работ по морали. Этику Достоевского и его философские воззрения мы «вычитываем» из его романов и других художественных произведений. Во-вторых, для того чтобы дать адекватную реконструкцию собственно этических воззрений писателя, исследователю необходимо глубоко войти во внутренний мир самого Достоевского и попытаться понять, какие тяжелейшие жизненные драмы и духовно-нравственные коллизии он перенес, живя в этом противоречивом и часто так несправедливом к нему мире. Для этого необходимо обращение ко всему творческому наследию Достоевского, включая дневники, письма, заготовки к романам, биографические факты и многое другое.

Нам представляется, что воззрения Достоевского на нравственность заслуживают сейчас самого пристального внимания, ибо они существенно расширяют и углубляют этическую теорию как таковую.

Однако прежде чем излагать этические воззрения писателя, необходимо коснуться некоторых общих вопросов, самым непосредственным образом касающихся как его личности, так и некоторых фундаментальных его убеждений, имеющих самое непосредственное отношение и к его этике. Во-первых, мы не сможем адекватно оценить и представить философию морали Достоевского, если не будем учитывать тот факт, что он был глубоко верующим человеком, принадлежащим к восточно-христианской религиозной традиции. При этом надо иметь в виду, что православие, как живая христианская вера, неизменная в своей евангельской сути, в историческом смысле способно к неким духовно-этическим вариациям, выдвигая в отдельные общественные периоды разные аспекты вероучения, которые ранее в силу тех или иных обстоятельств оставались в тени. Будучи вновь востребованными, они несомненно нуждаются в том или ином истолковании. Достоевский брал на себя смелость осуществлять это. Поэтому его воззрения на религию, на духовно-нравственные ценности, в том числе и на мораль, с нашей точки зрения, могут более адекватно восприниматься именно человеком XXI века, нежели его ближайшими современниками, жившими в «позитивистском» и прямолинейно материалистическом XIX столетии. И, быть может, только сейчас становится очевидным, насколько он обгонял свое время и насколько он был поразительно, невысказанно гениален.

Во-вторых, обращаясь к этике Ф.М. Достоевского, всегда следует учитывать и следующее обстоятельство: относительно нравственной жизни человека он рассуждал и мыслил парадоксально, и в парадоксах своих он был не менее значителен, чем Платон, И. Кант, Фр. Ницше и другие великие представители европейской философской мысли.

Этика и метафизика

Один из его величайших парадоксов может быть представлен следующим высказыванием писателя, вложенным им в уста Ивана Карамазова в беседе со старцем Зосимой: «нет добродетели, если нет бессмертия»¹.

По Достоевскому, если человек убежден только в земном своем существовании, тем более весьма кратковременном, то он неизбежно должен склоняться к жизни по принципу «все позволено», который отнюдь не исключает даже крайние формы моральных девиаций, вплоть до радикального злодейства. Само тяготение к злодейству и возникающую на этой основе порочность людей Достоевский обосновывал именно их убежденностью в конечности эмпирического существования человека и, следовательно, в отсутствии бессмертия.

Более того, формула «нет добродетелей, если нет бессмертия» имеет у великого писателя и более глубокое содержание, поскольку в ней утверждается мысль об онтологической и метафизической основе нравственности, а не только о важности религиозной психологии в деле созидания моральных добродетелей. При этом для самого писателя бессмертие по существу есть вполне реальный, конкретный и даже предметно достоверный феномен.

Это убеждение связано, во-первых, с глубокими религиозными откровениями, которые писатель пережил сам лично. По словам о. Василия (Родзянко)², Федор Михайлович Достоевский – *мыслитель откровения*, по масштабу дарования сравнимый с великими каппадокийцами: Василием Великим, Григорием Нисским и Григорием Богословом. При внимательном и глубоком ознакомлении с некоторыми фактами биографии писателя создается впечатление, что Ф.М. Достоевский действительно переживал некие духовные, религиозные откровения и из них черпал как свои художественные образы, так и философские идеи. Поэтому он никоим образом не является философом-доктринером, но мыслителем редчайшей духовной интуиции и пророческого дара. Подчеркнем, что Достоевский – философ именно религиозного откровения. Можно подискутировать с Р. Лаутом, который говорит о визионерстве Достоевского. Необходимо проводить четкую границу между феноменом визионерства и духовным, религиозным откровением. Кто такой визионер? Визионер – это человек, которому в чувственном виде даны сверхчувственные вещи. Визионерами были, например, В. Соловьев («видевший» Софию – Божественную Премудрость), Э. Сведенборг (ему, якобы, являлся Сам Христос). Факты чувственного явления сверхчувственных вещей в христианской традиции определяются как прелесть, прельщение демонических духовных сил. Именно поэтому Ф.М. Достоевского нельзя считать визионером. Ему дано было действительно откровение: он духовными очами созерцал

¹ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 65 [1].

² о. Василий повторяет высказывание митрополита Антония (Храповицкого).

сверхчувственную реальность. Человек, который переживает религиозное, духовное откровение преобразуется духовно, в нем происходит пресуществление его личности, ведущее к глубоким, онтологическим изменениям природы человека. Писатель признавался многим людям, в том числе и оптинскому старцу Макарию, что он переживал религиозные откровения, изменившие все его существо. Преподобный старец оптинский Варсонофий, общавшийся с великим писателем, рассказывал: «Достоевский, который бывал здесь и сживал на этом кресле, говорил о Макарию, что раньше он не верил. “Что же заставило вас повернуть к вере?” – спрашивал его батюшка о Макарий. “Видел Рай. Ах, как там хорошо, как светло и радостно! И насельники его так прекрасны, так полны любви. Они встретили меня с необычайной лаской. Не могу забыть я того, что пережил там, и с тех пор повернул к Богу!”» [2, с. 209–210]. Как же могут быть охарактеризованы эти откровения? Р. Лаут пишет следующее: «О реальности видения Достоевский говорит следующее: 1. Интуитивное, сильнейшее и совершенно исключаящее какое бы то ни было сомнение, уникальное чувство реальности: “Все это не могло не быть” (из «Сна смешного человека»). 2. Содержание переживания настолько сильно превосходит опыт и знания любого возможного осознанного образа и чувства, что его происхождение остается невыясненным: “Разве одно сердце мое в силах было породить ту ужасную правду, которая потом случилась со мной. Как мог бы я её один выдумать или пригрезить сердцем? Неужели же мелкое сердце мое и капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды?” (из «Сна смешного человека»). 3. Переживаемая в видении реальность в высшей степени упорядочена. Сущность, смысл и ценность её так непротиворечиво связаны, что они значительно превосходят мир нашего обычного сознания. Все, что видится, кажется истинным, т.е. одновременно полностью правдивым и в высшей степени существующим» [3, с. 325]. Вот какого рода откровения переживал Ф.М. Достоевский. Они-то и являлись источником его философских идей о человеке.

