

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 4(60) 2018

Issue 4(60) 2018

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
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
Н.В. Котрелев, ст. науч. сотр., г. Москва, Россия
Л.М. Максимова (отв. секретарь редколлегии), 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
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. 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:

- Г.Е. Аляев*, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э.Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маришадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
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://solovyov-studies.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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИИЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's (США).

© М.В. Максимов, составление, 2018

© Авторы статей, 2018

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2018

СОДЕРЖАНИЕ

О ПАМЯТНИКЕ В.С. СОЛОВЬЕВУ

Максимов М.В. Об открытии бюста Вл.С. Соловьёва
в Ивановском государственном энергетическом университете..... 8

Максимов М.В. «Мне особенно не хватает памятника
Владимиру Соловьёву в Москве» 9

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Рашковский Е.Б. Философская поэтология Вл. Соловьёва 11

Приходько М.А. Рефлексия утопизма в Апокалипсисе Иоанна Богослова
и в эсхатологии Владимира Соловьёва 27

Едошина И.И. Из бытия Михаила Каткова: Виссарион Белинский
и Владимир Соловьёв 39

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ЭСТЕТИКА

Тахо-Годи Е.А. М.Н. Катков и «младенец-философ» Н.Ф. Щербина 58

Золотарев А.В. Идеи кантовской моральной философии
в творчестве Ф.М. Достоевского 73

Курдыбайло Д.С., Курдыбайло И.П. О влиянии Прокла
на диалектику имени и именованя в ареопагитическом трактате
«О Божественных именах» 90

Рукавишников А.Г. Богословие красоты П.Н. Евдокимова:
опыт эстетической экзегетики 109

ПУБЛИКАЦИИ

Аничков Е.В. Иоахим Флорский и Скот Эриугена.
Публ. и коммент. А.Н. Рычкова 120

Рычков А.Л. Встреча Иоахима Флорского и Эриугены
на исходе Серебряного века 131

РЕВОЛЮЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Блюменкранц М.А. Искушение революцией. *Заметки о природе
массовых движений* 138

Амелина Е.М. Общественный идеал в философии представителей
русского марксизма 144

Замараева Е.И. Русская революция как ключевой концепт
евразийской теории 160

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Евлампов И.И. Ответ на критические замечания в адрес автора монографии
«Неискаженное христианство и его первоисточники» 172

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Максимов М.В., Максимова Л.М. Журнал «Соловьевские исследования» – библиотекам России: итоги юбилейной акции	180
Сергина С.А. «Нетленная порфира» Владимира Соловьева: о Международной научной конференции «Литература и религиозно- философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева» (г. Москва, 30 мая – 1 июня 2018 г.)	190
Максимов М.В., Максимова Л.М. Философ, публицист, поэт. О юбилейной Соловьевской конференции.....	198

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ ПИСЬМА УЧАСТНИКАМ ЮБИЛЕЙНОЙ СОЛОВЬЕВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Ильина В.В.	216
Мотрошилова Н.В.	217
Звейрде Эверт ван дер	218

ОБРАЩЕНИЕ К ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ РОССИИ

Об установлении памятника российскому философу Владимиру Сергеевичу Соловьеву (1853–1900)	219
НАШИ АВТОРЫ.....	221
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	224
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	225
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	225

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,

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,

N.V. Kotrelev, Senior Researcher, Moscow, Russia,

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

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

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

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

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

E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

S.D. Titarenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,

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

International Editorial Board:

G.E. Aliaiev, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,

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

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

Davidson P., Doctor of Philosophy, London, United Kingdom

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

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

B. Marchadier, Slavonic studies doctor, Paris, France,

Nemeth T., Doctor of Philosophy, New York, United States of America

Address:

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://solovyov-studies.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 for the following groups of specialities: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 10.02.00 – Linguistics; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012.

The journal is registered in the foreign database Ulrich's Periodicals Directory.

© M.V. Maksimov, preparation, 2018

© Authors of Articles, 2018

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2018

CONTENT

ON THE MONUMENT TO V.S. SOLOVYOV

Maksimov M.V. On opening a bust of V.S. Solovyov in Ivanovo State Power Engineering University	8
Maksimov M.V. «What i lack most is a monument to V.S. Solovyov in Moscow»	9

IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTH

Rashkovsky E.B. Vladimir Solovyov's philosophical poeology	11
Prikhodko M.A. Reflection of utopism in the Apocalypse of John and in Vladimir Solovyov's eschatology.....	27
Yedoshina I.A. From Mikhail Katkov's being: Vissarion Belinsky and Vladimir Solovyov	39

PHILOLOGY, PHILOSOPHY, AESTHETICS

Takho-Godi E.A. M.N. Katkov and «child-philosopher» N.F. Shcherbina	58
Zolotarev A.V. Ideas of kantian moral philosophy in F.M. Dostoyevsky's works	73
Kurdybaylo D.S., Kurdybaylo I.P. On The Proclean Influence On Names and Naming Dialectics In The Areopagitic Treatise "On The Divine Names"	90
Rukavishnikov A.G. Pavel Evdokimov's theology of beauty: experience of aesthetical exegesis	109

PUBLICATIONS

Anichkov E.V. Joachim Of Fiora And Johannes Scotus Eriugena. Publ. and comments. A.N. Rychkova	120
Rychkov A.L. Meeting of Joachim Of Fiora and Eriugena at the end of the Silver Age	131

REVOLUTION AND SOCIAL IDEAL IN THE HISTORY OF RUSSIAN THOUGHT

Blumenkrantz M.A. Temptation of revolution. <i>Notes on the Nature of Mass Movements</i>	138
Amelina E.M. Social ideal in the philosophy of the representatives of russian marxism	144
Zamaraeva E.I. Russian revolution as a key concept of eurasian theory	160

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Evlampiev I.I. Response to critical remarks to address author monography «Undistorted christianity and its sources»	172
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

Maksimov M.V., Maksimova L.M. Journal «Solovyov Studies» to the libraries of Russia: results of the jubilee event	180
---	-----

Seregina S.A. Vladimir Solovyov’s “Imperishable Mantle”: on the international conference “Literature and religious-philosophical thought of the late XIX – the first third of the XX centuries. In commemoration of the 165 TH anniversary of V.S. Solovyov’s birth” (Moscow, MAY 30 – JUNE 1, 2018)	190
Maksimov M.V., Maksimova L.M. Philosopher, essayist, poet. On the jubilee Solovyov conference	198

**WELCOME LETTERS FOR THE PARTICIPANTS OF THE JUBILEE
SOLOVYOV CONFERENCE**

Irina V.V.	216
Motroshilova N.	217
Evert van der Zweerde	218

ADDRESS TO THE RUSSIAN INTELLIGENTSIA

On erecting a monument to the Russian philosopher Vladimir Sergeevich Solovyov in Moscow	219
--	-----

OUR AUTHORS.....	221
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	224
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	225
INFORMATION FOR AUTHORS	225

О ПАМЯТНИКЕ ВЛ.С. СОЛОВЬЕВУ

УДК 378:1(470.315)

ББК 74.48:85.136(2)

ОБ ОТКРЫТИИ БЮСТА ВЛ.С. СОЛОВЬЕВА В ИВАНОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ ЭНЕРГЕТИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

15 ноября 2018 г. в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина был открыт памятник-бюст великого русского философа Владимира Сергеевича Соловьёва.

Автор – скульптор В.А. Евдокимов, действительный член Российской Академии художеств, Народный художник Российской Федерации, Почетный профессор ИГЭУ.



Открытие бюста В.С. Соловьёва в Ивановском энергоуниверситете 15 ноября 2018 г.

Открытие бюста В.С. Соловьёва состоялось в дни работы Международной научной конференции «В.С. Соловьёв и его наследие в современном мире: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва – Соловьёвского семинара».

Поздравляем авторов и читателей журнала с этим замечательным событием.

Михаил Максимов

УДК 378:1(470.315)

ББК 74.48:85.136(2)

«МНЕ ОСОБЕННО НЕ ХВАТАЕТ ПАМЯТНИКА ВЛАДИМИРУ СОЛОВЬЕВУ В МОСКВЕ»

Вот и открыт первый в России памятник Вл.С. Соловьёву. Открыт в Иванове, не в столицах – Москве или Петербурге, а в провинциальном российском городе. И не оттого, что в Москве не хватает мест для монументов или нет достойных увековечивания памяти. Столицы богаты именами выдающихся деятелей русской философии и культуры, и, слава Богу, постепенно решаются давно назревшие вопросы. Только что, в ноябре, открыт памятник И.С. Тургеневу на Остоженке¹. Как будто кто-то подслушал сетования Ирины Роднянской пятилетней давности на отсутствие памятника писателю в Москве² и наконец-то принял решение. Открыт к 200-летию со дня рождения великого писателя и *спустя 135 лет* после его смерти. Тем не менее это радостное событие для всех русских людей, убежденных в том, что творчество Тургенева является не только национальным, но и мировым достоянием, а созерцание прекрасных скульптур, архитектурных шедевров, произведений великих художников делает нас духовно богаче.

Но Остоженка знаменита не только «тургеневским кварталом». Здесь же – дом № 16, в котором родился великий русский философ Владимир Сергеевич Соловьёв, и, когда я прохожу возле этого дома³, я вспоминаю слова из того же интервью Ирины Роднянской, данному газете «Литературная Россия» в мае 2013 года: *«мне особенно не хватает памятника Владимиру Соловьёву»*.

Да, памятника философу Владимиру Соловьёву в Москве до сих пор нет. Может быть, потому что кто-то посчитал слишком уж субъективным желание Ирины Роднянской? Или, предположим, до сего дня не отменено решение исключить имя Соловьёва из «Списка лиц, коим предположено поставить монументы в г. Москве и других городах Рос. Соц. Фед. Сов. Республики»⁴, утвержденного на заседании Совета народных комиссаров под председательством В.И. Ленина 30 июля 1918 года?

Конечно же, нет. Не один я, – не рискуя ошибиться, можно утверждать, что значительная часть российского научного сообщества и всей российской интеллигенции разделяет чувства Ирины Роднянской. Ведь неслучайно же в 2007 году Институтом философии Российской Академии наук был объявлен и проведен конкурс на лучший проект памятника Вл.С. Соловьёву. Но трагическое обстоятельство – смерть скульптора, чей проект получил большинство голосов, – кажется, похоронило сам замысел установить памятник философу в сквере дворца Голицыных на

¹ В Москве в сквере рядом с домом-музеем Ивана Тургенева на Остоженке 10 ноября 2018 г. был открыт памятник писателю И.С. Тургеневу. Автор памятника – скульптор С. Казанцев.

² См.: Роднянская И. Что делать с монументами // Литературная Россия. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://old.litrossia.ru/2013/21/08025.html>

³ Дом разрушен, но воссоздан фасад.

⁴ Список опубликован 2 августа 1918 года в «Известиях ВЦИК», №163(427).

Волхонке, который до недавнего времени занимал Институт философии РАН. Там, на центральной аллее, в начале нулевых была заложена плита с текстом: «на этом месте будет поставлен памятник великому русскому философу Владимиру Соловьёву». Но плита была разрушена в ходе проводившихся в 2013 году археологических раскопок. А справедливое возмущение работников института и требование восстановить мемориальную плиту, обращенное к руководству Государственного музея изобразительных искусств имени А.С. Пушкина, услышано не было, как не было услышано и предложение совместными усилиями возвести на данном месте памятник Вл.С. Соловьёву⁵.

Может быть, верно мое предположение о роковом списке, из которого было вычеркнуто имя Соловьёва, и воля вождя до сего дня не утратила свою силу? Оснований для такого предположения вполне достаточно. Ведь в России нет не только памятника Вл.С. Соловьёву, но и академического Собрания его сочинений, хотя издательский проект был объявлен почти два десятилетия назад – в 2000 году. За это время вышли только четыре тома из заявленных двадцати. Не установлены кресты на надгробиях Владимира Соловьёва и его сестры Поликсены на кладбище Новодевичьего монастыря⁶. В Музее истории МГУ имени Ломоносова нет ни одного упоминания о знаменитом выпускнике – Владимире Соловьёве.

А ведь мы почти тридцать лет живем в новой России, признавшей непреходящую ценность наследия выдающихся русских философов, среди которых безусловное первенство принадлежит Вл.С. Соловьёву. И это признают не только в России. За рубежом Соловьёв давно уже стал символом русской философии. Его сочинения переведены на многие языки, его имя и философское учение воспринимают как ключ к взаимопониманию и диалогу поколений, народов и культур, так необходимых сегодня человеческому сообществу. Их сохранению и восстановлению, без сомнения, содействует память, делающая человека вполне человеком.

Мне особенно не хватает памятника Владимиру Соловьёву именно в Москве, в городе, где он родился и завершил свой земной путь. Помним слова Василия Розанова: «И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место – около сердца России. Мы же не забудем еще и еще помянуть его...»⁷.

Москва в долгу перед Соловьёвым.

Михаил Максимов

⁵ См.: Джохадзе Д.В. Грустная история об институте и музее. URL: <http://www.eifgaz.ru/johadze-6-14.htm> (Письмо было направлено руководству музея 26 декабря 2013 г.)

⁶ Первоначально установленный деревянный крест на могиле В.С. Соловьёва был утрачен в 1930 г., но в 1933 восстановлен. В 1950-е гг. этот крест был заменен памятником без креста, изготовленным из бесхозных надгробий. «Умереть не в родных стенах и лежать под чужим памятником – таков оказался удел величайшего русского мыслителя», – написал М. Коробко, современный биограф В.С. Соловьёва (см.: Коробко М. Владимир Соловьёв в Москве. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <http://his.1september.ru/2003/43/10.htm>).

⁷ См.: Розанов В.В. На панихиде по Вл.С. Соловьёве (годовщина смерти) // Розанов В.В. Около церковных стен / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 134.

К 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

УДК 11:82(470)
ББК 87.3(2)522-685

ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭТОЛОГИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА¹**Е.Б. РАШКОВСКИЙ**

Национальный исследовательский центр Институт мировой экономики
и международных отношений имени Е.М. Примакова Российской Академии наук
ул. Профсоюзная, 23, 117997, Москва, Российская Федерация
E-mail: eug.rashkov@gmail.com

Поэтология Соловьева рассматривается в общем контексте его наследия, в контексте его философии Всеединства. Три основные бытийственные универсалии – Истина, Добро и Красота – образуют, согласно философии Соловьева, основное поле нашей свободы и потребность собирания нашего распадающегося конфликтного мира через внутренний опыт человека. На основе изучения философского, поэтического и эпистолярного наследия Соловьева утверждается, что поэтология Соловьева с особой силой проясняет как основы его «софийного», точнее – библейского, видения, так и моменты трагизма в его мировоззрении. Сам труд истинного поэта понимается Соловьевым как необходимый элемент индивидуально-человеческой и соборно-человеческой работы по исканию и утверждению того Всеединства, которое в общем контексте соловьевской мысли – и является, по существу, метафизической идиомой Царства Божия. Таким образом, соловьевская поэтология (как часть учения о Красоте словесного опыта человека) исподволь конвергирует с его обоснованиями («оправданиями») ценности Истины и Добра. В заключение рассматривается вопрос о связи поэтологии Соловьева с историей его дружбы и сотрудничества с поэтом Афанасием Фетом.

Источники исследования: философское, поэтическое и эпистолярное наследие Соловьева.

Ключевые слова: поэтология Соловьева, метафизика Всеединства, Красота, Добро, София, поэтис, трагизм, судьба и поэзия А.А.Фета

VLADIMIR SOLOVYOV'S PHILOSOPHICAL POETOLOGY**E.B. RASHKOVSKY**

Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations,
Russian Academy of Sciences
23, Profsoyuznaya Str., Moscow, 117997, Russian Federation

The article considers Solovyov's poetology in the general context of his heritage, his philosophy of All-Unity. The three basic universal concepts of being – Truth, Good and Beauty – make up, according to Solovyov's philosophy, the main field of our freedom and the need to collect our confrontational world through the inner experience of man. Based on studying Solovyov's philosophical, poetic and epistolary heritage, it is stated that Solovyov's poetology even more clearly explains both the bases of his "Sophianic", more precisely biblical, concept and the tragic aspects of his worldview. The very work of a true poet is understood by Solovyov as an essential element of individual human and conciliatory human work of searching for and establishing the All-Unity that – in the general context of Solovyov's thought –

¹ В основу статьи положен одноименный доклад, прочитанный в Московском «Доме А.Ф. Лосева» 6 мая 2018 г.

is, in fact, a metaphysical idiom of the Kingdom of God. Thus, Solovyov's poetology (as a part of his teaching of Beauty of human literary experience) implicitly converges with his grounding ("justifications") of the value of Truth and Good. In conclusion, the article considers the question of connection of Solovyov's poetology with the history of his friendship and cooperation with the poet Afanasy Fet.

The sources of the study: Solovyov's philosophical, poetic and epistolary heritage.

Key word: *Solovyov's poetology, metaphysics of All-Unity, Beauty, Good, Sophia, Ποιησις, the Tragic, A. Fet's life and poetry.*

Поэтология

*Званы еще многие в царство песнопений, –
Избранных, как прежде, – уж почти не стало.*

В. Соловьёв.

На смерть А.Н. Майкова, 1897²

В монографии, посвященной сравнительному анализу философии Соловьёва и Макса Шелера, немецкий историк философии Хельмут Даам обосновал мысль, что одна из капитальных трудностей изучения наследия Соловьёва связана с тем, что современное религиозно-философское содержание этого наследия, актуально и поныне, зачастую облечено в дискурсы традиционного академического философствования и социального утопизма, характерные для позапрошлого, XIX столетия³.

Однако для понимания Соловьёва как бы сами собой напрашиваются категории современного философского языка⁴: соотносительность, присутствие, Другой, смыслы, идиома... Кто знает: придет еще время («если – по талмудическому выражению – будущее будет») и понадобятся еще и новые категории, а с ними – и новые интерпретации. Суть философских трудов не только «остается в столетии» (как говорил один из героев «Села Степанчикова»), но и раздвигается во времени. Ибо труды эти – в их высоком качестве – не только «о времени и о себе», как писал Маяковский, но и *о том, что всегда*.

Стало быть, для разработки нашей проблемы важны не пересказ и не систематизация соловьёвских высказываний о конкретных поэтах, об их заслугах и промахах (хотя и этих сюжетов нам не миновать), но интенсивная теоретиче-

² Эпиграфы здесь и далее – из стихов В. Соловьёва.

³ См.: Dahm H. Vladimir Solovyov and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation / transl. by K. Wright. – Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1975. XI, 324 p., sch. [1]. Можно вспомнить в этой связи и, может быть, не вполне справедливые слова Н. А. Бердяева: «...в философско-богословских своих схемах Соловьёв себя прикрывал, а не раскрывал. Настоящего Соловьёва нужно искать в отдельных строках и между строк, в отдельных стихах и небольших статьях» (см.: Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва // Сборник первый. О Владимире Соловьёве. М.: Путь, 1911. С. 104 [2]).

⁴ Здесь нельзя не отметить огромный вклад А. Ф. Лосева в российскую культуру современных интерпретаций старых философских наследий, прежде всего его комментарии к сочинениям Платона.

ская работа со всем комплексом наследия русского мыслителя: с собственно философскими текстами, с публицистикой, рецензиями, энциклопедическими статьями, литературной критикой, с поэзией (включая и оригинальную его поэзию, и весь комплекс его поэтических переводов – от библейских фрагментов и Платона до Лонгфелло и Теннисона), с перепиской и апокрифическими высказываниями, донесенными до нас мемуаристами.

О поэтах Соловьевым написано немало: прежде всего о Пушкине (пушкинская проблематика вообще занимает важное место в философских исканиях позднего Соловьева⁵); особые работы Соловьева посвящены Мицкевичу, Тютчеву, Лермонтову, Алексею Толстому, Полонскому, Фету, Майкову, братьям Жемчужниковым (равно как и их совместно с Алексеем Толстым порождению – Козьме Пруткову), Случевскому, Голенищеву-Кутузову. Проникновенные стихи Соловьева посвящены Жуковскому⁶, Майкову, Фету, Полонскому, Случевскому.

Глубоко понимая специфику лирической поэзии (для Соловьева поэзии *par excellence*), философ в то же время был не всегда справедлив в оценках пушкинской судьбы, в интерпретациях Лермонтова, Некрасова, ранних русских символистов, хотя и дал высокую оценку бальмонтовским переводам из Шелли – «самого вдохновенного из английских поэтов»⁷. Возможно, на излишне порой критичных оценках могла сказаться и некоторая односторонность морализирующего и утопического философского гения Соловьева. Но не об этом пойдет речь.

Итак, в основу реконструкции философской поэтологии Соловьева должен быть положен не экстенсивный пересказ отдельных его суждений, но, прежде всего, теоретические основания его подхода к феномену поэзии – особенно в последнее, самое зрелое десятилетие его творчества.

Само понятие *поэтологии*, в отличие от нормативной *поэтики*, т. е. рассмотрения уже готового поэтического текста, знаменует, скорее, опыт *понимания* четырехфазового (или, точнее, пятифазового) творческого процесса: поэт – текст – читатель (общество) – поэт. Поэтология есть, в сущности, *философия поэзии*, трактуемая, однако, через судьбы, творчество и историческое восприятие наследия конкретных поэтов.

⁵ См.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. С. 115–117 [3].

⁶ В примечании к стихотворению «Родина русской поэзии» (1897 г.), посвященному элегии Жуковского «Сельское кладбище» (вольный перевод из Томаса Грея (1716–1771), Соловьев пишет, что эта элегия «может считаться началом истинно-человеческой поэзии в России после условнориторического творчества Державинской эпохи» (см.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: СП-ЛО, 1974. С. 118 [4]).

⁷ См.: Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. ст. Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991. С. 518–519 [5].

Понятие это развилось в мировой мысли на исходе прошлого столетия. У нас в России оно закрепилось, прежде всего, трудами О.А. Седаковой⁸.

И коль скоро речь у нас идет о поэтологии Соловьева, то чуть ли не за целый век до введения этого занимающего нас понятия Соловьевым (на самом исходе его жизни!) был создан небольшой своего рода поэтологический трактат – «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899 г.).

Метафизика Всеединства

В незримой глубине сознания мирового

Источник истины живет, не заглушен...

Ночь на Рождество, 1894 г.

Думается, философская поэтология Соловьева неотъемлема от всего общего склада его наследия, от всего склада его метафизики Всеединства. И по-сему нам придется кратко остановиться на основах этой метафизики, приблизив ее, однако, к осмыслению избранной нами темы.

Одна из определяющих предпосылок соловьевского философствования – различие Бытия и Сущего, причем понятие Сущего у Соловьева несет в себе явные богословские, а точнее – библейские коннотации⁹. Наше познание действительно, прежде всего, в сфере данного нам Бытия, но тем не менее оно устремлено к надбытийственному Сущему, ибо держится «непознаваемым», «несказанным», той «безусловной действительностью», «которую мы находим в самих себе как непосредственное восприятие»¹⁰. Сущее – и *ничто*, ибо превыше наших земных определений, но оно же – и *всё*, ибо неизреченным образом содержит в себе все положительные определения Бытия¹¹. В Бытии могут быть моменты заблуждений, произвола, бунтов, срывов, но всё же Бытие живет под знаком Сущего и надеждою на должное, т. е. на примирение с Сущим. Однако же и бунтующая мысль, и «человек бунтующий» (вспомним *l'homme revolté* у Альбера Камю), подобно Блудному сыну из евангельской притчи (Лк 15:11-32), могут возвращаться в Дом Отчий, но – обогащенные опытом страдания и радостью примирения.

Собственно, эта сложная динамика Сущего и бытующего – динамика Провидения и свободы – и образует ту область «положительного», или Божественного Всеединства, которая в общем контексте соловьевской мысли и оказывается метафизической идиомой Царства Божия. В письме С.А. Венгеру (Москва, 12.07.1892) философ отмечал, что термин Всеединства был введен в

⁸ См.: Седакова О.А. «Вакансия поэта»: к поэтологии Пастернака [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.olgasedakova.com/Poetica/227> – Доступ: 28.01.2018 [6].

⁹ См.: Исх 3:14; Ин 5:26.

¹⁰ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 276 [7].

¹¹ Там же. С. 277.

русский философский язык им самим¹². Идея Божественного Всеединства отразила стремление философа преодолеть традиционную для схоластического и метафизического мышления теоретическую антиномию имманентности и трансцендентности Бога в отношении твари¹³.

Даже само «царящее на земле» человеческое время – вспомним стихи Соловьева

Смерть и время царят на земле –

Ты владыками их не зови... – (1887)¹⁴,

условный и помраченный дериват Сущего: «...тайна времени – та истина, что время есть только перестановка одного и того же существенного смысла жизни, который сам по себе есть вечность»¹⁵.

Эта сложная идея Божественного Всеединства обосновывает у Соловьева дискретную, недосказанную, но все же насущную взаимную необходимость трех основных бытийственных универсалий: Истины, Добра и Красоты. Они неразменны, подчас даже конфликтны в нашем повседневном опыте, но они необходимо сходятся, конвергируют в таинственных пространствах Божественного Всеединства. И их с трудом дающаяся сознанию недосказанная, но всё же взаимная необходимость образует творческое поле (или, если угодно, «категорический императив») нашей свободы, а с нею – и потребность собирания нашего постоянно распадающегося, конфликтного мира через внутренний опыт человека.

Итак, универсальная Красота, которая исподволь дается нам в красоте природы, женщины, мысли, искусства и – не в последнюю очередь – поэтического слова, – это то, что не сводимо ни к полезности, ни к моральным предписаниям, ни к отношениям материального порядка. Непосредственно связанная с нашим чувственным опытом (свет, звук, ритм), она всё же превыше наших стремлений к конкретному обладанию. Ценность Красоты всегда неуловима, всегда по-разному трактуема, но всегда непреложна¹⁶.

Сама по себе Красота, разумеется, – «чистая бесполезность»; будучи даже отчасти функциональна в мире природы, она всё же неотъемлема от целостного

¹² См.: Соловьев В. С. Собр. соч. Письма и приложения. Фототипическое издание. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 321 [8].

¹³ См.: Desmond W. God beyond the Whole. Between Solov'ev and Shestov // Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist / Ed. by W. van den Bercken e. a. – Leuven, etc.: Peeters, 2000. P. 185–210 [9].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. С. 79.

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я. П. Полонского. Критический очерк [1896] // Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. статья Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991. С. 541 [10].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Красота. Энциклопедическая статья [1895] // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. статья Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991. С. 548.

опыта человека, как неотъемлема от этого опыта вся чувственная, психо-физическая часть нашего существования¹⁷. И, неотъемлемая от наших природных основ, она не может не соотноситься со всею полнотой человеческой жизни. Ибо, в конце концов, что есть Красота, как не «преображение материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала».¹⁸

И коль скоро Красота сложным и дискретным образом соотносена в нашем тварном мире с Истиной и Добром, коль скоро она является для нас как бы *вестью* о Божественном Всеединстве – вестью, с трудом, но всё же различимой, то и само искусство в лучших его образцах есть воплощение Красоты в зрительном, словесном и музыкальном образе. Однако соотношение нашего критического и анализирующего разума с интуицией прекрасного требует от подлинного художественного творчества (поэзиса) некоторой не только эстетической, но и «нравственной гениальности»¹⁹. В творческой же (и – *implicite* – нравственной) гениальности философ усматривает не только необходимый момент осмысленного поддержания нашей родовой жизни на фоне «сменяющих друг друга и исчезающих поколений»²⁰, но и утверждение перед Вечностью уникальности человеческих существований²¹.

В свете всего сказанного мы не погрешим против истины, определив метафизику Соловьёва как *метафизику соотносения*. Соотносения Творящего и тварного, Сущего и Бытия, Всеединства и трех основных его универсалий, Вечности и преходящих людских опытов, обусловленности и свободы, общества и личности²².

Соловьёвский принцип метафизического соотносения (столь близкий существовавшему для современного знания принципу дополнительности) касается сполна и его поэтологии. Ибо в последней не всеядно, но, необходимо дополняя друг друга, выступают как бы заодно и Пушкин (идея непреложной ценности поэзии как таковой), и Фет (идея Красоты как безусловного смысла поэзии), и Тютчев (идея связи человеческого существования с роковыми силами природы и самого Бытия – «о, как убийственно мы любим...»), и даже... Чернышевский (идея жизни как основы прекрасного). Правда, в своих двух работах о Чернышевском Соловьёв существенно

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Красота в природе [1889] / В.С. Соловьёв // Вопросы философии и психологии. С. 35.

¹⁸ См.: Соловьёв В.С. Красота в природе [1889] / В.С. Соловьёв // Вопросы философии и психологии. С. 38. *Nota bene*: неслучайно еще в начале 80-х годов Соловьёв немало писал о «религиозном материализме» библейской мысли, наложившем отпечаток на весь склад последующей христианской культуры (см.: Соловьёв В.С. Еврейство и христианский вопрос [1884] // Соловьёв В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 4. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1966. С. 135–185 [11]).

¹⁹ См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона [1898] // Соловьёв В.С. Философия искусства. С. 171.

²⁰ Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия [1899] // Соловьёв В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 8. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1969. С. 167 [12].

²¹ Там же. С. 167–169.

²² Последнее из соотносений было в фокусе философских интересов как самого Соловьёва, так и русских мыслителей «левого» направления: Петра Лаврова, Константина Михайловского, Николая Кареева (последний был другом юности Соловьёва).

уточняет свою апологию этого мыслителя: жизнь – мистична, и потому есть нечто большее, нежели тварная ее оболочка, за пределы которой материалистическое философствование Чернышевского не выходит...

В свете сказанного становится понятным неприятие Соловьевым всяческих форм эстетического сепаратизма, будь то материалистического или позитивистского утилитаризма (отождествление Красоты с пользой), или ницшеанского человекопоклонства (отождествление Красоты с нашими личными притязаниями), или поверхностного эстетства, настаивающего на непричастности интуиции Красоты интуициям и чаяниям Истины и Добра. На взгляд Соловьева, чисто эстетический подход к миру в конечном счете оказывается рафинированной формой простейшего эвдемонизма, сводимого лишь к «прожиганию жизни»²³...

Если же так сложен в мире статус Красоты, то в чем же смысл служения поэта – человека, призванного воплотить идею Красоты в сложном словесно-образно-ритмическом континууме, который, в сущности, и есть поэзия?

Поэзис

*Я раб греха. Но силой новой
Вчера мой дух во мне взыграл,
А предо мною куст терновый
В огне горел и не сгорал.*

Неопалимая купина, 1891 г.

Как христианский и российский продолжатель традиций платоновского идеализма, Соловьев не может не задаваться вопросом: что лежит в основе творчества-поэзиса, в частности поэзиса словесного? На взгляд Соловьева, это всё то же единство мысли, практики и непосредственного созерцания, т. е. вечно недосказанное, в самом Бытии недосказанное единство Истины, Добра и Красоты. Следовательно, само поэтическое творчество (опять-таки: в высоких и подлинных своих образцах) определяется некоторой долей «практического идеализма»²⁴. Последний же перерастает все субъективные и порой не всегда приятные житейские характеристики любого из поэтов. А за работой поэта над словом-образом-ритмом, над «звонкими кристаллами» стиха²⁵ угадывается не только и даже не столько «деятельность ума» (хотя она и неотъемлема от такой работы), сколько «состояние души»²⁶.

²³ См.: Соловьев В.С. *Оправдание добра*. С. 157.

²⁴ См.: Соловьев В.С. *Судьба Пушкина* [1897] // Соловьев В. С. *Философия искусства...* С. 280.

²⁵ Из стихотворения В.С. Соловьева «На смерть А.Н. Майкова» (1897).

²⁶ См.: Соловьев В.С. *Значение поэзии в стихотворениях Пушкина* [1899] // Соловьев В.С. *Философия искусства и литературная критика*. С. 328. Неслучайно же Бенедетто Кроче определял поэзию как «квинтэссенцию человечности» (см.: Кроче Б. *Антология сочинений по философии*. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия / пер., сост. и коммент. Св. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999. С. 349 [13]).

А это «состояние души», как показывает пушкинское поэтическое наследие, определяется не только властью «шестикрылого Серафима» (или же – повелением «божественного глагола»), но и рискованным движением внутреннего поэтического «корабля» среди жизненных стихий, среди «порывов мятежных»...

Жизненные «порывы» могут внушать поэтам несхожие философские, общественные и даже эстетические убеждения. Однако, по мысли Соловьёва, есть в судьбе и призвании истинных поэтов нечто более важное, нежели конкретные «убеждения». Это – некоторое свидетельствование о Красоте, без соотнесения с которой едва ли состоятельны в мире и Истина, и Добро²⁷.

В этом смысле Соловьёв согласен с Пушкиным: миссия поэта в мире сродни миссии пророческой²⁸. Миссия пророка более всего сопряжена с мистическими измерениями нравственности и истории, тогда как миссия поэта – самому проникнуться и помочь людям почувствовать и взглянуться в Красоту Божественного Всеединства, знаки которого даны нам в красоте слова и Вселенной (и даже подчас в красоте истории) и в их всегда недосказанной взаимосвязи. Неслучайно же, полагает Соловьёв, муза Тютчева, замороженная хаосом и дисгармонией в космосе, природе и истории, в конечном счете – именно красотой поэтического слова – несёт в мир свидетельство о недосказанном внутреннем смысле и гармонии²⁹.

Мир, распадающийся и гибнущий в каждом поколении, исподволь собирается и воссоздается через наш внутренний опыт:

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

Посвящение к неизданной комедии (1880 г.) [4, с. 68]

София

*Предчувствием над смертью торжествуя
И цепь времен мечтою одолев,
Подруга вечная, тебя не назову я,
А ты прости нетвердый мой напев!*

Три свидания, 1898 г.

Рассуждая о соловьёвской поэтологии, нельзя обойти ее сердцевину – сложную и многозначную «софийную» тему. Тему «Вечно Женственного» (Das

²⁷ См.: Соловьёв В.С. О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского [1890] // Соловьёв В.С. Философия искусства... С. 404 [5].

²⁸ Неслучайно Н.М. Зёрнов много писал о пророческих чертах в облике и творчестве Соловьёва. (см.: Zernov N.M. Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev. L.: SCM Press, 1944. 171 p. [14]).

²⁹ См.: Соловьёв В.С. Поэзия Тютчева [1895] // Соловьёв В.С. Философия искусства. С. 465–483.

Ewig-Weibliche), скрепляющую собой, по мысли философа, и Божеские, и космические, и человеческие судьбы.

«Софийная» тема сопровождала эмоциональный и имажинативный мир философа на протяжении всей его жизни: с детских лет до предсмертных дней. И лучшее тому доказательство – написанная меньше чем за два года до кончины поэма «Три свидания». «Софийная» тема как бы таинственно, всегда недосказанно воссоединяет в себе и образы библейские (ветхо- и новозаветные), и темы космологические и природные³⁰, и образы любимых женщин, и тему России³¹.

Вообще, Соловьев – глубоко библейский, пророческий мыслитель. И в частности, в своей эстетике, поэтике, поэтологии³².

Попытаемся всерьез присмотреться к библейским истокам «софийной» мифологеми в мышлении, поэзии и поэтологии Соловьева.

Зависимость творческого наследия Соловьева от «софийных» гимнов Книги Притчей (8:1-9:6) – проблема общеизвестная, хорошо просматриваемая не столько даже в философских, сколько в поэтических текстах русского философа. Вся эта проблематика была упрощена, уплощена и растиражирована символистской поэзией и последующей религиозно-философской «софиологией». Не говоря уж о популярной литературе.

Философско-поэтическая символизация, хотя и восходящая дальними своими истоками к ханаанским и хеттским верованиям и гимнографии, – а позднее отчасти и подкрепленная влияниями платонизма – тем не менее остается вдохновенной символизацией. Это относится и к каноническим библейским текстам, и к Апокрифике, и к Каббале³³, и к европейской мистике раннего Нового времени³⁴, и – к соловьевскому наследию.

Тогда – вопрос: что же, собственно, символизирует эта тема «Вечно-Женственного» в Самом Творце, в космоисторическом процессе, в твари, во внутреннем опыте человека?

Работа над новым комментированным переводом Притчей, не столь давно вышедшим отдельным изданием³⁵, заставила меня по-новому взглянуть как на этот великий памятник «хохмической» библейской словесности³⁶, так и на весь корпус соловьевского наследия.

³⁰ См. стихотворение В.С. Соловьева «Земля-владычица! К тебе чело склонил я...» (1886 г.).

³¹ О последней теме неоднократно писал в своих соловьевоведческих трудах А.Ф. Лосев (см. напр.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 720 [15]).

³² Даже в его изжитой на исходе пути фантазмагорической утопии «вселенской теократии» можно отыскать несомненно пророческий и потому современный элемент (см.: Рашковский Е.Б. Соловьев и гражданское общество // Соловьевский сборник. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 398–408. [16]).

³³ См.: Зохар, II, 94b.

³⁴ Это относится и к русской мистической поэзии: вспомним хотя бы «Душеньку» И.Ф. Богдановича.

³⁵ Книга Притчей Соломоновых / пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е. Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Свящ. Писания, 1999. 73 с. [17].

³⁶ «Хохма́» (древнеевр.) – Мудрость, Премудрость, Sophia, Sapientia.

Образно насыщенная идея Божественной Премудрости есть, прежде всего, философско-поэтическая символизация *духовной коммуникации* между Творцом и Творением – коммуникации, что вершится при живом и непрерывном участии людских сердец и сознаний³⁷; сама эта коммуникация изначально знаменуется внутренним ликованием творящих сил Божества³⁸.

Более того, и эпизоды Творения в Книге Бытия (Бе-Решит) лишь подкрепляют глубину этой философско-поэтической интуиции «хохмических» текстов Библии: Вселенная, Земля, земная природа, человек, становление сознания в процессе именованья человеком тварных существ и встречи с другим человеком³⁹ – всё это задано Творцом в Премудрости, Благе и Красоте. Всё это – по творческому замыслению – *прекрасно (тов мэод)*, хотя и частично омрачено катастрофой Адамова падения. Падения, имеющего характер не только некоей изначально-человеческой трагедии, но и на свой лад продолжающегося в каждом из нас...

Собственно, этот библейский философско-поэтический дискурс – дискурс о неравенстве человека и твари самим себе в превосходящем всякую тварность контексте любящей Премудрости Творца – и лежит в основе соловьевской метафизики Всеединства, равно как и его поэзии: мир задан нам в Истине, Добре и Красоте – мир осквернен, изранен, фрагментирован нашим (адамовым) грехом – пути восстановления и просветления мира, пути к «Женé», облеченной в Солнце (Откр 12:1), пути осознанного возвращения к нашему Творцу так или иначе пролегают через самосознание, практику и подвижничество людей, малых адамов...

Любой философски осведомленный человек заметит здесь черты влияния на Соловьева гегельянского диалектического метода. И это правда. Только вот не вся правда. У Гегеля, в его историзированной метафизике, весь космоисторический процесс исподволь направляется имманентной динамикой человеческой мысли. Последняя же центрируется сама собой. Соловьев же – библейски теоцентричен, христороцентричен, хотя предметная сложность человеческой мысли и истории заставляет его обращаться к теоретической технике академического философствования позапрошлого столетия.

Да и кроме того в самой текстуре мировых культурно-исторических процессов Соловьев (особенно зрелый Соловьев 1890-х годов) усматривает не столько сложную диалектическую гармонию, сколько *конфликтную дополнительность*, в этом мире едва ли разрешимую: конфликтные элементы веры, мысли и культуры не столько «синтезируются» в наличной истории, сколько сходятся за ее гранями – в Боге...

³⁷ См.: Притч 8:31.

³⁸ Ср.: Иов 38:7.

³⁹ Быт 2:19-24.

Гротески и надрывность нашего земного существования и – одновременно – сокровенная радость нашего с-Богом-бытия, из которых, собственно, и складывается история, – всё это образует, на мой взгляд, важнейший библейский контекст творчества русского философа. А если вернуться к библейским предпосылкам творчества Соловьева, то сто́ит вспомнить об одной существенной трудности изучения библейских текстов и, в особенности, столь любимой философом Книги Притчей (Мишлей). В частности, о ее кажущейся разорванности и фрагментарности.

Действительно, книга эта содержит в себе множество исторических, текстологических, стилистических и тематических пластов, множество парадоксов и кажущихся противоречий. Божеское и человеческое, мужское и женственное, царственное и простонародное, городское и деревенское, патетическое и смешное, смирение и негодование, самоотверженность и отчаяние, благородство и людской произвол – всё это отражено и, казалось бы, переплетено на страницах этой относительно небольшой книги. Но всё это – живая и подвижная мозаика, живая и подвижная гармония многоединого Бытия.

Но не таково ли и соловьевское наследие? Вновь повторю соловьевские строки:

*...Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано...*

Таков, собственно, и весь строй соловьевского мышления и творчества: минимум иллюзий (и тем более вопиющи были эти иллюзии!) по части ужасов и убожества наличного мира и – одновременно – философски отрефлексированная убежденность в царственной Премудрости, сложности и красоте Божественного миропроекта.

Отсюда и свойственное Соловьеву (и притом усиленное и философской рефлексией, и опытом молитвы, и опытом поэтической медитации) неприятие человеческого самомнения и глумления над достоинством другого человека. Соловьев-метафизик, Соловьев-эстетик, Соловьев-поэт, Соловьев-«эколог», Соловьев-правозащитник – один и тот же Соловьев⁴⁰, для которого сознающее себя «софийное» начало мира – «существо и единая сущность всех существ»⁴¹. София для Соловьева – женственное, материнское, сестринское и всегда любящее Присутствие Божества в мире природы и в мире людей, как бы мистическая и внутренне одухотворенная «Шехина». Поиски живого и священного контекста Бытия, поиски Бытия в пламени коммуникации – в этом, собственно, и заключается смысл соловьевской темы Софии.

Еврейский оригинал Притчей (8:22-25) хотя и допускает (с трудом, но допускает) идею совечности созидающей мир Божественной Премудрости Богу,

⁴⁰ См.: Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьева. М.: М. Колеров, 2011. 480 с. [18].

⁴¹ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк [1896] // Соловьев В.С. Философия искусства... С. 520.