Во-вторых, великий писатель и мыслитель не только глубоко верил в Христа, но и исключительно тонко понимал значение Личности Спасителя мира и человека. «Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться с Христом, нежели с истиной», – писал Ф.М. Достоевский [4, с. 176]. Эта безмерная преданность Ф.М. Достоевского Иисусу Христу связана с тем, что для него именно Спаситель есть воплощенная любовь, которая единственно только и созидает жизнь и бессмертие человека. В Нем же автор «Братьев Карамазовых», по существу, усматривает и главный критерий нравственности человека. В полемическом письме к К.Д. Кавелину он писал: «Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* (русский язык богат), но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня один, Христос. Спрашиваю: сжег бы он еретиков, – нет. Ну так значит, сжигание еретиков есть поступок безнравственный» [5, с. 675].

В-третьих, если вспомнить фразу, вложенную писателем в уста Алеши Карамазова: «в Боге и бессмертие», то в упомянутой формуле Ф.М. Достоевского, по сути дела, утверждается мысль о том, что само наличие и неиссякаемость добра в мире есть прямое следствие благодатного влияния на людей высших трансцендентных сил, так мудро и вместе с тем парадоксально устрояющих их жизнь, что добро способно приходить к ним в любом обличье, зачастую весьма непривлекательном как в социально-гражданском, так и в сугубо этическом смысле.

Достоевский полагал, что *подлинное добро* никогда не производится на основе *принципов*; оно именно *творится* в душах людей, казалось бы, совсем к нему не подготовленных, беспредпосылочно и нелогично, без предварительных обоснований и мотиваций, в полном смысле этого слова «из ничего», на пустом месте или даже на пепелище; сразу и навсегда – как растут цветы и поют птицы. Нищий Раскольников, замышляющий к тому же страшное преступление, провожает домой погибающего от пьянства и отчаяния Мармеладова и при виде ужаса, в котором живет семья несчастного пьяницы, «...успел просунуть руку в карман, загреб сколько пришлось медных денег... и неприметно положил на окошко. Потом уже на лестнице он одумался и хотел было воротиться.

«Ну что за вздор такой я сделал, – подумал он, – тут у них Соня есть, а мне самому надо». Но рассудив, что взять назад уже невозможно и что все-таки он и без того бы не взял, он махнул рукой и пошел на свою квартиру» [6, с. 24–25]. Ни соображения элементарной целесообразности, ни житейский расчет, ни уж тем более высокоморальные понятия о долге, милосердии, любви к ближнему и прочее здесь как бы вообще не имеют места и кажутся нелепыми и абсурдными; и все же, единожды совершив этот «глупый» поступок, Раскольников, уже убийца и вор, вновь повторяет его через некоторое время и отдает уже на похороны все того же Мармеладова последние свои двадцать рублей. Мало того, будущее малолетних сирот Мармеладова, равно как и будущее его старшей дочери, проститутки Сони, последовавшей за Раскольниковым на каторгу, оказывается обеспеченным деньгами... шулера, развратника, преступника, а затем уже и самоубийцы Свидригайлова, не только не имеющего никаких понятий об абсолютных моральных принципах, но всю свою жизнь бессознательно их попиравшего – по капризу или своеволию. Аналогичным же образом, совершенно абсурдным с точки зрения великого Канта, полагавшего, что добро творится из принципов, ведут себя все подлинные «творцы добра» в романах Достоевского: и князь Мышкин, помогающий всем и вся, в полном смысле этого слова «без разбора»; и Катерина Ивановна, спасающая несчастное семейство капитана Снегирева, жестоко оскорбленного бросившим ее же саму женихом; и «грешница» Грушенька, непонятно почему пожалевшая и приютившая бездомного поручика Максимова; и гуляка и мот Митя Карамазов, готовый жизнь свою положить, лишь бы не страдало «дитё»; и мальчишки, сначала третировавшие, а потом возлюбившие Илюшечку... – один лишь анализ этих *абсолютно моральных поступков*, совершаемых не слишком моральными людьми, отнюдь не из *принципа*, но почти инстинктивно, по какому-то внера-

циональному *надприродному* (или же, наоборот, естественному) *влечению* к добру, мог бы стать материалом для самостоятельного исследования.

И все же не добрые поступки сами по себе, несомненно смягчающие ощущение безысходности человеческой жизни и придающие ей смысл и оправданность, являются для нас предметом особого интереса. Куда важнее и значительнее другое – особый *статус добра* в человеческом бытии, существующего вне рационально осмысленной нормативности – канонов и правил, принципов и норм, понятий и определений, и вместе с тем достоверного *абсолютно и безоговорочно*. То, что у Достоевского *мытари спасают мытарей*, а падшие – падших, взаимно искупая тем самым как свои собственные грехи, так и грехи друг друга, лишь подтверждает представление об *апофатической природе* всякого подлинного добра, входящего в мир, как и Сам Божественный Спаситель, исключительно *отрицательным образом* – в «рабском виде», прикровенно и исподволь, без опоры на авторитеты и без санкций со стороны влиятельных социальных институтов. Конструировавший всеобщую морально-правовую республику, где императив долга есть единственная легитимная основа жизни, Иммануил Кант, по-видимому, отказал бы в праве на вход туда таким социальным аутсайдерам, как убийца Родион Раскольников и проститутка Соня Мармеладова, спасающих друг друга именно потому, что каждому из них в отдельности «уже некуда больше пойти». Будучи, так сказать, отрицательными величинами в сфере гражданской жизни, в области духовных отношений вместе и неразрывно они составляют тот совершенно неучтенный моралистами великий и вечный «плюс» жизни, на котором держится, сохраняет и приумножает себя Божественное добро.

Именно этот аспект романистики Достоевского позволяет нам дать хотя бы приблизительное определение общему содержанию его умонастроений. По сути дела, Достоевский – не моралист, провозглашавший необходимость нравственного самосовершенствования человека через страдание, не философ, разрабатывавший особый вариант теонормной этики, хотя и то и другое в равной мере представлено в его творчестве³, но преимущественно и в основном – *великий религиозный мыслитель*. Вопреки воззрениям Канта, запрещавшего вводить антропологию в этику, Достоевский был, возможно, единственным в истории мировой культуры, кто обратил внимание не на писаные и неписаные «правила добра», но на *метафизическую глубину* нравственной жизни человека, где сходятся и обнаруживают себя все основные вопросы его бытия – от проблемы Бога и бессмертия души до права на кровь «по совести» и принципа «все дозволено». Поэтому суть и смысл *этической метафизики* Достоевского

³ См., например: Соина О.С. *Этика самосовершенствования: Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев*. М., 1990.

⁴ О сотериологических основаниях нравственной жизни человека см. работы В.Ш. Сабирова: Сабиров В.Ш. *Жизнь. Смерть. Бессмертие. Обзор основных религиозно-философских парадигм* // Человек. 2000. № 5–6; Он же. *Проблема добра и зла в христианской этике* // Человек. 2001. № 5–6; Он же. *Любовь как откровение личности: Божественной и человеческой* // Человек. 2003. № 5–6; 2004. № 1.

есть не что иное, как нравственная жизнь человека под знаком спасения⁴, и мы вправе полагать, что именно сейчас, когда весь мир оказался в буквальном смысле «на аршине пространства» над бездной ужаса и отчаяния, это неформализованное, живое, не отвергающее никого и ничего Добро имеет некоторый шанс быть и понятным, и услышанным.

Именно *спасение* как непосредственная данность жизни, в равной мере сопрягающая метафизику и этику, Благодать и поступок, заповедь и свободу, есть единственный, вечный и безусловный критерий добра, вне зависимости от того, от кого оно приходит в мир – от «высших» или от «низших» инстанций, Сил небесных, спасающих душу человека, или же сил земных, спасающих его жизнь. Знаменательно, что в своих духовных прозрениях о природе добра Достоевский следовал не за земными авторитетами, но за Самим Богочеловеком, показавшем в притче о добром самаритянине *глубоко апофатический* характер добра в земном бытии человека, как правило, исходящего совсем «не от тех», кто, казалось бы, предызбран к добру моралистами и законниками, и «не так», т.е. не по заблаговременно сформированным правилам и предписаниям, но совершенно непредсказуемым образом – непреднамеренно и произвольно: «<...> Сказал Иисус: некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам, которые сняли с него одежду, изранили его и ушли, оставивши его едва живым.

По случаю один священник шел тою дорогою и, увидев его, прошел мимо.

Так же и левит, быв на том же месте, подошел, посмотрел и прошел мимо.

Самарянин же некто, проезжая, нашел на него и, увидев его, сжалился.

И подошел, перевязал ему раны, возливая масло и вино; и посадив его на своего осла, привез его в гостиницу и позаботился о нем.

А на другой день, отъезжая, вынул два динария, дал содержателю гостиницы и сказал ему: позаботься о нем; и если издержишь что более, я, когда возвращусь, отдам тебе» [7, Лк. 10; 30–35].

Содержание этой притчи ошеломляет своей значительностью даже искушенных читателей: привыкшие вполне моралистически воспринимать добро как *положительное качество* отношений и характеров, степеней и рангов, стимулов и мотивов, люди зачастую просто не могут примириться с тем, что, согласно Спасителю, подлинное добро «живет» в этом мире вне институций и статусов, правил и законов («по закону» благоверному иудею было «позорно» принимать помощь от язычника), и потому в реальной жизни между возможностью смерти и помощью от «плохого» самаритянина выбирать человеку уже не приходится. Более того, бесспорность и немотивированность этой помощи, ее почти избыточная щедрость, совершенно непереносимая для калькулирующего сознания любого моралиста, лишь подтверждают парадоксальность вполне закономерно возникающего суждения: добро «*плохих*» – мытарей и блудниц, разбойников и язычников – нередко бывает чище, великодушнее, благороднее, а главное – действеннее и своевременнее, нежели добро «*хороших*» – нравственно положительных и религиозно безупречных людей, никогда не знавших ужаса падения, а следовательно, и не получавших в полной мере Благодати спасения. Очень многие недалёковидные критики Достоевского, глубо-

ко солидарного с этим «Христовым мнением», упрекали его в чрезмерном превознесении греховности человека и в апологизации преступления как основания святости. Однако ни в коей мере не следует забывать, что именно Достоевский был одним из тех немногих, кто предостерег человечество от соблазна оправдания преступления «особыми качествами» природы преступника, якобы ставящими его над добром и злом; другое дело, что провозглашаемая им версия *отрицательного добра*, исходящего от любого человеческого существа, независимо от его собственных положительных моральных качеств, слишком явно противоречила воззрениям многих известных мыслителей, но зато почти буквально совпадала с суждениями Самого Спасителя, в безупречности которых усомниться было бы просто невозможно. Да и вообще, если бы добро утверждалось в этом мире исключительно по Канту и исходило бы только от хороших людей с самыми что ни на есть благими намерениями, жизнь давно прекратилась бы или же стала сущим адом. Моралистическая селекция добра *на добро по разумному обоснованию* с выявленными «положительными» намерениями и *на добро по побуждению* без предварительно фиксируемой позитивной мотивации неизбежно разрушила бы духовно-нравственную целостность человечества, и моральное бытие людей мало-помалу превратилось бы в систему утонченнейшего этического сыска и почти юридического *принуждения* к добрым делам, венчающегося, впрочем, крайне пессимистическим выводом: «...да и не нужно быть врагом добродетели, а просто хладнокровным наблюдателем, не принимающем желанья добра тотчас за его действительность, чтобы... в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель»[8, с. 72]. Это законническое, морально-правовое отношение к добру в высшей степени противоречит духу и букве христианского вероучения, такого, каким видели его величайшие отцы Церкви, запрещавшие осуществлять над человеком *процедуру дознания* глубинных оснований его моральной мотивации. Вот что говорил по этому поводу архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст: «Сколько бы стали говорить многие и негодовать, если бы Бог повелел прежде с точностью разведывать жизнь, узнавать поведение и поступки каждого, а потом уже подавать милостыню? А теперь мы освобождены от всего этого труда. Для чего же навлекаем на себя излишние заботы? Иное – судия, иное – подающий милостыню. Милостыня потому так и называется, что подаем ее и недостойным. <...> Так прошу, будем делать и мы, ничего не разведывая сверх надлежащего. Ибо все достоинство бедного составляет одна нужда; кто бы ни пришел к нам с нею, не станем ничего разыскивать более, потому что мы подаем не по нраву, а по человеку, и жалеем его не за добродетель, но за несчастье, дабы и самим нам привлечь на себя великую милость от Господа, дабы самим нам, недостойным, сподобиться Его человеколюбия»[9, с. 463].