Который – превыше любых определений (отсюда – и разнообразные гностические трактовки Софийной проблемы, не миновавшие и нашего философа), но, скорее, определяет ее как Первотворение, как действенный Первопроект сотворения мира. Первопроект, издревле предшествующий времени, земле и земной твари (*ми-кадмэй-арец*, т. е. древнее Земли (Притч. 8:23)).

Однако этой самой «софийной» темой отчасти подсказывается и нарастание трагических мотивов в мировоззрении и поэзии позднего Соловьёва: падший человек, падшее общество – не на высоте своего «софийного» призвания. Собственно, в этом основа трагизма земной истории и падений человека; хотя подчас и эти падения могут разрешаться во Благѣ⁴². Однако, как справедливо отмечал А.В. Гулыга, за элементами трагизма в соловьёвском мироощущении стояли не только метафизические интуиции, но и его восприятие событий конкретной истории. В частности, и исторически обоснованный страх позднего Соловьёва перед тенденциями кризиса и распада европейской культуры (включая и культуру российскую), в которую было вложено столько усилий религиозного, гражданского и художественного творчества. В том числе, и творчества самого Соловьёва⁴³.

И всё же вера в «софийный» строй жизни, в конечное, сверхбытийственное единство Истины, Добра и Красоты не оставляла Поэта-Философа в самые последние и трагические дни его жизни:

*...Призраки вешние
Пусть сожжены, –
Здесь вы, нездешние,
Верные сны.*

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

8 июля 1900 г. [4, с. 137].

В заключение: Соловьёв и Фет

*И не колеблются Сионские твердыни,
Саронских пышных роз не меркнет красота...
От пламени страстей..., 1884 г.*

Судя по анкете Соловьёва из «Альбома признаний» Татьяны Львовны Сухотиной-Толстой, его любимыми из поэтов прошлого были Пушкин и Мицкевич, а любимыми стихотворениями – пушкинское посвящение к «Полтаве»

⁴² См.: Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона [1898] // Соловьёв В. С. Философия искусства. С. 520.

⁴³ См.: Гулыга А.В. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: ИФ АН СССР / Мысль, 1988. С. 3–46 [19].

(«Тебе – но голос музы темной // Коснется ль уха твоего?...») и пролог к «Копраду Валленроду» (“*Sto lat mijalo, jak Zakon krzyżowy // We krwi pogaństwa różnocnego brodził...*”)⁴⁴. Заполнение анкеты, по датировке А.А. Носова, между 29 марта 1888 и 10 июля 1890⁴⁵.

Из поэтов же современников Соловьев более всего ценил Фета, с которым философа связывали узы личной дружбы. Несхожи были их философские и общественные взгляды: Соловьев – верующий человек и отчасти либерал⁴⁶; Фет – неоязычник и консерватор⁴⁷. Но было нечто в самой поэзии Фета, что не могло не быть созвучно и творчеству самого Соловьева: идея осознанной связи Красоты с человеческим опытом мысли, раскаяния, жалости, умиления, восторга. И в этом смысле Фет для Соловьева – прямой сопричастник «софийного» призвания лирической поэзии. Призвания перед Богом и людьми.

В поэзии Соловьева чувствуются и отголоски фетовских ритмов («В сне земном мы тени, тени...» – 1875). Фету – последнему представителю «золотого века» русской дворянской лирической поэзии, дожившему до последней декады века XIX, прямо или косвенно посвящены восемь лирических стихотворений Соловьева: «А.А. Фету, 19 октября 1884 г.»; возможный отклик на трагическую кончину Фета⁴⁸ «В час безмолвного заката...» (1892 г.); «Отошедшим» (1895 г.), «Наконец, она стряхнула...» (1895 г.), «Памяти А.А. Фета» (1897 г.), «А.А. Фету (Посвящение к книге о русских поэтах)» (1897 г.), «Песня моря» (1898 г.), “*Les revenants*” (1900 г.). Правда, за Соловьевым – и две ядовитые эпиграммы по поводу пожалования Фету камергерского звания и мундира (февраль, 1889 г.). Но уж таков человек был Соловьев – эпиграмматист и комедиограф...

...Завершая же и пытаясь подтвердить весь комплекс предшествующих рассуждений о поэтологии Соловьева, я хотел бы полностью привести два соловьевских стихотворения, связанных именно с дружбой философа с Фетом.

Первое стихотворение – «В Альпах» – было написано Философом в августе 1886 г. в Дьяковаре (ныне – Дзяково, Республика Хорватия) во время общения Соловьева с хорватским просветителем – епископом Юраем Штроссмайером; из всей лирики Соловьева Фет более всего ценил именно это стихотворение⁴⁹:

Мыслей без речи и чувств без названия

Радостно-мощный прибор.

Зыбкую насыпь надежд и желания

Смыло волной голубой.

⁴⁴ «Сто лет минуло, как крестоносный Орден // Топтался в крови северного язычества...».

⁴⁵ См.: Соловьев Влад. Из «Альбома признаний» Т.Л. Сухотиной // Соловьев В.С. *Философия искусства...* С. 642; см. также примечание А.А. Носова: там же. С. 690.

⁴⁶ Неслучайно в письме канонику Франё Рачкому от 9/21 декабря 1889 года философ сетовал, что выглядит слишком либеральным для клерикалов и слишком клерикальным для либералов (см.: Соловьев В. С. *Письма...* Первая пагинация. С. 179).

⁴⁷ См.: Лосев А. Ф. *Владимир Соловьев и его время.* С. 77–78.

⁴⁸ См.: Лосев А. Ф. *Владимир Соловьев и его время.* С. 78.

⁴⁹ Минц З.Г. *Примечания // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы.* Л.: СП-ЛЮ, 1974. С. 297.

*Синие горы кругом надвигаются,
Синее море вдали.
Крылья души над землей поднимаются,
Но не покинут земли.*

*В берег надежды и в берег желания
Плещет жемчужной волной
Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибой [4, с. 78].*

А второе стихотворение, которое хотелось бы привести, называется «А.А. Фету (Посвящение к книге о русских поэтах)», 1897 г.⁵⁰

*Все нити порваны, все отклики – молчанье.
Но скрытой радости в душе остался ключ,
И не погаснет в ней до вечного свиданья
Один таинственный и неизменный луч.*

*И я хочу, средь царства заблуждений,
Войти с лучом в горнило вещей снов,
Чтоб отблеском бессмертных озарений
Вновь увенчать умолкнувших певцов.*

*Отшедший друг! Твое благословенье
На этот путь заранее со мной.
Неуловимого я слышу приближенье,
И в сердце бьет невидимый прибой [4, с. 116–117].*

Хочу обратить внимание читателя, что в обоих стихотворениях встречается немало слов и словосочетаний, несущих в себе некую отрицательную коннотацию («мысли без речи...», «чувства без названия...», «все отклики – молчанье», «неуловимое...», «невидимый прибой...»).

Однако же душа, мысль, творчество «не покидают земли...», «таинственный луч» продолжает связывать живых и отошедших. Надежда, возвращенная на опыте философствования и поэзиса, преодолевает боль утраты...

Таким образом, таинственный опыт поэзии – невыразимое свидетельство о Всеединстве, которое можно осмыслить как вечно недосказанную, но всегда непреложную идиому Царства Божия, которому, собственно, и было посвящено философское, поэтическое и общественное служение Владимира Соловьёва.

04.02.2018 (Неделя о Блудном сыне)

⁵⁰ Книга, вопреки намерению философа, так и не была собрана: помешала безвременная смерть (см.: Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. С. 115–116).

Список литературы

1. Dahm H. Vladimir Solovyov and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation / transl. by K. Wright. – Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1975. XI, 324 p., sch.
2. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1911. С. 105–128.
3. Рашковский Е.Б. Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII – XX столетий. М.: Новый хронограф, 2005. 253 с.
4. Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: СП-ЛЮ, 1974. 350 с.
5. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. ст. Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991. 701 с.
6. Сedaкoвa O.A. «Bакaнcия пoэтa»: к пoэтoлoгии Пaстepнaкa [Элeктpoнный рeсyрс]. Рeжим дoстyпa: <http://www.olgasedakova.com/Poetica/227> – Дoстyп: 28.01.2018.
7. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. в двадцати томах. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 7–364.
8. Соловьев В.С. Письма к С.А. Венгеру // Соловьев В.С. Собр. соч. Письма и приложения. Фототипическое издание. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1970. Вторая пагинация. С. 313–325; Письма канонику Франё Рачкому // Там же. Первая пагинация. С. 164–179.
9. Desmond W. God beyond the Whole. Between Solov'ev and Shestov // Vladimir Solov'ev: Recon-ciler and Polemicist / ed. by W. van den Bercken e. a. Leuven, etc.: Peeters, 2000. P. 185– 210.
10. Соловьев В.С. Поэзия Я. П. Полонского. Критический очерк [1896] // Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. статья Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской; коммент. А.А. Носова. М.: Искусство, 1991. С. 518–542.
11. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 4. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1966. С. 135 – 185.
12. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. Фототипическое издание. Т. 8. Bruxelles: Жизнь с Богом, 1969. С. 3–516.
13. Кроче Б. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия / пер., сост. и коммент. Св. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999. 480 с.
14. Zernov N.M. Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev. L.: SCM Press, 1944. 171 p.
15. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
16. Рашковский Е. Б. Соловьев и гражданское общество // Соловьевский сборник. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 398 – 408.
17. Книга Притчей Соломоновых / пер. с древнеевр., предисл. и коммент. Е. Б. Рашковского. М.: Об-во друзей Свящ. Писания, 1999. 73 с.
18. Прибыткова Е. А. Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева. М.: М. Колеров, 2011. 480 с.
19. Гулыга А.В. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: ИФ АН СССР, Мысль, 1988. С. 3–46.

References

1. Dahm, H. Vladimir Solovyov and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation / Transl. by K. Wright. Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1975. XI, 324 p.
2. Berdyayev, N.A. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii Vl. Solov'eva [The Problem of East and West in Vl. Solovyov's religious conscience], in *Sbornik pervyy. O Vladimire Solov'eva* [Collection one. On Vladimir Solovyov]. Moscow: Put', 1911, pp. 105–128.
3. Rashkovskiy, E.B. *Osozannaya svoboda. Materialy k istorii mysli i kul'tury XVIII – XX stoletiy* [Conscious Freedom. Some Data Concerning the History of Thought and Culture of the XVIII – XX Centuries]. Moscow: Novyy Khronograf, 2005. 253 p.

4. Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Verses and Comic Plays]. Leningrad: SP-LO, 1974. 350 p.
5. Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991. 701 p.
6. Sedakova, O.A. «*Vakansiya poeta*»: *k poetologii Pasternaka* [A Poet's Vacancy: Towards Pasternak's Poetology]. Available at: <http://www.olgasedakova.com/Poetica/227> Access: 28.01.2018
7. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechenykh nachal* [Criticism of Abstract Principles], in Solovyov, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 20 t., t. 3* [Complete works in 20 vol., vol. 3]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 7–364.
8. Solov'ev, V.S. *Pis'ma k S.A. Vengerovu* [Letters to S.A. Vengerov], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy. Pis'ma i prilozheniya. Fototipicheskoe izdanie* [Collected Works. Letters and Appendices. A Phototype Edition]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1970.
9. Desmond, W. God beyond the Whole. Between Solov'ëv and Shestov. Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist. Leuven, etc.: Peeters, 2000, pp. 185–210.
10. Solov'ev, V.S. *Poeziya Ya.P. Polonskogo. Kriticheskiy ocherk [1896]* [Ya. P. Polonsky's Poetry. A Critical Essay [1896]], in *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 518–542.
11. Solov'ev, V.S. *Evreystvo i khristianskiy vopros* [Jewry and the Christian Question], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy. Fototipicheskoe izdanie. T. 4* [Collected Works. A Phototype Edition. V.4]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1966, pp. 135–185.
12. Solov'ev, V.S. *Opredeleniye dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification of Good. Moral Philosophy], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy. Fototipicheskoe izdanie. T. 8* [Collected Works. A Phototype Edition. V.8]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom, 1969, pp. 3–516.
13. Kroche, B. *Antologiya sochineniy po filosofii. Istoriya. Ekonomika. Pravo. Etika. Poeziya* [Anthology of Philosophical Works. History. Economics. Law. Ethics. Poetry]. Saint-Petersburg: Pnevma, 1999. 480 p.
14. Zernov, N.M. *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoyevsky, Soloviev*. Leningrad: SCM Press, 1944. 171 p.
15. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and His Time]. Moscow: Progress, 1990. 720 p.
16. Rashkovskiy, E.B. *Solov'ev i grazhdanskoe obshchestvo* [Solovyov and Civil Society], in *Solov'evskiy sbornik* [Solovyov's collection of works]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika, 2001, pp. 398–408.
17. *Kniga Pritchey Solomonovykh* [Solomon's Proverbs]. Moscow: Obshchestvo druzey Svyashch. Pisaniya, 1999. 73 p.
18. Pribytkova, E.A. *Nesvoevremennyy sovremennik: filosofiya prava V.S. Solov'eva* [Untimely Contemporary. V.S. Solovyov's Philosophy of Law]. Moscow: M. Kolerov, 2011. 480 p.
19. Gulyga, A.V. *Tvorcheskiy put' Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Creative Way], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: IF AN SSSR, Mysl', 1988, pp. 3–46.

УДК 27-175
ББК 86.37-424

РЕФЛЕКСИЯ УТОПИЗМА В АПОКАЛИПСИСЕ ИОАННА БОГОСЛОВА И ЭСХАТОЛОГИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА¹

М.А. ПРИХОДЬКО

Приход в честь свт. Николая Мирликийского
Русская православная церковь Московского Патриархата
г. Севилья, Испания
calle Madre Maria Teresa 60 bajo, Sevilla, 41005, España
E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru

Рассматриваются существенные моменты христианской эсхатологии в оппозиции утопизму, выявляющие суть христианской доктрины о царстве Христа в сфере исторической. В современной библеистике Апокалипсис Иоанна Богослова предстает не только как книга о конечных судьбах мира, но и как памятник раннехристианской историософии, Аспектом, наиболее явно демонстрирующим историософскую проблематику Апокалипсиса, оказывается противостояние царства Христа мифологемам имперского Рима, что раскрывается как оппозиция реальности и утопии. В опровержении мифа об императоре-спасителе и сформированной вокруг его личности космогонии и космологии выявляется метафизический статус добра и зла, а также модус их присутствия в истории. Раскрытие историософской проблематики Апокалипсиса открывает возможность его анализа и сопоставления с эсхатологией Владимира Соловьёва, который в своем творческом пути шел от утопизма к апокалиптике. Философия Владимира Соловьёва исследована в контексте основных идей Апокалипсиса. Между Апокалипсисом Иоанна и эсхатологией Вл. Соловьёва проведены параллели в вопросах метафизики добра и зла, прогресса, истории, времени и вечности. Установлена идейная связь критики утопичности либерального прогрессизма, достижений цивилизации и безбожного морализма, представленной в «Трех разговорах» Вл. Соловьёва с рецепцией метафизических основ культа императора в Откровения Иоанна. Фигура антихриста из «Краткой повести об антихристе» дана как пример, выявляющий ложность хилиастического идеала. Рефлексия утопического в позднем творчестве философа показана как проникновение с суть небесно-земного континуума Апокалипсиса Иоанна, как осознание нового эсхатологического горизонта всеединства.

Ключевые слова: христианская эсхатология, культ императора, рефлексия утопизма, эсхатология, апокалиптизм, эсхатологическое время, метафизика добра и зла, хилиазм, историософия

REFLECTION OF UTOPISM IN THE APOCALYPSE OF JOHN AND IN THE ESCHATOLOGY OF VLADIMIR SOLOVYOV

M.A. PRIKHODKO

The Parish of St. Nicolas Russian Orthodox Church
Seville, Spain.
E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект No 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

The article considers the important aspects of Christian eschatology, in its opposition to utopism, which reveals the essence of the Christian doctrine of the Kingdom of Christ in the historical sphere. In the modern biblical studies, the Apocalypse of John is presented not only as a book about the ultimate destinies of the world, but also as a feat of the early Christian philosophy of history. The opposition of the Kingdom of Christ to the mythology of the imperial cult of the Roman Empire revealed in the form of the opposition between reality and utopia is shown as the aspect that most clearly demonstrates the Apocalypse historio-philosophical perspective. The Christian opposition of good and evil, as well as the mode of their presence in history is revealed as the rebuttal of the myth of the emperor-savior and the cosmogony and cosmology formed around his figure. The disclosure of such perspective of the Apocalypse of John opens up the possibility to analyse and compare it with the eschatology of Vladimir Solovyov who went from utopism to apocalypitics in his works. Vladimir Solovyov's philosophy has been investigated in the context of the main ideas of the Apocalypse drawing parallels between the Apocalypse of John and Vl. Solovyov's eschatology in the problems of metaphysics of good and evil, progress, history, time and eternity. An ideological connection has been established between the problems presented in Vl. Solovyov's «Three Conversations» (criticism of the utopia of liberal progressivism, advances of civilization and godless moralism) and John's reception of the metaphysical basis of the imperial cult in the Apocalypse. The figure of the Antichrist from «The Short Tale of the Antichrist» is given as an example, which shows the falsity of the chiliastic ideal. The reflection of the utopia in the philosopher's late works is shown as insight into the celestial-earthly continuum of the Apocalypse of John, as perception of the new eschatological horizon of the all-unity.

Key words: Christian eschatology, imperial cult, reflection of utopia, eschatology, apocalypiticism, eschatological time, metaphysics of good and evil, chiliasm, philosophy of history

Конечное свершение истории, парусия Христа, с христианской точки зрения есть не только акт будущего, но и событие, пронизывающее каждый момент времени между Первым и Вторым пришествиями Спасителя. Христианская эсхатология реалистична и в этом главном своем моменте она противостоит ирреальности утопии. Если для утопического мировоззрения подлинное настоящее есть будущее (или прошлое), то в христианском мировоззрении будущее присутствует в настоящем, историческое время становления сопрягается с метаисторической вечностью ставшего. Именно рефлексия утопизма как выявление особого взгляда на историю – одна из тем, позволяющих провести параллели между главным памятником христианской эсхатологии Апокалипсисом Иоанна Богослова и эсхатологией Вл. Соловьева, сформулированной философом в наиболее законченном виде в его позднем произведении «Три разговора» (1899–1900 гг.).

Согласно исследователям Апокалипсиса Иоанна, предметом критики для автора Откровения выступает мифологема *Rex Augusta* или *Rex Romana*, согласно которой утверждался божественный статус императора и самодовлеющий характер римского доминиона². Утопизм имперской парадигмы в Апокалипсисе выявляется в нескольких аспектах, первый из которых – разграничение добра и зла как принципов метаисторических.

² См.: Friesen S.J. *Imperial Cult and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*. Oxford 2001. P. 198–199 [1]; Brent A. *The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. P. 164–167 [2].

В Апокалипсисе мы видим общее разделение на тройкую историю универсума: землю, небеса, которые превыше земли, и преисподнюю, которая ниже земли (Апок.5:3). Земля же есть место конфликта между божественными и злыми силами. Подлинная реальность сосредоточена вокруг трона Бога на небе³. Драма противоборства добра и зла начинается в главе 12, где говорится о противостоянии «жены, облеченной в солнце» и «красного дракона». Жена рождает младенца, которому «надлежит пасти все народы жезлом железным» (Апок.12:5) и затем дитя «возвращается к Богу и престолу Его» (Апок.12:5). После чего происходит война на небе, в результате чего с неба на землю «низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной» (Апок.12:9). Этим проводится важная черта между добром и злом. Злу нет места в подлинном бытии, его поле деятельности – земля, на которой война диавола с «женой и семенем ее» продолжается. По словам толкователей, жена и ее семья суть церковь земная – область, где небесная правда только осуществляется в борьбе с драконом сатаной⁴.

Бытие зла на земле представлено в 13 главе Апокалипсиса в образе двух зверей: зверя из моря и зверя из земли. Первый символизирует земное царство во главе с антихристом, второй – ложную религию – императорский культ, возводящий земного правителя в ранг божества. Известно, что Иоанн конструирует образы зверей 13 главы на основе иудейской апокрифической апокалиптики (Книги Еноха, 4-й Книги Ездры, Книги Варуха), Книги Даниила, а также римской мифологемы Рах Augusta, современной апостольскому веку. Тайновидец перерабатывает образы иудаистической мифологии – Левиафана и Бегемота, богатые космогоническим, эсхатологическим и политическим символизмом, и соотносит их с образом мировых империй из Книги Даниила. Мистические темы и характеры соединяются Иоанном вместе в едином образе Рима – воплощении всех исторических империй-агрессоров. К таким темам и характерам относятся насаждение хаоса в мире и духовная борьба с Богом Израиля. Римская империя предстает в Апокалипсисе кульминацией прогресса зла в мире⁵. Таким образом, Апокалипсис Иоанна возвещает не только о будущем, но и о настоящем. Тенденции настоящего даны в Книге Откровения в свете своего предельного осуществления, в кризисе противостояния земного царства небесному престолу Бога, а конечное торжество царства Бога предвосхищается в каждом моменте истории царства земного. Мифология императорского культа и его ритуал сооб-

³ См.: Thompson L.L. The Book of Revelation Apocalypse and Empire. NY, Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 85 [3].

⁴ См.: Ивлиев И. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Изд-во ББИ, 2015. С. 186 [4].

⁵ См.: Friesen S.J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature. 2004. Vol. 123, no. 2. P. 308 [5]. Тем не менее Иоанн не ассоциирует земную власть со злом как таковым. В эсхатоне царство мира сего становится Царством Бога (Апок. 11:15). Роль царей состоит в признании Христа, Кто правит над всеми царями (Апок. 1:5; 19:16).

щали своей аудитории идентификацию абсолютных благ (фортуны, милости богов) в фигуре правящего императора и поэтому поддерживали представление о вечности имперской политической системы. Откровение же, напротив, убеждает свою аудиторию дистанцироваться от идеологии императорского культа и осознать свою причастность жертве Христа в ее абсолютном, космоцентрическом значении⁶.

Противостоит двум зверям фигура Мессии-Агнца – подлинного Царя, получающего поклонение, равное с сидящим на небесном престоле Богом. Христос есть «Альфа и Омега, начало и конец», Владыка всех царей земных (Апок. 1:7–8). В то же время Мессия предстает у Иоанна в образе «закланного Агнца», жертва Которого принесена до основания мира (Апок. 13:8). Мессия также представлен в образе воина-победителя, сидящего на белом коне и одетого в доспехи, обгаренные кровью (Апок. 19:13). Этой контаминацией различных аспектов мессианского образа ап. Иоанн формирует картину Мессии как могучего воина и распятого Агнца. Как отмечает на этот счет современный библеист Стивен Фризен, «контраст противоборствующих в земном мире властей заключается в том, что власть Бога и Агнца основана на Божественной природе трансцендентного творца и на искупительной жертве. Власть же дракона и зверя основана на обмане и силе» [1, с. 203].

Наряду с приведенным различием, важным моментом учения Апокалипсиса является описательное *сближение* Агнца и Зверя, которое прослеживается при сопоставлении глав 5 и 13, то есть определенное описательное сходство фигуры римского императора в мифологеме рах Augusta с эсхатологическим образом Христа-Агнца⁷. Причина, отчего Тайновидец приводит нам не только различия, но и сходства фигур-антагонистов, заключается не просто в практических предостережениях верующих от обольщения принять зло за добро. Согласно Леонарду Томпсону, сходства и различия Апокалипсиса открывают глубинное содержание, на котором основывается реальность тайнозрителя Иоанна. Сходство Агнца со Зверем из 13 главы формирует диадическое отношение, которое в своей двойственности разделяет образы некоего фундаментального целого: «Иоанн исходит из принципа реальности божественной – цельной и совершенной. По сравнению с этой реальностью, даже церковь земная и домостроительство спасения несовершенны, инобытийны. Суть в том, что история спасения представляет собой правильную линию, ведущую к подлинному бытию, а царство Зверя – искажение этого пути, имеющего общее начало с историей спасения, но финал абсолютно противоположный. Когда в конце нынешнего эона трон Бога и Агнец нисходят к человечеству с Новым Иерусалимом (Апок. 22:3), обретается центр бытия и Агнец уже не предстает в диаде со Зверем, но является его победителем» [3, с. 163].

⁶ См.: Friesen S.J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. P. 308, 310.

⁷ См.: Ивлиев И. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. С. 192–193.

Таким образом, в основании различия-сходства двух царств в Апокалипсисе лежит идея или видение целостности бытия. Целостность бытия связана с наличием центра, каковым является для автора Апокалипсиса престол Бога. Правильное отношение к центру и формирует подлинность, совершенство бытия. Фигура зверя, претендующая на центральное место в бытии, олицетворяет небытийственность и обречена на поражение. Образ же Агнца, контрастно противостоящий фигуре зверя, несет в себе черты подлинной универсальности.

Как известно, всеединство – идея, пронизывающая все творчество Вл. Соловьева. В «Духовных основах жизни» (1882–1884 гг.) философ пишет: «Первенство бытия принадлежит не отдельным частям, а целому. Безусловное первоначало и источник всякого бытия есть абсолютная целостность всего сущего, т.е. Бог» [6, с. 335]. Проявление этой целостности, по Вл. Соловьеву, есть Логос – «всеединяющий смысл мира»⁸, действительная и субстанциальная ипостастная сила, которая обнимает и определяет собой всю жизнь природы и задает направление истории. Согласно Соловьеву, осуществление всеединства универсума в Боге – богочеловеческий синтез – сначала достигается в лице и существе Иисуса Христа – Воплощенного Логоса, Богочеловека. Затем эта цель должна быть достигнута во всем мире, который должен явиться как универсальный человеко-бог – человечество, воспринявшее божество, всечеловечество или Вселенская Церковь⁹. Прогрессу богочеловечества противостоит зло как эгоистический принцип, вносящий в бытие вражду и бессмысленность¹⁰.

Руководствуясь идеей всеединства, Вл. Соловьев многие годы не признает зло существенным самостоятельным фактором. Он считает зло естественным недостатком, временным беспорядком, исчезающим с ростом добра.¹¹ По словам О.М. Седых, «говоря о путях достижения исторического и вселенского идеала, философ всячески подчеркивает значение постепенности, пошаговости, градиентности, процессуальности: Принцип непрерывности следует из ориентации мыслителя на весьма ценные для XIX века идеи эволюции и прогресса, которые, пусть в модусе христианской философии, сохраняются в учении Соловьева, возлагавшего в своем видении грядущего большие надежды на социальный прогресс» [9, с. 43]. Георгий Флоровский называл историческо-прогрессистское мировоззрение Соловьева хилизмом – «верой в прогресс, хотя и в особом толковании»¹². «Зло, в восприятии Соловьева, – пишет Флоровский, – есть только разлад,

⁸ См.: Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб., 1912. С. 335 [6].

⁹ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С. 180 [7].

¹⁰ Там же. С. 165, 180.

¹¹ См.: Гранин Р.С. Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: образ и сущность. М., 2016. С. 187 [8].

¹² См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 393 [10].

беспорядок, хаос. Иначе сказать, дезорганизованность бытия. Потому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира» [10, с. 391]. Кроме того, в метафизических конструкциях философа допущение зла связано с реализацией свободы, осознанием неполноты и незавершенности, что выявляет необходимость всеединства и вселенского преображения мира¹³.

М.В. Максимов характеризует историософские взгляды раннего Соловьёва близостью к мистико-диалектической концепции исторического процесса Иоахима Флорского. Исследователь усматривает учение средневекового калабрийского аббата о трех эпохах откровения в соловьёвском трактате «София», где утверждается постепенное преображения человечества в пределах посюсторонней истории¹⁴. Отмечая для данного периода творчества Вл. Соловьёва плененность оптимистическим интеллектуализмом, М.В. Максимов пишет: «Наступление новой, третьей эры в истории Вл. Соловьёв связывал с 1878 годом – годом рождения Софии в сознании человечества. Он пытался выработать основы вселенской религии – религии вечного завета, ощущал себя пророком и ждал близкого торжества добра, права над миром лжи и злобы» [12, с. 62]. Здесь философ не чувствует греховности человечества, реальной силы зла, его метафизической природы¹⁵.

С другой стороны, Вл. Соловьёв, говоря о прогрессе мира как явлению положительном и христианском, всегда учитывает и обратную сторону прогресса, тенденцию к окончательному оставлению божественного начала. Например, толкуя «лестницу Иакова» как образ богочеловеческого соединения, совершаемого в истории, философ вспоминает и о вавилонском столпотворении, символизирующем обратную тенденцию – безбожное строительство¹⁶. Объясняя процесс богочеловеческого развития, Соловьёв рассуждает и о ложных направлениях этого процесса, аналогичных искушению Христа в пустыне. Но эти искушения мир, в отличие от Богочеловека, не побеждает, а, напротив, побеждается ими¹⁷. Источник зла в мире, по Соловьёву, тот же, что и главный субъект богочеловеческого развития – мировая душа, средоточие и душа всех тварей, занимающая посредующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества¹⁸.

¹³ См.: Душин О.Э. Шеллинг И Соловьёв о проблеме зла // Соловьёвские исследования. 2015. Вып. № 1(45). С. 15–29. С. 24–25 [11].

¹⁴ См.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 2. С. 56–58 [12].

¹⁵ См.: Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьёва. С. 68.

¹⁶ См.: Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. С. 403 [13].

¹⁷ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 176–177.

¹⁸ Там же. С. 140, 142.

Эта тема апостасийной стороны прогресса находит свое окончательное развитие в позднем произведении Вл. Соловьева «Три разговора» (1899–1900 гг.), в котором мы видим изображение «теневого» прогресса, не восходящего к всеединству божественного начала. В переосмыслении феномена прогресса, Соловьев вновь задается вопросом о существовании добра и зла, он ставит проблему зла применительно к идее всеединства и к конечным судьбам мира: «Есть ли зло только естественный *недостаток*, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» [14, с. 83]. Теперь Вл. Соловьев по-новому выявляет модус существования зла в мире. Философ демонстрирует утопичность прогресса в сфере нравственного сознания, в области культуры и цивилизации. В этом случае зло оказывается реально существующим фактором, представляющим собой перевес низших качеств над высшими, и в текущей действительности оно выглядит сильнее добра¹⁹. Форма бытия зла в мире подобна добру, поэтому развитие зла приводит не к прямому отрицанию добра, а к его тонкой подмене. Эта мысль выражается словами г-на Z: «несомненно, что то антихристианство, которое по библейскому воззрению – и ветхозаветному и новозаветному – обозначает собою последний акт исторической трагедии – что оно будет не простое неверие, или отрицание христианства, или материализм и тому подобное, а что это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу и Духу Его» [14, с. 162].

Таким образом, Вл. Соловьев признает действительное наличие и прогрессивные силы зла в мире. Торжество добра невозможно, если рассматривать текущую действительность как единственную. Однако в перспективе вечного бытия и всеобщего воскресения зло уже побеждено, а сам прогресс зла служит делу добра²⁰. Здесь особым образом актуализируется тема истории и времени. Окончательное осознание реальности зла в мире с особой ясностью обнаруживает присутствие трансцендентного начала в бытии. Ранее это присутствие мыслилось Соловьевым, главным образом, исторически-эволюционно или хилиастически. В «Трех разговорах» мы видим уже иное видение истории, не только в «горизонтальном», но и в «вертикальном» плане. О. Сергей Булгаков формулирует подобное различие хилиастического – эсхатологического в следующих словах: «Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами, здесь встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божиим, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного» [15, с. 388]. Особое понимание взаимоотношения сфер вечной и исторической, демонстрируемое

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. С. 183 [14].

²⁰ Там же. С. 184.

Соловьёвым в «Трёх разговорах», обнаруживает очевидную идейную параллель с Апокалипсисом Иоанна Богослова.

Мы уже касались такого важного момента Апокалипсиса, как сходства и различия образов Агнца-Мессии и зверя – фигур, воплощающих в себе добро и зло в мире земном. Отмечалось, что эта оппозиция добра и зла в Апокалипсисе отражает присутствие бытия Небесного Царства в инобытии истории. Царство Агнца и царство зверя представляют собой две противоположные линии осуществления царства Небесного на земле, имеющие одно происхождение – небесный престол Бога, но разные цели: первое возводит царство земное к Небу, второе строит земное царство, подменяя Творца земным царем. Последнее претендует на формирование своего, посюстороннего центра бытия.

Соловьёв разоблачает духовную подоплеку этого лжемессиянского замысла антихриста: «Сознавая в себе самую великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию. В это он верил, но *любил* он только *одного себя*» [14, с. 197–198]. Дьявол призывает антихриста делать дело во имя свое: «<...> Я люблю тебя и ничего от тебя. Мне ничего не нужно от тебя. Тот, Кого ты считал Богом, требовал от Своего сына послушания и послушания беспредельного – до крестной смерти, – и Он не помог ему на кресте. Я ничего не требую от тебя, и я помогу тебе. Ради тебя самого, ради твоего собственного достоинства и превосходства»²¹. Мы видим противопоставление эгоцентризма антихриста «беспредельному послушанию» и крестной жертве Христа. Антихрист являет себя как Мессия, но сознание своего нравственного достоинства определяется в нем, по словам Соловьёва, «не как нравственная обязанность к Богу и миру, а как право и преимущество перед другими и прежде всего перед Христом»²². В приведенных рассуждениях антихриста и словах дьявола просвечивает апокалиптическая проблематика центра бытия. «Бескорыстное» обещание дьявола помочь своему служителю ради него самого есть не что иное, как намерение расширить границы индивидуального *я* до масштабов универсума. Другими словами, в приведенном отрывке «Краткой повести об антихристе» мы видим рефлексию ложной диалектики всеединства, замыкающей мир в пределах чувственного космоса и выдвигающей в качестве структурообразующего центра индивидуальное эго.

Показательно, что антихрист свое «преимущество» перед Мессией-Христом объясняет с точки зрения исторического прогресса: «Христос пришел раньше меня, – рассуждает антихрист, – я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель»²³. Нельзя в этом не увидеть параллели со словами Христа из Апокалипсиса

²¹ См.: Соловьёв В.С. Три разговора. С. 200.

²² Там же. С. 200.

²³ Там же. С. 198.

о себе как Альфе и Омеге (Апок. 22:13), Первом и Последнем (Апок. 1:17; 2:8; 22:13). Христос как «Первый и Последний» у ап. Иоанна это есть тот, на Ком заключены начало и конец всего: мира, жизни, истории. Он есть Творец, Создатель, Вождь и Совершитель всего; все берет в Нем свое начало и все возвращается к Нему²⁴. Жертва Агнца совершена «со времени основания мира». Открытие книги Сидящего на престоле (Апок. 5:1-14) означает центр и средоточие всей истории, а Агнец Христос «властен держать в Своей руке все события, которые зрит в видениях Иоанн и быть над ними Владыкой».²⁵ Агнец-Христос представляет у ап. Иоанна центр исторического бытия, в то время как небесный Престол является центром бытия космического.

Совершенно очевидно, что рассуждение соловьевского антихриста о «первом» и «втором» мессии пролегает в русле иоанновского учения о Христе как Альфе и Омеге. Хилиазм, демонстрируемый в рассуждении антихриста «Трех разговоров», противопоставляется перманентной актуальности присутствия Христа в истории. Здесь Вл. Соловьев окончательно выявляет утопичность исторического эволюционизма, к которому он был склонен на предыдущих этапах своего творчества. Философ обнаруживает понимание времени эсхатологического, которое совмещает временное раскрытие и вечное свершение. Прав был Н. Бердяев, когда писал, что в «Трех разговорах» «историческая перспектива исчезает, стираются грани между двумя мирами и все представляется в апокалиптическом свете. Эсхатологическое понимание христианства сменяет понимание историческое»²⁶.

Еще один ракурс эсхатологии Вл. Соловьев дает в толковании притчи о винограднике из «Трех разговоров». Словами г-на Z Соловьев показывает, что в мире поосторонне-историческом, в котором личность Христа-Сына Божиего выносится за скобки и сохраняется только общий принцип «работы на хозяина», человек как личность бессилен пред могуществом зла: индивидуальным, общественным и физическим²⁷. Бессмысленное же бытие, где господствует смерть, косвенно свидетельствует о том, что есть и подлинная же опора жизни – действительное воскресение: «Царство Божие есть царство торжествующей через воскресение жизни, – заключает г-н Z, – в ней же действительное, осуществляемое, окончательное добро»²⁸. Вера в воскресение Христа и ожидание будущего воскресения мертвых есть предвосхищение эсхатона, без чего не может быть оправдания добра.

²⁴ См.: Переш И. Небесно-Апокалиптический Христос // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М., 2013. С. 132 [16].

²⁵ См.: Андронов В.А. Апокалипсис как книга надежды // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М., 2013. С. 122 [17].

²⁶ См.: Бердяев Н. Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та. СПб., 2002. С. 693 [18].

²⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора. С. 183.

²⁸ Там же. С. 183.

Как видим, эсхатология Вл. Соловьёва развивается в процессе развенчания прогрессистско-эволюционных учений и парадигм, к которым он сам отчасти был склонен на ранних этапах своего творчества. В центре соловьёвской рефлексии утопизма лежит космологическая и историческая парадигма Апокалипсиса Иоанна Богослова, согласно которой имманентное бытие имеет опору, развитие и оправдание в бытии трансцендентном, а прогресс человечества может осуществляться лишь в присутствии (παρουσία) последнего и абсолютного, т.е. эсхатона истории, который, по словам известного богослова XX века, «никаким восхождением невозможно аппроксимировать, тем более – достичь или превзойти»²⁹. Апокалипсис Иоанна даёт важное понимание цельности таких различных сфер, как небесное и земное, вечное и историческое, их взаимопроникновения. С точки зрения Откровения земное историческое бытие настолько укоренено в бытии небесном, что любая попытка строительства «земного града» является тем или иным искаженным повторением изначальной божественной парадигмы. В мифологии и символикe Апокалипсиса проводится четкая граница между добром и злом и выявляется онтологический статус их обоих. Мы считаем, что Вл. Соловьёв выявил утопичность хилиастических идеалов сквозь призму идей Апокалипсиса. Недаром в «Трёх разговорах» первым опознает антихриста именно старец Иоанн – вновь пришедший в конце времен ап. Иоанн Богослов. Апокалиптичность мысли Вл. Соловьёва отнюдь не свидетельствует о принципиальном разочаровании в богочеловеческом развитии и разрушении философии всеединства. Напротив, как показывает нам Апокалипсис Иоанна Богослова, только расширение исторической перспективы мира, выведение за скобки утопических стремлений, позволило должным образом соотносить земное и небесное в всеединстве универсума.

Список литературы

1. Friesen S.J. Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins. NY; Oxford: Oxford University Press, 2001. 285 p.
2. Brent A. The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. 369 p.
3. Thompson L.L. The Book of Revelation Apocalypse and Empire. NY; Oxford: Oxford University Press, 1997. 265 p.
4. Ивлиев И. И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису. М.: Изд-во ББИ, 2015. 356 с.
5. Friesen S.J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13 // Journal of Biblical Literature. Summer, 2004. Vol. 123, no. 2. P. 281–313.
6. Соловьёв В.С. Духовные основы жизни // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб., 1912. С. 301–416.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб., 1912. С. 3–185.

²⁹ Бальтазар Х.У. Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 123 [19].

8. Гранин Р.С. Эсхатология всеединства Владимира Соловьева // Человек: образ и сущность. М., 2016. С. 182–199.
9. Седых О.М. Трактовка времени в философии В. Соловьева и П. Флоренского // Соловьевские исследования. 2010. Вып. № 4(56). С. 42–57.
10. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
11. Душин О.Э. Шеллинг И Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 1(45). С. 15–29.
12. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт историософской пропедевтики: (к вопросу о становлении философско-исторической концепции Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 40–73.
13. Соловьев В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. СПб., 1914. С. 243–633.
14. Соловьев В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. СПб., 1897–1900. С. 81–221.
15. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм: (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.
16. Переш И. Небесно-Апокалиптический Христос // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М., 2013. С. 130–136.
17. Андроносова В.А. Апокалипсис как книга надежды // XXIV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Университета. М., 2013. С. 118–123.
18. Бердяев Н. Основная идея Вл. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2: Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та. СПб., 2002. С. 688–694.
19. Бальтазар Х.У. Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.

References

1. Friesen, S.J. Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins. NY; Oxford: Oxford University Press, 2001. 285 p.
2. Brent, A. The imperial cult and the development of church order: concepts and images of authority in paganism and early Christianity before the Age of Cyprian. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1999. 369 p.
3. Thompson, L.L. The Book of Revelation Apocalypse and Empire. NY; Oxford: Oxford University Press, 1997. 265 p.
4. Ivliev, I. *I uvidel ya novoe nebo i novuyu zemlyu. Kommentariy k Apokalipsisu* [Then I saw a new heaven and a new earth. Commentary on the Apocalypse]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2015. 356 p.
5. Friesen, S.J. Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13. *Journal of Biblical Literature*. Summer, 2004, vol. 123, no. 2, pp. 281–313.
6. Solov'ev, V.S. *Dukhovnye osnovy zhizni* [The spiritual foundations of life], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Works in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 301–416.
7. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Readings on Godmanhood], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Works in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 3–185.
8. Granin, R.S. *Eskhatologiya vseidnstva Vladimira Solov'eva* [Eschatology of Vladimir Solovyov's All-Unity], in *Chelovek: obraz i sushchnost'* [Man: image and essence]. Moscow, 2016, pp. 182–199.
9. Sedykh, O.M. *Traktovka vremeni v filosofii V. Solov'eva i P. Florenskogo* [Interpretation of time in V. Solovyov's and P. Florensky's philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 4(56), pp. 42–57.
10. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. 848 p.

11. Dushin, O.E. Shelling I Solov'ev o probleme zla [Schelling and Solovyov on the problem of evil], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, issue 1(45), pp. 15–29.

12. Maksimov, M.V. Traktat «Sofiya» kak opyt istoriosofskoy propedeutiki: (k voprosu o stanovlenii filosofsko-istoricheskoy kontseptsii Vl. Solov'eva [The treatise “Sophia” as experience of historio-philosophical propaedeutics: (on the problem of the formation of Vl. Solovyov’s philosophical and historical ideas)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 2, pp. 40–73.

13. Solov'ev, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii [History and future of theocracy], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 4* [Collected works in 10 vol., vol. 4]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 243–633.

14. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three conversations], in Solovyov, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg, 1897–1900, pp. 81–221.

15. Bulgakov, S.N. Apokaliptika i sotsializm: (Religiozno-filosofskie paralleli) [Apocalypticism and socialism: (Religious and philosophical parallels)], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 368–434.

16. Peresh, I. Nebesno-Apokalipticheskiy Khristos [The heavenly-apocalyptic Christ], in *XXIV Ezhгодnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Universiteta* [XXIV Annual theological conference of the Orthodox St. Tikhon Theological University]. Moscow, 2013, pp. 130–136.

17. Andronosova, V.A. Apokalipsis kak kniga nadezhdy [The Apocalypse as a book of hope], in *XXIV Ezhгодnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Universiteta* [XXIV Annual theological conference of the Orthodox St. Tikhon Theological University]. Moscow, 2013, pp. 118–123.

18. Berdyaev, N. Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva [Vl. Solovyov’s main idea], in *Vl. Solovyov: Pro et contra Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley. Antologiya. T. 2: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo institute* [Vl. Solovyov: Pro et contra. Vladimir Solovyov’s personality and works in the evaluation of Russian thinkers and researchers. Anthology. V. 2: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute]. Saint-Petersburg, 2002, pp. 688–694.

19. Bal'tazar, Kh.U. *Teologiya istorii* [Theology of history]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2006. 136 p.

УДК 1(09) (470)
ББК 87.3(2)52-8

ИЗ БЫТИЯ МИХАИЛА КАТКОВА: ВИССАРИОН БЕЛИНСКИЙ И ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственный университет
ул. 1 Мая, 16, г. Кострома, 156961, Российская Федерация
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Рассматриваются два эпизода из жизни М.Н. Каткова, личность и идеи которого до сих пор оцениваются неоднозначно. Но и при жизни Катков вызывал разные чувства. Впервые рассматривается параллелизм судеб В.Г. Белинского и Вл. Соловьева, отразившийся и в их отношениях с Катковым. На основе анализа писем Белинского, переписки его современников и людей из ближайшего окружения воссоздается динамика отношения известного литературного критика к М.Н. Каткову. Отмечаются узловые эпизоды в их общении, указываются причины разрыва отношений. История их взаимоотношений воссоздается на основе воспоминаний Соловьева о Каткове, привлекаются его статьи, содержащие как положительные отклики, так и критические выпады в сторону Каткова, а также статьи самого Каткова. Выявляются наиболее значимые эпизоды в их общении, акцентируются причины разрыва. В заключение делается вывод, что такие качества Каткова, как честность, прямота высказываний, одновременно и привлекали в Каткове и отталкивали, о чем и свидетельствуют два его современника: Белинский и Соловьев.

Ключевые слова: история русской мысли, бытие, соратники, противники, свобода, самодержавие, религия, друзья/враги, статьи, письма, воспоминания, параллелизм судеб.

FROM MIKHAIL KATKOV'S BEING: VISSARION BELINSKY AND VLADIMIR SOLOVYOV

I.A. YEDOSHINA

Kostroma State University
1 May Str., 16, Kostroma, 156961, Russian Federation
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

The article considers two episodes from the life of M.N. Katkov whose personality and ideas are still perceived ambiguously. But in his lifetime, Katkov also caused different feelings. For the first time ever, the article draws parallels between V.G. Belinsky's and Vl. Solovyov's destinies which had a reflection in their relationships with Katkov. By analyzing Belinsky's letters, correspondence of his contemporaries and people from his close circle, the author of the article recreates the dynamics of the famous literary critic's attitude to Katkov. Nodal episodes in their communication are identified, and the reasons for breaking their relations are given. The history of their relationship is recreated based on Solovyov's memories about Katkov, his articles containing both positive responses and critical attacks on Katkov as well as Katkov's articles. The most significant episodes in their communication are identified, and the reasons for the break are emphasized. The author comes to a conclusion that Katkov's honesty, frankness of opinions both attracted people to him and repelled them, which was testified by two contemporaries: Belinsky and Solovyov.

Key words: history of the Russian thought, being, associates, opponents, freedom, autocracy, religion, friends/foes, articles, letters, memories, parallelism of destinies.

История европейской мысли развивалась в пределах эпох, сменявших одна другую. Средневековая схоластика порождает свою противоположность – эпоху гуманизма, кризис которой становится отправной точкой для формирования рационализма, повсеместное проникновение идей которого демонстрирует эпоха Просвещения, и достигает своего апогея в немецкой классической философии. История русской мысли, в отличие от западной, маркирована именами. Конечно, это не значит, что в западной мысли не было имен, были, конечно, и они известны, но все-таки не имена, а идеи, высказываемые философами, были главенствующими. Яркий пример – картезианство. Все понимают, что последователь Декарта не то же, что последователь Канта, но и тот, и другой находятся в общей линии развития европейской мысли. Иное – в отечественной культуре, где все точки расставлены по именам. Карамзин, Григорьев, Страхов, Данилевский – почвенники (как вариант – славянофилы, охранители, консерваторы), а Чаадаев, Станкевич, Белинский, Чернышевский – западники (как вариант – либералы, прогрессисты). И уже вовсе не важно, насколько однозначные мысли высказывали все эти люди, что их волновало на самом деле, какова их роль в отечественной истории¹. Навязанное клише не позволяет увидеть оттенков, а ведь именно в оттенках раскрывается особость явлений бытия, именно оттенки делают их объемными. Однозначна в разделении цветов только мертвая приколотая бабочка, а трепещущие крылышки живой бабочки отличаются цветовыми переливами.

Михаил Никифорович Катков (1818–1887) еще при жизни был отнесен к разряду «не тех» со стороны представителей «прогрессивной» части общества (западников/либералов). В 1864 году А.И. Герцен гневно бросает в адрес М.Н. Каткова: «Либеральный публицист, выдвинутый из третьих, четвертых рядов на авансцену, начал с того, что бросил за борт либерализм, конституционализм, поклонение Европе и пр. и внезапно почувствовал себя неистовым патриотом, неистовым самодержистом, террористом и пошел проповедовать Муравьева, русификацию, конфискацию» [2, с. 152]. Главная претензия к Каткову со стороны Герцена – отказ от либеральных идей в пользу *неистового патриота*. Но вот свидетельство из другого лагеря – письмо К.П. Победоносцева к императору Александру II: «... до сих пор *никто* властным тоном и властной речью *не говорил* еще Каткову, что ему необходимо воздержать себя, что этот тон и эта манера не только не одобряются, но и строго осуждаются Вашим Величеством. Министр внутренних дел, – власть непосредственная над ним, – *ни разу не имел с ним положительного объяснения по этому предмету*» [3, с. 257].

Приведенные свидетельства современников говорят о том, что Катков был абсолютно свободным в высказываниях, никак не связан с какими бы то ни было

¹ См. об этом давнюю, но не утратившую своей актуальности статью В.В. Кожинова о наследии славянофилов: Кожинов В.В. О главном в наследии славянофилов // Кожинов В.В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. С. 209–232 [1].

идеологическими партиями своего времени. Отсюда рождается главная претензия к Каткову со стороны западников и славянофилов – изменчивость его политических взглядов, их противоречивость. В этом плане Катков окажется близок В.В. Розанову, которого обвиняли ровно в том же. Но именно Розанов подметил и главное различие между ними. Подчеркнув, что Катков у русских «единственный оратор “в пере”», Розанов замечает, что Катков «никому не был дорог» как лицо, ибо «он был человек железных связей и железного лица: тогда как история, увы, – спиритуализм»². В отличие от Каткова, Розанов, по его признанию, открыл *категорию теплоты*. Розанов, конечно, был проницательным писателем, умел видеть в малом и единичном большие смыслы, но вот прав ли он, называя Каткова человеком *железного лица*, человеком, чуждым *спиритуализма истории*? Ответы на эти вопросы попробуем найти у современников Каткова, в их собственных высказываниях в его адрес. Причем современников, с которыми он был в дружеских отношениях, а потом расстался навсегда. Это В.Г. Белинский (1811–1848) и Вл.С. Соловьев (1853–1900).

Между названными людьми много общего, как это ни странно. И В.Г. Белинский и Вл. Соловьев не отличались здоровьем, что привело их к смерти не по возрасту: Белинского – в 37 лет, Соловьева – в 47 лет. Оба умерли летом: Белинский – в июне, Соловьев – в августе. Оба происходили из церковной среды: их деды были священниками. Но уже сыновья этих дедов, отцы Белинского и Соловьева, избрали гражданскую профессию. Отец Белинского стал медиком, а отец Соловьева – историком. Если в семье Соловьева-отца к вопросам религии были просто равнодушны, а к проделкам юного Владимира (например, к прыжкам на специально уроненном кресте на кладбище) относились как к чему-то преходящему, то Белинский-отец был откровенным атеистом, в церковь демонстративно не ходил. Поэтому вывешивание Белинским-сыном в 1840 году красного флага над своим флигелем (в знак солидарности с передовыми идеями) или признание, что вера есть «страшная глупость»³, представляются вполне закономерными. У Соловьева, конечно, иная ситуация: повзрослев, он не отвергал религии, но мечтал о всеединстве; и в целом Соловьев был человеком мистически настроенным, о чем свидетельствуют его известные видения Софии Премудрости Божией в Москве, в Лондоне, в Египте. Конечно, ничего подобного не могло происходить с тем, для кого Бог и достоинства холодной телятины стоят в одном ряду⁴. У Белинского были жена и дети, правда, он не был счастлив. У Соловьева не было жены и детей, но он тоже не был счастлив. Белинский официально числится как первый критик в России, Соловьев – как первый философ. Катков был знаком и с тем, и с другим.

² См.: Розанов В.В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло... / под общ. ред. А.Н. Николоюкина. М.: Республика, 1997. С. 231 [4].

³ См.: Письмо В.Г. Белинского к П.В. Анненкову от начала декабря 1847 г. // Белинский. Письма: в 3 т. Т. 3 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 320 [5].

⁴ См.: Белинский и Катков (1837–1840) // Русский Вестник. Т. 196. М., 1888. С. 27 [6].

Тема «Катков и Белинский» не нова. Вскоре после смерти Каткова в «Русском Вестнике» появилась обширная статья под указанным названием. Автор статьи (С.) подробно воссоздает историю кружка Станкевича, выявляет место в нем Белинского, реконструирует всю недолгую историю общения Белинского и Каткова. Но при этом старательно обходит ту причину, что послужила их сближению, хотя и упоминает о ней. А причина проста: Белинский не знал иностранных языков. Вот удивительное (хотя и вполне известное) свидетельство И.С. Тургенева: «Не будучи знаком ни с одним из иностранных языков (он даже по-французски читал с великим трудом), и не находя в русских книгах ничего, что могло бы удовлетворить его пытливость, Белинский поневоле должен был прибегать к разговорам с друзьями, к продолжительным толкам, суждениям и расспросам. <...> Таким именно путем он, еще в Москве, усвоил себе ... главные выводы и даже терминологию гегелевской философии. <...> Дело не обходилось, конечно, без недоразумений, иногда даже комических. <...> Сведения Белинского были не обширны; он знал мало ... хотя, например, русскую литературу, ее историю он изучил основательно» [7, с. 25–26, 27]. Но отсутствие знаний, по мысли Тургенева, и послужило основанием для рождения «великого критика», ибо «ученый человек, именно в силу своей учености, не мог бы быть в сороковых годах такой русской центральной натурой; он не вполне бы соответствовал той среде, на которую пришлось бы ему действовать ... гармонии бы не было» [7, с. 28]. Из этих характеристик следует, что основой для рождения «великого критика» явилась его натура, то есть его природа, плохо обработанная знаниями и потому ими не испорченная. Отчего же тогда сам Белинский этой натурой не был удовлетворен, коли обращался с вопросами к товарищам? И что такое в этом контексте был для него Катков? И каковым оказывается сам Катков в восприятии Белинского? Ответы на эти вопросы обнаруживаются в письмах Белинского.

Впервые Катков, «чудесный малый!», появляется в письме Белинского к М.А. Бакунину от 21 сентября 1837 года. Из ноябрьского письма этому же адресату узнаем, что радости схождения с Катковым и узнавания в нем *чудесного малого* предшествовали совсем иные чувства: «До отъезда на Кавказ, в этот самый желчный период моей жизни, я был не расположен к нему и с каким-то подлым и гнусным удовольствием слышал бы что-нибудь против него» [8, с. 139]. В середине 1837 года вышла написанная Белинским «Русская грамматика», не нашедшая успеха и не решившая финансовых трудностей автора, здоровье его расстроилось до такой степени, что он вынужден был уехать лечиться на Кавказ, где пробыл три месяца. В начале 1837 года Катков, будучи еще студентом, вступает в кружок Станкевича, где и знакомится с Белинским. Катков прекрасно учится, свободно владеет европейскими языками⁵, немецким в

⁵ О юном Каткове-переводчике свидетельствует Н.В. Станкевич в письме к А.П. Ефремову от 8 июня 1839 г.: «Белинский прислал мне ... листки из Наблюдателя. Мы с Грановским почти все перечитали. Лучшая часть – стихи. Всего лучше – переводы Каткова из Гейне и Шиллера» [9, с. 431].

частности, что позволяет ему изучить «Эстетику» Гегеля для дальнейшего перевода на русский язык вводной части этого труда для журнальной публикации. Памятуя о приведенной характеристике Белинского Тургеневым, вряд ли стоит удивляться раздражению Белинского: Катков был ему во всем полной противоположностью. Но Белинский связывает свое первоначальное отношение к Каткову исключительно... с запорами в кишечнике. Прошли запоры – и Катков оказался *светлой головой и чистым сердцем*. Попутно замечу, что Белинскому вообще было свойственно объяснять странности своего поведения сугубо физиологией, которую он относил к своей дурной наследственности, доставшейся от родителей: отец – пьяница и сладострастник, мать – малограмотная женщина.

В Каткове Белинский (по существу) увидел счастливую для себя возможность познакомиться с философскими воззрениями Гегеля, который был тогда в большой чести. Потому Белинский «стал понимать» Каткова, бывать у него дома – «Катков, сколько мог, удовлетворил ... жажде Гегеля»⁶. За всеми этими признаниями Белинского открывается личность Каткова, совсем еще юного, но готового щедро делиться своими знаниями. Он не просто пересказывает Белинскому Гегеля, а еще и переводит (естественно, бесплатно) целыми тетрадами. Эти переводы (без каких бы то ни было ссылок) Белинский будет использовать в своих статьях⁷. А в письме к Боткину обронит: «Катков – славный малый, но я всех лучше»⁸. Замечу, никакой самоиронии в его словах нет. Но при этом Белинский умел оценить уже первые статьи Каткова. Вот он откликается на работу «Песни русского народа, изданные И. Сахаровым» (1839 г.): «Статья Каткова прекрасна по содержанию и не совсем удовлетворительна по форме ... его статье недостает п р о з р а ч н о с т и; много повторений и растянутостей; но содержание так богато, так с о ч н о, мест поэтических так много, что статья все-таки прекрасна» [13, с. 322]. Надо сказать, что отношения Белинского и Каткова складывались таким образом, что их воспринимали подчас как нечто единое. Приведу свидетельство Т.Н. Грановского, одного из самых почитаемых людей в кружке Станкевича и за его пределами. Вот Грановский пишет о Белинском: «...он хочет действовать на людей и отбивает от себя хорошее мнение их. ... Белинский видит в общем мнении ограниченность, себя считает героем и проповедником истины» [14, с. 365]. И буквально следом добавляет: «Катков тоже. В

⁶ См.: Письмо В.Г. Белинского к М.А. Бакунину от 13–14 августа 1838 г. // Белинский. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 219 [10].

⁷ Внимательное чтение писем Белинского позволяет увидеть, что он не единожды обращается к своим адресатам с сообщением о включении в статью поразивших его точностью высказываний фрагментов из их писем (при дословном воспроизведении – с указанием «из одного частного письма»). При написании статей, так или иначе связанных с переводными художественными произведениями, он просит прислать ему «сводки» переводов с оригиналами, на которых основывается в своих наблюдениях, естественно, не указывая того, кто ему эти самые «сводки» сделал. Приведем характерный пример: «Катков оставил мне свои тетрадки – я из них целиком брал места и вставлял в свою статью» [11, с. 215]. Но все это предмет отдельного исследования.

⁸ См.: Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину. Осень 1838 г. // Белинский. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 257 [12].

них нельзя не уважать силы убеждения». А через несколько страниц Грановский признается, что поругался с Белинским и Катковым из-за Гоголя: «...давали Ревизора (играли чудесно); вдруг, после второго акта наши друзья (Белинский и Катков. – *И.Е.*) и еще несколько молодцов заорали: подавай сюда сочинителя. Разумеется, к ним присоединилось много других голосов; кричали, кричали, но без толку: сочинитель уехал, не желая тешить зрителей появлением своей особы. За это его ужасно поносили» [14, с. 374–375].

Внешней безмятежности их отношений в 1838 году положит конец неожиданный любовный треугольник с дочерью актера М.С. Щепкина – актрисой А.М. Щепкиной (1816–1841)⁹. О том, как вели себя *друзья* в этой ситуации, узнаем из письма Белинского: «Я был перед ним (Катковым. – *И.Е.*) – пошл, низок, подл, гадок; темно чувствуя его превосходство над собою, я находил мою защиту от его могущества ... в гнилых построениях. <...> ... я готов был спастись от его благородной непосредственности куда ни попало, хотя бы в нужник или под подол первой попавшейся бабы, чтобы оттуда поддразнить его языком, зная, что он слишком свят и благороден, чтобы преследовать меня в таком гнусном убежище» [16, с. 329]. Думаю, что в признаниях своих Белинский искренен. Ему вообще свойственно в письмах к друзьям (а Боткин, которому написано это письмо, точно входил в дружеский круг Белинского) обнажаться, испытывая при этом какое-то особое сладострастие, напоминающее героев Достоевского. Катков в приведенном отрывке из письма выглядит благородным по своей природе, а Белинский являет ему полную противоположность, в основе своей тоже природную. Полагаю, что Белинский в чем-то прав. Катков родился и воспитывался в дворянской материально небогатой среде, но в такой нежной и заботливой любви матери, какой не знал Белинский. Мать Каткова с самого рождения сына верила в его гениальность и прилагала все усилия для его развития. Он родился слабым, и, чтобы укрепить его здоровье, Варвара Акимовна отправилась на пять лет на родину своего мужа, Н.В. Каткова, в Чухлому Костромской губернии, где жила в поместье князей Мещерских, в семье которых воспитывалась сама (кстати, вместе с будущим отцом Герцена). В течение всей жизни В.А. Катковой между нею и сыном сохранялись самые нежные и доверительные отношения. Ничего похожего не было и не могло быть у Белинского с матерью. Он рос, по его признаниям, в чуждой ему среде.

Несмотря на все перипетии личных отношений, Белинский высоко ценит переводы Каткова, благодарен ему за «Эстетику» Гегеля. Но вскоре между ними вновь вспыхивает вражда: на этот раз в связи с сотрудничеством Каткова с «Отечественными записками», что «решительно ожесточило» Белинского. Он, где и как может, *обливает желчью* Каткова, стремясь разрушить его связи со своими друзьями. На

⁹ Подробнее об этих отношениях см.: Письмо В.П. Боткина к М.Н. Каткову от 10 февраля 1839 г. // Литературное наследство. Т. 56. В.Г. Белинский / ред. А.М. Еголин. М.: АН СССР, 1950. С. 123–124 [15].

этот раз, как пишет Белинский, Катков отвечает тем же, в итоге они «стали обращаться друг к другу ж...ми»¹⁰. Правда, ненадолго. Уже в начале 1839 года в письмах Белинского имя Каткова начинает появляться вновь, а в февральском письме к Боткину он пишет о Каткове: «Он лучше всех нас. <...> Глупости Каткова выходят из его богатой, кипящей силами природы. Он будет человек – это так же верно, как и то, что я уже не буду человеком» [18, с. 34, 38].

В письмах Белинского начала 1840-х годов имя Каткова встречается довольно часто по разным поводам: то это отклик на статью или перевод, то в связи с интересом к немецкой литературе или философии, то как реакция на известный конфликт между Катковым и Бакуниным, то возмущение поведением Каткова относительно дочери Щепкина и пр. Однако встречаются в письмах и развернутые характеристики Каткова, которые позволяют увидеть динамику его восприятия Белинским. В октябрьском письме 1840 года к Боткину он пишет: «Теперь о Каткове. Он хандрит и мучит себя и все близкое к себе. <...> Дикая натура – молод – много самолюбия, но я понимаю это» [19, с. 164]. Понимание кроется в разнице лет – Белинский чувствует себя более мудрым в житейском плане, особенно в околожурнальных интригах. На этом фоне Катков оказывается искренним, открытым человеком, остро переживающим любую ложь. Потому Белинскому с Катковым *было как-то не совсем свободно*. К этой несвободе добавлялось еще одно обстоятельство – восхищение тем, как мастерски Катков владеет словом в своих статьях: «Эх, если бы мне занять у Каткова его слог: я бы лучше воспользовался им» [20, с. 192].

Действительно, уже ранние статьи Каткова отличаются ярко выраженной авторской позицией, убедительной доказательностью наблюдений и свободным владением словом, в котором нет и намек на какую бы то ни было экзальтацию, но которому присущи образность и почти пушкинская простота в изложении мысли. Вот он пишет рецензию на второе издание «Конька-горбунка» П. Ершова. Впервые эта сказка была напечатана в «Библиотеке для чтения» О.И. Сенковского в 1834 году, в этом же году издана отдельной книгой. Сказка подверглась резкой критике со стороны Белинского, не обнаружившего в ней ни художественности, ни сказочной забавности¹¹. Кажется, что в своих размышлениях Катков следует за Белинским, приводя в пример сказки Пушкина и восхищаясь их гармоническим языком, живыми образами. Ничего схожего он не обнаруживает в сказке Ершова, отмечая примитивность рифмовки, несуразности в сюжете, но, в отличие от Белинского, Катков находит в сказке Ершова положительные моменты, указывая на истинно смешное, пусть и кажущееся глупым, ставит эту сказку много выше иных, написанных современными писателями-сказочниками. А вот замечательный финал статьи:

¹⁰ См.: Письмо В.Г. Белинского к Н.В. Станкевичу от 29 сентября – 8 октября 1839 г. // Белинский. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 366 [17].

¹¹ См.: Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 10–11 октября 1840 г. // Белинский. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 143–145 [21].

«Удивляемся только одному: как этот “Горбатко” мог доскакать до второго издания!» [22, с. 59] В этой фразе ирония рождается из удивления автора рецензии, специфики ершовского конька и второго издания сказки. Но как изящно это сделано! Вот что значит быть «в пере», как образно заметил В.В. Розанов.

В письме к Боткину от декабря 1840 – января 1841 годов Белинский дает Каткову обширную (более двух страниц печатного текста) характеристику, в которой подробно рассказывает историю своего отношения к Каткову. Он признается, что у него было с Катковым немало прекрасных минут, поскольку «это натура сильная», что Катков многое разбудил в нем, а далее следует: «Ясно, что немного прошло у него через сердце, но живет только в голове, и потому от него пристаёт и понимается с трудом» [23, с. 209]. Указание на приоритет мысли над чувством вызывает в памяти розановское утверждение о *железном лице* Каткова, а признание в сложности понимания идет, полагаю, от нехватки в Белинском образования. Но Белинский все списывает на *бездну самолюбия и эгоизма*, собственные, по его утверждению, Каткову, словно мгновенно забывая о своих же только что сделанных признаниях. И вот итоговое в этом письме сообщение: «Личность его проскользнула по мне, не оставив следа; но его взгляды на многое – право, мне кажется, что они мне больше дали, чем ему самому» [23, с. 211]. Как видим, даже в самом начале своей деятельности Катков явно в чем-то существенном (в отношении к России он всегда был государственным) не совпадал с кружком Станкевича, где Белинский был фигурой номер один, потому личность его и *проскользнула*. Но здесь важно еще то, что уже в юные годы Катков обладал несомненно развитым интеллектом, перед которым не устоял Белинский, будучи старше и имея общественный вес. Подобная ситуация не могла не завершиться расставанием. В 1843 году Белинский пишет о Каткове: «Это Хлестаков в немецком вкусе. Я теперь понял, отчего во время самого разгара моей мнимой дружбы меня дико поражали его зеленые стеклянные глаза. <...> Теперь это – куча философского г...на: бойся наступить на нее – и замарают, и завоняют» [24, с. 335]. В письмах этого года негативные характеристики Каткова в разных вариациях будут встречаться несколько раз.

В содержательной статье проф. А.В. Лубкова «Катков и Белинский: пересечение судеб и взглядов» справедливо подчеркивается масштабность личности Каткова, которая не умещалась в идеологические рамки избранного Белинским направления¹². Через характеристики, даваемые Белинским Каткову, подчас субъективные, очень пристрастные, но принадлежащие человеку даровитому, умеющему видеть талантливое и откликаться на него, возникает образ Каткова как человека неординарного, интеллектуально развитого, блестяще владеющего словом. Хотя при этом, нельзя не согласиться здесь с Белинским, Катков умел

¹² См.: Лубков А.В. Катков и Белинский: пересечение судеб и взглядов [Электронный ресурс]. Режим доступа: ta.bsu.edu.ru/ru/current-issue/149 (дата обращения 31.10.2018) [25].

«рассудку страсти подчинять» (добавлю, например, – в отношениях с женщинами). Но бессердечным все-таки не был, особенно с теми, кто ему был по-настоящему близок. Яркий пример – его письма к матери из Германии.

Первоначальные впечатления Вл. Соловьева о Каткове связаны с детством: его отец, историк С.М. Соловьев, был в приятельских (хотя и недолгих) отношениях с Катковым. Они в одно время избирались на вакантные места в Московский университет: Катков – на кафедру философии, Соловьев – на кафедру истории. Потом они входили в университетское общество, не согласное с официальными установками руководства. Соловьев старший дает характеристику Каткову второй половины 1840-х годов: «Это был человек чрезвычайно даровитый, с блестящим талантом публициста; талант его обнаруживался во время движения, спора; чтоб выжать у него этот талант, надобно было задеть его колоссальное самолюбие, иначе этот человек предавался совершенному бездействию, просиживал дни и ночи на диване в халате, почесывая голую грудь или расхаживая по комнате» [26, с. 443]. По утверждению С.М. Соловьева, Катков был хорошим лектором по истории философии, но совершенно не приспособленным для поденной университетской работы: «Кафедра была не по нем, как и вообще всякая кафедра была бы не по нем» [26, с. 443]¹³. Замечу, гораздо более непригодным для *всякой кафедры* оказался Соловьев младший, судя по воспоминаниям тех, кому доводилось слушать его лекции, например А.И. Соболевского.

Настоящая встреча Вл.С. Соловьева с М.Н. Катковым произошла много позже описываемых Соловьевым-отцом событий и положила начало их общению. Позднее Владимир Соловьев напишет воспоминания об этом общении, которые отдаст в газету «Кавказ», где они будут опубликованы 11 и 12 ноября 1897 года. Судя по дате, воспоминания написаны к 10-летию со дня смерти М.Н. Каткова, хотя сам Соловьев об этом прямо не пишет, сообщая иную причину появления воспоминаний: «...хочу избежать упрека в неблагодарности, сказав об этом человеке – имевшем ко мне некогда доброе расположение – все то хорошее, что по совести могу сказать о нем» [28, с. 554].

Представляется весьма любопытным место публикации воспоминаний Соловьева – газета «Кавказ». Возможными причинами публикации именно в этой газете могли послужить знакомство Соловьева с ее редакторами Ю.Н. Милютиным, В.Л. Величко и отдаленность Тифлиса, где газета выходила. Все-таки Катков для окружения Соловьева (да и для него самого) в конце

¹³ Хотя есть иная точка зрения. Например, в воспоминаниях Ф.И. Буслаева указывается, что граф Строганов, ведавший университетским образованием, по дарованию и прилежанию среди будущих профессоров видел, в том числе, и Каткова (см.: Буслаев Ф.И. Мои воспоминания // Буслаев Ф.И. Мои досуги. Воспоминания. Статьи. Размышления / сост., примеч. Т.Ф. Прокопова. М.: Русская книга, 2003. С. 120 [27]).

1890-х годов был абсолютно чужд. Напомним, Москва, по определению Соловьева, «смесь Каткова и кутьи»¹⁴. Газета «Кавказ: вестник Закавказского комиссариата» выходила ежедневно с 1846 по 1917 годы на русском и армянском языках, была официальным правительственным органом. На эту газету в рецензии 1847 года на «Сборник газеты “Кавказ”» положительно отозвался Белинский. Но, полагаем, дело не в оценке Белинского, а в принадлежности газеты «Кавказ» к официальному правительственному органу. С представителем именно такого рода органов ассоциировался в глазах Соловьева Катков как человек, который «с подлинно мусульманским фанатизмом ... уверовал в русское государство как в абсолютное воплощение нашей народной силы»¹⁵.

В конце 1873 года, когда будущий философ принес в редакцию «Русского Вестника» свою статью «Идея личности в язычестве и еврействе», Катков пригласил Соловьева к себе: «При свидании сказал, что ... статья его обрадовала, напомнила ему молодые годы, лекции Шеллинга в Берлине, но ... для журнала не годится как слишком отвлеченная»¹⁶. Этот отказ не стал преградой для их отношений, более того, Вл. Соловьев стал бывать у Каткова.

Судя по воспоминаниям Соловьева, их с Катковым соединила, в первую очередь, не возможность публикации, учитывая позицию Каткова как владельца «Русского Вестника», а их религиозные убеждения. Искренность воззрений Каткова, их глубина и одновременно уверенность в необходимости церковных преобразований привлекли к себе юного Соловьева. В свою очередь Катков сочувственно отнесся к магистерской работе Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)».

В 1875 году, по возвращении из-за границы, Соловьев бывает у Каткова в самое разное время суток чуть ли не каждый день. Их общение носит философский характер двух единомышленников «в метафизике». Но подчас «метафизика» приводит к удивительным результатам. Одним из примеров может служить отправка Катковым в декабре 1876 года Соловьева «на театр военных действий (в Турцию. – И.Е.) в качестве политического корреспондента “Московских Ведомостей”»¹⁷. Соловьев довольно подробно описывает этот «трагикомический эпизод» в своей жизни, рассказывая о своем общении «на театре военных

¹⁴ См.: Письмо Вл.С. Соловьева к М.М. Стасюлевичу от 4 апреля 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 105 [29].

¹⁵ Заметим, что в одном из писем к Н.Я. Гроту эти статьи Соловьев назовет *колочими* (см.: Соловьев Вл. С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. статья В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 466–467 [30]).

¹⁶ См.: Соловьев Вл.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // Катков М.Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: pro et contra / под общ. ред. А.Н. Николокина. СПб.: Росток, 2012. С. 554 [28].

¹⁷ См.: Соловьев Вл.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове. С. 557.

действий» с князем В.А. Черкасским¹⁸. В воспоминаниях Соловьева князь Черкасский предстает человеком жестоким, не выбирающим слов и в каком-то смысле беспринципным: предложил Соловьеву остаться и просто получать деньги. Но Соловьеву, по его признанию, было неловко получать деньги ни за что, совестно «болтаться среди этих солдат и офицеров, на себе переносящих тяжелое и опасное историческое дело»¹⁹, и он решает уехать.

Несколько иначе вспоминает о появлении Соловьева Д.А. Скалон²⁰. Вот каким он увидел Владимира Соловьева 18 июля 1877 года: «...в русском наряде, бархатных шароварах, красной рубаше и суконной расстегнутой поддевке»²¹. Невольно вспоминаются А.С. Хомяков, приходивший в аристократические салоны в старинной русской одежде, или герой из поэмы «Порой веселой мая...» А.К. Толстого. В обоих случаях одежда была маркером мировоззренческих пристрастий ее носителей. Хотя, заметим, Хомяков (при случае) мог легко переменить русскую одежду на «иноверческую», как тогда говорили, о чем сообщает, например, в своих мемуарах П.З. Хомяков (1901).

Явившись «на театр военных действий», где отстаивалась свобода Балкан, в одежде «русского» стиля, Соловьев сразу заявлял свою солидарность славянскому народу в борьбе с «иноверцами». Кроме того, одежда Соловьева свидетельствовала о славянофильских симпатиях ее носителя. Заметим, что Катков никогда подобным образом не одевался, да, честно сказать, и особых симпатий к славянофилам не испытывал. Он всегда был и оставался государственнымником, о чем он писал, например, в статье «Историческое значение Москвы как символа основных начал, на которых зиждется государство» (1865 г.).

Но вернемся к встрече Соловьева со Скалоном, в котором (как лютеранине) наряд представшего перед ним человека с письмом от уважаемого им Каткова вряд ли вызвал сочувствие. В ходе их недолгого разговора выяснилось, что Соловьев никогда не был причастен ни к каким военным действиям в мирное, а тем более в военное время, не имеет опыта написания военных корреспонденций. И Скалон советует Соловьеву уехать домой. «Соловьев согласился со мною и тотчас же уехал», – пишет Скалон. Но Соловьев сообщает, что он сумел написать две корреспонденции и отправить их Каткову. Этот факт свидетельствует, что все-таки тотчас он не уехал. Одна из этих корреспонденций затерялась в дороге, и Соловьев отмечает «тонкую деликатность» Каткова в сложившейся ситуации.

¹⁸ Во время русско-турецкой войны (1877–1878 гг.) князь Черкасский (1824–1878) был уполномоченным при действующей армии, потом занимался устройством гражданской администрации в Болгарии; подготовленная им записка легла в основу Конституции Болгарии 1879 года.

¹⁹ См.: Соловьев Вл. С. Несколько личных воспоминаний о Каткове. С. 558.

²⁰ Д.А. Скалон (1840–1919) – русский военный историк, награжденный в 1877 году Золотой наградой «За храбрость», позднее – генерал-адъютант.

²¹ См.: Скалон Д.А. Вл. Соловьев – «военный корреспондент» на Дунае // Вл.С. Соловьев: pro et contra: в 2 т. Т. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 141 [31].

В 1877 году в «Русском Вестнике» Катков публикует первую философскую работу Соловьёва «Критика отвлеченных начал», которая в итоге станет его докторской диссертацией. Как замечает Соловьёв, Катков это сочинение его внимательно читал, внося коррективы, принимаемые автором с благодарностью.

Отношения Каткова и Соловьёва разрушались постепенно, но неизбежно, что неоднократно подчеркивает автор воспоминаний. Первой ласточкой стала публичная лекция Соловьёва 28 марта 1881 года в зале Кредитного общества против смертной казни, в которой Соловьёв доказывал, что «молодой царь во имя христианской правды должен помиловать убийцу своего отца»²². Речь была вызвана процессом в связи с убийством 1 марта 1881 года императора Александра II. В противоположность Соловьёву, Катков называет убийство императора злодеянием («Толки французской и немецкой печати о нашей будущей политике», 1881 г.), требует от властей мужественного ответа на антигосударственные выступления («Что значит слово “реакция”?», 1881 г.), утверждая благо единой власти, способной дать отпор любому посягательству на престол и государство («Единственный царский путь», 1881 г.).

В статье «Необходимость коренного изменения университетского устава» (1882 г.) Катков подчеркивает, что без дисциплины и порядка высшие учебные заведения «становятся рассадниками не одних только полезных людей, но вместе и Соловьёвых, Желябовых, Кибальчичей со всеми их пособниками из числа бывших студентов»²³. Скорее всего, Катков под *Соловьёвыми* имеет в виду А.К. Соловьёва, члена «Земли и Воли», покушавшегося на императора Александра II. Но, возможно, это совпадение в фамилиях вольно или невольно бросает ответ и на ректора С.М. Соловьёва, и на начинающего преподавателя Вл.С. Соловьёва. Острый ум Каткова не мог пройти мимо такой ассоциации, позволяющей дать имплицитную оценку тем, чьи мысли и поступки все более и более его раздражали.

О болезненном восприятии Катковым его речи свидетельствует фрагмент из письма Любимова, который приводит в своих воспоминаниях Соловьёв. Но, по его признанию, они при встречах тщательно избегали каких-либо разговоров о прочитанной им лекции, что позволило отношениям продлиться еще некоторое время. Хотя справедливость приведенной оценки Каткова подтверждается свидетельством С.М. Соловьёва-племянника: «Пусть против него Катков и Победоносцев, пусть от него отвернулся Аксаков, – к его словам начинает прислушиваться левая интеллигенция, в глазах которой бывший друг Любимова и Каткова высоко поднялся после лекции о помиловании цареубийц» [32, с. 225].

В разрушение дружеских отношений Соловьёва и Каткова внесла свою лепту работа Соловьёва «Великий спор и христианская политика», которую он

²² См.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденоко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. С. 173 [32].

²³ См.: Катков М.Н. Необходимость коренного изменения университетского устава // Катков М.Н. Собр. соч. в 6 т. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. 5. Энергия предприимчивости. СПб.: Росток, 2012. С. 490 [33].

печатал в «Руси» в 1883 году. Третья глава («Христианство и реакция восточного начала в ересях. – Смысл мусульманства») этого сочинения, сообщает Соловьев в письме к И.С. Аксакову (условно 1883 года), «удостоилась презрительного отзыва от самого Каткова, который назвал ее “детским лепетом”»²⁴. Кстати, не вызвала эта часть сочинения Соловьева сочувствия и у И.С. Аксакова. Но недовольство Каткова еще не стало и на этот раз причиной разрыва отношений.

Каткова и Соловьева пока объединяет живой интерес к реформам в университетском уставе. Соловьев подробно излагает свое и отца отношение к реформам, описывает известный эпизод с Любимовым. Напомним, проект нового устава как раз принадлежал Каткову и Любимову. Не ставя перед собой задачи подробно изложить предложения Каткова, отметим только самое важное. Он подвергает резкой критике устав 1863 года за его либерализм и нигилизм, отмечает «польскую руку» в этом процессе («Как мы воспитывали наше юношество в эпоху, создавшую университетский устав 1863 года», 1882 г.). По мысли Каткова, в университете должны быть дисциплина и порядок, профессора не только читают курсы, но являются наставниками для студентов («Необходимость коренного изменения университетского устава», 1882 г.); он приветствует назначение нового министра народного просвещения, в чем видит окончание кризиса в университетском образовании («Необходимость коренного преобразования наших университетов», 1882 г.). Ключом к университетской реформе Катков называет изменение в студенческих испытаниях, а в качестве цели реформы указывает на необходимость поднятия уровня науки и обучения, подчеркивает связь между гимназиями и университетами («Ключ предстоящей реформы университетов», 1882 г.). Наконец, утверждает прямую зависимость между университетом и государством («Университетский вопрос», 1884 г.).

В предложенных Катковым изменениях Устава университетов Соловьев (по прошествии лет) различает лицевую сторону (свобода преподавания как результат отделения государственных экзаменов от профессорских курсов, подъем научного уровня лекций как результат соревнования приват-доцентов, устранение кружковых дрызг и прочее) и ее изнанку – «непрактичность хороших немецких принципов в условиях русской действительности» [28, с. 556]. Ссылка на *хорошие немецкие принципы* почерпнута Соловьевым из статей Каткова по университетской реформе.

Но не только различное понимание существа этой реформы (Соловьев категорически не принимал культа государственности Каткова) углубляло трещину в их отношениях. Как пишет Соловьев, он был тогда увлечен «теократической идеей в ее церковной форме», потому не мог принять кредо Каткова в этом вопросе²⁵. И в 1883 году Соловьев публикует в «Новом Времени» статью

²⁴ См.: Письмо Вл.С. Соловьева к И.С. Аксакову (без даты) // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 18 [34].

²⁵ Тремя годами позднее Соловьев назовет Каткова *лжепророком* (см.: Письмо Вл.С. Соловьева к М.М. Стасюлевичу от 12 октября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 30 [35]).

«Соглашение с Римом и московские газеты», которую определяет в воспоминаниях как «вылазку» против Каткова²⁶. В связи с образовательной реформой в этой статье Соловьева содержится указание на недовольство, высказываемое «Московскими Ведомостями» (читай: Катковым) в адрес правительства, которое отказывается вмешиваться в содержание догматических и канонических предметов в преподавании.

Не принимал Соловьев и национального аспекта в церковном вопросе, утверждая, что в этом случае «патриот» рифмуется со словом «идиот»²⁷. Подобного рода рифмы были вряд ли симпатичны Каткову как автору статей «О свободе совести и религиозной свободе» (1863 г.) или «Уважение нашей интеллигенции ко всякой доблести нерусской и презрение к отечественной» (1883 г.).

В 1884 году, как пишет Соловьев, его дружеские отношения с Катковым обрываются, но еще некоторое время он сотрудничает с его изданиями. В письмах к М.М. Стасюлевичу, А.А. Фету, А.А. Карееву он по разным причинам вспоминает Каткова, которого теперь называет *Голиафом со Страстного бульвара* (здесь находилась редакция «Русского Вестника» Каткова), а в письме к Н.Н. Страхову <1885 года> и вовсе – *Левиафаном на Страстном бульваре*, против которого он собирается написать ряд статей. Одна из них – «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения» (1885 г.). В этой статье главным предметом критики становится государственная власть, история существования которой, по мысли Соловьева, доказывает, что она приносит благо только при определенных исторических условиях, а сама по себе ничего хорошего для народа не содержит. Помимо критики государственного устройства, Соловьев высказывает резко отрицательное отношение к классическим гимназиям, к устройению которых в России Катков имел самое прямое отношение. В статье Соловьев нигде прямо Каткова не называет, но для всякого знающего человека направление его критики было ясным и тогда, и сейчас. Единственное, в чем позиция Каткова вызывает в Соловьеве добрые чувства, это в области еврейского вопроса. В письме к Ф.Б. Гецу от 5 марта 1891 года Соловьев приводит целые абзацы из размышлений Каткова на этот предмет.