Этика и антропология

Еще одной особенностью этической концепции Достоевского является то, что он самым решительным образом вводит в этику антропологию. В от-

личие от Канта, принципиально элиминировавшего учение о человеке из этики, Достоевский поступает прямо противоположным образом. При этом, сам того не подозревая, он выступает как величайший оппонент Канта, хотя с этическими воззрениями великого немецкого философа Достоевский, вероятно, не был знаком достаточно обстоятельно. Тем не менее в истории мысли бывает иногда такая глубина воззрений, которая возникает независимо от начитанности. Достоевский обладал величайшим интеллектуальным чутьем, и потому он вполне мог быть самым сильным оппонентом Канту, даже и не зная его трудов в должной степени. Вот почему, вопреки представлениям ригористически настроенного Канта, этика Достоевского глубоко связана с тем, что мы называем анализом человеческой природы.

Нам представляется, что антропологические воззрения великого писателя могут быть адекватно истолкованы только в контексте очень значительной, духовно и философски многомерной идеи «выделки в человека», общие контуры которой начали обозначаться в его творчестве еще в 60-е годы, в мучительный для Достоевского послекаторжный период утрат, скорбей и надежд на лучшую жизнь. Весьма сложная по своему содержательному «наполнению», вначале она предстает как мысль об онтологической *незавершенности* человеческой природы, занимающей вследствие грехопадения *переходное* положение между крайними формами морального зла и абсолютным духовным совершенством, персонифицированным в Богочеловеке Иисусе Христе. Ни в коей мере не являясь каким-то непостижимым феноменом, *переходность* человека представляет в своем роде закон природы, «жизнь развивающуюся»⁵, вовлеченную в общий замысел Творца о миропорядке. По Достоевскому, в условиях земного бытия человек лишен возможности «завершить себя до конца; это означало бы перерождение его совсем в другое существо, без половых различий и инстинкта размножения», что фактически есть не что иное, как прекращение земной жизни как таковой. Таким образом, всемирно-историческое торжество христианства откладывается до конца времен, поскольку и не может быть осуществлено без новой креации мира и человека. «...Человек, достигая, и оканчивает свое земное существование, – писал Достоевский в рабочей тетради. – Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след., неоконченное, а переходное» [10, с. 174].

«Сделаться человеком нельзя разом, а надо выделаться в человека. Тут дисциплина», – заявил Достоевский в одном из выпусков «Дневника писателя» [11, с. 47] и тут же счел возможным пояснить, что под «дисциплиной» здесь понимается не моральная или административная дрессура, не соответствие поведения человека той или иной идеологии, но нечто совсем иное, находящееся как бы вне правил и нормативов обычной общественной жизни: «Мыслители провозглашают общие законы, то есть такие правила, что все вдруг сделаются счастливыми, безо всякой выделки, только бы эти пра-

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 174 [10].

вила поступили. Да если б этот идеал и возможен был, то с *недоделанными* людьми не осуществились бы никакие правила, даже самые очевидные»[11, с. 47]. Решающим свойством этой *дисциплины* становится восстановление способности человека различать добро и зло («...что хорошо и что дурно – вот ведь чего, главное, мы не знаем»[11, с. 47]), т.е., в сущности, восстановление духовной основы его личности. Являясь не средством принуждения, но неким обуздывающим началом, возможностью подчиняться и выбирать, эта дисциплина как особая аскеза в миру требует от человека благоговейной покорности Авторитетам, составляющим суть и смысл любой зрелой культуры, независимо от ее этнической принадлежности: Богу, земле и народу. Именно смирение перед ними (вспомним знаменитый призыв из Пушкинской речи: «Смирись, гордый человек!»), предполагающее отказ от намерения подчинить их своей воле, своему идейному замыслу, а также готовность умалиться до них естественно и свободно, без гордости и самомнения отвечает глубинному содержанию христианского домостроительства, Божественному кенозису, открывающему свою славу через уничижение и скорбь. «Истощение только еще больше являет Божество Сына для всех тех, кто умеет узнавать величие в уничижении, богатство в оскудевании, свободу в послушании, – указывает Вл. Лосский. – Потому что только очами веры можем мы узнавать личность – не только Личность Божественную, но и всякую личность человеческую, сообразную Богу»[12, с. 190].

Согласно принципиальному положению православной аскетики, в условиях земного бытия природа человека, т.е. характер со всеми его устремлениями, обозначаемыми общим термином «страсти», как правило, довлеет над его личностью. Потакая желаниям эмпирического человека («власти вещей и привычек», как говорит у Достоевского старец Зосима), воля порабощает его личность, подчиняя ее его же собственной низшей природе и, таким образом, отнимает у него возможность стать самим собой. Будучи образом и подобием Божиим, личность человека онтологически выше его естества, однако парадоксальным образом вынуждена быть у него в подчинении до тех пор, пока его воля не отречется от служения своей природе. Поднявшийся же над своей природной волей («одолевший» ее), человек способен подняться и над своей страстной природой («овладеть» ею) и потому уже не ставит ни во что преимущества мирского порядка (сословность, богатство, образованность, интеллект и пр.), некогда питавшие и поддерживавшие его гордость. Само собой разумеется, что это овладение человеком своей природной сущностью предполагает отнюдь не подавление ее особенных качеств, но как бы волевое *дисциплинирование* их согласно степеням духовной значительности. Как справедливо заметил еще Б.М. Энгельгардт, «стать совершенным должен был тот слишком широкий человек, об уничтожении которого так скорбел Митя Карамазов, и стать им, не отрекаясь от жизни, не на путях самоистязания, но на путях преображения всего себя через достижение чистоты и духовности своих желаний и полной внутренней свободы»[13, с. 104].