Несмотря на итоговое решительное отдаление друг от друга, Соловьев признается: «В то время как я негодовал на Каткова, вдруг всплыл в моей памяти духовный облик этого человека, каким я знал его в лучшие минуты с его глубо-

²⁶ В примечаниях к публикации этой статьи отмечается, что Соловьев выступает здесь против полонофобских и антикатолических взглядов Каткова, подчеркивая, что «отношения между Россией и католичеством (шире – между Россией и Европой) не могут быть сведены к наболевшим русско-польским конфликтам» (см.: Соловьев В.С. Соглашение с Римом и московские газеты. Примечания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 661 [36]).

²⁷ См.: Письмо Вл.С. Соловьева к А.А. Кирееву <1883 года> // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 3 т. Т. 2 / под общ. ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1909. С. 104 [37].

ким благочестием, сердечною добротой в личных отношениях и высоким пониманием христианских идей» [28, с. 560]. Чуть дальше он подчеркнет, что Катков был не способен кривить душой в важных вопросах, особенно ради низменных интересов. Но Катков «был увлечен политической страстью до ослепления и под конец потерял духовное равновесие» [28, с. 561]. На мой взгляд, в этих характеристиках отражается не только облик Каткова, но и тот путь, который прошел сам Соловьев в своем развитии вместе с Катковым, около и против него.

Отмеченные в начале статьи параллели в судьбах Виссариона Белинского и Владимира Соловьева со всей очевидностью проявились в их общении с Михаилом Катковым, в тех характеристиках, которые они ему давали. В обоих случаях характеристики эти имеют свою динамику: от приятия до неприятия. Но и Белинский, и Соловьев, будучи людьми талантливыми от природы, тонко чувствующими «веяния» времени, не могли не отметить в Каткове значительности самой его личности (Белинский), его роли в политике и государственном строительстве (Соловьев). Другой вопрос, какие чувства в итоге рождали в них личность и деятельность Каткова. В негативности этих чувств Белинский и Соловьев фактически едины, хотя у Соловьева нет той экзальтации, что была свойственна Белинскому. Но два словесных портрета Каткова, написанные Белинским и Соловьевым, позволяют увидеть, в какой сложной ситуации приходилось жить Каткову, отстаивая свои убеждения. Знания, честность, прямота высказываний Каткова и влекли к нему, и отталкивали, о чем свидетельствуют два его современника: Виссарион Белинский и Владимир Соловьев²⁸.

Список литературы

1. Кожин В.В. О главном в наследии славянофилов // Кожин В.В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. С. 209–232.
2. Герцен А.И. Правительственная агитация и журнальная полиция // Катков М.Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: pro et contra / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2012. С. 152–155.
3. Письмо К.П. Победоносцева к Александру II от 11 марта 1877 г. // Катков М.Н. Собр. соч. в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: pro et contra / под общ. ред. А.Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2012. С. 255–257.
4. Розанов В.В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло... / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1997. С. 193–596.
5. Письмо В.Г. Белинского к П.В. Анненкову от начала декабря 1847 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 3 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 313–321.
6. Белинский и Катков (1837–1840) // Русский Вестник. Т. 196. М., 1888. С. 16–54.
7. Тургенев И.С. Воспоминания о Белинском // Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Изд. 2-е, испр. и доп. Сочинения: в 12 т. Т. 11 / ред. Л.Н. Назарова. М.: Наука, 1983. С. 25–30.
8. Письмо В.Г. Белинского к М.А. Бакунину от 1 ноября 1837 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 133–153.

²⁸ О восприятии Вл.С. Соловьевым личности и творчества В.Г. Белинского см.: Ермичев А.А. Вл. Соловьев о Белинском // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4–13 [38]. (Благодарю М.В. Максимова за сведения об этой статье.)

9. Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830–1840 / ред. и изд. Алексея Станкевича. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1914. С. 429–435.
10. Письмо В.Г. Белинского к М.А. Бакунину от 13–14 августа 1838 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 213–221.
11. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 212–221.
12. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину. Осень 1838 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 255–257.
13. Письмо В.Г. Белинского к А.А. Краевскому от 19 августа 1839 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 321–323.
14. Письмо Т.Н. Грановского к Н.В. Станкевичу от 25 ноября 1839 г. // Т.Н. Грановский и его переписка: в 2 т. Т. 2. Переписка Т.Н. Грановского. Изд. первое. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1897. С. 364–387.
15. Письмо В.П. Боткина к М.Н. Каткову от 10 февраля 1839 г. // Литературное наследство. Т. 56. В.Г. Белинский / ред. А.М. Еголин. М.: АН СССР, 1950. С. 123–124.
16. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину конец лета 1839 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 323–331.
17. Письмо В.Г. Белинского к Н.В. Станкевичу от 29 сентября – 8 октября 1839 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 1 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 337–377.
18. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 3–10 февраля 1840 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 26–38.
19. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 4 октября 1840 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 162–167.
20. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 10–11 октября 1840 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 178–194.
21. Белинский В.Г. [Рец. на кн.] Конек-Горбунок. Русская Сказка. Сочинение П. Ершова. В III ч. СПб.: Тип. Х. Гинце, 1834 // Молва. 1835. № 9. Стб. 143–145.
22. Катков М.Н. [Рец. на кн.] Конек-горбунок, русская сказка, соч. П. Ершова. В III ч. Изд. второе. М. В тип. Степанова. 1840. В 8-ю д.л. 120 стр. // Отечественные Записки. 1840. Т. 8. № 1–2. Отд. «Библиографическая хроника». 1. Русская литература. С. 57–59.
23. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 30 декабря 1840 – 22 января 1841 гг. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 196–212.
24. Письмо В.Г. Белинского к В.П. Боткину от 6 февраля 1843 г. // Белинский В.Г. Письма: в 3 т. Т. 2 / ред. и примеч. Е.А. Ляцкого. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. С. 331–336.
25. Лубков А.В. Катков и Белинский: пересечение судеб и взглядов [Электронный ресурс]. Режим доступа: ta.bsu.edu.ru/ru/current-issue/149 (дата обращения 31.10.2018).
26. Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Вестник Европы. 1907. Июнь. С. 441–483.
27. Буслаев Ф.И. Мои воспоминания // Буслаев Ф.И. Мои досуги. Воспоминания. Статьи. Размышления / сост., примеч. Т.Ф. Прокопова. М.: Русская книга, 2003. С. 13–384.
28. Соловьев Вл.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // Катков М.Н. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. Михаил Никифорович Катков: pro et contra / под общ. ред. А.Н. Николокина. СПб.: Росток, 2012. С. 554–561.
29. Письмо Вл.С. Соловьева к М.М. Стасюлевичу от 4 апреля 1887 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 105.
30. Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Выпуск второй // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. статья В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 411–639.
31. Скалон Д.А. Вл. Соловьев – «военный корреспондент» на Дунае // Вл.С. Соловьев: pro et contra: в 2 т. Т. 1 / сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 141–142.

32. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.
33. Катков М.Н. Необходимость коренного изменения университетского устава // Катков М.Н. Собр. соч. в 6 т. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. Т. 5. Энергия предприимчивости. СПб.: Росток, 2012. С. 489–492.
34. Письмо Вл.С. Соловьева к И.С. Аксакову (без даты) // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 17–18.
35. Письмо Вл.С. Соловьева к М.М. Стасюлевичу от 12 октября 1886 г. // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 4 т. Т. 4 / под ред. Э.Л. Радлова. Пб.: Время, 1923. С. 29–30.
36. Соловьев В.С. Соглашение с Римом и московские газеты. Примечания // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика / вступ. ст. В.Ф. Асмуса; сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева; примеч. Н.В. Котрелева, Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 661–662.
37. Письмо Вл.С. Соловьева к А.А. Кирееву <1883 года> // Письма Владимира Сергеевича Соловьева: в 3 т. Т. 2 / под общ. ред. Э.Л. Радлова. СПб.: Тип. т-ва «Общественная Польза», 1909. С. 103–104.
38. Ермичев А.А. Вл. Соловьев о Белинском // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4–13.

References

1. Kozhinov, V.V. O glavnom v nasledii slavyanofilov [On the main thing in the Slavophiles' heritage], in Kozhinov, V.V. *Razmyshleniya o russkoy literature* [Reflections about Russian literature]. Moscow: Sovremennik, 1991, pp. 209–232.
2. Gertsen, A.I. Pravitel'stvennaya agitatsiya i zhurnal'naya politziya [Government propaganda and journal police], in Katkov, M.N. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 6. Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collected works in 6 vol., vol. 6. Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg: Rostok, 2012, pp. 152–155.
3. Pis'mo K.P. Pobedonostseva k Aleksandru II ot 11 marta 1877 g. [K.P. Pobedonostsev's letter of March 11, 1877 to Alexander II], in Katkov, M.N. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 6. Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collected works in 6 vol., vol. 6. Michail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg: Rostok, 2012, pp. 255–257.
4. Rozanov, V.V. Mimoletnoe. 1914 god [The Fleeting. 1914], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Kogda nachal'stvo ushlo...* [Collected works. When the authorities left...]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 193–596.
5. Pis'mo V.G. Belinskogo k P.V. Annenkovu ot nachala dekabrya 1847 g. [V.G. Belinsky's letter written in early December 1847 to P.V. Annenkov], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 3* [Letters in 3 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 313–321.
6. Belinskiy i Katkov (1837–1840) [Belinsky and Katkov (1837–1840)], in *Russkiy Vestnik*, Moscow, 1888, vol. 196, pp. 16–54.
7. Turgenev, I.S. Vospominaniya o Belinskom [Memories about Belinsky], in Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 t. Sochineniya v 12 t., t. 11* [Complete works and letters in 30 vol. Compositions in 12 vol., vol. 11]. Moscow: Nauka, 1983, pp. 25–30.
8. Pis'mo V.G. Belinskogo k M.A. Bakuninu ot 1 noyabrya 1837 g. [V.G. Belinsky's letter of November 1, 1837 to M.A. Bakunin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 133–153.
9. *Perepiska Nikolaya Vladimirovich Stankevicha. 1830–1840* [Nikolai Vladimirovich Stankevich's correspondence. 1830–1840]. Moscow: Tipografiya A.I. Mamontova, 1914, pp. 429–435.
10. Pis'mo V.G. Belinskogo k M.A. Bakuninu ot 13–14 avgusta 1838 g. [V.G. Belinsky's letter of August, 13–14, 1838 to M.A. Bakunin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 213–221.

11. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 1 marta 1841 g. [V.G. Belinsky's letter of March 1, 1841 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 212–221.

12. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu. Осень 1838 г. [V.G. Belinsky's letter to V.P. Botkin. Autumn of 1838], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Belinsky. Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 255–257.

13. Pis'mo V.G. Belinskogo k A.A. Krayevskomu ot 19 avgusta 1839 g. [V.G. Belinsky's letter of August 19, 1839 to A.A. Krayevsky], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 321–323.

14. Pis'mo T.N. Granovskogo k N.V. Stankevichu ot 25 noyabrya 1839 g. [T.N. Granovsky's letter of November 25, 1839 to N.V. Stankevich], in T.N. *Granovskiy i ego perepiska v 2 t., t. 2. Perepiska T.N. Granovskogo* [T.N. Granovsky and his correspondence in 2 vol., vol. 2. T.N. Granovsky's correspondence]. Moscow: Tipografiya A.I. Mamontova, 1897, pp. 364–387.

15. Pis'mo V.P. Botkina k M.N. Katkovu ot 10 fevralya 1839 g. [V.P. Botkin's letter of February 10, 1839 to M.N. Katkov], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 56. V.G. Belinsky* [Literature heritage. V. 56. V.G. Belinsky]. Moscow: AN SSSR, 1950, pp. 123–124.

16. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu konets leta 1839 g. [V.G. Belinsky's letter of the late summer of 1839 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 323–331.

17. Pis'mo V.G. Belinskogo k N.V. Stankevichu ot 29 sentyabrya – 8 oktyabrya 1839 g. [V.G. Belinsky's letter of September 29 – October 8, 1839 to N.V. Stankevich], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 1* [Letters in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 337–377.

18. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 3–10 fevralya 1840 g. [Belinsky's letter of 3 – 10 February, 1840 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 26–38.

19. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 4 oktyabrya 1840 g. [V.G. Belinsky's letter of October 4, 1840 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 162–167.

20. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 10–11 oktyabrya 1840 g. [V.G. Belinsky's letter of 10 – 11 October, 1840 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 178–194.

21. <Belinskiy V.G.> <Rets. na kn.>. Konek-Gorbunok. Russkaya Skazka. Sochinenie P. Ershova. V III ch. Saint-Petersburg: Tipografiya X. Gintse, 18 [Rev. of the book. Humpbacked Horse. Russian Fairy Tale. P. Yershov's Work. In III parts. Saint-Petersburg: H. Gintse's Printing House, 1834], in *Molva*, 1835, no. 9, columns 143–145.

22. <Katkov M.N.> <Rets. na kn.>. Konek-Gorbunok. Russkaya Skazka. Sochinenie P. Ershova. V III ch. Moscow: Tipografiya Stepanova. 1840 [Rev. of the book. Humpbacked Horse, Russian Fairy Tale, P. Yershov's Work. In III parts. Moscow: Stepanov's Printing House, 1840], in *Otechestvennyye Zapiski*, 1840, vol. 8, no. 1–2, pp. 57–59.

23. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 30 dekabrya 1840 – 22 yanvarya 1841 gg. [V.G. Belinsky's letter of December 30, 1840 – January 22, 1841 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 196–212.

24. Pis'mo V.G. Belinskogo k V.P. Botkinu ot 6 fevralya 1843 g. [V.G. Belinsky's letter of February 6, 1843 to V.P. Botkin], in Belinskiy, V.G. *Pis'ma v 3 t., t. 2* [Letters in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1914, pp. 331–336.

25. Lubkov, A.V. *Katkov i Belinskiy: peresechenie sudeb i vzglyadov* [Katkov and Belinsky: crossing of destinies and views]. Available at: // ta.bsu.edu.ru/current-issue/149 (date of the address 31.10.2018).

26. Solov'ev, S.M. Moi zapiski dlya detey moikh, a esli mozjno, i dlya drugikh [My notes for my children and, if possible, for others], in *Vestnik Evropy*, 1907, Iyun', pp. 441–483.

27. Buslaev, F.I. *Moi vospominaniya* [My memoirs], in Buslaev, F.I. *Moi dosugi. Vospominaniya. Stat'i. Razmyshleniya* [My Leisure. Memoirs. Articles. Reflections]. Moscow: Russkaya kniga, 2003, pp. 13–384.
28. Solov'ev, V.I.S. *Neskol'ko lichnykh vospominaniy o Katkove* [Several personal memories about Katkov], in Katkov, M.N. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 6. Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collected works in 6 vol., vol. 6. Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg: Rostok, 2012, pp. 554–561.
29. Pis'mo V.I.S. Solov'eva k M.M. Stasyulevichu ot 4 aprelya 1887 g. [Solovyov's letter of April 4, 1887 to M.M. Stasyulevich], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 4 t., t. 4* [Vladimir Sergeevich Solovyov's letters in 4 vol., vol. 4]. Petersburg: Vremya, 1923, pp. 105.
30. Solov'ev, V.I.S. *Natsional'nyy vopros v Rossii. Vypusk vtoroy* [Ethnic question in Russia. The second release], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1. Filosofskaya publitsistika* [Compositions in 2 vol., vol. 1. Philosophical journalism]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 411–639.
31. Skalon, D.A. <V.I. Solov'ev – «voennyi korrespondent» na Dunae> [<V.I. Solovyov – a «war correspondent» on the Danube>], in *V.I.S. Solovyov: pro et contra: in 2 vol., vol. 1*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2000, pp. 141–142.
32. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: life and creative evolution]. Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
33. Katkov, M.N. *Neobkhodimost' korennykh izmeneniya universitetskogo ustava* [The need for fundamental changes in the university charter], in Katkov, M.N. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 5. Energiya predprinimatel'stva* [Collected works in 6 vol., vol. 5. Energy of entrepreneurship]. Saint-Petersburg: Rostok, 2012, pp. 489–492.
34. Pis'mo V.I. Solov'eva k I.S. Aksakovu (bez daty) [V.I. Solovyov's letter to I.S. Aksakov (without date)], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 4 t., t. 4* [Vladimir Sergeevich Solovyov's letters in 4 vol., vol. 4]. Petersburg: Vremya, 1923, pp. 17–18.
35. Pis'mo V.I.S. Solov'eva k M.M. Stasyulevichu ot 12 oktyabrya 1886 g. [V.I. Solovyov's letter of October 12, 1886 to M.M. Stasyulevich], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 4 t., t. 4* [Vladimir Sergeevich Solovyov's letters in 4 vol., vol. 4]. Petersburg: Vremya, 1923, pp. 29–30.
36. Solov'ev, V.S. *Soglasenie s Rimom i moskovskie gazety. Primechaniya* [Agreement with Rome and Moscow newspapers. Notes], in Solovyov, V.I.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1. Filosofskaya publitsistika* [Works in 2 vol., vol. 1. Philosophical journalism]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 661–662.
37. Pis'mo V.I.S. Solov'eva k A.A. Kireevu <1883 g.> [V.I.S. Solovyov's letter to A.A. Kireev <1883>], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 3 t., t. 2* [Vladimir Sergeevich Solovyov's letters in 3 v., v.2]. Saint-Petersburg: Tipografiya T-va «Obshchestvennaya Polza», 1909, pp. 103–104.
38. Ermichev, A.A. *V.I. Solov'ev o Belinskom* [V.I. Solovyov about Belinsky], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 4–13.

ФИЛОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ЭСТЕТИКА

УДК 11:82(470)
ББК 87.3(2)521-362:82

М.Н. КАТКОВ И «МЛАДЕНЕЦ-ФИЛОСОФ» Н.Ф. ЩЕРБИНА¹

Е.А. ТАХО-ГОДИ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
ул. Арбат, д. 33, г. Москва, 119002, Российская Федерация
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Рассматривается история взаимоотношений поэта Н.Ф. Щербины (1821–1869) и М.Н. Каткова. Показана противоречивость оценок Н.Ф. Щербины фигуры М.Н. Каткова: он то порицает катковскую зависимость от чуждой России немецкой философии, то восхищается его ролью в формировании истинного «государственного и общественного самосознания» в середине XIX столетия. Доказывается, что эта противоречивость связана не только с эволюцией «политического идеала» самого Н.Ф. Щербины – от либеральных симпатий конца 1850 – начала 1860-х годов (проявлявшихся в его заботах о публикации биографии А.Н. Радищева или в переписке с А.И. Герценом) до открытого перехода на «консервативные» позиции, враждебные любому либеральному «якобинству». Выдвигается гипотеза о конфликте «политического идеала» и исходных эстетических и философских установок, сформулированных поэтом еще в начале 1850-х годов в письмах к А.Н. Майкову, недаром окрестившему Н.Ф. Щербину в письме к Ф.М. Достоевскому «младенцем-философом». Показано, что из-за «антипоэтической среды конечного» поэт выступает то как язвительный ипохондрик, автор злободневных сатир и эпиграмм, то как представитель «чистого искусства», погруженный в мир античности в поисках «красоты» и «бесконечного». Делается вывод, что Щербина, желавший «жить современностью», будучи увлечен русской идеей – мечтой о «Руси Мысли», веря в стихийную тягу русского народа к «философским и космическим вопросам» и не находя отзвука этим идеям в либеральных кругах, сознательно делает «ставку» на партию Н.М. Каткова, но остается внутренне, эстетически чуждым и катковской партии, и самому «комическому времени» 1860-х годов. Констатируется, что эстетическая чуждость Н.Ф. Щербины своей эпохе нашла отражение в последующей беллетристике (роман Б. Маркевича «Четверть века назад»).

Ключевые слова: *Н.Ф. Щербина, М.Н. Катков, конфликт «политического» и «эстетического», взаимосвязь литературы и философии искусства*

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

M.N. KATKOV AND «CHILD-PHILOSOPHER» N.F. SCHERBINA

E.A. TAKHO-GODI

Moscow State University named after M. V. Lomonosov,
Leninskie gory, the 1st study building, Moscow, 119991, Russian Federation
Institute of World Literature A.M. Gorky the Russian Academy of Science,
25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation
Library of history of Russian philosophy and culture «A. F. Losev House»
33, Arbat str., Moscow, 119002, Russian Federation
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

The article is devoted to the history of the relationship between the poet N. F. Shcherbina (1821–1869) and M. N. Katkov. The paper shows the inconsistency in N. F. Shcherbina's estimates of M. N. Katkov's figure: he sometimes condemns Katkov's dependence on German philosophy alien to Russia, at other times he admires him for his role in the formation of a true "state and public identity" in the mid-XIX century. It is proved that this inconsistency has its roots not only in the evolution of N.F. Shcherbina's "political ideal" – from the liberal sympathies of the late 1850s – early 1860s (manifested in his concerns about the publication of A. N. Radishchev's biography or in his correspondence with A. I. Herzen) to the open transition to the "conservative" position hostile to any liberal "Jacobinism". A hypothesis is put forward about the conflict between the "political ideal" and the initial aesthetic and philosophical attitudes formulated by the poet in the early 1850s in his letters to A. N. Maikov, who, not without a reason, in a letter to F.M. Dostoevsky, tagged N. F. Shcherbina "a baby-philosopher". The article shows that because of the "anti-poetical environment of the finite", the poet acts at times as a sarcastic hypochondriac, the author of topical satires and epigrams, while at other times he is a representative of "pure art" immersed in the world of antiquity in search of "beauty" and "the infinite". The author of the article comes to the conclusion that Shcherbina, desiring to "live the present", fascinated by the Russian idea – by the dream of the "Russia of the Mind", believing in the natural craving of the Russian people for "philosophical and cosmic questions" and finding no echo of these ideas in the liberal circles, deliberately makes a "bet" on N.M. Katkov's party, but he remains inwardly, aesthetically alien both to N.M. Katkov's party and to the "comic times" of the 1860s. The article asserts that N.F. Shcherbina's aesthetic disaffection with his era was reflected in the subsequent fiction (B.M. Markevich's novel "A Quarter of a Century Ago").

Key words: N. F. Shcherbina, M. N. Katkov, conflict of the "political" and the "aesthetic", interconnection of literature and philosophy of arts.

Литературное окружение М.Н. Каткова огромно. Издание «Московских ведомостей» и еще в большей степени «Русского вестника» вовлекло в его орбиту виднейших представителей русской литературы второй половины XIX столетия. Тут и Ф.М. Достоевский, и И.С. Тургенев, и Л.Н. Толстой. На фоне этих громких имен поэт Николай Федорович Щербина (1821–1869) не только выглядит весьма скромно, но почти маргинально. И тем не менее история их взаимоотношений с М.Н. Катковым небезынтересна.

О том, как, когда и при каких обстоятельствах пересеклись жизненные пути Щербины и Каткова, сведений не сохранилось. Теоретически знакомство могло произойти в первой половине 1850-х годов, когда Щербина жил в Москве. Однако сохранившиеся письма Щербины к Каткову датированы исключительно началом 1860-х годов. Но уже в конце 1850-х годов Щербина начинает содей-

ствовать катковскому «Русскому вестнику». Судя по письму к Щербине В.Р. Зотова от 29 октября 1858 г.² и по его собственной переписке с сыном А.Н. Радищева³, именно Щербина пересылает из Петербурга в Москву Каткову для «Русского Вестника» написанную П.А. Радищевым биографию отца, обработав ее для публикации (участвовал в этой обработке и М.Н. Лонгинов⁴. В первой половине 1860-х годов сотрудничество Щербины с Катковым усиливается. В письмах к Каткову Щербина зачастую выступает в роли «поставщика» материалов для изданий Каткова или, так сказать, доброхота, желающего успеха его издательскому предприятию. Так, в письме от 13 февраля 1861 г. он рекомендует Каткову для возникшего в 1861 г. нового отдела «Русского вестника» «Литературное обозрение и заметки» не пропущенную петербургской цензурой статью А.П. Милюкова «Мертвые души Большого света» по поводу романа Н.Д. Хвощинской «В ожидании лучшего»⁵. Судя по этому письму, можно предположить, что еще раньше Щербина рекомендовал для того же «Литературного обозрения» статью Я.К. Грота «Заметка о русской журналистике», напечатанную в февральской книжке «Русского вестника» за 1861 г. и получившую отповедь Д.И. Писарева в его антикатковской статье 1862 г. «Московские мыслители».

В 1862 г. в «Русском Вестнике» появляются стихотворения Щербины, написанные во время его заграничного путешествия 1861 г. (в № 1, № 2 – одновременно с тургеневскими «Отцами и детьми», № 6). Тогда на общем либеральном подъеме Щербина мог одновременно послать стихи Каткову и письма Герцену в Лондон с рассказом о замысле издания сборника народных песен⁶. «Сборник русских народных песен» Щербина так и не издаст, хотя систематически собирает материалы. Эти занятия подводят его вплотную к размышлениям о народном образовании. Итогом этих размышлений стали статья «Опыт о книге для народа» в «Отечественных Записках» (1861, № 1) и написанная в 1862 г. как ее продолжение статья «О народной грамотности и устройстве возможного просвещения в народе» для катковского «Русского вестника» (1863, № 6). Здесь Щербина изложит подробный план книги «Читальник» – «сборника для народного чтения» в 6 отделах. Книга выйдет в свет под названием «Пчела» в 1865 г.

В феврале 1862 г. Щербина предлагает Каткову неожиданный ход, который, по его мнению, может содействовать завоеванию петербургской прессы. Он советует Каткову взять в аренду «Санкт-Петербургские ведомости». 8 февраля 1862 г. Щербина пишет Каткову: «Эврика! Эврика! – Вам счастье богатства,

² РО ПД. Ф. 7037. Л. 20 (см. также: Данилевский Г.П. Из литературных воспоминаний. Н.Ф. Щербина (Его письма и неизданные стихотворения) // Исторический Вестник. 1891. № 1. С. 47 [2].

³ РО ПД. Ф. 7173; письма к Щербине П.А. Радищева – РО ПД. Ф. 7121.

⁴ См.: Костин А.А. А.Н. Радищев как фольклорист // XVIII век. СПб., 2013. С. 312 [1].

⁵ РО РНБ. Ф. 881 (Н.Ф. Щербина). Ед. хр. 152. Л. 1-1об.

⁶ Об этом можно судить по письму А.И. Герцена к Щербине от 15 (3) апреля 1861 г. – РО ПД. Ф. 7012 (письмо опубликовано, см.: Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Кн. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 146 [3] и по письму к А.И. Герцену Щербины от 16 апреля 1861 г.: Н.Ф. Щербина – Герцену / публ. Е.В. Гиппиуса // Литературное наследство. Т. 62. М.: Наука, 1955. С. 730–732 [4].

а русской публике счастье здорового органического умственного развития и должного направления политического... <...> Берите на себя издание “Петербургских ведомостей” с ее десятью тысячами подписчиков и в то же время продолжайте “Русский вестник” (с 7 тысячами подписчиков), но “Современную Летопись” вовсе уничтожьте: как чисто политическую газету заменяя “Петербургские Ведомости”. <...> Время будет: ведь Краевский издает же в одно и то же время и “Петербургские Ведомости” и “Отечественные Записки”⁷. Щербина не скупится на уговоры: он приводит денежные расчеты, советует сдать типографию в Москве в аренду, гарантирует, что в Петербурге Павлу Михайловичу Леонтьеву, соратнику Каткова по изданию «Русского вестника» и «Московских ведомостей», будет обеспечено профессорское место («ему еще в ноги поклонятся»). Однако «проектом» Щербины Катков не воспользуется – за издание «Петербургских ведомостей» с 1863 г. возьмется (и вполне успешно) бывший сподвижник Каткова по «Московским ведомостям» В.Ф. Корш.

В письме к Каткову от 7 февраля 1863 г., одобряя намерение «Русского Вестника» напечатать поэму А.Н. Майкова «Смерть Люция», произведения А.К. Толстого, А.Ф. Писемского и И.С. Тургенева, Щербина выражает радость, что в катковском журнале «появятся произведения лучших наших писателей и по части изящной словесности, чем до сих пор щеголяли петербургские журналы»⁸. Он уверен, что «это произведет своего рода эффект в публике», неблагоприятный для противников Каткова, и «даст “Русскому Вестнику” еще больше влияния на общество»⁹. Он обещает Каткову содействовать (вероятно, совместно с А.Н. Майковым, которого он советует Каткову в письме от 16 марта 1863 г. «избрать своим комиссионером» по стихотворной части) тому, чтобы «доставить в “Русский Вестник” и стихотворения Тютчева и Полонского, чтобы сосредоточить сколько-нибудь лучших людей изящной литературы у Вас, а не <у> петербургских журнальных лавочников»¹⁰. Он рассказывает Каткову о читательском восприятии и поэмы А.Н. Майкова, и антинигилистического романа А.Ф. Писемского «Взбаламученное море», подчеркивая в письме от 16 марта 1863 г., что такому роману самое место в журнале, опубликовавшем в 1862 г. тургеневские «Отцы и дети», что публика, увидев, что «все лучшие силы литературы» сосредоточены в журнале Каткова, что «все таланты пристали к “Русскому Вестнику”», «заподозрит нигилистические периодические издания», поймет, что «это не даром, значит, все умное, честное и даровитое на Руси ему (журналу. – Е.Т.-Г.) исключительно сочувствует и на его стороне, – а петербургские журналы, потакающие темным инстинктам болванства и стихийным чувствам недорослей, спекулирующие даже интересы отечества, мало по малу станут падать и падать»¹¹. Щербина мечтает, чтобы под крылом Каткова и при его финансовой поддержке вокруг журнала образовался

⁷ РО РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 50 об.

⁸ РО РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 51.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Л. 51 об.

¹¹ Там же. Л. 51 об. – 52.

«современный Русский Парнас», потому что верит, что не только публицистические и политические статьи, которые в «Русском Вестнике» публика «прежде всего разрезывает и с жадностью читает»¹², но «даже художественные произведения со своей стороны также содействуют единству и последовательности направления и идеи» общественного самосознания¹³. Он предлагает Каткову для процветания журнала взять А.Ф. Писемского в «Русский Вестник» редактором: «Талант у него огромный, ум и чутье тоже; но нет образования и знания языков, нужных, кажется, для редактора. Впрочем он хорошо понимает потребности русской жизни и ее современный момент»¹⁴. Одергивая сам себя («Могу ли я Вам советовать?»), Щербина однако так увлекается, что вновь начинает давать Каткову советы по ведению журнала – призывает его жёстче торговаться; винит его в крайней нерасчетливости, в том, что его подход к делу приводит к убыткам, что он неправильно понимает, кому из авторов нужно платить больше, кому меньше; напоминает ему, что, помимо «патриотических», есть еще моменты «аксессуарные».

То, что Щербина в начале 1860-х годов желает Каткову и его журналу всяческого благополучия, вроде бы не должно удивлять. В письме к Каткову от 16 марта 1863 г., где Щербина именует адресата «искренне любимым Михаилом Никифоровичем» и благодарит его за истинно лестную «искренность отношений», поэт скажет о «Русском вестнике» как о журнале, «родившем наше политическое понимание и государственное и общественное самосознание»¹⁵. Еще раньше, 22 января 1862 г., предлагая Каткову свою статью «Мысль о двух проектах по народному образованию»¹⁶ и грозясь отдать ее в случае отказа Краевскому в «Отечественные Записки» или в «Петербургские Ведомости», Щербина противопоставит «Русский Вестник» петербургской журналистике, на которую он смотрит «как на пантеон полуграмотных и легкомысленных литературных жуликов, спекулятивно ловящих подписчиков на удочку прогресса и на червяков либеральных скандалов»¹⁷.

На таком благостном фоне выглядит абсолютным диссонансом написание примерно за пять лет до того очень злой сатиры на «Каткова, Леонтьева, Коршей, также Феоктистова и всю эту литературную мелюзгу “Русского Вестника”» в щербиновском «Соннике современной русской литературы», служащем «дополнением к известному “соннику Мартына Задеки”», напечатанному в 1855–1857 гг. в «лубочной типографии при комитете народного помрачения»,

¹² РО РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 52 об.

¹³ Там же. Л. 51 об.

¹⁴ Там же. Л. 53.

¹⁵ РО РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 51 об. (см. фрагмент этого письма: Достоевский в неизданной переписке современников // Литературное наследство. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 390 [5]).

¹⁶ Вероятно, это первоначальное название статьи «О народной грамотности и устройстве возможного просвещения в народе».

¹⁷ РО РГБ. Ф. 120 (Катков). Ед. хр. 21. Л. 50.

причем «в сотый раз без перемен, как и все остальное в богоспасаемой России»¹⁸. Явление во сне Каткова, Леонтьева и прочих сотрудников «Русского вестника» по «Соннику современной русской литературы», «предвещает щеголять перед невеждами прививным умом из разных германских брошюр и фолиантов; не знать России, смотреть на нее из Гёттингенского окошка или из предместия св. Антония»¹⁹. Щербина особо подчеркивает «недобросвестность» и «заемность» идей «литературной мелюзги “Русского Вестника”»: их «эстетические статьи» списаны с Винкельмана и иных немецких изданий; сами они лишены таланта и вкуса, полны «вычитанными теориями и взглядами»; то, что они выдают за своё, – это «мысли, сказанные давно в Германии»²⁰. Он уверен, что негоже «с высоты своего пигмейского величия трубить о каких-то своих *собственных* убеждениях» людям, не умеющим ценить «своего очага» и представляющим не что иное, как «мимоидущие призраки и эфемириды в отечественном деле»²¹. Вот отчего увидеть во сне «Русский Вестник» или объявление о его издании «предвещает увидеть наяву, как перо рождает мышь или как лягушки раздуваются в быков; иногда же предвещает испытать на самом деле как легко надуть, на первый год, простосердечную публику великолепными и пустозвонными пуфами»²².

Казалось бы, Катков во второй половине 1850-х годов привечает Щербину и его стихи не меньше, чем в начале 1860-х. В 1857 году в томе 7 (январь-февраль) «Русского вестника» дается объявление о выходе двухтомного собрания стихов Щербины и – с согласия автора – публикуется стихотворение «Свидание с морем». В том же томе с датой «Петербург. 4 февраля 1857» печатается стихотворение Ф.И. Тютчева «Н.Ф. Щербине», написанное под вдохновением от выхода этого двухтомника:

Вполне понятно мне значенье
Твоей болезненной мечты,
Твоя борьба, твое стремленье,
Твое тревожное служенье
Пред идеалом красоты...

Так узник эллинский, порою
Забывшись сном среди степей,
Под скифской вьюгой снеговою,
Свободой бредил золотою
И небом Греции своей [7, с. 837].

¹⁸ См.: Щербина Н.Ф. Полное собрание сочинений. СПб.: Типография Министерства путей сообщения, 1873. С. 325 [6].

¹⁹ Там же. С. 426

²⁰ Там же. С. 427

²¹ Там же.

²² Там же. С. 428

Возникает вопрос, что же могло спровоцировать Щербину именно в это время провозгласить анафему Каткову и его «Русскому Вестнику», обвинить их в следовании чуждой России немецкой философии и эстетики, вменяя подспудно в вину Каткову его студенческое прошлое – годы, проведенные в Германии, в том числе на лекциях Шеллинга?

Вероятнее всего, катализатором этой анафемы были не общественно-политические расхождения, а публикации о Щербине в 1857 г. в «Московских ведомостях». После январского объявления о выходе двухтомного собрания стихотворений Щербины и напечатанного с разрешения автора стихотворения «Нимфа вьюги»²³, в марте выходит рецензия на книгу²⁴. Правда, в 1856 г. Катков уже покинул газету, но нельзя исключить, что Щербине, тяжело болевшему осенью 1856 г.²⁵, мог померещиться некий заговор против него как поэта: рецензия была подписана буквой «К.», а в это время «Московские ведомости» возглавляет В.Ф. Корш, чей родной брат Е.Ф. Корш пока еще входит в редакцию катковского «Русского Вестника».

Рецензия, скорее всего, воспринималась самой редакцией как положительная, но и тон, и делаемые в ней умозаключения о характере Щербины и его мировоззрении не могли не вызвать у поэта раздражения. Рецензент уверял читателей, что два тома стихов – это тяжелое испытание для эстетического чувства, притупляющегося от массы стихотворных текстов. Щербина, указывая рецензенту, со времени издания в 1850 г. первого сборника «Греческие стихотворения» явно эволюционировал: «Нашим читателям, быть может, памятно то время, когда имя г. Щербины впервые явилось в нашей литературе. Первая книжка его стихотворений, большею частью антологическая, возбудила громкие похвалы. В ней действительно были пиесы, свидетельствующие о несомненном поэтическом таланте, и они вошли в теперешнее издание его стихотворений. С тех пор как г. Щербина начал свое литературное поприще, исполненный юношеского сочувствия к античному миру, к тем изящным образцам, которые классическая древность завещала на удивление всем последующим векам, прошло около десяти лет; в это время таланту г. Щербины суждено было испытать различные влияния, формироваться и по возможности определиться. В нем, конечно, не могло не иссякнуть сочувствие к античному миру, но в то же время поэт не мог остаться чуждым тех идей, которые преобладали в передовых кружках Русского общества, и, разумеется, должен был более или менее усвоить их» [9, с. 141]. Этой эволюцией рецензент объяснял два типа стихотворений у Щербины: антологические и сатирические. При этом автор делал умозаключение о том, что, судя по стихам, поэт «не из тех характеров, которым сомнение глубоко западает в душу, которых оно, вдохновляя, гложет и терзает, которых преследует всюду»²⁶. Ипохондрик Щербина под

²³ См.: Московские ведомости. Лит. отд. № 9. 1857, 19 января. С. 41–42 [8].

²⁴ См.: Московские ведомости. Лит. отд. № 31. 1857, 12 марта. С. 141–142 [9].

²⁵ См.: Данилевский Г.П. Из литературных воспоминаний. Н.Ф. Щербина (Его письма и неизданные стихотворения). С. 46–47.

²⁶ См.: Московские ведомости. Лит. отд. № 31. 1857, 12 марта. С. 141.

его пером «невольюно является оптимистом», причем оптимизм этот приводит к появлению в его стихах «общих мест», что явно «ослабляет впечатление»²⁷. Все сказанное приводило рецензента к мыслям об отсутствии прочной общественной позиции у Щербины и к требованиям наглядно ее артикулировать: «Нам кажется, что такие противоречия, даже у поэта лирического, обличают некоторую шаткость взгляда и направления. Разумеется, мы совсем не вправе требовать строгой последовательности в лирических проявлениях чувства, но мы конечно вправе требовать определенного характера, вправе доискаться до него, если он не бросается в глаза. Мы знаем, например, характер музыки Беранже, Барбье, Ламартина, Гейне, Ленау, Огарева; понятно, что мы желаем знать характер музыки г. Щербины»²⁸. И далее рецензент, указывая, что читатель, несмотря на прекрасные страницы, все же остается «в каком-то недоумении вследствие подмеченного <...> смешения болезненного с здоровым, истинного и непринужденного с ложным и натянутым»²⁹, лирического с пустой аффектацией. «Против подобных натяжек, – говорилось в рецензии, – нельзя не предостеречь автора. Мы вполне уважаем талант его, но желали бы видеть в его стихотворениях побольше естественности, простоты и, пожалуй, той правды, о которой так много и так бесполезно писал г. А. Григорьев, считая ее не столько даром неба, достоянием всякого истинного таланта, сколько слепым поклонением искусственным стремлениям, туманно провозглашаемым Русскою Беседою»³⁰.

Все в это рецензии – от иронической ссылки на авторитет Ап. Григорьева, также одного из постоянных объектов эпиграмм Щербины, от упреков за излишний оптимизм, отсутствие глубинных идей и четкого направления до разделения творчества Щербины на два вроде бы вполне очевидных направления – на сатирические ямбы и антологическую лирику – должно было задеть поэта, считавшего свои убеждения неизменными, а подобное разделение мнимым и противоречащим его собственным эстетическим и философским установкам.

О таком понимании свидетельствуют письма начала 1850-х годов Щербины к А.Н. Майкову. Вот, что писал Щербина Майкову после появления майковской рецензии на его первый сборник 1850 года «Греческие стихотворения» в «Отечественных записках» (1850, № 6): «Мне грустно было, когда по выходе книжки моих стихотворений критика, судя по их названию, смотрела на них как на произведения, писанные в духе ожившего (хотя и *вечно-живущего* на европейской почве) греческого мира. Но они названы мною так единственно только по внешней своей обстановке, к этому еще присоединились причины так называемых “независящих от автора обстоятельств”³¹. *Воспевая красоту*

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 142.

³⁰ Там же.

³¹ Щербина говорит в этом письме о цензурных препонах и более подробно: «Теперь ясно, что не будь в стихах моих Зевсов, Афродит, которых я по возможности избегаю, и других подобных им джентельменов и леди: у меня бы *до сих пор не было* бы ничего напечатанного, по известным причинам».

собственно и смотря на вещи с пантеистической точки зрения, я по художественным, техническим и логическим соображениям необходимо должен обставить свои стихотворения греческим миром, как исключительно миром – представителем Красоты, искусства, миром классическим, то есть, общечеловеческим, национальностью всех национальностей. <...> Я взял этот мир – представитель искусства вообще, его девиз, его эмблему, только как бы общую формулу алгебраическую вроде $(a=b)^n$ = подставляйте под этим общие знаки, какие угодно частные цифры... Мне кажется, что современному писателю надо не иметь совершенно здравого рассудка, чтобы прикидываться Греком, тем более для меня, для которого вчера уже кажется старым – так как я живу с современностью, горячо сочувствую современному... и только, порой, от оскорбившей меня своей грязью и мелочью окружающей меня действительности, мне необходимо и отрадно окунуться в освежающие волны чистой, безотносительной красоты, или, отвратив взор от окружающей меня среды, антипоэтической среды конечного, погрузиться в бесконечное, и обставить по необходимости свое произведение вышеупомянутой общей формулой искусства. – Некоторые люди, воспроизводящие в современной нашей, так называемой, литературе отрицательные стороны текущей действительности, следуя общему, но тем не менее одностороннему мнению, имеют повод презрительно осудить указанную мною идею поэтической деятельности, оттого что, по предубеждению своему, легко могут и не вспомнить, что кроме Руси чиновничьей, купеческой, помещичьей есть еще Русь Мысли и чистой, безотносительной идеи искусства... “Думы” Кольцова служат, некоторым образом, доказательством, что даже и в простонародье нашем лежат семена философских и космических вопросов...»³².

О том же говорится и в письме Щербины к Майкову от 15 ноября 1853 г.: «Стихотворения мои, названные печатно “Греческими”, названы так “по независимости от автора обстоятельств”. Разумную возможность такого названия я привязал к их внешней обстановке. Выражая в них свои убеждения, свое мирозерцание, свой характер, свою натуру, и вообще пантеизм, на почве которого зреют современная мысль и естественные науки, и вне которого нет для меня разума (хоть и есть искусство), я не мог иначе, никак не мог иначе обставить мои стихотворения, как только обстановкой греческого мира, классического мира. Классические народы: Евреи (религия), Римляне (общественность, гражданственность, закон) и Греки (искусство), суть нации всех наций, т.е., европейских наций, потому что они вошли основным началом в нашу жизнь, в наш быт, и потому греческий мир столько же родной нам русским, сколько немцам, англичанам и другим европейцам, поэтому я писатель чисто русской, хоть только без (конечной, временной, преходящей) обстановки русской в своих сочинениях.

³² РО ПД, Ф. 16982. Л. 2 об.

Мне никак невозможно обставить своих идей, как бы я ни силился, ни Акулинами, ни Хавроньями, ни Бурмистрами, ни даже Балахонским уездом³³, ни даже испанцами и итальянцами. Именно для такого содержания технически *необходима такая*, а не другая какая-либо форма и обстановка. *Бесконечное*, по моим скромным понятиям, некоторым образом более достойно искусства, чем конечное, т.е. временное, преходящее, прозрачное. Оно может быть и не так: но это в моей натуре, в моих средствах и дает мне как бы свою литературную физиономию, своего рода исключительность... А что автор без физиономии!..»³⁴ С точки зрения Щербины, «надо быть слишком близоруким, чтобы не заметить везде и во всем истории, даже и в современной лирике. Мотив исторический невольно, необходимо, не спросясь, входит в произведение поэта и преемственно связан с историей литературы»³⁵. Он пишет: «...мотив каждой моей пьесы всегда современно-исторический, навеянный современной действительностью и воспроизведенный большею частию *a contrario*»³⁶.

Правда, о пассаже против Каткова в «Соннике» Щербина сожалел уже в конце 1858 г. В письме от 18-го сентября 1858 г. он умолял своего близкого друга Григория Петровича Данилевского: «Вот к вам моя особенная и покорнейшая просьба. – У вас есть подлинная рукопись моего “Сонника”, писанная моей рукою. Заклинаю вас всем святым, успокойте меня тем, что вырвите из этой рукописи место о “Русском Вестнике”. Я написал его в сильной ипохондрии, в болезненном припадке самого черного взгляда на все. – М.Н. Катков самый лучший человек в настоящее время в России и полезный гражданин для нашего отечества и здорового его развития. – Семейство его и круг его общества прекрасные люди. – Я у него в семействе оставил собрание моих сатирических сочинений, эпиграмм и сонник в новой редакции, сделанной по моему выздоровлению.

И так я надеюсь на вас, что вы вырвете выше означенное место из “Сонника” и сожжете это место.

“Порука в этом ваша честь:

Я смело ей себя вверяю”.

Уничтожьте непременно» [2, с. 49–50].

К концу 1860-х годов Катков займет в эпиграммах Щербины («Marquis de W***») роль подлинного защитника интересов русского народа, что всего очевидней в эпиграмме «Наше время» (20 ноября 1867 г.), не столько веселой, сколько печальной, напоминающей своего рода автоэпитафию в духе позднейших юмористических автоэпитафий Владимира Соловьева:

³³ Балахнинский (Балахонский) уезд, появившийся в 40-х годах XVI в.

³⁴ РО РГБ. Ф. 18 (Н.П. Барсуков). Кар. 7. Ед.хр. 36. Л. 3об.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. От противного (*лат.*). – Е.Т.-Г.

Когда был в моде трубочист,
 А генералы гнули выю,
 Когда стремился гимназист
 Преобразовывать Россию.
 Когда, чуть выскочив из школ,
 В судах мальчишки заседали,
 Когда фразистый произвол
 Либерализмом величали;
 Когда мог Ольхин быть судьей,
 Черняев же от дел отставлен,
 Катков преследуем судьбой,
 А Писарев зело прославлен;
 Когда стал чином генерал
 Служебный якобинец Стасов
 И Муравьева воспевал
 Наш красный филантроп Некрасов;
 Когда бездарность и прогресс
 В России стали синонимом,
 И здравый смысл совсем исчез,
 Тургеневским рассеясь «Дымом»:
 Тогда в бездействии влачил
 Я жизни незаметной бремя, –
 И счастлив, что незнаем был,
 В сие комическое время!..

[6, с. 406–407; 2, с. 66]

Надо сказать, что трансформация отношения Щербины к Каткову, запечатленная в его эпиграммах 1850–1860-х годов, не уникальна для его творчества. Ситуация с Катковым во многом напоминает эпизод, описанный в конце апреля – начале мая 1869 г., вскоре после похорон Щербины, А.Н. Майковым в письме к Ф.М. Достоевскому. Сожалея об уходе одного за другим близких своих приятелей – Л. Мея, А. Григорьева и Н. Щербины, А.Н. Майков писал Ф.М. Достоевскому: «Щербину мне очень жалко. Младенец-философ был. Я об нем мог бы рассказать один случай, который рисует его вполне, но рассказывать неприлично, ибо дело касается меня, разве только вам бы рассказал. Когда он еще западничал, во время Крымской войны, он сочинял на меня разные эпиграммы, по своему обыкновению. Потом не знаю, что натолкнуло его заниматься русской историей, именно разбирать акты исторические, едва ли не примкнул он как-то к археографии. Канул и пропал. Встретился я с ним на юбилее Вяземского и по обыкновению встретился как с добрым товарищем. Пошли домой мы вместе – и Щербина разразился, что чувствует себя виноватым предо мною, что его давно мучит мысль, что он <1 нрзб.>; словом, он плакал, говоря на эту тему, да и меня довел до слез. Можете себе представить, как это скрепило наши отношения; русская история, сухие акты

вывели его из бесцветного космополитического западничества и пробудили теплое русское чувство. Этому он уже отдался вполне, и своими эпиграммами, рассказами, тешившими общество, был, может быть, одним из самых сильных противников и бойцов против крайнего западнически <...> в лице гимназистов с прокламациями и своими толстыми журналами. Недаром “Петербургские Ведомости”, которым Григ<орий> Данилевский на другой день смерти Щербины послал Щербиною за день до смерти написанный биографический краткий очерк, род докладной записки для получения какого-то места, – возвратили Данилевскому этот очерк назад, сказав: что об эдаких людях не может быть речи в их издании. Но вы, может быть, и не знаете, что “С<анкт>-Петер<бургские> вед<омости>” находятся теперь в руках этой компании? Да-с, кроме “Голоса” и “Зари” в Петерб<урге>, сколько я знаю, едва ли не все издания таковы, что нам нельзя там печататься. В Москве – только Катков, Аксакова уж убили, запретили газету, уже по приговору Госуд<арственного> Совета» [10, с. 77–78].

Однако при всей схожести, внешнем параллелизме ситуаций есть одно подспудное расхождение. В примирении Щербины с А.Н. Майковым важную роль играли не только «теплое русское чувство» и антизападничество, как полагал сам А.Н. Майков, но и чисто эстетическое чувство, ощущение внутренней созвучности майковского мировидения и поэтики, «парнасского» любования античным миром, стремления к созданию собственных «камей». Об этом в некоторой степени можно судить по строкам самого Щербины из его письма к Каткову от 7 февраля 1863 г., где он говорит именно об эстетической оценке майковской «античной» поэмы «Смерть Люция». Щербина признается, что слушал поэму дважды, причем «и во второй раз восхищался даже по эстетическом анализе»³⁷.

Рассказывая Каткову в письме от 12 апреля 1869 г. подробности смерти Щербины, постоянный автор «Русского вестника» Б.М. Маркевич признавался, что кончина поэта его особо опечалила, потому что «Щербина был честный и глубоко русский человек», и что у него появилось намерение написать о нем небольшую статью для «Московских ведомостей»³⁸. В письме от 14 апреля, где Б.М. Маркевич называет Щербину умным человеком и патриотом, он в свою очередь перескажет Каткову эпизод о тщетных попытках Г.П. Данилевского поместить биографический очерк Щербины в «Санкт-Петербургских ведомостях», а затем и в «Голосе»³⁹. В письме от 17 апреля 1869 г. он сообщит, что подготовляемая им статья о Щербине разрослась настолько, что ей место уже не в «Московских ведомостях» или «Современной летописи», но в «Русском Вестнике»⁴⁰. Однако в журнале за 1869 г. статья Б.М. Маркевича так и не появилась. Зато в изданном спустя десятилетие романе «Четверть века назад» писатель, чтобы пе-

³⁷ РО РГБ, Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 51.

³⁸ РО РГБ, Ф. 120 (Катков), Кар. 7. Ед. хр. 33. Л. 50.

³⁹ Там же. Л. 52 об.

⁴⁰ РО РГБ, Ф. 120 (Катков), Кар. 7. Ед. хр. 33. Л. 53.

редать духовную атмосферу середины столетия, введет, пусть и предельно краткий, разговор о Щербине и его сборнике стихов 1857 г. Этот разговор о поэзии должен, по мысли автора, живее продемонстрировать связь между общественно-политической и эстетической позициями противостоящих лагерей. Если для «благовоспитанного Духонина» стихи Щербины – это «прелесть», это «новая мысль в античной форме, то именно чего желал Шенье», чьи слова «*Sur des pensees nouveaux faisons des vers antiques!*» Щербина поставил эпиграфом к своему двухтомному собранию стихотворений 1857 г.⁴¹ (их и цитирует Духонин), то для «студента» (читай: «юного западника и либерала») подобные «антологии» давно устарели. Студент Факирский уверен, что «нынешнему человеку петь на античный лад не приходится», потому что «ему тогда сузить себя надо». На ироническое замечание Духонина «Подите, сузьтесь до Гомера!..» – Факирский «со всем пылом и искренностью молодого увлечения» отвечает: «Современному человеку Жорж-Санды нужны, а не Гомеры!» [11, т. 1, с. 132]. Другой собеседник, вторя ему, предлагает видеть в Щербине аналог русского Э. Скриба – плодовитого мастера комедий и не более того, вероятно, памятуя исключительно о его эпиграммах и сатирических стихотворениях⁴².

Запечатленное в романе разделение русского общества на лагерь – не только политические, но и эстетические – мучило Щербину и вызывало резкие выпады. В письме к А.И. Герцену 16 апреля 1861 г. он писал: «Консерваторы наши “просто глупы и слава богу”, либералы наши – тоже глупы, только не просто и не слава богу. Надобно пожить в литературных кружках Петербурга и Москвы (включая, разумеется, “Русского вестника” и “Русской беседы”), чтобы видеть пустозвонство, мелочность, обскурантизм, узкое своекорыстие этих господ и их прихвостней ...» [4, с. 731]. В декабре 1861 г., вскоре после возвращения из-за границы, заграничной переписки с Герценом (а возможно, и встречи с ним в Лондоне), смерти одного из лидеров либеральных кругов Н.А. Добролюбова, он запишет в заметках «Для себя»: «Два противоположные, по-видимому, лагеря равно тупы и вредны надлежащему развитию народа и России... Куда прилепиться?..»⁴³ Сочувствие Щербины всему «русскому» отнюдь не делает для него привлекательным и славянофильский лагерь. Недаром в феврале 1862 г. он будет шутливо стращать Каткова, что если тот еще дольше будет тянуть с публикацией присланного Щербиной стихотворения, то он отдаст его И.С. Аксакову в «День»⁴⁴. Почвенник Ф.М. Достоевский как издатель журнала «Время» вызывал у него в начале 1860-х годов лишь желчные замечания. В письме Каткову от 16 марта 1863 г. он восклицал: «Разве еще есть у Вас соперник – ловкий заискиватель, комедиант – “Время” Достоевского. Он может кое-что переманить от Вас, несмотря на безграмотность

⁴¹ Об этом стихе как о квинтэссенции своего творчества Щербина говорит еще в начале 1850-х годов в письме к А.Н. Майкову [РО ПД, Ф. 16982. Л. 2 об.].

⁴² См.: Маркевич Б.М. Четверть века назад: Правдивая история. Т. 1–2. С. 133.

⁴³ РО РНБ. Ф. 881 (Щербина). Ед.хр. 63. Л. 99.

⁴⁴ РО РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 21. Л. 50.

и тупость»⁴⁵. Эта оценка, конечно, обусловлена недавно отшумевшей полемикой между «Временем» и «Русским вестником», когда в 1861 г. Катков уничтожил журнал Достоевского в статье «Наш язык и что такое свистуны» (РВ, 1861, № 3), а Ф.М. Достоевский парировал его доводы в статьях «“Свисток” и “Русский Вестник”» (Время, 1861, № 3), «Ответ “Русскому Вестнику”» (Время, 1861, № 5) и т.д., но вряд ли объяснима только «дипломатизмом» Щербины и желанием польстить своему корреспонденту.

Из-за «антипоэтической среды *конечного*» поэт выступает то как язвительный ипохондрик, автор злободневных сатир и эпиграмм, то как представитель «чистого искусства», погруженный в мир античности в поисках «красоты» и «бесконечного». Желая «жить современностью», поэтизирующий русскую идею, движимый романтическим поиском пути к «душе народа» и мечтой о «Руси Мысли», исполненный веры в стихийную тягу русского народа к «философским и космическим вопросам», но не находящий отзвука этим идеям в общественно-политических кругах, Щербина делает сознательную «ставку» на партию «государственника» и «центриста» Каткова, а вместе с тем и на «Русский Вестник». Этот выбор, конечно, предопределен национальными, патриотическими, общественно-политическими идеалами «младенца-философа», остававшегося чуждым, исходя из эстетических принципов собственной «философии искусства» и партии Каткова, и самому «комическому времени» 1860-х годов.

Список литературы

1. Костин А.А. А.Н. Радищев как фольклорист // XVIII век. СПб., 2013. С. 310–325.
2. Данилевский Г.П. Из литературных воспоминаний. Н.Ф. Щербина (Его письма и неизданные стихотворения) // Исторический Вестник. 1891. № 1. С. 32–69.
3. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 27. Кн. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1954. 405 с.
4. Н.Ф. Щербина – Герцену / публ. Е.В. Гиппиуса // Литературное наследство. Т. 62. М.: Наука, 1955. С. 730–734.
5. Достоевский в неизданной переписке современников // Литературное наследство. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 347–564.
6. Щербина Н.Ф. Полное собрание сочинений. СПб.: Типография Министерства путей сообщения, 1873. 440 с.
7. Тютчев Ф.И. Н.Ф. Щербине // Русский Вестник. 1857. № 2. С. 837.
8. Московские ведомости. Лит. отд. № 9. 1857, 19 января. С. 41–42.
9. Московские ведомости. Лит. отд. № 31. 1857, 12 марта. С. 141–142.
10. Майков А.Н. Письма к Ф.М. Достоевскому (1867–1878) / вступ. ст. и публ. Н.Т. Ашимбаевой // Памятники культуры. Ежегодник. 1982. Л.: Наука, 1984. С. 60–98.
11. Маркевич Б.М. Четверть века назад: Правдивая история. Т. 1–2. М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1879.

References

1. Kostin, A.A. A.N. Radishchev kak fol'klorist [Radishchev as a folklorist], in *XVIII vek* [XVIII century]. Saint-Petersburg: Nauka, 2013, pp. 310–325.

⁴⁵ Там же. Л. 51 об. (Этот фрагмент письма опубликован, см.: [5, с. 390]).

2. Danilevskiy, G.P. Iz literaturnykh vospominaniy. N.F. Shcherbina (Ego pis'ma i neizdannye stikhotvoreniya) [From literary memories. N.F. Shcherbina (his letters and unpublished poems)], in *Istoricheskiy Vestnik*, 1891, no. 1, pp. 32–69.
3. Gertsen A.I. *Sobranie sochineniy v 30 t., t. 27. Kn. 1* [Collected works in 30 vol., vol. 27, book 1]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954. 405 p.
4. N.F. Shcherbina – Gertsenu, in *Literaturnoe nasledstvo, t. 62* [Literary heritage, vol. 62]. Moscow: Nauka, 1955, pp. 730–734.
5. Dostoevskiy v neizdannoy perepiske sovremennikov [Dostoevsky in the unpublished correspondence of contemporaries], in *Literaturnoe nasledstvo, t. 86* [Literary heritage, vol. 86]. Moscow: Nauka, 1973, pp. 347–564.
6. Shcherbina N.F. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete works]. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva putey soobshcheniya, 1873. 440 p.
7. Tyutchev, F.I. N.F. Shcherbine [To N.F. Shcherbina], in *Russkiy Vestnik*, 1857, no. 2, p. 837.
8. *Moskovskie vedomosti* [Moscow vedomosti. Literary part], no. 9, 1857, January 19, pp. 41–42.
9. *Moskovskie vedomosti* [Moscow vedomosti. Literary part], no. 31, 1857, March 12, pp. 141–142.
10. Maykov, A.N. Pis'ma k F.M. Dostoevskomu (1867–1878) [Letters to F.M. Dostoevsky (1867–1878)], in *Pamyatniki kul'tury. Ezhegodnik, 1982* [Cultural monuments. Yearbook, 1982]. Lenin-grad: Nauka, 1984, pp. 60–98.
11. Markevich, B.M. *Chetvert' veka nazad: pravdivaya istoriya. T. 1–2* [A quarter of a century ago: a true story. Vol. 1–2]. Moscow: Tipografiya M.N. Lavrova i K°, 1879.

УДК 141(430:470)
ББК 87.3(4Гем:2Рос)5

ИДЕИ КАНТОВСКОЙ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

А.В. ЗОЛОТАРЕВ

Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского
ул. Бежицкая, д. 14, г. Брянск, 241036, Российская Федерация
E-mail: avzolo@yandex.ru

Дан сравнительный анализ философии Канта и моральных воззрений Ф.М. Достоевского, представленных в его художественном творчестве и публицистике. Отмечено своеобразное осмысление основных проблем кантовской моральной философии в творчестве Достоевского. В частности, рассматриваются основные темы философской мысли Достоевского, базирующиеся на трех кантовских постулатах практического разума – свобода воли, бессмертие души и бытие Бога. Показано, что Достоевский художественными средствами стремился, прежде всего, обосновать безусловную ценность каждой человеческой личности, тем самым утверждая своим творчеством кантовский категорический императив. Установлено главное сходство Достоевского с Кантом в области философских воззрений, которое состоит в стремлении основать религиозную веру исключительно на нравственном императиве. Показано, что Достоевский, как и Кант, утверждал неизбежную антиномичность чистого разума, и при этом у него, как и у Канта, антиномии разума находят разрешение в морально оправданной вере. Анализируются также различия между философскими воззрениями Канта и Достоевского, главное из которых состоит в том, что постулатом практического разума у Канта является бытие Бога как «Бога философов», абстрактного «Высшего Разума», в то время как необходимым постулатом моральной философии Достоевского выступает Боговоплощение, бытие Богочеловека Иисуса Христа.

Ключевые слова: моральная философия, постулаты практического разума, кантовский категорический императив, антиномия чистого разума

IDEAS OF KANTIAN MORAL PHILOSOPHY IN DOSTOYEVSKY'S WORKS

A.V. ZOLOTAREV

Bryansk State University
14, Bezhitskaya Str., Bryansk, 241036, Russian Federation
E-mail: avzolo@yandex.ru

The article presents a comparison of Kant's philosophy and Dostoevsky's moral views expressed in the literary and journalistic writing of the latter. The author argues that all the main problems of Kant's moral philosophy found a peculiar reflection in Dostoevsky's works. In particular, the article shows that three Kantian postulates of practical reason – freedom, immortality of the soul and the being of God – are the main themes of Dostoevsky's philosophical thought. The author shows that Dostoevsky sought primarily to justify the unconditional worth of every human being and that thus Dostoevsky in his works affirmed Kant's categorical imperative. The author comes to the conclusion that the main similarity between Dostoevsky's and Kant's philosophical ideas consists in striving to establish religious faith solely on the moral imperative. It is shown that Dostoevsky, like Kant, asserts an unavoidable antinomy of pure reason that in his (and Kant's) works finds its expression in a morally justified faith. The article also examines the differences between Kant's and Dostoevsky's philosophical views. The author concludes

that the main difference is that Kant postulates the being of God as that of the "God of philosophers," an abstract "Higher Mind"; and the postulate of Dostoevsky's moral philosophy is the Incarnation of God, the being of God-man Jesus Christ.

Key words: *moral philosophy, postulates of practical reason, Kantian categorical imperative, antinomy of pure reason*

Казалось бы, Достоевский и Кант являют собой два вполне противоположных склада человеческой души: с одной стороны – интерес к иррациональным безднам, к хаотическому началу жизни, доходящая до предела страстность, с другой стороны – неизменное следование законам разума, сдержанность и порядок. Тем не менее возьмем на себя смелость утверждать, что из всех философов именно Кант стоит ближе всего к Достоевскому. «Подпольный человек», Раскольников, Иван Карамазов и многие другие персонажи великого писателя, да и сам он в качестве публициста, решают на страницах его произведений именно кантовские вопросы, хотя, может быть, и с некантовской страстностью.

Я.Э. Голосовкер в своей книге «Достоевский и Кант» (1963 г.)¹ рассмотрел влияние «Критики чистого разума» Канта на содержание «Братьев Карамазовых» Достоевского, однако параллели с идеями Канта обнаруживаются во всем творчестве писателя и эти параллели относятся в первую очередь к учению Канта о практическом разуме. Голосовкер считает, что Достоевский заимствовал у Канта прежде всего *антиномизм*, глубокое осознание того, что в рамках чистого теоретического разума в принципе невозможно разрешить важнейшие мировоззренческие проблемы. Идеальный мир Достоевского действительно крайне антиномичен, но у него, как и у Канта, антиномии разума находят разрешение в *морально оправданной вере*.

Протоиерей Василий Зеньковский замечал: «Русская философия... больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях... Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования» [2, с. 21]. В центре внимания русской философии находится религиозно осмысленное и морально оправданное бытие человека. Русская философия, таким образом, выступает, в первую очередь, как *практический разум* в кантовском смысле – как разум, устанавливающий моральный долг, ориентирующий моральное поведение человека и осмысливающий человеческое существование в свете абсолютных ценностей. Именно с этой точки зрения русская мысль усматривает в учении Канта прежде всего «восстановление здоровой веры в Бога и связанной с ней веры в духовную значимость человека»².

¹ См.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 103 с. [1].

² См.: Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. С. 18 [3].

На наш взгляд, глубоко ошибочно противопоставлять Канта как создателя рационалистической «этики долга» и Достоевского как творца «метафизики христианской любви». В 2009 г. было опубликовано чрезвычайно ценное англоязычное исследование Евгении Черкасовой «Достоевский и Кант: диалоги об этике»³. Анализируя «поразительные параллели» в этических взглядах Канта и Достоевского, Черкасова акцентирует внимание на различии между кантовским автономным субъектом и погруженным в «живую жизнь» человеком Достоевского, на различии между рациональной этикой и «деонтологией сердца»: «коротко говоря, для Канта безусловное основано на рациональности, а для Достоевского – на любви» [4, с. 3]. Соглашаясь с большей частью выводов Черкасовой, постараемся показать, что расхождения между кантовской «рациональной этикой долга» и «этикой любви» Достоевского не так безусловны и непреодолимы, как кажется. Исследователи этики Достоевского О.С. Соина и В.Ш. Сабиров утверждают, что Достоевский, «сам того не подозревая..., выступает как величайший оппонент Канта», поскольку «вопреки воззрениям Канта, запрещавшего вводить антропологию в этику, Достоевский был, возможно, единственным в истории мировой культуры, кто обратил внимание не на писанные и неписанные “правила добра”, но на *метафизическую глубину* нравственной жизни человека...»⁴. Однако следует заметить, что и метафизика, и антропология Достоевского коренятся в его этическом учении, в изначальной для него интуиции абсолютной ценности человеческой личности. Антропология у Достоевского строится на вполне кантовских постулатах трансцендентальной свободы человека, бессмертия его души и бытия Бога.

Для Канта ответ на вопрос «что такое человек» завершает собой построение здания критической философии. Для Достоевского тайна человека – эта главная тема творчества с самого начала. Основная интуиция, служащая разгадке этой тайны, – безграничное уважение к человеческой личности. Для Достоевского очевидно, что человек настолько ценен сам по себе, что никогда не может быть использован просто как средство для достижения каких бы то ни было, даже самых высоких, целей. В своих произведениях писатель показывает, что самый маленький человек, «вошь», «тварь дрожащая» не может быть превращен в орудие для осуществления замыслов «великих людей», что жизнь любого поколения не может служить лишь для «унавоживания будущей гармонии», что на «слезинке ребенка» нельзя строить всеобщее счастье. Совершенно очевидно, что все эти мысли суть художественное выражение кантовского *практического императива*. Кант говорит: «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек... есть *цель сама по себе*... Это условие мы справедливо приписываем даже

³ См.: Cherkasova Evgenia. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2009. 128 p. [4].

⁴ См.: Соина О.С., Сабиров В.Ш. Метафизические и антропологические основания этики Ф.М. Достоевского // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 2(42). С. 191, 194 [5].

божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на *личности* их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе» [6, с. 414].

Достоевский, как и Кант, решительно отвергает всякий утилитаризм именно потому, что он допускает использование отдельных людей как инструментов достижения счастья. Его Иван Карамазов бунтует против Бога, потому что считает, что Бог создал мир, в котором человек унижен и обращен в средство. В вариациях на тему «слезинки ребенка» в своей «Пушкинской речи» Достоевский говорит в связи с образом Татьяны Лариной: «Представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей... И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо... не Шекспира какого-нибудь, а просто честного старика, мужа молодой жены... И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить и на слезах этого обесчещенного старика возвести ваше здание!.. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье... Скажите, могла ли решить иначе Татьяна?..» [7 с. 142].

Тут оказывается неважным, насколько на самом деле был бы несчастен покинутый Татьяной муж и не превышают ли страдания разлученных Татьяны и Онегина его гипотетических страданий. В том-то и дело, что, хотя Достоевский и говорит о *счастье* и *страдании*, то есть использует принятые в утилитаризме термины, речь у него идет не о количестве того и другого и, следовательно, не о математических операциях, призванных найти утилитарное «наибольшее счастье для наибольшего числа людей», а речь идет исключительно о *справедливости* счастья и страдания, то есть об их обоснованности нравственными качествами личности. Никакое количество счастья не справедливо, если оно обращает хоть одного человека в средство, то есть противоречит нравственному закону. Это вполне созвучно мыслям Канта, который говорит, что счастье само по себе вовсе не есть благо, высшее благо для человека – только такое счастье, которое обусловлено его нравственным достоинством: «вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны *сделать* себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными* счастья» [6, с. 463]. Именно поэтому, даже если бы страдания старика-мужа были бы незначительны, Татьяна не имела права покидать его. Татьяна, в интерпретации Достоевского, мыслит не в категориях этики счастья, а в категориях этики *долга*, т.е. *кантовской этики*.

В соответствии с моральным законом, определяющим достоинство человека, Кант устанавливает *три постулата* практического разума – *свободу*, *бессмертие души* и *бытие Бога*. Все эти три постулата составляют и основные темы философской мысли Достоевского. Кант показывает, что свобода есть неременное условие существования нравственного закона. Трансцендентальную свободу «надо мыслить как независимость от всего эмпирического и, следовательно, от природы вообще...», а без этой свободы... невозможен никакой мо-

ральный закон, никакое вменение по этому закону»⁵. Моральный закон осуществим только для свободного существа, а таковое может быть только вневременным умопостигаемым субъектом, стоящим вне мира естественной необходимости: «категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира...»⁶. Именно трансцендентальная свобода лежит в основе человеческой личности.

Для Достоевского свобода также есть основание личности. Его «подпольный человек», выражая в данном случае мысль автора, заявляет: «Человеку надо – одного только *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. <...> ... свой каприз... может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред... потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность...» [9, с. 113–115]. «Хотенье», о котором говорит Достоевский, это способность определять свою волю независимо от воздействующих на нее природных и социальных причин, от естественных влечений и социально обусловленных интересов или, выражаясь языком Канта, способность «независимо от этих естественных причин и даже против их силы и влияния... начать *совершенно самопроизвольно* некоторый ряд событий»⁷. Герои Достоевского напряженно борются за эту свободу, то есть за свою человеческую личность, доказывая себе и окружающим, что они не сводимы к необходимой связи природных процессов, не являются «штифтиками» безличной природной машины: «все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик!»⁸.

Сопоставляя рассуждения подпольного человека со взглядами Канта, Черкасова замечает: «Для подпольного человека своеволие является творческой силой самовыражения и самоутверждения. <...> Подпольная идеология личности идет вразрез с Кантом, для которого, чтобы доказать, что я лицо, а не вещь, я должен действовать прямо противоположно своему своеволию» [4, с. 35]. Однако Достоевский, конечно же, согласен с подпольным человеком лишь там, где тот бунтует против детерминизма и утилитаризма, но он против подпольного человека там, где тот противопоставляет свой произвол моральному закону. И для Достоевского, и для Канта подлинная моральная свобода противоположна своеволию. И в то же время Кант, как и Достоевский с его подпольным героем, не мыслит свободы без *способности к произволу* (Willkür), то есть эмпирически недетерминированному проявлению воли.

⁵ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 425 [6].

⁶ См.: Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4 Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 299 [8].

⁷ См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3 М.: Мысль, 1964. С. 479 [10].

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Записки из подполья. С. 117.

Изображение человеческой личности как принадлежащей к умопостижаемому миру или, говоря языком православного богословия, изображение «несводимости человека к его природе» составляет главную особенность *художественного метода* Достоевского. М.М. Бахтин отмечает: «В произведениях Достоевского нет окончательного, завершающего, раз и навсегда определяющего слова. Поэтому нет и твердого образа героя, отвечающего на вопрос – “кто он?”... Авторское слово не может объять со всех сторон, замкнуть и завершить извне героя и его слово... “Заочное” слово, подводящее окончательный итог личности, не входит в его замысел» [11, с. 279]. Таким образом, персонаж у Достоевского никогда не исчерпывается всем тем, что мы (вместе с автором) знаем о его природных и социальных качествах, о логике его поступков, т.е. об обусловленности какими-то эмпирически постижимыми внешними и внутренними причинами. Говоря кантовским языком, персонаж, будучи личностью, не сводится к своему «эмпирическому характеру». Нельзя не согласиться с С.А. Аскольдовым, сказавшим, что, в то время как другие писатели изображают человеческие *типы и характеры*, «специальность Достоевского – изображение личностей»⁹ (впрочем, само понимание Аскольдовым личности как лишь количественно отличной от характера «по степени выраженности и стойкости индивидуального начала» вряд ли адекватно Достоевскому).

А.С. Долинин пишет о Достоевском: «Он знает... *абсолютную* ценность каждой личности, какова бы ни была ее *общественная стоимость*... Нет “великих” и “малых”, и не в том суть, чтобы большие стали сочувствовать меньшим. Достоевский сразу переносит центр тяжести в область сердца, единственную сферу, где господствует *равенство*, а не *уравнение*, где нет и не может быть никаких *количественных* соотношений...» [13, с. 75]. Можно пойти дальше и сказать, что дело даже не в равной *ценности* людей у Достоевского (и тем более не в равной *оценке* их), а в равной их *силе*: самый ничтожный по своим природным и социальным качествам человек в его произведениях равен самому великому *в силу своей субъектности*, несводимости его как субъекта к этим природным и социальным качествам. Личность предстает у Достоевского как субъект, который *трансцендирует* свою эмпирическую сущность, заданную ему природой и обществом, и именно поэтому человек является «тайной».

С признанием трансцендентальной свободы у Достоевского, как и у Канта, связана идея безусловной *ответственности* человека за себя и свои поступки. Кант утверждает, что сам эмпирический характер, определяющий поступки по закону причинности, есть результат употребления человеком его трансцендентальной свободы: «...поступок со всем проистекшим, что его определяет, принадлежит к единственному феномену его характера, который он сам создает себе и на основании которого он сам приписывает себе как причине, независимой от всякой чувственно-

⁹ См.: Аскольдов С.А. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский 1881–1981. London: Overseas Publications Interchange Limited, 1981. С. 33 [12].

сти, причинность этих явлений». Именно поэтому «разумное существо может с полным основанием сказать о каждом своем нарушающем закон поступке, что оно могло бы его не совершать»¹⁰. Таким образом, человек несет нераздельную ответственность за любое совершенное им преступление, которое, следовательно, неизменно требует справедливого наказания. Даже смертная казнь, с точки зрения Канта, с необходимостью вытекает из признания достоинства человека как свободной личности.

Тема неизбежности и моральной оправданности строгого наказания преступной человеческой воли – одна из сквозных тем в творчестве Достоевского. На страницах своих романов и в публицистике он выступает против модной псевдогуманистической концепции, сводящей любое преступление к социальным и природным причинам и на основании этого снимающей ответственность с преступника. Н.А. Бердяев справедливо замечает: «Он готов стоять за самые суровые наказания, как соответствующие природе ответственных, свободных существ... Сторонники суровых наказаний более глубоко смотрят на природу преступления и на природу человека вообще, чем гуманистическое отрицание зла. Во имя достоинства человека, во имя его свободы Достоевский утверждает неизбежность наказания за всякое преступление. Этого требует не внешний закон, а самая глубина свободной совести человека. Человек сам не может примириться с тем, что он не ответствен за зло и преступление, что он не свободное существо, не дух, а отражение социальной среды. В гневе Достоевского, в его жестокости звучит голос, восставший за достоинство человека и за его первородство» [14, с. 100].

Только как существо, превосходящее эмпирическую данность, человек и может быть безусловной ценностью, с одной стороны, и субъектом морального долга, с другой. Но это означает, что, признав безусловную ценность личности и моральный долг, мы должны постулировать и наличие особой сверхэмпирической реальности. С этим у Канта связаны постулаты *бессмертия души* и *бытия Бога*: «Бог и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом» [10, с. 665, 666]. Н.О. Лосский совершенно справедливо замечает о Достоевском: «Бытие Бога и бессмертие души прочно стоит в центре миропонимания Достоевского. Он не сомневается в истинности веры в них и твердо знает всепроникающее значение их: если нет Бога, то нет и абсолютного добра, нет абсолютного смысла жизни, нет совершенной добродетели» [15, с. 89, 90]. Это весьма напоминает ход мысли Канта: вытекающее из уважения к моральному закону стремление человека непременно осуществить высшее благо с необходимостью ведет к постулированию объективной реальности этого блага.

Полное соответствие воли человека с моральным законом Кант называет святостью и утверждает, что так понимаемая святость есть совершенство, неосуществимое в эмпирическом мире ни в какой момент его существования. «А так

¹⁰ См.: Кант И. Критика практического разума. С. 427.

как оно тем не менее требуется как практически необходимое, – пишет Кант, – то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* к этому полному соответствию, и согласно принципам чистого практического разума необходимо признавать такое практическое движение вперед как реальный объект нашей воли. Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [6, с. 455]. Если не верить в бессмертие души, то цель, к которой направляет человека моральный долг, неосуществима. Правда, это, по мысли Канта, отнюдь не уничтожает самого долга, однако превращает его исполнение в нечто, что мы, вспомнив о Камю, могли бы назвать «сизифовым трудом». Неверие в бессмертие души лишает жизнь смысла.

Именно бессмысленностью существования искушаемы не верящие в бессмертие герои Достоевского – Иван Карамазов, целая галерея «логических самоубийц». В «Дневнике писателя» за 1876 год Достоевский поместил аргументы такого вымышленного им «самоубийцы от скуки»: «Природа, чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Но... до целого и его гармонии мне ровно нет никакого дела после того как я уничтожусь... Ну пусть бы я умер, а только человечество осталось бы после меня вечно... Но ведь и планета наша невечна, и человечеству срок – такой же миг как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – все это приравняется завтра к тому же нулю» [16, с. 146, 147]. Анализируя мысли своего самоубийцы, Достоевский приходит к выводу: «без веры в свою душу и в ее бессмертие бытие человека неестественно, немислимо и невыносимо» [17, с. 46]. Осмыслить жизнь человека не может ни вера в прогресс, ни безрелигиозное «служение человечеству». Достоевский говорит: «Я объявляю, что любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и совсем *невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой*» [17, с. 49]. То есть вера в бессмертие важна не только как основание надежды на будущее блаженство, но и как основа для требования нравственной деятельности человека здесь и сейчас, в каждый момент его земной жизни: «бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей..., только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» [17, с. 49]. Заключает эти рассуждения Достоевский почти кантовским силлогизмом: «Если убеждение в бессмертии так необходимо для бытия человеческого, то, стало быть, оно и есть нормальное состояние человечества, а коли так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно» [17, с. 49].

Как видим, Достоевский связывает необходимость признания бессмертия человека не просто с исполнением морального закона, но с возможностью *любви* к людям. Старец Зосима из «Братьев Карамазовых» говорит сомневающимся в бессмертии души: «Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно... Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в

бытию Бога, и в бессмертии души вашей» [18, с. 52]. Я.Э. Голосовкер в связи с этим утверждает, что Достоевский вступил с Кантом в спор, противопоставив «морали, исходящей из теоретического ума», свою «этику горячего сердца», деятельную любовь¹¹. Противопоставление кантовской *этики долга* христианской *этике любви* отнюдь не ново, для него есть определенные основания. Кант в «Критике практического разума» говорит: «Очень хорошо делать людям добро из любви и участливого благоволения к ним... но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению *как людей*...» [6, с. 408], «моральную ценность должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона» [6, с. 407]. Черкасова отмечает весьма своеобразное понимание Кантом любви как моральной добродетели: «...то, что Кант называет “любовью” само по себе есть форма уважения... Кант предпринимает все предосторожности, чтобы в своей системе избежать чего-либо эмоционально нагруженного» [4, с. 85]. Именно поэтому основополагающее для этики Достоевского *сострадание* у Канта вообще «не является моральной обязанностью»¹².

Однако важно помнить, что та христианская любовь, которую проповедует Достоевский, вовсе не есть стихийно возникающая и независящая от личного выбора сила. А именно такой стихийной любви, которая существует и у животных и которая не составляет специфической особенности «нашего положения как людей», противопоставлял Кант присущий только сознательной личности моральный долг. Черкасова видит различия между Кантом и Достоевским в том, что «в то время, как кантовская этика отделена от природы, от человеческого тела и эмоций, моральный императив Достоевского относится к личности во всей ее полноте посреди “живой жизни”»¹³. Однако отделение от всего природного, плотского и эмоционального как раз и предполагается христианским пониманием любви как *агапэ*. Для Достоевского, как это показывает и сама Черкасова, любовь является человеческим *долгом*, а вовсе не *спонтанным чувством*. Если учесть, что христианская любовь, *агапэ*, есть любовь *свободно избираемая* и *достигаемая волевым усилием* (при содействии божественной благодати), то ее полное противопоставление моральному долгу окажется необоснованным. И все же не стоит преуменьшать действительно имеющиеся в этом вопросе существенные различия между Достоевским и Кантом. Исходя из того же основания, что и кантовская этика долга, – из уважения к человеческой личности и свободе, этика Достоевского идет гораздо дальше, утверждая могущество страдающей любви, преодолевающей индивидуальную ограниченность и замкнутость человеческого существа. Черкасова справедливо замечает, что только так Достоевскому удастся показать почти не разработанные Кантом способы преодоления

¹¹ См.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». С. 97–98.

¹² См.: Cherkasova Evgenia. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics. P. 85.

¹³ Там же. P. 15.

зла в человеческом сердце: «Достоевский несомненно превосходит кантовскую рациональную деонтологию своей деонтологией сердца, ибо он уделяет большое внимание очищению и освобождению злого сердца и путям, на которых может иметь место моральное возрождение и воскресение» [4, с.43].

По мысли Канта, один только постулат бессмертия не способен еще обосновать высшее благо. К нему с необходимостью добавляется постулат *существования Бога*: «Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира...» [6, с. 463]. Таким образом, человеческий разум, признав обязательность морального закона и безусловную ценность личности, переходит из сферы собственно морали в сферу религии: «моральный закон через понятие высшего блага как объект и конечную цель чистого практического разума ведет к *религии*...» [6, с. 463]. Религия у Канта основывается на моральном сознании, без всякой апелляции к непосредственному религиозному опыту.

Русский кантианец А.И. Введенский пишет: «Тех, кто верит в Бога под влиянием одной только чуткой совести, условимся называть морально-верующими» [19, с. 204]. Это очень точное определение не только для Канта, но и для Достоевского. Достоевский, как и Кант, идет от морали к религии, но в его случае моральное чувство достигает глубины почти мистического переживания, его мирозерцание можно назвать *мистикой морали*. Его вера в Бога основана на очень остром нравственном чувстве, прежде всего на безграничном сострадании и уважении к человеку. Достоевский, вслед за Кантом, показывает, что такое уважение (которое для него есть непосредственная нравственная интуиция) не может быть логически совместимо с материализмом. В.В. Розанов так воспроизводит ход мысли Достоевского: «Как агрегат физиологических функций, между которыми одна есть сознание, человек есть, конечно, только средство... Совершенно иное увидим мы в нем, признав его мистическое происхождение и мистическую природу: он носит отблеск Творца своего, в нем есть Лик Божий, не померкающий, не преклоняющийся, но драгоценный и оберегаемый. Нужно заметить, что только в религии открывается значение человеческой *личности*. ... личность *всякая*, которая жива, абсолютна как образ Божий и неприкосновенна» [20, с. 36]. Более того, исходя из нравственных императивов, Достоевский приходит к необходимости *всей* христианской веры, во всем ее объеме – с верой в непорочное зачатие и Боговоплощение, с верой в воскресение Лазаря и т.д.

Иван Карамзев, будучи атеистом, тем не менее, когда он рассуждает о несправедливости мироздания, вынужден постулировать в рамках этих рассуждений существование Бога: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять» [18, с. 214]. Это неслучайно, потому что свои претензии миру он предъявляет с позиций нравственного закона, а само существование такого закона, как понимает Иван, невозможно без Бога. Если Бога нет, то и моральный пафос Ивана теряет всякое объективное значение, превращается в его личный субъективный каприз.