Анализ природы человека дополняется у Ф.М. Достоевского исследованием особенностей русского человека вообще и русского интеллигента в

особенности. Так возникает проблема «широкости» как особого ментального свойства, присущего очень многим русским и придающим специфический колорит отечественным нравам и моральному сознанию. Не укладывающаяся ни в какие внешние формы (поведение, быт, привычки и пр.), «широкость» есть чрезвычайно сложный, быть может, даже уникальный в своем роде способ самоощущения и самовыражения человека, поражающий исключительной открытостью его всем самым смелым возможностям, которые встречаются ему в эмпирическом и трансцендентном бытии: Богу и дьяволу, добру и злу, добродетели и пороку, любви и ненависти и пр. Эти антимомические колебания природы человека, свидетельствуя об исключительно большом диапазоне его душевных переживаний, в то же время указывают на крайнюю дезорганизованность его духовного мира, где решительно всем стихиям предоставлено и время, и место: «...тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут»⁶. Являясь негативным выражением жизненной силы, «широкость», как и всякая избыточность, воспроизводит в России дискретное состояние культуры. Не успев исчерпать себя, одни формы жизни чрезвычайно быстро сменяются другими, оставляя человека в полном смысле слова наедине с самим собой: вне устойчивых социальных институтов, моральных и гражданских понятий, семьи и религии. Не веря ни во что, кроме очередной «идеи», отечественный интеллигент практикует крайне опасный вид «широкости» – интеллектуальное доктринерство, сутью и смыслом которого становится безудержное социальное экспериментаторство – вплоть до откровенно пропагандируемого разрушения России. Неподражаемо описанное Достоевским в «Бесах», оно привлекло к себе внимание многих отечественных мыслителей. Но, пожалуй, наиболее ядовито высказался по его поводу В.В. Розанов, не позволивший обольстить себя никакими «идейными» прожектами: «Страна поворачивается по нужде, по голоду, по холоду, по завоеванию ее соседями (Петр Великий), по бессилию или избытку силы: но она не “поворачивается” ни ради какой книги, пусть самой истинной и великолепной: п.ч. что же это за чудовищный деспотизм и чудовищное книжничество, если бы народы “бежали” сюда и “бежали” туда, когда “написана такая-то книга”...»[14, с. 271].

Однако, по убеждению Достоевского, с «широкостью» российского интеллигента невозможно справиться *разом*, одномоментным волевым порывом, заставив его «перепрыгнуть» из состояния духовного негативизма в сферу христианской традиции с ее ясным и глубоким видением Высшего и Совершенного. Особенно интересна в этом плане следующая запись Достоевского в подготовительных материалах к «Бесам»: «Архирей доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок.)

– А вдруг нельзя?

– Нельзя. Из ангельского дела будет бесовское» [15, с. 195].

⁶ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 105.

Будучи характернейшей особенностью национального сознания, «широкость» чрезвычайно глубоко укоренена в личности «русского скитальца» и прежде всего в том, что составляет ее основное жизнеопределяющее содержание: в психике (чувствах, страстях, эмоциях – всем том, что обычно называют «душою»), в моральном сознании (нормах, оценках, идеалах), в духовности (представлениях об абсолютной ценности – Боге и связанных с ним метафизических проблемах смысла жизни, свободы, бессмертия). О душевной «широкости» русских, на наш взгляд, наиболее точно сказал В. Шубарт, показавший, как из эмоциональной разбросанности возникают ресентиментные переживания, а из избытка чувств – жестокость: «В русском человеке контрасты – один к другому впритык, и их жесткое трение раздирает душу до ран. Тут грубость рядом с нежностью сердца, жестокость рядом с сентиментальностью, чувственность рядом с аскезой, греховность рядом со святостью. <...> Русский – это каскад чувств. Одна эмоция внезапно и беспричинно переходит в другую, противоположную. Как много русских песен и танцев, в которых резко сменяют друг друга веселье и грусть! <...> Смена крайностей придает русскому характеру нечто капризно-женственное. Это облегчает обращение к Богу, но одновременно – и вероотступничество, и измену» [16, с. 84–85].

Весьма привлекательная в художественном творчестве, такая «широкость» есть враг житейской устойчивости, серьезных человеческих отношений и всего того, что зовется делом, поступком, любовью. К ее-то преодолению и призывает писатель отечественного интеллигента: «найди себя в себе», т.е. отыщи свою основную эмоцию, свою настоящую страсть, свой главный жизненный нерв, наконец, – и поймешь (хотя бы через скорбь и страдание) свое подлинное душевное ядро и останешься ему верным в самых тяжелых испытаниях. Знающий же свою душу поймет душевное строение своего народа в горе и радости – и разделит их с ним естественно и свободно.

Что касается «широкости моральной», то она выступает как радикальная неспособность слишком многих «русских скитальцев» отличить добро от зла и в сфере мирозерцания, и в области эмпирических отношений. Подобно пушкинскому Онегину, убившему Ленского «просто от хандры» («...Почем знать, может быть, от хандры по мировому идеалу, – иронизировал Достоевский, – это слишком по-нашему, это вероятно» [17, с. 140]), они желают сосуществовать и в добре, и в зле в одинаковой мере, переходя из одного морального состояния в другое «просто так» – по порыву или своеволию. Эти колебания нравственной амплитуды могут совершаться без всякой рефлексии, но с холодным и гордым сознанием своего *права* на них как свидетельства своей особой личностной исключительности. «Правда ли, – допрашивает Шатов Ставрогина, – будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастной зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества? Правда ли, что вы в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» [18, с. 96].