Настойчиво повторяя мысль, что «если Бога нет, то все позволено», Достоевский расходится с Кантом, который считал, что моральный закон действителен и для атеиста: «мы не хотим сказать, что столь же необходимо допускать бытие Бога, как необходимо признавать силу морального закона; стало быть, кто не может убедиться в бытии Бога, тот может считать себя свободным от всякой обязательности по моральному закону. Нет! Тогда пришлось бы отказаться лишь от преднамеренности конечной цели в мире (счастья разумных существ, гармонически согласующегося с исполнением моральных законов, как высшего блага), [достижению] которой следует содействовать путем исполнения морального закона... Мы, следовательно, допускаем, что могут быть честные люди (такие, скажем, как Спиноза), которые твердо убеждены, что Бога нет... такой благонамеренный человек, несомненно, должен будет отказаться – как от невозможной – от той цели, которую он принимал или должен был принимать в соображение, исполняя моральный закон...» [21, с. 486–489].

Кант, таким образом, считал, что и без веры в Бога можно сохранить нравственный закон, но следовать ему в таком случае придется без всякой надежды осуществить в реальности высшее благо. От человека для этого потребуются нечто подобное героизму Сизифа из эссе Камю. Достоевский, в отличие от Канта, настойчиво показывает, что отрицание Бога не ограничивается просто «умалением уважения к нравственному закону» и «нанесением ущерба моральному образу мыслей», а с неизбежностью ведет к *человекобожии*, которое ни с каким нравственным законом уже не совместимо. «Если нет Бога, то я бог», – говорит в «Бесах» Кириллов¹⁴. Полное раскрытие этой мысли дают рассуждения Ивана Карамазова, воспроизведенные беседующим с ним чертом: «Раз человечество отречется поголовно от Бога... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое... так как Бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человеко-богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для бога не существует закона!» [23, с. 83, 84].

У Канта нравственный закон побуждает человека верить в реальность, осуществимость морального идеала, то есть в *совпадение сущего и должного*, что возможно только у Бога. При этом Бог, которого постулирует Кант, это, по сути, «Бог философов», абстрактный «Высший Разум». У Достоевского – и в этом, пожалуй, заключается его главное отличие от Канта – совпадение сущего и должного явлено не просто в бытии Бога, но именно в *Боговоплощении*, так как в Богочеловеке Христе совпадает именно *человеческое* сущее и должное. Именно поэтому «Христос – начало всякого нравственного основания»¹⁵. Для

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 470 [22].

¹⁵ См.: Достоевский Ф.М. Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 185 [24].

Достоевского очевидна истина – если Христос не Бог, то все христианство бессмысленно. Его мировосприятие христоцентрично, он мало говорит о Боге как о трансцендентном Творце мира, все его внимание направлено на Богочеловека Христа. Это дало повод современному исследователю И.И. Евлампиеву сделать вывод, что в трансцендентного Бога Достоевский не верил. Достоевского, по мысли Евлампиева, ошибочно причислять к православным и вообще религиозным писателям, на самом деле его взгляд на мир ближе к атеистическому экзистенциализму. Подлинным выразителем мыслей Достоевского является персонаж «Бесов» и идеолог человекобожия Кириллов: «устами Кириллова Достоевский выражает главную суть своей веры...»¹⁶. Суть же этой веры в том, что трансцендентного Бога нет, а Христос – это не воплотившийся Бог, а «человек, доказавший возможность реализации той полноты жизни и той потенциальной абсолютности, которые заложены в каждом из нас и которые каждый может хотя бы частично раскрыть в своем бытии. Именно в этом состоит смысл *Богочеловечности* Христа, а вовсе не в том, что он соединил в себе человеческое начало с некоей сверх- и внечеловеческой божественной сущностью»¹⁷. Соответственно, и человеческая личность не есть нечто трансцендентное бытию эмпирического субъекта, она просто «центрированная динамическая активность, исходящая из глубин бытия (цельного бытия) и направленная на само бытие, преобразующая его, приводящая в новое состояние, не существовавшее ранее...»¹⁸. У Достоевского, по мнению Евлампиева, «определение Христа как *идеала*, наглядно показывает, что та могущественная сила, которая способна вести мир к преображению, воскресению и единству, заключена не где-нибудь, а в самом человеке и должна быть явлена человеком в своем личном и историческом развитии»,¹⁹ «именно человек – в своей индивидуально-личной, неповторимой и ограниченной сущности – предстает как носитель божественного начала, как Абсолют, определяющий все...»²⁰.

Защищать вышеизложенную точку зрения довольно трудно, хотя бы в виду того очевидного факта, что Достоевский в своем творчестве упорно стремился показать *губительность* человекобожия: во всех случаях оно разрушает душу человека и ведет его к убийству. Кириллов не только убивает себя (Евлампиев видит в этом аналогию крестной жертве Христовой), но и косвенно участвует в преступлениях Верховенского, способствует убийству Шатова; Иван Карамазов становится виновником смерти отца и самоубийства Смердякова и сам

¹⁶ См.: Евлампиев. И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. СПб.: Алетейя, 2000. С. 151 [25].

¹⁷ См.: Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. С. 64.

¹⁸ См.: Евлампиев. И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. С. 169.

¹⁹ Там же. С. 152.

²⁰ Там же. С. 151.

сходит с ума. В черновых набросках к «Бесам», получивших название «Фантастические страницы», Достоевский вкладывает в уста Ставрогина мысли, которые исследователи считают принадлежащими самому автору²¹. Среди них центральное место занимает утверждение, что христианином можно быть, только «если вы верите, что христианство есть необходимость и подарок, милость Божия человечеству, которого бы человек один не достиг; если вы верите, что человек с колыбели своей был под непосредственным сообщением с Богом сначала откровением, потом чудом явления Христова; если вы верите, наконец, что человек сам собою, своими силами погиб бы один и что, стало быть, надо веровать, что Бог непосредственно имеет с человеком сношение»²². Из этого следует, что, по Достоевскому, «могущественная сила, которая способна вести мир к преобразению» заключена не «в самом человеке», а в Боге, и являет себя не имманентно, а через откровение и чудо. Утверждение Евлампиева, что Христос у Достоевского это человек, реализовавший в себе «потенциальную абсолютность», и в нем нет «сверх- и внечеловеческой божественной сущности», невозможно совместить со словами из «Фантастических страниц»: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни... и залог для бытия всего мира, и заключается в трех словах: *Слово плоть бысть...*»²³.

Конечно, не вызывает сомнения, что в уста Кириллова и Ивана Карамазова Достоевский также вложил свои собственные мысли, – это и есть то «горнило сомнений», через которое прошла его «осанна». Особенность художественного метода Достоевского в том, что он вообще не *изображает*, как мыслят и говорят его персонажи, а *мыслит* и говорит вместе с ними, «дает им слово». Достоевский не *идеолог*, а *философ*, т.е. он *продумывает* мысль, а не воспроизводит ее с целью развенчать или пропагандировать. Поэтому любая идея (в том числе, атеизм и человекобожие) выступает у него во всей своей имманентной силе, достоверности, убедительности. Это обстоятельство и стало причиной того, что многие исследователи – от Розанова до Евлампиева – видели в нем скрытого богоборца или атеиста. Однако если взять художественный мир Достоевского в целом, то очевидно, что в этом мире отрицание Бога и утверждение человекобожия во всех случаях оказывается несовместимым с нравственным законом и ведет к катастрофе человеческой личности.

Сомнение в вере, которое проживает Достоевский в своих героях, ставит перед ним жесткую альтернативу – или христианская вера во всей ее полноте, или нигилистическое разрушение («жечь, как говорит Нечаев»). Здесь нет никакой возможности для внехристианского «преображения, воскресения и единства». Ставрогин в «Фантастических страницах» говорит: «Итак, весь вопрос: можно ли веровать в православие?.. Если можно, то все спасено, если нет, то

²¹ См. напр.: Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях: (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. С. 256 [26].

²² См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 11. С. 181.

²³ Там же. С. 179.

лучше жечь»²⁴. Человеческая личность, предоставленная своим собственным имманентным глубинам, в произведениях Достоевского неизбежно терпит поражение – это относится и к «подпольному человеку», и к Раскольникову, и к другим его героям, таким как Кириллов, Ставрогин, Иван Карамазов. Совершенно справедливо замечал прп. Иустин (Попович): «Достоевский нам не только показывает, но и неопровержимо доказывает, что человек как человек, в своей эмпирической данности, не обладает такой силой, которая бы сделала его способным быть единственным создателем и осуществителем своей личности» [27, с. 112]. Таким образом, Достоевский даже с большей последовательностью, чем Кант, обосновывает необходимую связь между признанием безусловного достоинства личности, принятием нравственного закона и верой в Бога, причем именно в Бога Живого, «явившегося во плоти».

Достоевского часто упрекали в противоречивости его мировоззрения: показав могущество зла, укоренившегося в человеческой природе, художественно доказав непобедимость свободной воли человека, способной воспротивиться в любой момент любой социальной системе, он в то же время неустанно проповедовал построение «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»²⁵. В этом утопизме Достоевского видят следы непреодоленного юношеского увлечения социалистическими идеями. Однако следует отметить, что, в отличие от социалистов, Достоевский понимал свой земной идеал всеобщего братства не как закономерный результат социального прогресса, а исключительно как внутреннее духовное преобразование человека. В таком виде его учение о «всеобщей окончательной гармонии» можно рассматривать скорее как *идеал в кантовском смысле* – как «образ, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться»²⁶. Если мы не понимаем, как идеал может осуществиться в земной эмпирии, то мы должны верить в его осуществимость в Абсолюте, в Боге. Чтобы призывать людей следовать евангельскому Христову закону, необходимо верить, что осуществление этого закона возможно во всякое время и для всякого человека, а значит, и для всех людей вместе.

Трудно судить о том, насколько Достоевский был знаком с учением Канта. Известно, что он интересовался «Критикой чистого разума», возможно даже изучал этот трактат²⁷. Черкасова полагает, что, «как активный участник различных интеллектуальных и литературных кругов, Достоевский был хорошо знаком с германским идеализмом вообще и с утверждениями кантовской метафизики в

²⁴ См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 11. С. 187.

²⁵ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1877 сентябрь–декабрь, 1880 август // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 148 [7].

²⁶ См.: Кант И. Критика практического разума С. 410.

²⁷ См.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». С. 97.

частности»²⁸. Сколь бы сознательным или бессознательным со стороны Достоевского ни было обращение к кантовской тематике, существенно то, что все основные темы моральной философии Канта нашли своеобразное осмысление в художественном творчестве и публицистике великого русского писателя.

Список литературы

1. Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант: Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 103 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
3. Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – начале XX века. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. 229 с.
4. Cherkasova Evgenia. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2009. 128 p.
5. Соина О.С., Сабиров В.Ш. Метафизические и антропологические основания этики Ф.М. Достоевского // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 2(42). С. 186–203.
6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1877 сентябрь–декабрь, 1880 август // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 520 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6 т. Т.4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
9. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 5. Повести и рассказы 1862–1866 годов. Игрок. Л.: Наука, 1973. С. 99–179.
10. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 69–696.
11. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. Т. 6. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002. С. 7–300.
12. Аскольдов С.А. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский 1881–1981. London: Overseas Publications Interchange Limited, 1981. С. 31–59.
13. Долинин А.С. Достоевский Федор Михайлович // Долинин А.С. Достоевский и другие. Л.: Худож. лит., 1989. С. 73–88.
14. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 268 с.
15. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 6–248
16. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 422 с.
17. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Ноябрь–декабрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. 519 с.
18. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Книги I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 511 с.
19. Введенский А.И. Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. С. 191–210.
20. Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского: опыт критического комментария // Розанов В.В. Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 7–156.

²⁸ См.: Cherkasova Evgenia. Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics. P. 1.

21. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 161–530.
22. Достоевский Ф.М. Бесы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. 519 с.
23. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Книги XI–XII. Эпилог. Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. 624 с.
24. Достоевский Ф.М. Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. 415 с.
25. Евлампиев, И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. СПб.: Алетея, 2000. 415 с.
26. Сараскина Л.И. Достоевский в созвучиях и притяжениях: (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. 608 с.
27. Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Мн.: Издатель Д.В. Харченко, 2007. 312 с.

References

1. Golosovker, Ya.E. *Dostoevskiy i Kant: Razmyshlenie chitatelya nad romanom «Brat'ya Karamazovy» i traktatom Kanta «Kritika chistogo razuma»* [Dostoevsky and Kant: a reader's reflections on the novel «The Brothers Karamazov» and the treatise «The Critique of Pure Reason»]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1963. 103 p.
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Akademicheskij Proekt, Raritet, 2001. 880 p.
3. Evlampiev, I.I. *Stanovlenie evropeyskoy neklassicheskoy filosofii vo vtoroy polovine XIX – nachale XX veka* [The formation of European non-classical philosophy in the second half of the XIX - early XX centuries]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. 229 p.
4. Cherkasova, Evgenia. *Dostoevsky and Kant: Dialogues on Ethics*. Amsterdam, N.Y.: Rodopi, 2009. 128 p.
5. Soina, O.S., Sabirov, V.Sh. *Metafizicheskie i antropologicheskie osnovaniya etiki F.M. Dostoevskogo* [Metaphysical and anthropological foundations of Dostoevsky's ethics], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 2(42), pp. 186–203.
6. Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [The Critique of Practical Reason], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 4, ch. I* [Works in 6 vol., vol. 4, part I]. Moscow: Mysl', 1965, pp. 311–501.
7. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya 1877 sentyabr'–dekabr', 1880 avgust* [A Writer's Diary. 1877, September–December, 1880, August], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 26* [Complete works in 30 vol., vol. 26]. Leningrad: Nauka, 1984. 520 p.
8. Kant, I. *Osnovy metafiziki npravstvennostF* [The foundations of the Metaphysics of morals], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 4, ch. I* [Works in 6 vol., vol. 4, part I]. Moscow: Mysl', 1965, pp. 219–310.
9. Dostoevskiy, F.M. *Zapiski iz podpol'ya* [Notes from the Underground], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 5. Povesti i rasskazy 1862–1866 godov. Igrok* [Complete works in 30 vol., vol. 5. Novels and stories of 1862–1866. The Gambler]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 99–179.
10. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 3* [Works in 6 vol., vol. 3]. Moscow: Mysl', 1964, pp. 69–696.
11. Bakhtin, M.M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's poetics], in Bakhtin, M.M. *Sobranie sochineniy v 7 t., t. 6* [Works in 7 vol., vol. 6]. Moscow: Russkie slovari, Yazyki slavyanskoy kultury, 2002, pp. 7–300.
12. Askoldov, S.A. *Religiozno-eticheskoe znachenie Dostoevskogo* [Dostoevsky's religious and ethical significance], in *F.M. Dostoevsky 1881–1981*. London: Overseas Publications Interchange Limited, 1981, pp. 31–59.
13. Dolinin, A.S. *Dostoevskiy Fedor Mikhaylovich* [Dostoevsky Fyodor Mikhailovich], in Dolinin, A.S. *Dostoevskiy i drugie* [Dostoevsky and others]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1989, pp. 73–88.

14. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's worldview]. Moscow: AST; Khranitel', 2006. 268 p.

15. Losskiy, N.O. Dostoevskiy i ego khristianskoe miroponimanie [Dostoevsky and his Christian understanding of the world], in Losskiy, N.O. *Bog i mirovoe zlo* [God and cosmic evil]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 6–248.

16. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god. May–oktyabr' [A Writer's Diary. 1876, May–October], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981. 422 p.

17. Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god. Noyabr'–dekabr' [A Writer's Diary. 1876, November–December], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete works in 30 vol., vol. 24]. Leningrad: Nauka, 1982. 519 p.

18. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Knigi I–X [The Brothers Karamazov. Books I–X], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976. 511 p.

19. Vvedenskiy, A.I. Sud'ba very v Boga v bor'be s ateizmom [The fate of faith in God in the struggle against atheism], in Vvedenskiy, A.I. *Stat'i po filosofii* [Philosophy articles]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1996, pp. 191–210.

20. Rosanov, V.V. Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo: opyt kriticheskogo komentariya [The Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. The experience of critical comments], in Rosanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo. Lit. ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Works. The Legend of the Grand Inquisitor by F.M. Dostoevsky. Literary essays. On writers and writing]. Moscow: Respublika, 1996, pp. 7–156.

21. Kant, I. Kritika sposobnosti suzhdeniya [The Critique of Judgment], in Kant, I. *Sochineniya v 6 t., t. 5* [Works in 6 vol., vol. 5]. Moscow: Mysl', 1966, pp. 161–530.

22. Dostoevskiy, F.M. Besy [The Possessed], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 10* [Complete works in 30 vol., vol. 10]. Leningrad: Nauka, 1974. 519 p.

23. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Knigi XI–XII. Epilog. Rukopisnye redaktsii [The Brothers Karamazov. Books XI–XII. Epilogue. Drafts], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 15* [Complete works in 30 vol., vol. 15]. Leningrad: Nauka, 1976. 624 p.

24. Dostoevskiy, F.M. Besy. Glava «U Tikhona». Rukopisnye redaktsii [The Possessed. The Chapter «At Tikhon's». Drafts], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka, 1974. 415 p.

25. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absol'yuta. Ch. I* [History of the Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of the Absolute. Part I]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 415 p.

26. Saraskina, L.I. *Dostoevskiy v sozvuchiyakh i prityazheniyakh: (ot Pushkina do Solzhenitsyna)* [Dostoevsky in the concords and attractions (from Pushkin to Solzhenitsyn)]. Moscow: Russkiy put', 2006. 608 p.

27. Iustin (Popovich). *Filosofiya i religiya F.M. Dostoevskogo* [Dostoevsky's philosophy and religion]. Minsk: Izdatel' D.V. Kharchenko, 2007. 312 p.

УДК 11

ББК 87.3(0)323-257

О ВЛИЯНИИ ПРОКЛА НА ДИАЛЕКТИКУ ИМЕНИ И ИМЕНОВАНИЯ В АРЕОПАГИТИЧЕСКОМ ТРАКТАТЕ «О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ»¹

Д.С. КУРДЫБАЙЛО¹, И.П. КУРДЫБАЙЛО²

¹ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия»,
наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А, г. Санкт-Петербург, 191011;

¹ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», Институт философии,
Менделеевская линия, д. 5, г. Санкт-Петербург, 199034, Российская Федерация.

E-mail: theoreo@yandex.ru

²ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
имени профессора М.А. Бонч-Бруевича»,

пр. Большевиков, д. 22, корп. 1, г. Санкт-Петербург, 193232, Российская Федерация.

E-mail: inga.posta@mail.ru

Ареопагитический трактат «О божественных именах» рассматривается в перспективе традиции неоплатонического комментария на «Кратил» Платона, в котором особое место занимает комментарий Прокла. Предлагаются аргументы в пользу того, что псевдо-Дионисий не только был хорошо знаком с этим комментарием Прокла, но и осознанно выстраивал трактат «О божественных именах» в духе подражания или соперничества с ним. Отмечено преемство у Прокла как в отношении философской терминологии, так и в ряде концепций, включая диалектику целого и частей, тождества и различия, принцип онтологической иерархии, учение о причинности и причастности, некоторые особенности апофатического метода, – все они отражаются в принципах именования и различения видов имён. На основе анализа этих принципов предложена классификация имён, учитывающая основные их типы в трактатах «О божественных именах» и «О небесной иерархии», показаны сходства и различия с аналогичной классификацией у Прокла. Показано, что диалектика и онтология Прокла могут применяться для углубления понимания ареопагитической «теолингвистики» и её локализации в историко-философском контексте.

Ключевые слова: *ареопагитический корпус, псевдо-Дионисий Ареопагит, диалектика имени, апофатический метод, символ, теория именования, диалектика причинности*

ON THE PROCLEAN INFLUENCE ON NAMES AND NAMING DIALECTICS IN THE AREOPAGITIC TREATISE “ON THE DIVINE NAMES”

D. S. KURDYBAYLO, I. P. KURDYBAYLO

Russian Christian Academy for the Humanities

15 A, Fontanka river emb., St Petersburg, 191011;

Saint-Petersburg State University, Institute of Philosophy

5, Mendeleevskaya liniya, St Petersburg, 199034, Russian Federation.

E-mail: theoreo@yandex.ru

The Bonch-Bruevich Saint-Petersburg State University of Telecommunications.

22/1, Prospekt Bolshevikov, St Petersburg, 193232, Russian Federation.

E-mail: inga.posta@mail.ru

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ-ОГОН, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именованиях.

The paper studies the Areopagitic treatise On the divine names (Latin De divinis nominibus) in the framework of the tradition of Neoplatonic commentaries on Plato's Cratylus and focuses on Proclus' commentary. A few arguments are presented to prove that Pseudo-Dionysius could be well acquainted with Proclus' commentary and, therefore, the treatise On the Divine names may have been intentionally authored in a vein of imitation or competition with Proclus. It is noted that, along with the Neoplatonic philosophical language, these propositions inherit Proclus' dialectics of the whole and parts, of the identity and difference, the ontological hierarchy, the doctrine of causation and participation, as well as some noticeable features of apophaticism, with all of them being relevant to the theory of naming and distinguishing types of names. An analysis of these principles makes it possible to introduce a classification of names described in the treatises On the Divine names and On the Celestial hierarchy and to show their similarities and differences when compared to the Proclus' classification. The results obtained reveal how Proclean dialectics and ontology can be applied to studying the Areopagitic 'theolinguistics' and its localization in history and philosophy.

Keywords: *Corpus Areopagiticum, Pseudo-Dionysius the Areopagite, dialectics of name, apophatic method, symbol, theory of naming, dialectics of causation*

Схожесть текстов Прокла и корпуса Ареопагитик² была очевидной уже во времена прп. Максима Исповедника, который в предисловии к ареопагитическим схолиям приводит слова «некого трудолюбивого мужа» о сходстве текстов Ареопагита и Прокла, защищая, впрочем, первенство «блаженного Дионисия, ... умозрениями» которого «часто пользуется Прокл»³. С полной определённости против авторства исторического Дионисия выступали такие ренессансные гуманисты, как Лоренцо Валла и Эразм Роттердамский⁴. С развитием текстологии и филологии к концу XIX в. была аргументированно высказана точка зрения, вскоре ставшая общепринятой, о зависимости именно Ареопагита от Прокла,⁵ а не наоборот (и не их обоих от гипотетического третьего источника). Главным основанием для такого вывода первоначально было сходство глав *DN* 4.18–34 и трактата Прокла *De malorum subsistentia*, затем значительное внимание было уделено употреблению неоплатонической терминологии во всём *СА*⁶, в

² Далее будем пользоваться обозначениями: *СА* – корпус Ареопагитик, *ДА* – его автор, *СН* – трактат «О небесной иерархии», *DN* – трактат «О божественных именах», *ЕН* – трактат «О церковной иерархии». Греч. текст и пагинация приводятся по изд.: Suchla B.R. (Hrsg.) *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita*. Bd. 1. *De divinis nominibus*. Berlin, New York: de Gruyter, 1990 [1] (трактат *DN*) и Heil G., Ritter A.M. (Hrsgg.) *Pseudo-Dionysius Areopagita. De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012 [2] (остальные трактаты); рус. пер., если не указано иное: Прохоров Г.М. (перев.) Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб: Алетейя; Изд. Олега Абышко, 2002 [3], с нашими уточняющими изменениями, которые не оговариваются.

³ PG 4, 21D; рус. пер.: с. 33.

⁴ Schäfer Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names*. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 15 [4].

⁵ Подробнее об истории исследования *СА* см.: Dillon J., Klitenic Wear S. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. P. 3–4 [5]; Афонасин Е.В. *Corpus Dionysiacum и классическая традиция // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2008. № 2.1. С. 94 и слл. [6].

⁶ Дж. Диллон перечисляет более трёх десятков неоплатонических терминов, многократно используемых в *СА*: Dillon, Klitenic Wear. *Dionysius the Areopagite...* P. 13.

1980–1990-е годы появились систематические сравнительные исследования метафизики обоих авторов⁷.

Однако предметом подобных сопоставлений очень редко становится важная тема, которой и Прокл, и ДА посвятили по крупному трактату, – тема «божественных имен», их природы, способов установления и истолкования, соотношения имён и вещей⁸. Прокл посвятил этой теме комментарий на «Кратил» Платона (далее *in Cratylum*), сравнительно малоисследованный как в западной, так и в отечественной науке по сегодняшний день⁹. Ареопагитический трактат «О божественных именах» также слабо исследован с точки зрения теории именования, подробно изложению которой посвящены его первые три главы. Фундаментальная монография Христиана Шефера (Schäfer 2006), специально посвящённая философскому анализу DN, несмотря на «интереснейшие теологические рассуждения» в главах DN 1–3, тем не менее концентрируется «на макроструктуре глав 4–13»¹⁰, посвящая анализу первых глав менее десяти страниц. Таким образом, наиболее подробным анализом DN 1–3, насколько нам известно, до сих пор остаётся комментарий Пола Рорема (Rorem 1993: 133–147).

Трактат «О божественных именах», построенный как своеобразный «толковый словарь», по своей форме и жанру стоит в ряду, начатом диалогом Платона «Кратил» и продолженном целым рядом неоплатонических комментариев на него. Далеко не все из них сохранились, в полном виде до нас не дошёл даже вариант, написанный Проклом, однако главная черта неоплатонического комментария вполне очевидна: текст Платона не только обсуждается, истолковывается и вводится в контекст метафизики, современной комментатору, но и допол-

⁷ Rorem P. *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984 [7]; Louth A. *Denys the Areopagite*. Morehouse-Barlow, Wilton, CT, 1989 [8]; Rorem P. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*. NY, Oxford: Oxford University Press, 1993 [9]; Schäfer Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite...*; Dillon, Klitenic Wear. *Dionysius the Areopagite...*

⁸ Из существующих исследований в этом направлении очень краткие замечания см.: van den Berg R.M. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 216–217 [10]. По всей видимости, у А.Ф. Лосева был подготовлен какой-то материал по этой теме, но из опубликованных текстов судить о них можно только по краткой заметке: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. *Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах»*. СПб: Изд. Олега Абышко, Университетская книга–СПб., 2009. С. 94 [11]. У Пола Рорема (*Pseudo-Dionysius: A commentary...*) влияние Прокла на DN сосредоточено на проблеме зла, обсуждаемой в DN 4.18–34, тогда как вопросы именования остаются в тени. В отношении одного Прокла также см.: Trouillard J. *L'activité onomastique selon Proclus // De Jamblique a Proclus / Éd. par H. Dörrie*. Genève: Vandoeuvres, 1974. P. 239–251 [12].

⁹ Подробнее об этом тексте см.: Duvick B.M., Tarrant H. (tr., ed.) *Proclus. On Plato Cratylus*. London, New Delhi, NY, Sydney: Bloomsbury, 2014 [13]; van den Berg. *Proclus' Commentary...*; Курдыбайло Д.С., Курдыбайло И.П. *Онтология имени и именования в комментарии Прокла на «Кратил» Платона // Платоновские исследования. № 8 (2018 / 1). С. 86–124 [14]; (см. также библиографию в этих работах).*

¹⁰ Schäfer Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite...* P. 80.

няется его собственными толкованиями имён, которые Платон мог вовсе не упоминать. В этом смысле «кратиловская» традиция не только комментирует, но и творчески расширяет лексикон божественных имён.

На наш взгляд, цель автора DN состояла не столько в продолжении этой традиции, сколько в том, чтобы предложить христианский аналог платоническим произведениям этого жанра: дать столь же подробное, обширное и теоретически обоснованное изъяснение имён христианского Бога, как это делалось лучшими из языческих философов в отношении их богов. Таким образом, не ставя прямой цели продолжать «кратиловскую» традицию, Ареопагит, принимая рамки выбранного жанра, тем не менее невольно включается в неё.

Несколько основоположений диалектики Ареопагитик

1. Причинные цепи и иерархический принцип

Одна из ярких отличительных черт позднего неоплатонизма, и в особенности мысли Прокла, – пристальное внимание к диалектике так называемых причинных цепей. Каждый умопостигаемый или умный бог порождает такого рода цепь (σειρά), которая причинно-следственной связью объединяет на низших онтологических уровнях все сущности и явления, которые этим богом порождаются или в которых проявляется его деятельность (энергии). Диалектика причины и следствия имеет исключительную значимость и для ДА, однако он выстраивает её на основе несколько иного понимания иерархии: если у Прокла все иерархические уровни различны онтологически, возникая последовательно-эманационным образом, то для ДА онтологически различны только чувственный, умный и, возможно, умопостигаемый уровни. Бог при этом вынесен за пределы любой иерархической предикации, бесконечно превышая любую меру тварного бытия. Все частные иерархические ступени внутри этих уровней обозначаются понятиями τάξις и διακόσμησις, из них формируется логосная, смысловая (причинная, целевая) структура космоса. Как и у Прокла, у ДА каждый низший чин обозначается как причастствующий (μετέχοντος), а высший – как причастуемый (μετέχμενος)¹¹. Бог при этом мыслится как первая Причина – начало всех причинных цепей. Его трансцендентность в этой перспективе несколько не нарушает связности иерархии:

«Нет ведь точного подобия между следствиями и причинами: следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий запредельны и

¹¹ Подробнее о категории «причастования» см.: в языческом неоплатонизме – Месяц С.В. Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы) / общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 45–56 [15] (в статье этот термин передан как «приобщимость»), в Ареопагитиках – Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // The ways of Byzantine philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2015. P. 71–88 [16].

существуют выше их, согласно самому своему изначальному смыслу (οἰκεῖας ἀρχῆς λόγον)» [DN 2.8, 132.14–17; рус. пер.: 267].

«И если хочешь назвать начало живых как живых, то это сама-по-себе-жизнь, подобных как подобных – само-по-себе-подобие, соединённых как соединённых – само-по-себе-единство, упорядоченных как упорядоченных – сам-по-себе-порядок, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, – то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдёшь, что самопричастуемые сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более – те, что им причастны» [DN 5.5, 184.8–16; рус. пер.: 417].

«Потому Благой и называется Создателем первых из них, потом их в целом, потом их по отдельности, потом тех, кто им в целом причастует, потом – кто отчасти» [DN 11.6, 223.1–3; рус. пер.: 541–543].

Как и у Прокла, иерархии *СА* можно охарактеризовать тремя фундаментальными принципами, сформулированными А.О. Лавджоем: (1) принцип изобилия – иерархия возникает благодаря избытку бытия (сверх-бытия) у абсолютного Первоначала; (2) принцип линейной градации – иерархическая структура выстроена из последовательных ступеней – «чинов» или «порядков»; (3) принцип непрерывности – за каждой ступенью идёт следующая, без разрывов или резких скачков¹².

В Боге, превышающем всё сущее, как в конечной Причине завершаются все иерархические последовательности, что с точки зрения диалектики описывается как совершенное совпадение в Боге членов антиномических пар: причины и следствия, причастуемого и причастующего, архетипа и образа:

«Прекрасное и Красота не должны различаться в их всё воедино собирающей Причине. Ибо разделяя их применительно ко всему сущему на причастие и причастующее (εἰς μετοχὰς καὶ μετέχοντα), прекрасным мы называем то, что причастно Красоте (τὸ κάλλους μετέχον), а красотой – причастие к делающей красивым Причине всяческой красоты. Сверхсущественное же Прекрасное (τὸ ὑπερούσιον καλόν) называется Красотой (κάλλος) потому, что от Него сообщается собственная для каждого красота (καλλονή) всему сущему; и потому, что Оно – Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми (καλλοποιούσ) преподания источника сияния; и потому, что Оно всех к Себе привлекает (καλοῦν), отчего и называется красотой (κάλλος); и потому, что Оно всё во всё (ὅλα ἐν ὅλοις) сводит в тождество» [DN 4.7, 151.2–10; рус. пер.: 313].

Стоит отметить, что в последних строках этой цитаты – один из двух найденных нами в DN случаев «этимологического» толкования имени (καλοῦν

¹² Лавджой А.О. Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 55–70 [17].

> κάλλος), выдержанных по принципам платоновского «Кратила»¹³ (и прокловского комментария к нему)¹⁴. Сама тема красоты и многократная игра однокоренными κάλλος, τὸ καλόν, καλλονή явственно отсылают к «Гипсию большему» (287c7–e1 sq.). Более того, вслед за этим пассажем ДА приводит обширную цитату из «Пира», возможно тем самым нарочито отдавая «долг чести» Платону. В остальном тексте подобных длинных прямых цитат нет, а элементы платонической мысли и частые заимствования на уровне одного–нескольких слов введены в текст более органично¹⁵. Отметим, что и длинное рассуждение о природе зла в DN 4.18–34 содержит рассуждения Прокла из трактата *De malorum subsistentia* в переработанном виде¹⁶, при этом его проблематика искусно вводится в пространство христианского богословия¹⁷.

Параллельно диалектике причинности развивается понятие подобия: всё сущее подобно Богу в той мере, в которой Причина усматривается в следствиях, и одновременно неподобно, ввиду трансцендентности Бога тварному миру¹⁸. ДА подчёркивает некоммутативность отношения подобия: как бы сущее ни уподоблялось Богу, сам Творец от этого нисколько не уподобляется сотворённому¹⁹.

Именование Бога в соответствии с теми тварными сущностями, Причиной бытия (или каких-либо их качеств) которых Он является, у ДА рефлексировано как самостоятельный принцип, выражаемый как в терминах причины и следствия²⁰, так и в понятиях изображения и первообраза²¹. Здесь ДА заимствует принцип именования Прокла: внутри причинной цепи имена высших членов могут свободно переноситься и на низшие, то есть имена причин могут прилагаться и к их следствиям²². ДА видоизменяет формулировку: имена следствий могут переноситься на Причину – но только в той мере, в какой имя следствия соответствует выраженности в нём его причины. Кроме этого, если у Прокла обсуждались и промежуточные, «средние» ступени в иерархии причинной цепи, то у ДА такие имена прилагаются только

¹³ Курдыбайло Д.С. От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платоновские исследования. № 3 (2015 / 2). С. 97–103 [18].

¹⁴ Второй случай: ἥλιος – ἀολλής (DN 4.4, 149.2: ἥλιος, ὅτι πάντα ἀολλή ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδάσμενα).

¹⁵ См. примеры в работе: Петров В.В. Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικὰ ζητήματα. Исследования по истории платонизма / под. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 294–303 [19].

¹⁶ Schäfer Ch. Philosophy of Dionysius the Areopagite... P. 133–162; Perl E. D. Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany: State University of New York Press, 2007. P. 53–64 [20].

¹⁷ Впрочем, ход рассуждения при этом не всегда свободен от логических натяжек. См., например, рассуждение о наказании грешников в DN 4.22 170.6–11.

¹⁸ DN 9.7, 212.9–15; рус. пер.: 509.

¹⁹ Этот принцип распространяется на любые отношения причины и следствия: «подобными друг другу могут быть učinённые одинаково, и их можно взаимно уподоблять одного другому и обращаться в обоих направлениях подобие их; ... у причины же и следствий такой взаимности допустить мы не можем» (DN 9.6, 212.1–4; рус. пер.: 505–507).

²⁰ DN 2.8, 133.3–4: τὰ τῶν αἰτιατῶν τοῖς αἰτίοις.

²¹ DN 4.4, 147.3–4: ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφαινόμενον.

²² *Procl.* In Crat. 182.9–11, 28–30.

к Богу как Причине предельной²³. При этом ДА не раз повторяет, что каждое именование, данное Богу от Его частных исхождений, называет не какую-то Его часть или аспект деятельности, но всего целиком, без выделения в Нём внутренней раздельности или структуры:

«Божественное имя Добро, разъясняющее все выступления всеобщей Причины, распространяется и на сущее, и на не-сущее и превышает и сущее, и не-сущее. И имя Сущий распространяется на всё сущее и превышает сущее. И имя Жизнь распространяется на всё живое и превышает живое. И имя Премудрость распространяется на всё мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами и превышает всё это»²⁴. [DN 5.1, 181.1–6; рус. пер.: 403–405]

2. Триада «покой – исхождение – возвращение»

Соотношение причины и следствия у ДА налагается на неоплатоническую триаду «покой (μονή) – исхождение (πρόοδος) – возвращение (ἐπιστροφή)»²⁵, где первым членом описывается сверхсущностная самотождественность Бога как совершенно непознаваемого, невыразимого и которому ничего не может уподобляться; вторым членом обозначаются «исхождения» Бога из Его покоя к творению, и в этом аспекте Он выступает Причиной сущего во всём его разнообразии. Поэтому можно говорить о многих исхождениях (πρόοδοι), в которых Бог «разделяется» (в противоположность единству покоя)²⁶. В каждом отдельном исхождении, однако, Бог пребывает по-прежнему единым и цельным в совершенной полноте²⁷, но в явлении Себя сущему ограничивает Свою беспредельную природу в той мере, в которой конечное творение способно его воспринять, – Ареопагит называет такое божественное самоограничение «спасительной справедливостью»²⁸.

Обратное восхождение (ἐπιστροφή) обозначает «возвращение» творения к своему Творцу; это движение, обратное по отношению к божественной πρόοδος, направленное от «следствия» к его первоначальной Причине, которая теперь становится и конечной Целью²⁹. «Возвращение» может быть направлено как непосредственно к Богу³⁰, так и к промежуточным ступеням иерархии³¹.

Это восходящее движение ДА образно сравнивает с гомеровской золотой

²³ Ср.: Rorem P. Pseudo-Dionysius : A commentary... P. 163.

²⁴ Ср. также: DN 4.14, 160.1–11; 11.6, 221.13–222.2.

²⁵ Rorem P. Pseudo-Dionysius : A commentary... P. 51–52.

²⁶ DN 2.4, 126.7–127.4; рус. перев.: 251–255.

²⁷ DN 2.5, 128.14–129.6; 2.11, 135.13–136.17; рус. перев., соответственно: 259–261; 275–277.

²⁸ σωστικῆ δικαιοσύνη – DN 1.1, 109.5; ср. также: 8.7, 204.12–21; 8.9, 205.16–19; рус. пер., соотв.: 211, 483, 487.

²⁹ См. об этом подробнее: Rorem P. Biblical and liturgical symbols... P. 99–105; Курдыбайло Д.С. О диалектике символа в Ареопагитическом корпусе // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 176–178 [21].

³⁰ DN 9.9 213.20.

³¹ DN 4.7 152.17–18; 4.12 158.18; 4.13 159.3; 4.15 161.5, etc.

цепью³², спущенной с неба: «думая, что мы притягиваем к себе её, на деле же не её, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя»³³. К тому же гомеровскому образу восходят и причинные цепи в неоплатонизме эпохи Прокла, которые также в теургической перспективе определяют путь восхождения души³⁴.

Параллельно с различием в описании Бога моментов покоя и движения (т.е. исхождения и возвращения) развивается диалектика единства и множества: в самоотжественном покое Бог являет себя в неделимом единстве, тогда как в разнообразии исхождений (πρόοδοι) Он является во множестве, которое снова сводится в единство на пути возвращения (ἐπιστροφῆ). Этой теофанической множественности³⁵ отвечает множество причинных цепей, исходящих от Бога как единой Причины и завершающихся множеством и разнообразием следствий.

Аналогичным образом строится диалектика целого и частей: Бог как всё превосходящая Причина «сохраняет части в согласии с целым, сама ни частью, ни целым не являясь», и одновременно «являясь и целым и частью, всё в себе, и часть, и целое, содержа»³⁶. Этим принципом определяется и логическая структура имён, даваемых Богу в соответствии с его исхождениями. В каждом таком имени ДА выделяет момент общности, соответствующий запредельной сверхсущественности Именуемого, и момент частности, соответствующий тому аспекту причинности, который акцентируется в конкретном имени:

«Единства господствуют над божественными разделениями и преобладают, и объединённое не страдает при неотрывном от Единого объединяющем разделении ... [при этом] все благотворящие божественные имена, применяемые к богоначальным ипостасям, следует воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности без изъятий» [DN 2.11, 137.5–13; рус. пер.: 279].

«Все благие выступления и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу, и ... одно [имя – Сущий] разъясняет бытие совершенного Промысла единого Бога, а другие – более общие или более частные Его проявления» [DN 5.2, 181.18–21; рус. пер.: 407].

3. Познаваемость и непознаваемость Бога

В соответствии с означенными выше антиномиями, Бог одновременно непознаваем – когда един, прост и пребывает в покое, и познаваем – во множестве и разнообразии исхождений (следствий).

³² *Нот.* Πιας 8.19: σεῖρήν χρυσεῖην ἐξ οὐρανóθεν κρεμάσαντες ...

³³ DN 3.1, 138.13–139.4; рус. пер.: 281.

³⁴ См. об этом подробнее: Петров В.В. «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / под ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 252–256 [22].

³⁵ Ср.: Perl E. D. *Theophany*... P. 31 ff.

³⁶ DN 2.10, 134.7–11; рус. пер.: 271.

Как у Прокла, так и у ДА наиболее подходящий язык для описания высшего Начала – язык апофатики, поскольку отправной точкой обеих теологий оказывается невыразимость и непознаваемость Бога (*единого*). Однако если у Прокла умопостигаемый мир составлен из большого числа иерархически подчинённых начал, где степень невыразимости падает на пути от *единого* через умопостигаемое к умному³⁷, то у ДА и познаваемость, и непознаваемость атрибутируются уже самому Богу, чем задаётся диалектическая напряжённость категорий, высшая чем у Прокла.

С одной стороны, «никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро невыразимо»³⁸, так что «даже само имя Благодать мы применяем к Нему не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять и сказать о Его неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ему почётнейшее из имён. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки»³⁹. Платоновское выражение *ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας*⁴⁰ Ареопагит применяет исключительно к Богу как характеристику Его сверхсущности⁴¹ (в этом смысле Бог одинаково превосходит и бытие, и небытие, потому одинаково неверно сказать и что Он есть, и что Его нет⁴²), а поскольку в качестве аксиомы он принимает утверждение, что «всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел», то, следовательно, сверхсущее «изъято из всякого познания»⁴³.

Однако сверхсущественность – не единственное «сверх», приписываемое Богу: так, Он превосходит любой смысл, совершенство, свет⁴⁴ или жизнь⁴⁵, – очевидно, по такой схеме «по превосходству» можно говорить о множестве самых разных положительных характеристик сущего, каждая из которых имеет начало в Боге постольку, поскольку сотворена Им, – в таком понимании Богу «всё одновременно атрибутируется (*κατηγορεῖται*), а Он ничем из всего не является»⁴⁶. Таким образом задаётся антиномия невыразимости и выразимости, непознаваемости и познаваемости Бога, которая затем развивается в полноценную

³⁷ Прокл указывает чёткую границу, выше которой находятся боги, либо не именуемые вообще, либо имеющие имена, смысл которых непостижим для людей (см.: *in Crat.* 114–115). О месте этой границы (уровень Кроноса) в онтологической иерархии см.: Duvick, Tarrant. Proclus. *On Plato Cratylus*... P. 173–174.

³⁸ DN 1.1, 109.11–13; рус. пер.: 211.

³⁹ DN 13.3, 229.15–17; рус. пер.: 561–563.

⁴⁰ *Plato*, RP. 509b9.

⁴¹ DN 1.1, 109.10–110.1; рус. пер.: 211–213.

⁴² DN 5.4, 183.5–11; рус. пер.: 411–413. Ср. кажущийся странным современному читателю вывод о том, что из непричастности времени вытекает полная непричастность бытию, согласно логике «Парменида» (141a5–142a1), которой, вероятно, здесь следует и ДА. Интерпретация этого хода «Парменида» как относящегося к *ἐλέκεῖνα τῆς οὐσίας* подробно обсуждается Прокломом *in Parm.* 1239.27–1240.37 ff.

⁴³ DN 1.4, 115.16–18; рус. пер.: 227.

⁴⁴ DN 7.2, 196.8–12; рус. пер.: 457.

⁴⁵ DN 4.3, 146.7–9; рус. пер.: 301.

⁴⁶ DN 5.8, 187.12–13; рус. пер.: 429.

диалектику.

Синтез познаваемости и непознаваемости Бога ДА осуществляет с помощью понятия «символ». Нужно подчеркнуть, что *символизм* ДА значительно шире, чем область лексического употребления термина *σύμβολον*. Последний относится всегда⁴⁷ к вещественным предметам, данным либо в непосредственном опыте, либо описываемым словом Писания. В формулировках, весьма напоминающих размышления Климента Александрийского⁴⁸, ДА утверждает, что откровенное знание о Боге выражено иносказательно:

«посредством священных завес свойственного Речением и иерархическим преданиям человеколюбия, окутывающего умственное чувственным, сверхсущественное существующим, обволакивающего формами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхъестественную же лишённую образа простоту разнообразными частными символами умножающего и изображающего» [DN 1.4, 114.1–7; рус. пер.: 223].

Как видим, чувственным символам аналогичны просто «сущее» и его «формы и виды» (*μορφὰς καὶ τύποις*)⁴⁹ – могущие быть как чувственными, так и умными. Этот общий принцип «окутывания» мы предлагаем также называть *символическим*, следуя общей диалектике ареопагитического символа⁵⁰.

Символ, синфема, теургия

Ключевые понятия Прокловой философии имени – теургия, символ, синфема – ДА также подвергает определённой переработке. Диалектика этих понятий в *СА* подробно исследована в ряде работ⁵¹, поэтому ниже лишь тезисно обозначим наиболее важные моменты.

Если у Прокла базовым понятием выступает синфема как смысловое ядро, задающее «вертикальную» связность причинной цепи, которому на каждой онтологической ступени могут соответствовать символы, воплощающие общую

⁴⁷ Об исключительном случае упоминания упостижимых символов в *СА* см.: Курдыбайло Д.С. О диалектике символа..., с. 170.

⁴⁸ Ср.: *Clem. Alex. Stromata*, 5.56.5–57.2.

⁴⁹ Заметим, что у Прокла термины *εἶδος*, *οὐήμα* и *μορφή* могут быть прочитаны как образующие иерархическую триаду (Duvick, Tarrant. Proclus. On Plato *Cratylus*... P. 137, n. 175).

⁵⁰ См.: Петров В.В. Символ и священнодействие...; Курдыбайло Д.С. О диалектике символа...

⁵¹ *Roem P. Biblical and liturgical symbols...*; *Perl E. D. Theophany...* P. 101–113; *Dillon, Klitonic Wear. Dionysius the Areopagite...* P. 85–113; *Struck P. T. Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts.* Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004. P. 254–264 [23]; *Shaw G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // Journal of Early Christian Studies.* 1999. Vol. 7.4. P. 573–599 [24]; *Dillon J. Dionysius the Areopagite // Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance.* Cambridge University Press, 2014. P. 111–124 [25]; Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Избранные труды... С. 126–133; Петров В.В. Символ и священнодействие...; Петров В.В. «Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2010. № 3 (31). С. 36–52 [26]; Курдыбайло Д.С. О диалектике символа...; Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2015. № 2 (4). С. 226–233 [27].

синфему каждый раз по-своему⁵², то у ДА, напротив, первично понятие символа, в котором можно выделить несколько слоёв или, в терминологии В.В. Петрова, функций⁵³. В аспекте выразительного подобия чувственного символа символизируемой умной сущности можно говорить о его *манифестирующей* функции, в аспекте неподобия – о функции *охранительной*, когда символ становится преградой для познания первообраза теми, кто не обладает достаточной подготовкой для соприкосновения с умным миром, – это важно не только для «охранения святости», но и во избежание вреда для ещё недостаточно окрепшего человеческого разума. Если первые две функции связаны с выразительными прообразом, то третья, *возводящая* (или *анагогическая*), соответствует моменту ἐπισημοσύνη: познание символов увлекает человеческий ум к созерцанию невещественного мира с тем, чтобы завершить восхождение в покое (μονή), простоте и единстве созерцания Бога.

Синфема при этом у ДА выступает, по всей видимости, как подчинённый момент в структуре символа и, как у Прокла, имеет значение смыслового ядра, благодаря которому конституируется знаковая составляющая символа, позволяющая установить его связь с символизируемым⁵⁴. Но здесь это ядро выступает только одним из конструирующих логических моментов, для которого в СА не обозначена ни собственная онтологическая роль, ни особое место в диалектике символа.

Понятие теургии, часто дополняемое у Прокла термином «телестика» (τελεστική – *scil. τέχνη*), у ДА обретает другой, парный термин – священнодействие (ἱεροουργία). В большей части случаев речь идёт о совершении церковных Таинств, где этим термином именуется подготовительные действия, совершаемые человеком, а ответное освящающее действие Бога именуется как θεουργία. Если при этом используется вещественный предмет, воспринимающий освящение (хлеб, вино, вода, миро), то он называется символом. Как и у Прокла, священные символы служат для возведения человеческой души от чувственного мира к умознанию, но диалектика символа у Прокла и у ДА заметно различается – особенно это заметно в тексте ЕН, где теургическая терминология приобретает новую семантику в богословском осмыслении христианского литургического предания. Однако связи между божественными именами и их использованием в богослужении в тексте ДН мы не находим – по всей видимости, это и не входило в задачу написания трактата. Однако из-за этого литургико-символическое значение имени оказывается совершенно непрояснённым, а то небольшое, что говорится о нём в ЕН, уже оторвано от теоретических оснований ДН 1–3.

Как и Прокла, Ареопагита волнует вопрос о том, как Бог может воспринимать воззвания и молитвы человека, не будучи аффицируемым и не имея никаких

⁵² Курдыбайло Д.С., Курдыбайло И.П. Онтология имени... С. 96–102.

⁵³ Петров В.В. «Реальный» символ... С. 37–46.

⁵⁴ Курдыбайло Д.С. О диалектике символа... С. 176.

органов чувств. Если во времена свт. Григория Нисского достаточно было ответить, что Бог слышит не произнесённые вслух слова, но предшествующие им мысль или внутреннюю речь человека⁵⁵, то ДА приводит более сильный аргумент о божественном предзнании всякой мысли и всякой просьбы:

«как Причина [Бог] предумеет и просодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как знающий и содержащий единую причину всего. ... Бог не имеет особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего – каким Он объемлет всё сущее. Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Неё и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего» [DN 7.2, 196.18–21, 197.10–14; рус. пер.: 459].

Этот довод полностью воспроизводит аргументацию Прокла (*in Crat.* 73.5–7; 78), которая, по всей видимости, в свою очередь направлена на уточнение аргументации Ямвлиха в трактате «О египетских мистериях», отвечающего на недоумения Порфирия из «Письма к Анебону»⁵⁶. При различии в понимании стадии *πρόδος* у Прокла и ДА позиция последнего в отношении *ἐπιστροφή* весьма приближается к теургическому неоплатонизму.

Прокл в *in Crat.* сравнивает имена с изъявными богами: и те и другие создаются людьми в соответствии с умными синфемами, чтобы быть в состоянии воспринять осияния (*ἐλλαμψεις*) соответствующего бога⁵⁷. Так же и ДА говорит о «богоимённых изъявниях»⁵⁸ – это единственное употребление слова с основой на *ἄγαλμα* – во всём тексте *DN*, в связи с чем можно предположить (по аналогии с двойной реминисценцией из Платона в DN 4.7), что ДА намеренно вводит здесь аллюзию на выразительный оборот в комментарии Прокла. В обоих контекстах сравнение имени с теургическим символом–изъявием выступает скорее как некое пояснение или иллюстрация, нежели как строгая формулировка. Однако в любом случае здесь подчёркивается символическая функция имени, хотя и не сформулированная терминологически точно.

Классификация божественных имён

Сократ в «Кратиле» предвзряет свои истолкования имён богов замечанием о том, что есть имена, которыми сами боги называют друг друга и которые неизвестны смертным, в отличие от имён, которыми люди называют богов. Именно

⁵⁵ *Greg. Nyss. Contra Eunomium* 2.1.267.1–269.1 (Jaeger 1960).

⁵⁶ См. об этом подробнее: Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. О философии языка Порфирия и Ямвлиха // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2018. № 12.2. С. 480–498 [28].

⁵⁷ *In Crat.* 51.33–45. То, что для Прокла эта формула неслучайна, подтверждается её повторением *in Parm.* IV, 851.8–9: τὰ ἄρα ὀνόματα, εἴτερον ἐστὶν ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά (Cousin 1961) и в *Theol. Plat.* 1.29, 1.124.22–23 (Saffrey, Westerink 1968).

⁵⁸ θεωνυμικῶν ἀγαλμάτων (DN 9.1, 207.8).

последние он и отваживается исследовать, присоединяя к ним имена человеческих добродетелей, способностей души, стихий и т. д.; кроме этого он вводит и использует различные способы толкования. По существу, в «Кратиле» предложен ряд принципов *классификации* имён, причём разные классы обладают разной эпистемологической ценностью и предполагают разные способы толкования, а некоторые имена признаются принципиально неистолкуемыми. У Прокла этот систематический подход чётко сформулирован в *in Crat.* 123, а также дополняется §§17–19. Текст *DN* не содержит такого сжатого описания классификации, но её можно реконструировать из ряда утверждений *DN* 1–3.

Так как апофатическое познание преобладает над катафатическим, то самое совершенное познание Бога невыразимо никаким именем⁵⁹. В пространстве же языка апофатическому познанию соответствуют «неподобные символы» и имена, данные Богу по наибольшей несхожести, удалённости с точки зрения подобия – этот тип именования подробно описан в *CH*⁶⁰, и в *DN* о нём почти не говорится, за исключением утверждений о том, что к Богу равно неприменимо ни одно из имён (τὸ ἀνώματον) и применимы «все имена сущего»⁶¹, а также краткого упоминания об «отрицаниях, выражающих превосходство»⁶².

На втором месте стоят имена, полученные из Откровения – либо из Писания, либо из непосредственного опыта богообщения, «из некоторых божественных видений, озаривших посвящённых или пророков в священных храмах или в других местах»⁶³.

Наконец, последними выступают имена, «заимствованные ... от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпочтения»⁶⁴, то есть соответствующие божественным исхождениям (πρόοδοι), тем тварным проявлениям, из которых Бог познаётся как их Причина.

Также ДА отличает имена, данные Богу в Его единстве и целостности⁶⁵, от имён ипостасных:

«объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности ... таковы: «Сверхдоброе», «Сверхбожественное», «Сверхсущественное», «Сверхживое», «Сверхмудрое»; а также все выражения отрицания, предполагающие превосходство; и все понятия причинности, как-то: «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое»; и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам. Признаки же отдельности – сверхсущественные имена и особенности Отца, Сына и Духа: они никак не могут быть переставлены или использованы как полностью общие» [*DN* 2.3, 125.13–21; рус. пер.: 249–251].

Тем не менее, в отличие от традиционной патристической терминологии,

⁵⁹ Ср., напр.: *DN* 7.3, 198.13–15; рус. пер.: 465.

⁶⁰ *CH* 2.2–5, 10.13–17.2.

⁶¹ πάντα τὰ τῶν ὄντων ὀνόματα (*DN* 1.7, 119.10–11; рус. пер.: 237); ср. также: *DN* 1.6, 118.2–3.

⁶² *DN* 2.3, 125.14–16; рус. пер.: 251.

⁶³ *DN* 1.8, 120.9–12; рус. пер.: 239.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *DN* 2.1, 122.6–10.

ДА не различает имена как сущностные, природные или ипостасные, но говорит о них в категориях «слитного», «целостного»⁶⁶ и «раздельного»⁶⁷. Ипостасные отношения (и, следовательно, соответствующие им имена) познаются исключительно из Писания или, возможно, шире – из Откровения (включающего Писание как одну из своих форм)⁶⁸.

Но больше всего ДА говорит об именах, выражающих причинную обусловленность сущего теми или иными божественными «исхождениями». Фактически только такие имена и являются именами в собственном смысле слова: они относятся к сфере познаваемого человеком и потому выразимого языком⁶⁹. Откровенные имена, насколько они непознаваемы рационально, настолько являются и невыразимыми, хотя бы и имели словесную форму. По-видимому, именно так можно интерпретировать следующие категорические формулировки, связывающие божественные имена только с Божиими «выступлениями»:

«всякое ... священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия, приготавливает божественные имена» [DN 1.4, 112.7–10; рус. пер.: 219].

«Всё божественное, явленное нам, познаётся только путём сопричастности (μετοχᾶς). А каково оно в своём начале и основании – это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Неё в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость» [DN 2.7, 131.5–10; рус. пер.: 265].

«Мы познаём Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы и подобия Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путём и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей всё Причине всего» [DN 7.3, 197.19–198.2; рус. пер.: 461–463].

Стоит заметить, что откровенные имена, сверхсущественный смысл которых недоступен человеческому (вероятно, также и ангельскому) уму, в отношении к именам, данным «по причастности», образуют довольно стройную аналогию Прокловым божественным именам–синфемам, смысл которых может быть непонятен и недоступен для истолкования, и именам, доступным человеческому толкованию, «установленным с помощью искусства» (*in Crat.* 123). Как Сократ в «Кратиле» отказывается говорить об именах, которыми боги называют сущее между собой (*Crat.* 400d6–401a5), так и в DN все обсуждаемые имена относятся

⁶⁶ DN 2.1, 122.7–9: ἐπὶ τῆς ὅλης καὶ παντελοῦς καὶ ὀλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ... ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὀλικῶς...

⁶⁷ διαίρεσις (DN 2.2, 124.17); διάκρισις (DN 2.6, 130.12–13). Ср.: «гимны свято сохраняют особые хвалы для каждой из богочальных ипостасей» (DN 2.5, 128.12–13, рус. пер.: 259).

⁶⁸ DN 2.7, 132.1–4.

⁶⁹ Ср.: DN 5.1, 180.9–13.

исключительно к познаваемым из тварного мира.

Подчеркнём, что сказанное не означает, будто все такие имена относятся к вещественному миру. К тварному бытию относится и умопостигаемый мир, а потому и имена вполне могут быть «умопостигаемыми»⁷⁰ и «бестелесными» – тогда они противопоставляются «чувственным символам»⁷¹.

Девятая глава DN посвящена именам Бога «Великий», «Малый», «Тот же», «Другой», «Подобный», «Неподобный», «Покой», «Движение», «Равенство» – среди них четыре из пяти «величайших родов» «Софиста» Платона (254d4–5)⁷², которые затем развиваются Плотинем в пять категорий, противопоставляемых категориям Аристотеля, причём именно как относящихся к умному миру⁷³. Им предшествуют «великость» и «малость», что легко понять в сопоставлении с Прокловой иерархией сущего, в которой генады и идеальные числа располагаются выше умопостигаемого мира и выступают своеобразным переходным уровнем перед самим *единым*⁷⁴. Тожество и различие, подобие и неподобие – категории, относимые уже к умопостигаемому, то есть к последующей ступени. Вместе все эти имена образуют ту самую группу, которая названа ДА «богоимёнными изваяниями».

Все перечисленные классы имён можно свести в единую схему.

Богопознание				
апофатическое	катафатическое			
«неподобные» имена (по отрицанию свойств, не присущих Богу)	имена, полученные из Откровения (в т. ч. из Писания)		имена, установленные из познания Божиих исхождений	
	имена божественной сущности / природы	имена Ипостасей	в умопо- стигаемом / умном мире	в чув- ственном мире

Нетрудно заметить сходство этой схемы с аналогичной классификацией имён у Прокла⁷⁵: раздел имён, отвечающих катафатическому познанию у ДА, в общих чертах симметричен блоку имён «вечных сущностей» у Прокла. При этом ДА, посвящая свой трактат *божественным* именам, совершенно не касается

⁷⁰ τὰ νοητὰ θεωνυμία (DN 1.8, 121.6; 13.4, 230.6).

⁷¹ τὰ ἀσώματα θεωνυμία (DN 9.5, 211.8).

⁷² Подробнее о платонических истоках имён, разбираемых в DN, см.: Dillon, Klitonic Wear. Dionysius the Areopagite... P. 15.

⁷³ См.: Plot. *Enn.* 6.2. Плотин в этом трактате отчётливо различает, какие из категорий Аристотеля применимы к умопостигаемому, а какие – к чувственному.

⁷⁴ См.: Месяц. Учение о генадах... С. 43–54; ср. также понятие «большого-и-малого» у Аристотеля в изложении «неписанного учения» Платона, по отношению к идеально-числовой области. Обзор текстов см.: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 617–619 [29].

⁷⁵ См.: Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. Онтология имени... С. 89–90.

имён человеческих, как и названий каких-либо вещей – той области, которую Прокл разрабатывает весьма тщательно. С другой стороны, оригинальное учение ДА о «неподобных» символах и, соответственно, именах не находит явных параллелей у Прокла.

* * *

Подводя итог нашему исследованию, ещё раз подчеркнём, что главная его задача – показать значимость комментария Прокла на «Кратил» для анализа трактата «О божественных именах» и выделить основные смысловые связи между этими двумя текстами. На наш взгляд, ДА осознанно опирался на *in Cratylum* как один из образцов, в подражании или соперничестве с которым он писал *DN*. В определённом отношении, и особенно с точки зрения языка, ДА действительно превзошёл Прокла: множество неологизмов, плеонастические именованья и целые обороты отличают его витиеватую речь, самой своей избыточностью пытающуюся свидетельствовать о том, что Бог пребывает за пределами всякого именованья и рациональной мысли⁷⁶. Однако общие начала онтологии и диалектики, из которых выводятся принципы именованья, оказываются очень близки у ДА и Прокла, обуславливая общность проблем диалектики имени и общность их решений.

Трудно вполне согласиться с мнением Роберта ван ден Берга, что по мере того, как языческий неоплатонизм уступал место неоплатонизму христианскому, платоновский «Кратил» как «инструмент, превращающий [древнегреческую] мифологию в философию», утратил своё значение⁷⁷. На наш взгляд, среди последователей Прокла как в христианском неоплатонизме, так и в языческом⁷⁸ «Кратил» из «инструмента философской легитимации» античной мифологии постепенно превращается в образчик теологического исследования языка и с этой точки зрения, напротив, обретает бóльшую значимость.

Список литературы

1. Suchla B.R. (Hrsg.) *Corpus Dionysiacum / Pseudo-Dionysius Areopagita*. Bd. 1. *De divinis nominibus*. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. XXX+238 s.
2. Heil G., Ritter A.M. (Hrsgg.) *Pseudo-Dionysius Areopagita. De cœlesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulæ*. 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012. XV+300 s.
3. Прохоров Г.М. (перев.) Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Изд. Олега Абышко, 2002. 854 с.
4. Schäfer Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names*. Leiden, Boston: Brill, 2006. XVI+212 p.
5. Dillon J., Klitenic Wear S. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition : Despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. X+142 p.

⁷⁶ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 145–146 [30]; ср. также: Топоров В. Н. Мейстер Экхарт–художник и «ареопагитическое» наследие // Палеобалканистика и античность: сб. науч. тр. М.: Наука, 1989. С. 220–227 [31].

⁷⁷ Van den Berg. *Proclus' Commentary*... P. 217.

⁷⁸ Среди последователей Прокла, наиболее близких к ДА, нужно выделить Олимпиодора Младшего (подробнее о нём в рамках нашей темы см.: van den Berg. *Proclus' Commentary*... P. 213–216).

6. Афонасин Е.В. *Corpus Dionysiacum* и классическая традиция // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2008. № 2.1.
7. Rorem P. *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984. X+176 p.
8. Louth A. *Denys the Areopagite*. Morehouse-Barlow, Wilton, CT, 1989. X+134 p.
9. Rorem P. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*. NY, Oxford: Oxford University Press, 1993. XVI+267 p.
10. Van den Berg R.M. *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden, Boston: Brill, 2008. XVIII+240 p.
11. Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. *Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О божественных именах» / под ред. А.А. Тахо-Годи*. СПб.: Изд. Олега Абышко, Университетская книга—СПб, 2009. 224 с.
12. Trouillard J. L' *activite onomastique selon Proclus* // *De Jamblique a Proclus* / éd. par H. Dörrie. Genève: Vandoeuvres, 1974. P. 239–251.
13. Duvick B.M., Tarrant H. (tr., ed.) *Proclus. On Plato Cratylus*. London, New Delhi, NY, Sydney: Bloomsbury, 2014. VIII+210 p.
14. Курдыбайло Д.С., Курдыбайло И.П. *Онтология имени и именованя в комментарии Прокла на «Кратил» Платона // Платоновские исследования*. 2018. № 8 (1). С. 86–124.
15. Месяц С.В. *Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих // Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы) / общ. ред. М.С. Петровой*. М.: Кругъ, 2010. С. 42–68.
16. Biriukov D. *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // The ways of Byzantine philosophy / ed. by M. Knežević*. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2015. P. 71–88.
17. Лавджой А.О. *Великая цепь бытия: История идеи*. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
18. Курдыбайло Д.С. *От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платоновские исследования*. 2015. № 3(2). С. 92–116.
19. Петров В.В. *Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / общ. ред. В.В. Петрова*. М.: Кругъ, 2013. С. 264–308.
20. Perl E.D. *Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007. XI+163 p.
21. Курдыбайло Д.С. *О диалектике символа в Ареопагитическом корпусе // Вопросы философии*. 2017. № 10. С. 169–181.
22. Петров В.В. *«Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма / общ. ред. В.В. Петрова*. М.: Кругъ, 2013. С. 240–263.
23. Struck P.T. *Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004. XIV+316 p.
24. Shaw G. *Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite // Journal of Early Christian Studies*. 1999. Vol. 7.4. P. 573–599.
25. Dillon J. *Dionysius the Areopagite // Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance / ed. by S. Gersh*. Cambridge University Press, 2014. P. 111–124.
26. Петров В.В. *«Реальный» символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2010. № 3(31). С. 36–52.
27. Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. *О теургии и онтологии имени в Ареопагитическом корпусе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2015. № 2(4). С. 226–233.
28. Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. *О философии языка Порфирия и Ямвлиха // Schole*.

Философское антиковедение и классическая традиция. 2018. № 12.2. С. 480–498.

29. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

30. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.

31. Топоров В.Н. Мейстер Эххарт–художник и «ареопагитическое» наследство // Палеобалканистика и античность: сб. науч. тр. / отв. ред. В.П. Нерозник. М.: Наука, 1989. С. 219–252.

References

1. Suchla, B.R. (Hrsg.) *Corpus Dionysiacum. Pseudo-Dionysius Areopagita*. Bd. 1. *De divinis nominibus*. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. XXX+238 p.

2. Heil, G., Ritter, A.M. (Hrsg.) *Pseudo-Dionysius Areopagita. De cœlesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulæ*. 2. Aufl. Berlin, Boston: de Gruyter, 2012. XV+300 p.

3. Prokhorov, G.M. *Dionisiy Areopagit. Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Dionysius the Areopagite. Works. Commentaries by Maximus the Confessor]. Saint Petersburg: Al-teyya; Izd. Olega Abyshko, 2002. 854 p.

4. Schäfer, Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the Divine Names*. Leiden, Boston: Brill, 2006. XVI+212 p.

5. Dillon, J., Klitenic Wear, S. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007. X+142 p.

6. Afonasin, E.V. *Corpus Dionysiacum i klassicheskaya traditsiya* [Corpus Dionysiacum and the Classical tradition], in *Schöle. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 2008, no. 2.1.

7. Rorem, P. *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984. X+176 p.

8. Louth, A. *Denys the Areopagite*. Morehouse-Barlow, Wilton, CT, 1989. X+134 p.

9. Rorem, P. *Pseudo-Dionysius: A commentary on the texts and an introduction to their influence*. NY, Oxford: Oxford University Press, 1993. XVI+267 p.

10. Van den Berg, R. M. *Proclus' Commentary on the Cratylus*, in *Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden, Boston: Brill, 2008. XVIII+240 p.

11. Losev, A.F., Takho-Godi, A.A. *Izbrannye trudy po imyaslaviyu i korpusu sochineniy Dionisiya Areopagita. S prilozheniem perevoda traktata «O bozhestvennykh imenakh»* [Selected works on the onomatodoxy and on the writings of Dionysius the Areopagite. With a translation of the treatise “On the Divien Names” attached]. Saint-Petersburg: Izd. Olega Abyshko, Universitetskaya kniga–SPb, 2009. 224 p.

12. Trouillard, J. L' activite onomastique selon Proclus, in *De Jamblique a Proclus*. Genève: Vandoeuvres, 1974, pp. 239–251.

13. Duvick, B.M., Tarrant, H. *Proclus. On Plato Cratylus*. London, New Delhi, NY, Sydney: Bloomsbury, 2014. VIII+210 p.

14. Kurdybaylo, D.S., Kurdybaylo, I.P. *Ontologiya imeni i imenovaniya v kommentarii Prokla na «Kratil» Platona* [Ontology of name and naming in Proclus' Commentary on Plato's Cratylus], in *Platonovskie issledovaniya*, 2018, no. 8(1), pp. 86–124.

15. Messias, S.V. *Uchenie o genadakh: Prokl, Sirian, Yamvlikh* [The teaching of henads: Proclus, Syrianus, Iamblichus], in *Intellektual'nye traditsii antichnosti i Srednikh vekov (issledovaniya i perevody)* [Intellectual traditions of Antiquity and the Middle Ages (Studies and translations)]. Moscow: Krug", 2010, pp. 42–68.

16. Biriukov, D. *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite*, in *The ways of Byzantine philosophy*. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2015, pp. 71–88.

17. Lavdzhoy, A.O. *Velikaya tsep' bytiya: Istoriya idei* [The Great Chain of Being: A History of an Ideal]. Moscow: Dom intellektual'noy knigi, 2001. 376 p.

18. Kurdybaylo, D.S. *Ot igry k misterii: ob interpretatsii etimologiy v dialoge Platona «Kratil»*

[From game to mystery: On the interpretation of etymologies in Plato's dialogue Cratylus], in *Platonovskie issledovaniya*, 2015, no. 3(2), pp. 92–116.

19. Petrov, V.V. Simvol i svyashchennodeystvie v pozdnem neoplatonizme i v «Areopagitskom korpuse» [Symbol and the sacred action in the late Neoplatonism and the “Corpus Areopagiticum”], in *Πλατωνικά ζητήματα. Issledovaniya po istorii platonizma* [Platonika zētēmata. Studies in the history of Platonism]. Moscow: Krug", 2013, pp. 264–308.

20. Perl, E.D. Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany: State University of New York Press, 2007. XI+163 p.

21. Kurdybaylo, D.S. O dialektike simvola v Areopagitcheskom korpuse [On Dialectics of Symbol in the Corpus Areopagiticum], in *Voprosy filosofii*, 2017, no. 10, pp. 169–181.

22. Petrov, V.V. «Mnogosvetlaya tsep'»: Solntse v pozdneantichnom platonizme i «Areopagitskom korpuse» [A Chain of Great Light: the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the ‘Corpus Areopagiticum’], in *Πλατωνικά ζητήματα. Issledovaniya po istorii platonizma* [Platonika zētēmata. Studies in the history of Platonism]. Moscow: Krug", 2013, pp. 240–263.

23. Struck, P.T. Birth of the symbol: Ancient readers at the limits of their texts. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004. XIV+316 p.

24. Shaw, G. Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite, in *Journal of Early Christian Studies*, 1999, vol. 7.4, pp. 573–599.

25. Dillon, J. Dionysius the Areopagite, in *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge University Press, 2014, pp. 111–124.

26. Petrov, V.V. «Real'nyy» simvol v neoplatonizme i v khristianskoy traditsii (v Areopagitskom korpuse i u Karla Ranera) [The «real» symbol in Neoplatonism and in Christian tradition (In the Corpus Areopagiticum and in Karl Rahner)], in *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2010, no. 3(31), pp. 36–52.

27. Kurdybaylo, I.P., Kurdybaylo, D.S. O teurgii i ontologii imeni v Areopagitcheskom korpuse [On Theurgy and Name Ontology in the Corpus Areopagiticum], in *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2015, no. 2(4), pp. 226–233.

28. Kurdybaylo, I.P., Kurdybaylo, D.S. O filosofii yazyka Porfiriya i Yamvlikha [On the language philosophy in the writings of Porphyry and Iamblichus], in *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klasicheskaya traditsiya*, 2018, no. 12.2, pp. 480–498.

29. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 1993. 959 p.

30. Averintsev, S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [The poetics of early Byzantine literature]. Moscow: Coda, 1997. 343 p.

31. Toporov, V.N. Meister Eckhart–khudozhnik i «areopagitcheskoe» nasledstvo [Meister Eckhart the artist and the “Areopagitic” heritage], in *Sbornik nauchnykh trudov «Paleobalkanistika i antichnost'»* [Collected scientific works “Paleo-Balkan studies and the Antiquity”]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 219–252.

УДК 27-1:7.04
ББК 86.372-4-575.1

БОГОСЛОВИЕ КРАСОТЫ П.Н. ЕВДОКИМОВА: ОПЫТ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

А.Г. РУКАВИШНИКОВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Ломоносовский проспект, дом 27, корп. 4, г. Москва, 119234, Российская Федерация
E-mail: rukavishnikov@philos.msu.ru

Рассматривается концепция богословия красоты П.Н. Евдокимова – видного представителя интеллектуальной культуры русского зарубежья. Продемонстрирована связь между этой концепцией и миссионерской установкой, характерной для творчества Евдокимова в целом. Красота в его понимании является фундаментальной богословской категорией, которую можно использовать как «калокагатический» аргумент в пользу существования Бога и доказательство истинности православного предания. Развивается мысль В.В. Бычкова, который характеризовал позицию Евдокимова как трактовку «евангельских истин в эстетическом ключе». Поэтанно в контексте принципа «эстетической экзегетики» анализируется отношение Евдокимова к творческому началу человека и его реализации в сфере искусства и в литургическом пространстве. Особое внимание при этом уделяется иконописи. Со ссылками на Л.А. Успенского показывается несводимость иконописного языка к языку живописному. В русле концепции «теологии присутствия», разработанной Евдокимовым, анализируется процесс преодоления иконописным творчеством замкнутости «треугольника эстетического имманентизма»: произведение искусства – художник – зритель. На примере принципиально разных мировоззренческих и художественных установок, характерных для классического западноевропейского Возрождения и Возрождения византийского, Палеологовского, утверждается различное понимание роли живописного языка в выражении религиозного опыта в православной и католической традициях. В контексте полемики иконоборцев и иконопочитателей акцентируется внимание на символическом характере православной иконы и чрезвычайной важности разработки теории образа в рамках православной традиции. Через призму учения Григория Паламы о Фаворском свете рассматривается утверждение Евдокимова об иконе как центре «энергийного излучения».

Ключевые слова: эстетическая экзегетика, богословие красоты, теология присутствия, треугольник эстетического имманентизма, иконопись

PAVEL EVDOKIMOV'S THEOLOGY OF BEAUTY: EXPERIENCE OF AESTHETICAL EXEGESIS

ANDREY RUKAVISHNIKOV

Lomonosov Moscow State University
27, building 4, Lomonosovsky prospekt, Moscow, 119234, Russian Federation
E-mail: rukavishnikov@philos.msu.ru

The paper discusses Evdokimov's theological concept of beauty. P.N. Evdokimov is a prominent representative of the Russian intellectual circle abroad. The paper also demonstrates the relationship between this theological concept of beauty and the missionary message of Evdokimov's works as a whole. Beauty in Evdokimov's understanding is a fundamental category of theology that can be used as a "kalo-kagathic" argument in favour of God's existence and proof of the truth of the Eastern Orthodox tradition. The paper develops the idea of V.V. Bychkov who described Evdokimov's position as an interpretation of «evangelical truths in the aesthetical sense». Step by step, in the context of "aesthetical exegesis", it

analyzes Evdokimov's attitude to human creativity and its implementation in the sphere of art and liturgy. Special attention is paid to iconography. Referring to L.A. Ouspensky, the paper shows the irreducibility of the iconographic language to the language of painting. In line with Evdokimov's concept of "theology of presence" it analyzes the process of overcoming the closure of "the triangle of artistic immanentism" (work of art – artist – spectator) by icon-painting creativity. By analyzing the fundamentally different ideological and artistic ideas characteristic of classical Western European Renaissance and Eastern Byzantine Renaissance, the paper demonstrates the differences in understanding the role of artistic language in expressing religious experience within the Eastern Orthodox and Western Catholic traditions. In the context of controversy between iconolatry and iconoclasm the paper focuses on the symbolic character of the Orthodox icon and on the extreme importance of the theory of image within the Eastern Orthodox tradition. Through the prism of Gregory Palamas' concept of the divine light of Mount Tabor, it considers Evdokimov's statement about the icon as the center of divine «energy radiance».

Key word: *aesthetical exegesis, theology of beauty, theology of presence, triangle of aesthetic immanentism, iconography*

Российскому читателю творчество Павла Николаевича Евдокимова (1901–1970) долгое время оставалось практически неизвестным. Волна исследовательского энтузиазма конца XX века, открывшая множество достойных внимания имён «русского зарубежья», почему-то обошла его стороной, отнесла к числу второстепенных персонажей. Лишь в последние десять лет основные произведения Евдокимова были переведены на русский язык. Зато в западных философско-богословских кругах он известен достаточно хорошо. Наряду со своим учителем протоиереем Сергием Булгаковым и другими представителями «парижской школы», Евдокимов считается на Западе признанным знатоком и экспертом в вопросах православной веры. Высоко оцениваются не только его богословская эрудиция, но и философский дар¹, культурологическое чутьё, умение наводить мосты между западной и восточной христианскими традициями.

Роль медиатора, посредника между Западом и Востоком была будто специально уготована для него судьбой: храня в своём сердце трепетную любовь к России, Евдокимов всё же не был чужд западной культуре, писал преимущественно по-французски, нередко иллюстрировал свои мысли примерами из практики повседневной европейской жизни. Внимательное изучение биографии Евдокимова позволяет увидеть её многоплановость, выражающуюся в своеобразном синтезе теории и практики, кабинетной академической работы и активной общественной деятельности. Написание книг и чтение лекций в Свято-Сергиевском институте сочетается с активным участием в Соппротивлении, с серьёзной организационной работой на ниве благотворительности и межконфессиональных связей. Вероятно, именно в силу многогранности своей личности Евдокимов мог писать на понятном для любого читателя языке, но без упрощенчества, с глубоким чувством личного причастия к православной вере. Многие друзья Евдокимова считали, что именно его личные качества – необычайная широта

¹ В некрологе, опубликованном во французской газете «Фигаро» в связи со смертью П.Н. Евдокимова, он называется самым известным и крупным православным мыслителем после Н.А. Бердяева.

души, глубокая, по-настоящему христианская любовь к окружающим, отзывчивость и чуткость – серьёзно помогали ему в миссионерской деятельности. По словам Оливье Клемана, Евдокимов был одним из тех, кто знакомил Запад с «духовностью христианского Востока, со скорбной и светлой душой “святой Руси”, с душой Серафима Саровского и Достоевского»².

Евдокимов был убеждён в том, что подлинное понимание России возможно только с учётом её глубоких православных корней. В этом смысле рассказу о ментальности русского человека должен предшествовать подробный анализ его веры и связанных с ней ценностей и идеалов. Это особенно актуально, если речь идёт о рассказе для иноязычной, инокультурной аудитории, для которой православие зачастую является далёкой, смутной и не вполне понятной религиозной практикой.

С одной стороны, Евдокимов подходит к вопросу с классической богословской позиции. В своей работе «Православие» он *разъясняет* основные положения своей веры, рассматривает православное предание на различных уровнях, пытается дать своеобразный синтез православной мысли. Целью этого анализа является фиксация собственно православного, восточного в христианстве, классификация типических черт, отличающих православие от католичества и протестантизма. Евдокимову важно выразить суть православия, с помощью конкретных аргументов показать, в чём именно проявляется его глубина и чем это может помочь западному миру. В конечном счёте Евдокимов стремится не к противопоставлению, не к религиозной конфронтации, а к выстраиванию диалога, к исследованию возможностей преодоления или, по крайней мере, смягчения «прискорбного разделения» Востока и Запада.

Общая эрудиция и превосходная философская подготовка позволяют Евдокимову достаточно убедительно *рассказать* о православии, однако он полагает, что для создания целостной картины этого не вполне достаточно. Нужно ещё *показать* красоту православия, дать не просто богословский, но именно богословско-эстетический анализ православной веры, рассмотреть красоту как фундаментальную богословскую категорию. По верному замечанию В.В. Бычкова, речь идёт о трактовке «евангельских положений в эстетическом ключе», с обязательной апелляцией к чувственно-выразительной сфере, своеобразной *эстетической экзегетике*.

Евдокимов разделяет установку классической эстетики о тесной связи истины, красоты и блага, однако простую констатацию этой связи он считает недостаточной. Необходимо «одухотворить» эту связь, рассмотреть её, с одной стороны, в более широком контексте православного учения о спасении души и творении мира, а с другой – исходя из факта существования современной секулярной, нередко агрессивно антихристианской культуры. Евдокимов вновь и вновь вынужден напоминать европейской культуре о её христианских истоках, вводить в исследование весьма непривычные для современного уха понятия

² Клеман О.-М. Памяти П.Н. Евдокимова // Православная мысль, Вып. 14, Париж, 1971. С. 95 [1].

веры, святости, подлинной христианской любви, но при этом, чтобы быть вполне услышанным, апеллировать к современному искусству и актуальному философскому опыту. Невольно напрашивается аналогия с раннехристианскими временами, когда апологетам и отцам Церкви приходилось выстраивать интеллектуальный диалог с античностью, открывать языческому миру новые понятия и категории.

В этой связи любопытно, что и сам Евдокимов внимательно вглядывается в наследие античности. Особенно привлекает его фигура Платона – не только как одного из великих философов, но и как человека, предвосхитившего, пунктирно обозначившего те философско-мировоззренческие проблемы, полное и ясное понимание которых пришло уже внутри христианской культуры. «Гениальной» называет Евдокимов интуицию Платона, рассматривающего Эрос как «рождение в красоте». И добавляет, что гимн любви апостола Павла (1 Кор. 13) является великолепным ответом-дополнением к этой интуиции: «сила божественной любви содержит Вселенную, превращая хаос в Космос, Красоту». Опыт многих отцов Церкви указывает, что любовь как скрепляющее бытие начало придаёт всему миру сияние красоты. По словам псевдо-Дионисия Ареопагита, «прекрасное есть начало всего как действующая причина, приводящая целое в движение, *объемлющая всё эросом своей красоты*. И в качестве причины конечной оно есть предел всего и предмет любви. Оно есть и причина-образец, ибо сообразно с ним всё получает определённость»³. Собственно, сам Шестоднев – концепцию библейской космогонии – вполне возможно рассмотреть в эстетическом ракурсе, ибо то, что создаёт Бог, не только «добро», но и «красиво». Евдокимов вполне оправдано использует образ Великой Симфонии в шести днях, «исполнение» которой влечёт изливание сплошного, не знающего ночи Света – «потрясающего и уникального» откровения Лица Божия в тварном мире.

Ветхозаветное «Да будет Свет» обретает дополнительное измерение в рамках новозаветной традиции. Факт Воплощения и Преображения превращает этот Свет из абстрактного в конкретный, выраженный в определённой богочеловеческой личности Христа. Подобно тому, как апостол Павел силой благодати был «восхищен до третьего неба», каждый человек отныне получает возможность реального «обожения», «преподобия». То, что после грехопадения и до Христа казалось недоступным и трансцендентным, оказывается теперь в максимально возможной степени близким. Двери рая снова открыты для человека, но при условии духовного усилия с его стороны – без сущностного перерождения человека сфера божественного так и останется для него закрытой и далёкой абстракцией. Внутреннее «согласие» на метанойю напрочь лишает всякого духовного эгоизма, напротив, призывает к постоянному и неустанному сопротивлению своему эго. В конечном счёте задача человека – в максимальной степени выйти за пределы собственного «Я» и приобщить всё творение к своему обоженному состоянию, восстановив тем самым исходную связь с тварным миром. По

³ Цит. по: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 73.

замечанию Евдокимова, восприятие божественного доступно не только в мире интеллигентном, но и в мире чувственном, поскольку в домостроительстве Воплощения духовное и телесное оказываются слитыми воедино. Отсюда проистекает ещё одна высокая задача человека – духовно преобразить чувственную жизнь, стать подлинно целостной личностью, для которой эстетическое переживание станет полноценным дополнением к религиозному опыту.