Трагической особенностью этого типа «широкости» является полнейшая невозможность «дисциплинировать» его какими-либо внешними приемами: педагогическими воздействиями в детстве и ранней юности, общественным

остракизмом в зрелые годы или еще того более – участием родных и близких во время всей жизни человека. Очень хорошо понимавший моральную поляризованность отечественного интеллигента, Достоевский полагал, что она может быть преодолена только обращением его нравственного самосознания к абсолютному духовному Авторитету как единственному критерию дозволенного и недозволенного в области человеческих отношений.

Ф.М. Достоевский, по существу, был одним из немногих, кто понимал, что усвоение каждым народом тех или иных моральных понятий глубоко опосредовано его ментальным складом и потому не может быть внедрено «сверху» как некая единая «цивилизующая» программа. Так, в области «различия добра и зла» русский (к сожалению или к счастью) не может руководствоваться ни утилитарными соображениями, ни безусловностью долга, ни идеей универсального морального закона, какими бы значительными они не казались другим народам. Устойчивость нравственных понятий поддерживается здесь только на духовном уровне⁷ (коль скоро есть Абсолютный Идеал на небе, значит, как бы вопреки всему, существует и возможность подражать ему на земле – святостью, воинской доблестью, гражданским подвигом, семейными и личными добродетелями). Следовательно, знаменитое обращение писателя к отечественному интеллигенту «подчини себя себе» означает: подчини свою моральную широкость своему же собственному духовному идеалу и научись различать добро и зло, как это делал народ, воспринявший великие традиции восточного христианства. «Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать», – заявляет Шатов Ставрогину и пророчествует: «Идет новое поколение прямо из сердца народного...», дел и поступков которого ни одному из «русских скитальцев» не дано будет «узнать» в реальности...⁸

Преодолевший «широкость» моральную стоит перед еще более сложной задачей – преодоление «широкости» духовной. Представляя собой весьма распространенное явление, духовная «широкость» есть одновременное подчинение человека двум поляризованным духовным инстанциям – духовности *восходящей*, ведущей в Божественные сферы, и духовности *нисходящей*, опускающей сознание и волю человека к inferнальным мирам. Согласно христианской апологетике, подобное состояние духа есть свидетельство его распада, и в известном смысле оно может быть квалифицировано как особый вид болезни, крайне тяжелой по своим жизненным последствиям. «Перенести я притом не могу, – исповедуется Алеше Митя Карамазов, – что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы» [1, с. 106].

Принимая весьма причудливые формы, духовная «широкость» отнюдь не является антиномическим состоянием сознания, колеблющимся между Богом

⁷ Это убеждение разделял И.А. Ильин. Особенно убедительно представлено оно в его трактате «О сопротивлении злу силою».

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. С. 98 [18].

и Дьяволом, с непременным *выбором* либо той, либо другой духовной альтернативы. Наоборот, человеческий дух здесь ведет себя как истинный диалектик, как хитрец-философ, не утверждающий ничего в полной мере и не отрицающей ничего слишком радикально, а значит, сослужающий двум различным господам по мере надобности. От всех призывов «разобраться в себе» («Какое соглашение между Христом и Велиаром? – читаем у апостола Павла. – <...> Какая совместность храма Божия с идолами?» [7, 2 Кор. 6; 15, 16]) он решительно уклоняется и кончает тем, что практикует откровенное идолопоклонство, избирая в качестве божества продукты человеческого разума. Именно в обоготворении кумиров отечественный интеллигент не знает себе равных, о чем с горьким сарказмом писал М. Волошин:

На дне души мы презираем Запад,
Но мы оттуда в поисках богов
Выкрадываем Гегелей и Марксов,
Чтоб, взгромоздив на варварский Олимп,
Куриль в их честь стираксою и серой
И головы рубить родным Богам,
А год спустя – заморского болвана
Тащить к реке, привязанным к хвосту [19, с. 249].

Как никто другой из своих современников, Достоевский предчувствовал, что именно этот тип «широкости» станет первопричиной целого цикла социокультурных катастроф, которые суждено будет пережить России в XX столетии. Недисциплинированная, хаотичная, мятущаяся духовность «русского скитальца» роковым образом повлияет на судьбу страны, ибо следуя ей, он не только изменяет своему историческому предназначению, но и искажает пути родной культуры, лишая ее традиций, норм и устоев, а главное – преемственности во всех областях человеческих отношений. Подменяя высшее низшим и путая духовность с идейностью, он обесценивает продукты своей творческой деятельности, а вместе с ними свой статус в обществе и свое человеческое достоинство. Растянутое на долговременную историческую перспективу, такое положение дел рискует стать нестерпимым, если, по глубочайшему убеждению Достоевского, отечественный интеллигент не «овладеет», наконец, необъятным пространством своего же собственного духа. Согласно основаниям православной аскетики, такое «овладение собой» есть медленное, упорное, неуклонное до категоризма оформление духа волей, воспитание у него способности *избирать* и *служить*, снисходить и повиноваться.

О необходимости волевой закалки русского духа писали многие отечественные философы, но, пожалуй, особое внимание уделили ему именно правоведы (Б.А. Кистяковский, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев и др.), указавшие, в частности, что бесценностная и беспредметная духовность, извращая представления человека о высшем и должном, дезорганизует содержание его правосознания – в идее справедливости, порядка, вины, воздаяния и пр. «Метафизическая бездна», «беспредельное» отнюдь не являются высшими

метафизическими стихиями, – указывал Н.Н. Алексеев. – <...> Хаотическое и беспредельное есть стихия различных возможностей, не воплотившихся еще в действительности, не достигших актуализации; это есть неопределенная *полнота возможностей* – и только. <...> И тот процесс поднятия и очищения русской хаотической души, о котором с такой любовью говорит Достоевский, есть несомненно процесс преодоления хаоса. Это есть процесс “самосохранения”, “самоспасения”, “восстановления”» [20, с. 104]. Само собой разумеется, что речь здесь идет не только о восстановлении природы человека, но и о *восстановлении* всей отечественной культуры в целом как едином духовном задании, в той же мере обращенном к Европе, в какой принадлежит самой России.

Эта *широкость* национального сознания взаимосвязана с тем, что мы называем гордостью или самомнением. В этическом смысле русская гордость есть чрезвычайно любопытный феномен, и в основном она представляет собой исключительную самоуверенность человека, лишенного твердых культурных оснований. По существу, это есть постоянное «изобретение велосипедов» и отсутствие глубокой потребности в ученичестве. По Достоевскому, русские, у которых обнаруживается такая гордость, в основном – очень плохие ученики. Они плохо усваивают знания и общекультурные ценности, так как не уважают авторитеты. По существу, любой такой русский глубоко уверен, что он как-нибудь поднатужится и переплюнет любой авторитет: «<...>Покажите вы ... русскому школьнику карту звездного неба, о которой он до тех пор не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленную» [1, с. 502].

Причем речь здесь идет о понимании себя именно в ценностном плане, к чему собственно моральные представления имеют самое непосредственное отношение. Так, согласно Достоевскому, русский сможет прорваться к нравственной правде о себе только в том единственном случае, если очищение его нравственной природы пройдет через глубокое духовное страдание. Неслучайно его постоянное внимание к замечательному суждению Спасителя: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» [7, Ин. 12; 24]. Будучи одной из самостоятельных тем в этической антропологии Достоевского, *страдание* несомненно имеет колоссальное духовное и нравственное значение. Как духовно-этический феномен, оно чрезвычайно многомерно, исполнено разных смыслов и оттенков, и в этом качестве особенно интересно для морально-чуткого сознания. Обладая чрезвычайной проницательностью в отношении мира человеческих страстей и переживаний, Достоевский, во-первых, не мог не заметить, что именно страдание способно раскрыть подлинную природу ценностей, их качественную определенность. Действительно, только испытав страдание, мы начинаем по-настоящему осознавать, что есть истина и что есть ложь. Далее, через страдание мы начинаем понимать и собственные ценности как таковые, и собственное место на земле, проще говоря, мы обретаем самих себя, обретаем целостность своего «я». Поэтому если каждый из нас *не умрет* в страдании и скорбях, т.е. не уничтожит в себе этого ветхого Адама с его гордыней,

претензиями, раздражением на близких, бессмысленной злобой и пр., то и не сможет никогда прорваться к своей подлинной нравственной природе и, соответственно, измениться сам и повлиять позитивным образом на окружающий мир. Нельзя не отметить, что в целом Достоевский рассматривал страдание, быть может, даже в онтологическом плане, делая «В записках из подполья» далеко идущий вывод о том, что оно есть единственная причина возникновения человеческого сознания. В гносеологическом же плане именно оно освобождает нас от самых ложных и бессмысленных мифов, связанных с нашим национальным бытием и нашей нравственной природой. Поэтому, согласно воззрениям великого писателя, именно русским действительно следует идти путем Христа, т.е. путем духовно-нравственного кенозиса, возвышения в самозамалении через духовно-нравственное страдание, благодаря которому они наконец избавятся от ложных представлений о себе и обретут себя в традиции, культуре и морали.

Мы считаем необходимым констатировать следующее: как этик, Достоевский был убежден в том, что человек не способен к выработке неких должных оснований своего существования до тех пор, пока не изменит свой антропологический состав, т.е. не переделает свою личность. И только после этого, т.е. после изменения нравственной природы, у него действительно может появиться полноценная этическая теория и серьезные нравственные убеждения, но не наоборот. У плохого (т.е. «невыделанного») человека, говоря обыденным языком, не может быть хорошей морали и уж тем более устойчивых моральных представлений. По существу, они способны возникнуть только у личности, прошедшей особый процесс духовного становления, и в этом смысле моральность как таковая (быть может, даже антропологическая способность к ней) есть следствие некой сложной духовной «дрессуры» (т.е. все той же «выделки»). До тех пор пока человек не сможет перегореть и переплавиться духовно, он не будет готов к восприятию этических ценностей и, в соответствии с ними, определенных социально-гражданских понятий, норм и убеждений.

Всякий исследователь этических воззрений Ф.М. Достоевского может рассчитывать на их адекватное прочтение, интерпретацию и изложение, подчеркивающих оригинальность и глубину философии морали великого писателя, при условии понимания неразрывной связи в его учении нравственности с духовно-метафизическими основаниями бытия и природой человека, что нашло отражение и в его художественных произведениях и публицистике.

Список литературы

1. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 14. Л., 1976. 512 с.
2. Преподобный старец оптинский Варсонофий. Поучения // Оптина Пустынь. Русская православная духовность. М., 1997. 392 с.
3. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. 448 с.
4. Достоевский Ф.М. Письма 1832–1859 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28, ч.1. Л., 1985. 552 с.

5. Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М., 1971. 728 с.
6. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 6. Л., 1973. 460 с.
7. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового завета. 926 + 296 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. 528 с.
9. Святитель Иоанн Златоуст. Избранные поучения. М., 2001. 488 с.
10. Достоевский Ф.М. Записная книжка 1864–1865 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. Л., 1980. 432 с.
11. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1878 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. Л., 1983. 470 с.
12. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Киев, 1991. 392 с.
13. Энгельгардт Б.М. Идеологический роман Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы. М.; Л., 1922. 358 с.
14. Розанов В.В. Мимолетное // Русская идея / сост. М.А. Маслин. М., 1992. 496 с.
15. Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 11. Л., 1974. 416 с.
16. Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. 446 с.
17. Достоевский Ф.М. Пушкин (Очерк) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 136–149.
18. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. Л., 1974. 408 с.
19. Волошин М. Россия // Стихотворения и поэмы. Екатеринбург, 1992. 400 с.
20. Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. 340 с.

References

1. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Karamazovy brothers], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14], Leningrad, 1976, 512 p.
2. Prepodobnyy starets optinskiy Varsonofiy. Poucheniya [Lecture. Optinsky blessed monk Varsonophy.], in *Optina Pustyn'. Russkaya pravoslavnaya dukhovnost'* [Optina Pustyn. Russian orthodox spirituality], Moscow, 1997, 392 p.
3. Laut, R. *Filosofiya Dostoevskogo v sistematicheskoy izlozhenii* [Philosophy of Dostoyevsky in systematic presentation], Moscow, 1996, 448 p.
4. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma 1832–1859 gg. [Letters 1832–1859], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28, ch. 1* [Complete works in 30 vol., vol. 28, part 1], Leningrad, 1985, 552 p.
5. *Literaturnoe nasledstvo. T. 83. Neizdannyy Dostoevskiy. Zapisnye knizhki i tetradi 1860–1881 gg.* [Literary heritage. Vol. 83. Unpublished Dostoevsky. Notebooks and work books 1860–1881 years], Moscow, 1971, 728 p.
6. Dostoevskiy, F.M. Prestuplenie i nakazanie [Crime and punishment], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 6* [Complete works in 30 vol., vol. 6], Leningrad, 1973, 460 p.
7. *Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vekhogo i Novogo zaveta* [The Bible. Scripture of the old and New Testament]. 926 + 296 p.
8. Kant, I. Osnovy metafiziki нравственности [The basis of metaphysics of morality], in Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of practical reason], Saint-Petersburg, 1995, 528 p.
9. Svyatitel' Ioann Zlatoust. *Izbrannyye poucheniya* [Selected lecture], Moscow, 2001, 488 p.
10. Dostoevskiy, F.M. Zapisnaya knizhka 1864–1865 gg. [Sketch book 1864–1865], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Complete works in 30 vol., vol. 20], Leningrad, 1980, 432 p.
11. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1878 g. [The writer's diary of 1878 yr.], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete works in 30 vol., vol. 25], Leningrad, 1983, 470 p.
12. Losskiy, Vl. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi* [Sketch of the mystical theology of the Eastern Church], Kiev, 1991, 392 p.

13. Engel'gardt, B.M. Ideologicheskiy roman Dostoevskogo [Dostoevsky ideological novel], in Dostoevskiy, F.M. *Stat'i i materialy* [Articles and materials], Moscow; Leningrad, 1922, 358 p.
14. Rozanov, V.V. Mimoretnoe [Ephemera], in *Russkaya ideya* [The Russian idea], Moscow, 1992, 496 p.
15. Dostoevskiy, F.M. Besy. Podgotovitel'nye materialy [Preparation materials], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11], Leningrad, 1974, 416 p.
16. Shubart, V. *Evropa i dusha Vostoka* [Europe and the soul of the East], Moscow, 1997, 446 p.
17. Dostoevskiy, F.M. Pushkin (Ocherk) [Pushkin (Sketch)], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26], Leningrad, 1984, pp. 136–149.
18. Dostoevskiy, F.M. Besy [Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete works in 30 vol., vol. 10], Leningrad, 1974, 408 p.
19. Voloshin, M. Rossiya [Russia], in *Stikhotvoreniya i poemy* [Verses and poems], Ekaterinburg, 1992, 400 p.
20. Alekseev, N.N. *Osnovy filosofii prava* [Fundamentals of philosophy of law], Saint-Petersburg, 1999, 340 p.

НАШИ АВТОРЫ

- Мотин**
Сергей Витальевич канд. юрид. наук, доцент кафедры истории и теории государства и права Уфимского юридического института МВД России, г. Уфа, Российская Федерация.
E-mail: motinsergey@mail.ru
- Соловьёв**
Артем Павлович канд. филос. наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Президенте Республики Башкортостан, г. Уфа, Российская Федерация.
E-mail: artstudium@yandex.ru
- Пенчев**
Деян Пламенов докторант секции онтологических и эпистемологических исследований Института исследования общества и знания Болгарской Академии наук, г. София, Болгария.
E-mail: deyan_penchev@abv.bg
- Сидорин**
Владимир Витальевич канд. филос. наук, учитель истории и обществознания Центра образования № 1884 г. Москвы, Российская Федерация.
E-mail: vladimir_vs85@yahoo.com
- Смирнов**
Валерий Аркадьевич
(Псевдоним: Марк Смирнов) кандидат богословия, соредатор журнала «Наука и религия», г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: smirnov@ng.ru
- Гаман**
Лидия Александровна д-р ист. наук, доцент, зав. кафедрой гуманитарных и социальных наук Северского технологического института – филиала Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ», г. Северск Томской области, Российская Федерация.
E-mail GamanL@yandex.ru
- Красицки Ян** д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философской антропологии Института философии Вроцлавского университета, г. Вроцлав, Польша.
E-mail: krasicki@uni.wroc.pl
- Димитрова**
Нина Ивановна д-р филос. наук, профессор Института исследования общества и знания Болгарской Академии наук, г. София, Болгария.
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

-
- Волковский**
Владимир Павлович магистр философии, младший научный сотрудник отдела истории философии Украины Института философии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины, г. Киев, Украина.
E-mail: dinginnalu@gmail.com
- Кудаев**
Александр Егорович канд. филос. наук, доцент, преподаватель кафедры общегуманитарных дисциплин Российской академии музыки имени Гнесиных, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: a9e6k3@mail.ru
- Волосатова**
Мария Александровна магистр философии, аспирант кафедры кинотелеискусства Института культуры и искусств Луганского национального университета имени Тараса Шевченко, г. Луганск, Украина.
E-mail: Mariyaaa24@yandex.ru
- Соина**
Ольга Сергеевна д-р филос. наук, профессор кафедры философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникации и информатики, г. Новосибирск, Российская Федерация.
E-mail: sabirov-soina@211.ru
- Сабиров**
Владимир Шакирович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникации и информатики, г. Новосибирск, Российская Федерация.
E-mail: sabirov-soina@211.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»).

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»)

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 des scientifiques russes et étrangers. 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»).

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 «Solovyov Studies» journal

«Solovyov Studies» 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, 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>

«Solovyov Studies» 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 «Solovyov Studies» journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in «Rospechat Catalogue» (section «Journals of Russia»).

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»).

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, Максиму М.В.,

или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@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».

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

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. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), 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, курсивом (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (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: 1) состояние вопроса, указание на предмет исследования (Background); 2) материалы и/или методы исследования (Materials and/or methods); 3) результаты (Results); 4) выводы (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**.

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. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования в квадратных скобках, например [1, с. 15] – первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника. Если используются приемы непрямого цитирования, то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9, дается библиографическое описание цитируемого источника, например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]). Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и авторские примечания.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 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; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2014. Вып. 2(42)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 12.06.2014. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
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.