В русле русской религиозной традиции Евдокимов увязывает с этой высокой задачей любое искусство. В своём идеальном выражении всякий художник должен быть творцом и выразителем божественного мира, проводником предельных и невыразимых дискурсивно смыслов. В этом контексте творческий дух представляется величайшей ценностью, связанной с главной задачей человека – со-творчеством Богу, возделыванием необъятного поля вселенной: «культура, в её высшем выражении, есть проникновение в суть предметов и существ, обнаружение в них божественного замысла, раскрытие их логоса, смысла и их преобразенного облика»⁴. Здесь достаточно чётко прослеживается ориентация Евдокимова на святоотеческую антропологию (особенно на антропологию Григория Паламы) с её гимном творческому началу в человеке. Об этом хорошо пишет архимандрит Киприан Керн: «Из святоотеческой литературы можно сделать вывод о том, что творчество задано человеку по предвечному изволению Божию, что оно не есть наказание человеку, а именно особый божественный дар, отличие человека от животных неразумных с одной стороны, и от разумных небожителей ангелов с другой. Человек не осужден на строительство культуры и на участие в историческом процессе, а это ему щедро дано Богом, даровано, предназначено. Человеку дано быть творцом, и в этом одна из черт его богоподобия» [3, с. 174].

Но в области реальной жизни дело, конечно, обстоит совсем не так. Тенденция к тотальному обмирщению искусства, чётко обозначившаяся в европейской культуре в эпоху Возрождения, многократно усилилась в XX веке. Множество разнообразных художественных течений, активно подкрепляемых соответствующей эстетической теорией, заменяют Священное «околдованностью бессодержательного вращения вокруг собственной пустоты», более того, «если бы мы захотели представить себе настенное оформление ада, то современное искусство кое в чём может помочь этому» [2, с. 93]. Спустя полвека после написания Евдокимовым этих слов можно констатировать, что ситуация в искусстве только усугубилась. Всё чаще художник, стремящийся к выражению Правды и Смысла, работающий в русле христианской парадигмы, оказывается непонятым и неприятным культурным мейнстримом. А если он претендует на такое понимание, то он вынужден идти на определённые компромиссы и в конечном счёте изменять самому себе⁵.

⁴ См.: Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005. С. 75 [2].

⁵ См.: Яхнин А.Л. Антиискусство. Записки очевидца. М., 2011. С. 68–70 [4].

Амбивалентность красоты, о которой так верно писал Достоевский, проявляется здесь весьма отчётливо. Искусство может вплотную подвести нас к невыразимым глубинам, но перешагнуть границу, приобщиться к познанию сферы сакрального мы можем только при помощи духовно фундированной красоты. Излишнее увлечение формой, «красивостью», о которой так часто упоминали русские религиозные философы⁶, оказывается в этом случае беспомощным и бесплодным. Чистый эстетизм – верный путь к разрушению гармонической связи между истиной, добром и красотой.

Органичное соединение религиозного опыта и эстетического переживания возможно лишь там, где используемые чувственные символы напрямую указывают на Бога и святых, где человек оказывается пленённым красотой не только лишь внешней формы, но и «нетварного света», сияющего сквозь эту внешнюю форму и придающего ей онтологическую значимость. Опираясь, вероятно, на идеи автора Ареопагитик, Евдокимов большое значение придаёт «динамическим символам», в первую очередь божественной литургии и таинствам Церкви. Именно в них происходит настоящая встреча двух миров – божественного и человеческого («эроса божественного» и «эроса человеческого» в терминологии Евдокимова), появляется почва для реального изменения и преображения человека. Теургическая мечта многих представителей русского религиозного ренессанса в литургическом пространстве обретает конкретные черты. Если искусство обречено ходить по кругу, вновь и вновь сталкиваться со своим фактическим бессилием в деле изменения мира, ибо его задание выше его осуществления⁷, то литургия и таинства Церкви способны разорвать этот порочный круг. Более того, они именно и нацелены на то, чтобы качественно поменять конкретного человека, а потенциально – и человечество в целом. Само архитектурное устройство храма (как внешнее, так и внутреннее) всецело направлено на максимально возможное сближение человека и Бога, на создание наиболее благоприятных условий для адекватного религиозного опыта. Наос, устремлённый к расположенному на востоке алтарю, придаёт определённую теоцентричную динамику, векторную направленность всему происходящему в храме, однако только в режиме предзаданности. В полной мере всё сказанное оказывается справедливым лишь в момент священнодействия: теозис как главная цель человеческой жизни⁸ реализуется именно в *литургическом* пространстве и времени, здесь осуществляется «призыв к метанойе человеческих отношений» и здесь же символизм храмовой архитектуры обретает глубокое космическое измерение.

⁶ См.: Ильин И.А. Талант и творческое созерцание // *Одинокий художник*. Статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 262–272 [5].

⁷ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 218 [6].

⁸ О важности понятия теозис в святоотеческой традиции см., например: *Archpriest George Florovsky St. Gregory Palamas and the traditions of the fathers* // Ch. 7 of *The Collected Works of Georges Florovsky*. Vol. I. Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Vaduz, Europa: Buchervertriebsanstalt, 1987). P. 105–120.

Евдокимов отличает литургическое время от времени циклического и исторического. Циклическое время постоянно воссоздаёт себя, формирует вечный, неизменный и прекрасный космос, который служит основой мировоззрения древнегреческих авторов и обуславливает пластичность и телесность античной культуры вообще. Историческое время характеризуется неровностью течения, отражением своеобразного, уникального ритма, характерного для каждой отдельно взятой эпохи. Иное – время литургическое, где все моменты взаимосвязаны, где нет места трагической необратимости и постоянному противопоставлению прошлого и настоящего. Внутри литургического времени мы призваны снова и снова *реально* переживать этапы жизни Христа и в итоге приобщаться к Нему через таинство Евхаристии. Ключевым здесь является слово «реально», именно в контексте своей *теологии присутствия* Евдокимов рассматривает храмовую эстетику в целом. В ней нет ничего случайного, каждый элемент интерьера православного храма несёт определённую смысловую нагрузку и созвучен общему ходу православного богослужения.

В литургии и, шире, в любом богослужении «оживает» символика храма: то, что являлось предзаданным, актуализируется. Само храмовое пространство становится в этот момент своеобразной мультимедийной инсталляцией⁹, многообразный символический язык православной службы начинает заявлять о себе в полный голос с помощью света, запахов, звуков и пр.

Особое место среди всего многообразия литургических символов принадлежит *иконе*. Если литургические тексты выражают празднуемое событие словесно, то икона зрительно выражает содержание праздника в предельно возможной для этого форме. По верному замечанию Евдокимова, икона включена в литургическую тайну и вне этого контекста невозможно понять её суть. Распространённая ошибка – воспринимать икону как музейный экспонат, рассматривать её как образец искусства определённой эпохи, отмечая при этом якобы наличествующую слабость её композиции, неразвитость перспективы и прочие живописные недостатки. Ошибка кроется в самом подходе: икону нельзя рассматривать в контексте религиозной живописи, особенно западноевропейской. Иконопись – это не живопись, стало быть, живописные критерии к ней неприменимы или, по крайней мере, применимы не вполне. Непонимание этого различия во многом послужило причиной того, что икона не прижилась на западе – она просто была отнесена к разряду несовершенной живописи и затерялась среди ярких, эмоционально насыщенных полотен эпохи Возрождения. Примечательно, что даже на русской почве начиная примерно с

⁹ О сравнении устройства византийского храма с мультимедийной инсталляцией см., например: Лидов А. Византийский храм устроен как мультимедийная инсталляция [Электронный ресурс]. URL: <https://iskusstvo-info.ru/aleksej-lidov-vizantijskij-hram-ustroen-kak-multimedijnaya-installyatsiya/>, 02.11.2018.

XVII века в условиях сильного западного культурного влияния появился некоторый дискомфорт от того, что по живописным критериям икона выглядит наивной в сравнении с образцами европейской живописи¹⁰.

По мысли Л.А. Успенского, ещё задолго до великой схизмы выявилось совершенно разное отношение к иконописному творчеству на Западе и на Востоке. Водоразделом может служить Трулльский собор (конец VII века), в ходе которого были выработаны важнейшие правила, согласно которым с течением времени был выработан иконописный канон. Западная церковь, по сути, постановлений этого собора не приняла и осталась в стороне от формулировки учения Церкви о христологической основе священного образа. Успенский выражается даже более категорично – непринятием положений Трулльского собора католики выключили себя из процесса выработки духовного художественного языка Церкви¹¹. Так или иначе, но, действительно, на почве западной культуры сначала в русле католицизма, а затем и в рамках протестантизма мы можем наблюдать в сущности парадоксальную картину: при большом внимании к библейской тематике и эпизодам священной истории по факту искусство стремительно обмирщается, «теряет древний священный язык символов и присутствия». Евдокимов в этой связи отмечает переломное значение XIII века, в течение которого в западноевропейском искусстве происходит настоящая революция, в результате которой художники окончательно «порывают с таинственной, иррациональной реальностью мира». Это своеобразная точка невозврата, начиная с которой западная и восточная традиции толкования природы иконописного образа решительно расходятся.

На Западе живописное искусство практически полностью замещает собой иконопись. Начиная с XV века стремительно развивается писание картин масляными красками, что значительно обогащает арсенал технических приёмов, используемых художником, позволяет ему передавать тончайшие колористические нюансы, добиваться предельной насыщенности тонов. Картины всё адекватнее отражают пространство *видимого* мира, а в лучших образцах изображение приобретает практически осязательный объём. По сути, западноевропейская религиозная живопись стремится просто запечатлеть события библейской истории в ярких и доступных для современника формах. Полотно лишь *напоминает* о происходивших некогда событиях, оно является чем-то вроде исторического свидетельства в красках и не более того.

Роль живописного языка в церковной и богослужебной жизни постепенно снижается, опускаясь к XIX веку до уровня «чистого развлечения, украшения, орнамента». Логическим итогом этого процесса становится глубокий кризис (или даже «умирание») классической европейской живописи вообще¹². По

¹⁰ См.: Бычков В.В. Феномен иконы. М., 2009. С. 319 [7].

¹¹ См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 2008. С. 103 [8].

¹² См.: Вейдле В.В. Умирание искусства. М., 2001. С. 41–57 [9].

мысли Евдокимова, европейские художники, добившись небывалых технических и композиционных успехов, в содержательном плане не смогли продвигаться дальше чисто *знакового* раннехристианского искусства. В этом смысле долгая и внешне чрезвычайно яркая история европейской живописи оказалась бессмысленной и бесплодной.

Иная ситуация складывается на Востоке. Здесь постановления Трулльского собора вызвали не отторжение, а серьёзную дискуссию, которая в конечном счёте вылилась в жёсткое противостояние иконоборцев и иконопочитателей. Несмотря на трагичность этого исторического эпизода, именно он способствовал формированию стройной и тщательно выверенной теории образа. Победа иконопочитателей имела, по крайней мере, два важных последствия. Во-первых, она позволила иконе занять своё полноправное место в пространстве храма, вписаться в контекст литургического времени и богослужебного круга. Во-вторых, иконописное творчество получило с тех пор мощный стимул для дальнейшего развития и смогло зарядить своим предельным *символизмом* византийскую культуру в целом. Выбор был сделан: язык искусства должен не только фиксировать исторические факты библейской истории, но, в первую очередь, *истолковывать* их с богословских позиций, смотреть на них исходя из перспективы горнего мира.

Реализация *принципа «эстетической экзегетики»* приводит к тому, что каждый византийский художник, берущийся за воплощение библейской темы, становится немного богословом, а иконописец – богословом по преимуществу. Икона в сложившихся условиях является «калокагатическим» доказательством бытия Бога, непрерывным восхвалением Славы Божьей, произведение искусства уступает в ней место теофании¹³.

По мысли Евдокимова, *целое* произведения искусства всегда жёстко замкнуто в треугольнике эстетического имманентизма, то есть многообразие его смыслов рождается во взаимодействии самого произведения искусства с художником и зрителем. Икона преодолевает замкнутость этого треугольника за счёт того, что она апеллирует не к человеческим эмоциям, а к мистическому чувству. При обращении к художественному произведению нас в той или иной степени интересует фигура художника, некоторые искусствоведческие подходы даже предполагают серьёзное погружение в биографию художника для лучшего понимания его произведений. В случае с иконописью дело обстоит иначе. Здесь фигура иконописца сильно оттенена самой иконой. Нередко мы даже не знаем, кто являлся автором иконы, ограничиваемся лишь фразой об определённой «школе» или определённом «круге». Дело здесь не в том, что историки искусства прошлых эпох были невнимательны к подобного рода фактам, а в том, что эта информация носила для них второстепенный характер. Иконописец воспринимался лишь как воспроизводитель божественной воли, и в этом смысле чем

¹³ См.: Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. С. 194.

меньше в иконе авторского, тем лучше. Этот факт, конечно, не отменял индивидуальной техники, стиля каждого отдельного иконописца, но соблюдение правил, следование канонам было приоритетнее. Стоглавый собор очень ёмко формулирует требования нравственной чистоты и высокой духовной жизни для иконописца. Это необходимо как раз для того, чтобы его человеческое мировосприятие, личностно-эмоциональный фон в минимальной степени влияли на процесс иконотворчества. В конечном счёте задача иконописца – использовать свои художественные навыки и умения не для демонстрации таланта, а для репрезентации собственного религиозного опыта в универсальных формах посредством устоявшихся иконописных канонов так, чтобы написанная икона могла каждому *реально явить* персонажей священной истории, людей, причисленных Церковью к лику святых.

Построение «теологии присутствия» принципиально невозможно без иконы, поскольку именно она является окном, через которое в наш мир проступает *энергия* мира горнего: «икона не является местом воплощения явления, но в ней образуется центр *энергийного* излучения»¹⁴. Конкретизируя высказанные положения, Евдокимов ссылается на учение о Фаворском свете и подчёркивает, что концепция божественных энергий Григория Паламы лучше всего подходит для объяснения механизма воздействия иконы на созерцающего её в молитвенном акте человека: «Божественное озарение – невидимое, неслышимое, несказанное – превышает рассудочных определений. Созерцание, в пределе, есть форма соединения – неизреченного и сверхрассудочного, оно “рождает единство”. Всё это замечательно выражает иконософия. Икона – символически-ипостасное изображение, зовущее выйти за пределы символа и приобщиться ипостаси, стать сопричастным неопишумому» [2, с. 247].

Различение Григорием Паламой непознаваемой сущности Бога и божественных энергий, доступных восприятию человека, таким образом, позволяет преодолеть или, по крайней мере, смягчить исходную невосприимчивость православной традиции к воображению и зрительному представлению. Более того, по мысли Евдокимова, это различение вкупе с развёрнутой концепцией о природе Фаворского света становится сильнейшим аргументом в пользу почитания иконы да и вообще использования художественного языка для манифестации «видимого и аспекта Церкви».

Как видим, на Западе и на Востоке для трансляции религиозного опыта активно использовался живописный язык, однако специфика его применения была различной. В этом смысле показательными являются те противоположные интенции, которые были характерны для классического западного и византийского Возрождения. Первый тип возрожденческой культуры исходил, в первую очередь, из погружённости человека в мир дольний, главной задачей художника была передача зримых вещей и явленного света. Если же речь заходила о свете невещественном, то западное искусство с подачи схоластической философии

¹⁴ См.: Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. С. 209.

старалось сделать акцент на его прозрачной ясности для благочестивого ума¹⁵. Что касается византийской традиции, то здесь изначально божественный свет рассматривается как нечто принципиально непроницаемое, синонимичное божественному мраку. «Вещи явленные суть воистину иконы вещей незримых» – эта классическая формула Псевдо-Дионисия Ареопагита, по верному замечанию С.С. Аверинцева, становится фундаментом для построения теории образа. Именно икона с помощью художественного языка способна преодолеть мрак неведения, раскрыть божественный свет и эстетически истолковать его в той степени, в которой человек готов его воспринять.

Список литературы

1. Клеман О.-М. Памяти П.Н. Евдокимова // Православная мысль. Вып. 14. Париж, 1971. С. 95.
2. Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. Клин, 2005. 383 с.
3. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. 449 с.
4. Яхнин А.Л. Антиискусство. Записки очевидца. М., 2011. 317 с.
5. Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. М., 1993. 347 с.
6. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М., 1994. 541 с.
7. Бычков В.В. Феномен иконы. М., 2009. 630 с.
8. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 2008. 474 с.
9. Вейдле В.В. Умирание искусства. М., 2001. 445 с.
10. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. 342 с.

References

1. Kleman, O.-M. Pamyati P.N. Evdokimova [In commemoration of P.N. Evdokimov], in *Pravoslavnaya mysl'*, Parizh, 1971, issue 14, p. 95.
2. Evdokimov, P.N. *Iskusstvo ikony. Bogoslovie krasoty* [The art of the icon. Theology of beauty]. Klin, 2005. 383 p.
3. Arkhimandrit Kiprian (Kern). *Antropologiya sv. Grigoriya Palamy* [St. Gregory Palamas' Anthropology]. Moscow, 1996. 449 p.
4. Yakhnin, A.L. *Antiiskusstvo. Zapiski ochevidtsa* [Antiart. A Witness' Notes]. Moscow, 2011. 317 p.
5. Il'in, I.A. *Odinokiy khudozhnik. Stat'i, rechi, lektsii* [The Lonely Artist. Articles, speeches, lectures]. Moscow, 1993. 347 p.
6. Berdyayev, N.A. *Smysl tvorchestva* [The Meaning of the Creative Art], in Berdyayev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva. V 2 t., t. 1* [Philosophy of Creativity, Culture and Art]. Moscow, 1994. 541 p.
7. Bychkov, V.V. *Fenomen ikony* [Phenomenon of the Icon]. Moscow, 2009. 630 p.
8. Uspenskiy, L.A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tserkvi* [The Theology of the Icon in the Orthodox Church]. Moscow, 2008. 474 p.
9. Veydle, V.V. *Umiranje iskusstva* [The Dying of Art]. Moscow, 2001. 445 p.
10. Averintsev, S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, 1997. 342 p.

¹⁵ См.: Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Поэтика ранневизантийской литературы. М., 2004. С. 415 [10].

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 13:7

ББК 87.3(0)43-361

ИОАХИМ ФЛОРСКИЙ И СКОТ ЭРИУГЕНА¹

Е.В. АНИЧКОВ

JOACHIM OF FLORA AND JOHANNES SCOTUS ERIUGENA

E.V. ANICHKOV

I. Иоахим Флорский и Скот Эриугена. Предсхоластика и ее приверженцы. – II. Философия Скота Эриугены. Его бескомпромиссный спиритуализм. Борьба против пессимизма. – III. Утопия Иоахима Флорского и художественные поиски в искусстве и поэзии XII века.

I.

... Три века отделяют Иоахима Флорского от Скота Эриугены, и я не сумел ни подтвердить существование какого-либо документа, связывающего двух мыслителей, ни найти в работах калабрийского пророка хотя бы малейшее указание на то, что он читал ирландского философа. Однако их философские системы предлагают аналогии тем более заметные, что представляется невозможным не видеть в них приверженцев одного направления средневековой мысли. *Mutatis mutandis* [с учетом соответствующих различий], между ними есть определенное духовное согласие: мы уже отмечали это. Параллельно с Иоахимом Флорским, Скот Эриугена разделяет историю человечества на три *состояния* или эры: *triplex modus* [трехчастное устройство]. Наша эра, эра Нового Завета, *sacerdotium Novi Testamenti* [новозаветного священства], представляет собой переходный этап между эпохой, предшествующей Искуплению [398], и счастливым будущим² – временем, когда никакие символы или образы, призванные затуманивать и скрывать смысл, не помешают свету истины – *clarissima veritas* [светлейшей истине] – явиться³ преобразенному сознанию человеческого рода. Следует ли здесь видеть простое совпадение?

¹ Фрагмент заключительной главы из книги Е.В. Аничкова «Иоахим Флорский и дух куртуазной эпохи». Опубл.: Anitchkof E. Joachim de Flore et les Milieux Courtois. Collezione di studi meridionali XIII. Rome, 1931. P. 398–415 (пер. с фр. М. Ефимовой, лит. и науч. редакция А.Л. Рычкова).

² Migne J.-P. Patrologiae cursus completus...: Series Latina. T. 122: Comment. in Evang. Johannis. Paris, 1865. Col. 308: Ideoque sacerdotium Novi Testamenti medietatem quondam inter praeteritum legis et futurum beatae vitae obtinet [«Потому и священству Нового Завета принадлежит время между миновавшей эпохой Закона и будущей эрой блаженного бытия»].

³ Ibid... in qua nulla symbola, nulla figurarum obscuritas, sed tota apperibit clarissima veritas [«когда никакие символы или образы не смогут скрывать смысл, но все будет являть светлейшую истину»].

Де Вульф⁴ называет Скота Эриугену «отцом антисхоластики». По сути, Скот Эриугена стремился создать подлинно христианскую философию, основываясь на началах разума, что так хорошо согласуется с принципом *intelligentia* [способность к познанию, понимание], на котором зиждется вся иоахимитская система. Также и Иоахим Флорский, как в свое время Скот Эриугена, искал мудрости куда более глубокой, чем предлагает теология. Последняя была лишь частью, но не принципиальной целью его системы. Если Иоахим Флорский находился в глубоком разрыве со всем наследием великих теологов XII-XIII веков, от Петра Ломбардского до Фомы Аквинского и Бонавентуры, то можно было бы также и автора *Concordia* отнести к антисхоластическому направлению. Главенствующий принцип, который станет непреложным законом схоластики, – *credo ut intelligam* [верую, чтобы понимать] Ансельма Кентербрийского, этого Григория VII средневековой мысли. Гильом Оксеррский прекрасно интерпретирует данный тезис, когда говорит: *Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei*⁵ [«Через познание человек стремится проверить веру или же основания веры»]. Наконец св. Бонавентура представляет как аксиому следующую цепочку этапов познания, которую он считает общеобязательной: *credere autem est per auctoritatem, secundo creditam intelligere, tertio intellectam dicere vel enuntiare*⁶ [«сначала необходимо веровать на основании священного авторитета, затем – понимать то, во что веришь, и после этого – говорить или провозглашать то, что понимаешь»]. Формула, наиболее подходящая для Скота Эриугены и Иоахима Флорского, звучала бы гораздо проще: *credo et intelligo* [верую и понимаю] [399]. Вера – это состояние души, приобретенное, но неколебимое, определяемое самим существом человека. Но этот человек рефлексивен, создает системы, трактует священные тексты, основывается на опыте и знании, чтобы понимать и находить объяснения всему, с чем сталкивается его разум. Дух схоластики совершенно иной. Отправной точкой для схоластов всегда будет авторитет, так как вера, не требующая доказательств, предписана самим устройством Церкви. Но в то же время, когда дело касается некоторых еще не проясненных вопросов, вполне возможным представляется самому дойти до такого решения, которое одобрила бы Папская Церковь, и тогда уже подобрать аргументы, чтобы доказать правильность подобного решения. Именно в этом смысле философия стала *ancilla theologiae* [служанкой теологии]. Однако Скот Эриугена и Иоахим Флорский были независимыми мыслителями, разумеется, уверенными в своей ортодоксальности, которая, по их мнению, не нуждалась ни в каком авторитете; хотя христианское смирение и предписывало им обращаться к авторитетным источникам за советом, подтверждением и возможными поправками.

⁴ De Wulf M. Histoire de la philosophie médiévale. Louvain: Institut supérieur de philosophie, 1905. P. 179 и Grabmann M. Die Geschichte des scholastischen Methode. B. 1. Freiburg im Breisgau, 1909. S. 202–203; 233–234.

⁵ *Guillaume d'Auxerre Summa aurea...* Ed. De P. Pigouchet. Fol. 2ra (прим. пер.)

⁶ Оригинальная цитата звучит следующим образом: [Primo contingit ipsam credere,] secundo creditam intelligere, tertio intellectam dicere vel enuntiare. Credere autem est per auctoritatem... (прим. пер.)

Если вместо термина *антисхоластика* мы будем говорить *предсхоластика*, мой тезис будет более точным, ибо схоластика – это результат эволюции, которая начинается едва ли в конце XII века, чтобы утвердиться лишь к концу XIII. Нет, схоластика отнюдь не выражает наиболее характерных устремлений средневековой мысли, но скорее, лишь тех, что относятся к ее упадку.

К тому направлению, которое представляют Скот Эриугена и Иоахим Флорский, следует отнести Гильберта Порретанского и мыслителей Шартрской школы, а также, возможно, Оттона Фрейзингенского и, безусловно, анонимного автора *Vera philosophia*, а вместе с ним тех, кто остался недовольным Парижским и Реймским соборами 1147 и 1148 гг. и кто был так же враждебен Бернарду Клервосскому, как Вальтер Мап, «антиклерикальный клирик». Все они принадлежали еще славному XII веку. Великий калабрийский пророк стал определенным его завершением, а Скот Эриугена обозначил его начало. Ибо после почти двухвекового забвения [400] только в начале XII века его труды стали вызывать подлинный интерес. Уильям Мэльмсберийский (ум. в 1143 г.) в письме к своему другу Пьеру говорит об ирландском философе как об авторе, которого он недавно открыл для себя. И также в XIII веке, одновременно с трудами Иоахима Флорского, произведения Эриугены будут осуждены. В 1210 году Парижский собор объявляет еретическими труды Амальрика Бенского (ум. в 1207 г.), а вместе с ним и Скота Эриугены, которого собор представил учителем этого философа-пантеиста. Латеранский собор 1215 г., высказавшийся против учения Иоахима Флорского о Троице, подтвердил приговор Парижского собора. Наконец, 23-им января 1225 г. датируется булла папы Гонория (1226-1227)⁷, посвященная автору *De divisione naturae*. Это было решительное осуждение. Читатель, конечно, вспомнит, что через тридцать лет после этого события соберется Комиссия в Ананьи, всецело посвященная обсуждению трудов Иоахима Флорского и его несчастного ученика Герардо ди Борго-Сан-Доннино.

Вот мы и нашли черту, теснейшим образом связывающую Скота Эриугену и Иоахима Флорского.

Комиссия в Ананьи обвинила Иоахима Флорского в излишней симпатии к Восточной церкви. Также его осуждали за слова о том, что греческая схизма, отделение Греческой Церкви от Римской, была вдохновлена Святым Духом⁸. Также и Скота Эриугену Уильям Мэльмсберийский обвинял в том, что он во многих аспектах своей мысли сближается с восточными богословами, и современные исследователи отмечают справедливость этого обвинения. Согласно Бриллиантову, выводы которого были недавно подтверждены Дрезеке⁹, [401] автор *De divisione naturae*, после св. Августина, вдохновлялся не только Псевдо-

⁷ Оpubл.: Pitra J.B. *Analecta novissima...* T. 1. Parisiis, 1885. P. 590–591.

⁸ Ed. Denifle. P. 120. ...quod schisma grecorum a latinis, sua apostasia a Romana Ecclesia fuisse a Spiritu Sancto [«что раскол между греками и латинянами, выход греков из Римской церкви был от Духа Святого»].

⁹ Имеется в виду монография *Draeseke J. Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae libri V.* Leipzig, 1902 (прим. пер.)

Дионисием Ареопагитом, которого он переводил с греческого на латынь, но также и Григорием Нисским и Максимом Исповедником. Скот Эриугена оказывается гораздо ближе к грекам, даже в том, что касается догматических расхождений, поскольку он не был готов принять *filioque*. В высшей степени скрупулезный, особенно в том, что касается его многочисленных отсылок, он никогда не упускает возможности уточнить, какая мысль или идея принадлежит западной патристике, чаще всего св. Августину, а в какой, напротив, он соглашается с Григорием Нисским и Максимом Исповедником. Бриллиантов сумел заключить¹⁰, что Скот Эриугена следует за св. Августином в своих размышлениях над вопросами психологии, когда рассуждает о Святом Духе по аналогии с человеческой душой; но вместе с тем гораздо больше увлекают его Григорий Нисский и Максим Исповедник, именно от них отталкивается автор *De divisione naturae*, когда рассуждает о вопросах метафизики.

II.

Ту сложную проблему, которая пронизывает всю систему философии от ее основания, прекрасно представил Тэн¹¹ в образе книги, состоящей из двух текстов. Один из этих текстов читается легко; он олицетворяет человеческое сознание, которое отождествляется с самим нашим существом и позволяет сформулировать картезианскую аксиому: *cogito ergo sum* [мыслию, следовательно, существую]. А другой текст – наоборот, гипотетический, поскольку в нем говорится о загадочных отношениях между человеческим сознанием и не-я. Эта проблема для Скота Эриугены непременно связывается с толкованием библейского рассказа о Сотворении мира. Он и не мог говорить о ней без опоры на Писание: *credo* и *cogito* непременно оставались связанными в системе этого мыслителя. И то, и другое создал Господь: и способность к постижению смысла вещей, и не-я, которое [402], согласно терминологии Скота Эриугены, – есть Природа сотворенная и нетворящая. Два текста, о которых говорит Тэн, созданы одним автором. Все же, если мы примем к сведению все возможные категории Природы – как Природы несотворенной, но творящей, так и Природы ни сотворенной, ни творящей, которая соответствует определению Бога до создания мира и после его конца, то перед нами предстанет *вещь в себе*, это страшное *Ding an und für sich* Канта. Невозможно избежать столкновения с этой фундаментальной проблемой человеческого познания.

Разумеется, никакой скептицизм не мог сделать эту проблему еще более сложной. *Ding an sich*, как Творение, так и Творец, существуют лишь постольку, поскольку они являются человеческому сознанию – без сомнения, именно в этом отношении. Как и все реалисты Средних веков, Скот Эриугена в своих рассуждениях очень близок прагматикам и интуиционистам Нового времени. В то же время, если познание Творца является врожденным и непосредственным, то каким образом нашей душе удастся соотносить себя с материальными объектами?

¹⁰ Бриллиантов А.И. Указ. соч. С. 277–278.

¹¹ Taine H.-A. De l'Intelligence. T. I. Paris: Hachette, 1892. P. 335-336 (прим. пер.)

Это возможно только при наличии особой способности души. Данную проблему можно сформулировать точнее: каким образом функционирует эта способность человеческой души?

Скот Эриугена объясняет данное противоречие¹² прибегая к спиритуализму, еще более непримиримому и бескомпромиссному, чем у св. Августина. Ответ, который он предлагает, в целом, является резко негативным. Человеческая душа не может постичь материи, ибо материя есть ничто. Категории бестелесны, и только в таком виде они могут быть познанными¹³. Также и количества, и качества суть бестелесны. Но после того как они облачаются в материю, сама материя получает от них формы и цвета, по-прежнему бестелесные; и таким образом, различные тела [403] становятся продуктом одной материи¹⁴. Здесь Скот Эриугена следует мысли Григория Нисского и Максима Исповедника. Именно в этом вопросе намечаются его разногласия со св. Августином. Однако в остальном Скот Эриугена не соглашается с двумя великими греками; спиритуализм уводит его гораздо дальше. Нам необходимо также в рамках этой темы познакомиться с пантеистическими воззрениями Скота Эриугены, которые и сделали его столь знаменитым. Творение не есть игрушка, *παίγδιον*, в руках Творца^{15 16}. Словом Господним были сотворены все вещи, и более того, Оно пребывает во всех вещах: *ipsum verbum Dei et omnia facit et in omnibus fit* [«Само Слово Божие все сотворило и во всем пребывает»]¹⁷. Однако это утверждение казалось Скоту Эриугене *inauditum et incognitum* [неслышанным и непостижимым]. И хотя его репутация великого представителя средневекового пантеизма подтверждается, трудно удержаться от вопроса: действительно ли к нему применим этот термин? Определенно, мыслитель делает слишком большой акцент на спиритуализме; но скоро мы увидим, что Скот Эриугена пришел к теории гораздо более оригинальной и выдающейся, чем его пантеизм.

Человеческая душа – проекция Божественного начала¹⁸. Отсюда и происходит эта странная аналогия между Богом и Адамом, или, если быть более точным, между мыслящим существом и его Создателем. Если последний распространяется по всей Вселенной, то и с человеком не может быть иначе¹⁹. [404]

¹² Бриллиантов А. И. Указ. соч. С. 320-321, 364-366.

¹³ Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus...* : Series Latina. T. 122 : De div. Naturae. Paris : Hachette, 1865. Col. 478^d : *Omnes igitur categoriae incorporales sunt per se intellectae* [«Следовательно, все бестелесные категории познаются именно таковыми»]. Comp. Ibid. Col. 662^{c-d}.

¹⁴ Ibid. P. 663^a : *Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quae... in diversa corpora movetur* [«Количества и качества, хотя по сути своей являются невещественными, собираясь воедино, создают бесформенную материю, которая {при облечении в бестелесные формы и цвета} движется в различных телах»].

¹⁵ Migne J.-P. *Patrologiae cursus completus...* : Series Graeca. T. 91: *Ambiguorum liber Maximi Confessoris*. Col. 1413^b.

¹⁶ Бриллиантов А. И. Указ. соч. С. 194-195.

¹⁷ Migne J.-P. *Patr. Cursus Compl...* : Series Lat. Op. cit. Col. 646^c.

¹⁸ Бриллиантов А. И. Указ. соч. С. 169-170, 228-229.

¹⁹ Migne J.-P. *Patr. Cursus Compl.* : Series Lat. Op. cit. Col. 759^{a-b} : *Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est, ipse [homo] siquidem essentia omnium est, qui vere solus est, et cum in omnibus totus sit, extra omnia totus esse non desinit, totus in mundo, totus circa mundum – ita humana natura in mundo*

Итак, чтобы решить проблему познания, следовало бы, с одной стороны, отрицать само существование материи, а с другой, возвысить мыслящее существо до уровня Бога – Бога, каким мыслят его пантеисты.

Особенно во втором периоде существования Природы, в т.н. *divisio*²⁰ [разделении] Скота Эриугены, утверждается самая удивительная особенность мыслящего существа, которое по сути тоже является создателем. Проблема познания таким образом усложняется, ибо к проблеме творения прибавляется еще и проблема морали. Область этой пугающей *Вещи в себе*, которая создается в нашем сознании, соотносится ли она с областью доброй воли, побуждающей нас действовать? Мы знаем, что существует резко негативный ответ на этот вопрос: определив *Вещь в себе* по отношению к Мировой воле, Шопенгауэр пришел к выводу, согласно которому никакая добрая воля невозможна в этом отвратительном мире, где несчастному роду человеческому приходится столько страдать, и, поскольку наша собственная воля есть лишь манифестация аморальной Мировой воли, у нас нет никакого иного выхода, кроме как следовать примеру индийских мудрецов, которые отказываются принимать какое-либо участие в событиях этого мира. Оставаясь пассивными, эти мудрецы по крайней мере уверены в том, что никому не причиняют зла, и вместе с тем, в своем уединении они гораздо меньше подвержены враждебному влиянию людей и природы. Если Скот Эриугена был последовательным пантеистом, непреодолимая бездна отделяла его от подобных утверждений. Как можно принять тот факт, что Вселенная – или возьмем термин самого ирландского мыслителя – Природа несотворенная, но творящая, то есть Природа, которая и есть сам Всемогущий, и из которой происходит истинное благо, как эта Природа может быть аморальной? Действия Сатаны? Определенно, рассказа о падении Ангела для верующего достаточно, чтобы объяснить происхождение зла: *causa mali* [причина зла]. Но не принадлежит ли первородный грех одному лишь человеку²¹? Природа, окружающая его, принимала ли она участие в этой катастрофе? [405]

Здесь мы подходим к наиболее оригинальной мысли Скота Эриугены – мысли о почти что неограниченном могуществе человека. Он нашел у Григория Нисского эту платоническую формулу: ум есть образ Божий, материя принадлежит человеку, человек есть образ образа²². Вот аргумент, который кажется мне

suo, in universitate sua in partibus suis visibilibus et invisibilibus tota in seipsa est... et in tota totae [«Как Господь одновременно пребывает и над миром, и внутри мира, и Сам Он, сущность всего, истинно единый, целиком пребывает во всех вещах и не перестает быть вне всего, полностью погруженный в мир и пребывающий вокруг этого мира, – так и человеческая природа в мире своем, в своей Вселенной, в частях своих видимых и невидимых пребывает полностью в себе самой и во всем одновременно»].

²⁰ Бриллиантов. А.И. Указ. соч. С. 348.

²¹ Бриллиантов. А.И. Указ. соч. С. 335–337.

²² Migne J.-P. Patr. Cursus Compl.: Series Graeca. T. 12. Col. 164: νοῦς – εἰκὼν θεῶ, φύσις ἀνθρώπου – εἰκὼν εἰκόνοσ [«Ум – образ Бога, человеческая природа – образ образа»] (речь о естественном порядке отношений между различными элементами сотворенного мира и Богом, по Григорию Нисскому).

вполне убедительным: после падения Адама категории, сами по себе нематериальные, начинают, тем не менее, как говорится об этом у Григория, в чудесных между собой сопряжениях порождать материальные объекты²³. Природа сотворенная и нетворящая стала материальной – благодаря человеку и для человека. Вот что являет тело, наделенное душой, но перстное и тленное²⁴.

В этом втором периоде творения и появляются все феномены материального мира: разделение полов, необходимость потребления пищи и функционирование внутренних органов, голод и жажда, сон и бодрствование: от всего этого человеческая природа была бы свободна, если бы не грехопадение²⁵.

Но в то же время, не следует ли нам спросить себя, какая существует связь между материей и злом? Была ли проклята материя? Прав ли я, проводя аналогию между пессимизмом Шопенгауэра и тем устройством мира, которое, согласно Скоту Эриугене, установилось после грехопадения? [406] <...>

Во втором периоде существования мира, или, согласно Скоту Эриугене, в эпоху разделения мировой истории, Бог отворачивается от этой земли, переполненной искажениями, грехами и неслыханными страданиями. Отныне Природа повреждена, иррациональна, противоположна всякой доброй воле. Тем не менее, следует отметить, что зло не изначально присутствует в Природе как некая субстанция, ей всецело принадлежащая. Оно не имеет истоков в каком бы то ни было естестве. Само по себе, зло есть ничто. Оно выражается лишь в ложной, противоестественной и иррациональной склонности примитивной Природы, наделенной разумом²⁶. Потомство Адама и Евы, этой преступной четы, Господь не оставил до конца. Божественная любовь не знает границ, Искупление, о котором говорят евангелисты, это главное христианское таинство, было обещано человеку в момент изгнания его из рая.

Пессимизм Скота Эриугены, глубоко христианского мыслителя, не мог быть столь же непримиримым, как у Шопенгауэра. Будучи поэтом, Скот Эриугена пишет:

²³ Migne J.-P. Patr. Cursus Compl.: Series Latina. Op. cit. Col. 478^d: Omnes igitur categoriae incorporates sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili quodam coitu, ut agit Gregorius, materiem visibilem conficiunt [«Все бестелесные категории постижимы сами по себе. Однако в неких чудесных между собой слияниях, как говорит Григорий, они порождают видимую материю»].

²⁴ Ibid. Col. 807^c: animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile [«тело, наделенное душой, но все же перстное и тленное»].

²⁵ Ibid: IV, 14, Col. 807^c. quibus omnibus humana natura, si non peccaret, omnino libera maneret [«от которых человеческая природа была бы свободна, если бы человек не согрешил»].

²⁶ Ibid. Col. 826^a: omne malum nec in natura rerum substantialiter invenitur, neque ex certa causa naturali procedit; per se enim consideratum omnino nihil est, praeter irrationabilem et perversum imperfectumque rationabilis naturae motum: nullam aliam in universa creatura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet [«все зло не находится по существу в природе вещей и не имеет естественного происхождения; само по себе зло есть ничто, за исключением лишь иррационального, извращенного и несовершенного побуждения разумной природы: никакого другого прибежища оно не находит себе в тварном мире, и не владевает там ложь»].

Unda lavat totum veteri peccamine mundum²⁷ [«Волна очищает весь мир от древнего греха»].

Через Искушение, после прихода Спасителя на землю, через чудесное действие благодати, Природа, исцеленная наконец от этой проказы, возвращается к своей первозданной красоте²⁸, ибо она, сотворенная [408] по образу Божию, никогда не теряла силы этой красоты; целостность самого существа Природы не позволила бы потерять ее. Слово Божие приняло человеческую природу, Оно не отвергло никакой твари. Так же точно, приняв человеческую природу, Слово приняло и все Творение и, приняв его, Оно спасло и искупило все видимое и невидимое²⁹.

Однако следует внести некоторые коррективы в это утверждение о поврежденности Природы – оно кажется весьма шатким. По сути, мы не можем утверждать, что Скот Эриугена нашел истинный исход для своего пессимизма. Страх, сотворивший его теорию, остается. И эта мрачная концепция человеческого существования пронизывает всю средневековую философию. Речь вовсе не идет об отчаянии, которое лишает род человеческий радости жизни и не позволяет думать о смерти как о надежде на достойное воздаяние для праведников в посмертном бытии. Я не перестаю делать акцент на том, что называю *пессимизмом Скота Эриугены*, чтобы лучше уяснить столь характерное недоверие к не-я, поскольку это не-я – плотское. Поскольку, согласно представлению, которое и по сей день остается непреложной аксиомой христианского учения, именно в плоти, в теле человека сосредоточено зло и именно тело является производением злой воли, все средневековые мыслители [409] предписывали борьбу, если не совсем уж безнадежную, то по крайней мере, непрерывную, против плоти. Дух монашеской жизни определяет строгость морали. Именно здесь мы обнаруживаем единственный возможный исход пессимизма. И это причина, по которой Искушение ни в Средние века, ни в наше время не представляется действием

²⁷ Ibid. Col. 1222^c.

²⁸ De qua lepra cum divinae gratiae medicina liberate fuerit, in pristinam revocabitur formositatem: magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulchritudinis vigorem integritatemque essentiae nequaquam perdidit [«Когда благодатью Божьей исцелится от этой проказы, восстановлена будет в прежней своей красоте, ибо сама Природа, созданная по образу Божию, силу этой красоты и безупречность своей сущности никогда не теряет»] (см.: Eriugena. *De divisione naturae*. V, 6, 8).

²⁹ Ibid. Col. 912^b: Quod enim specialiter in se ipso perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Dei Verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit. Accipiens igitur humanam naturam, [omnem creaturam accepit. Ac per hoc, si humanam naturam, quam accepit,] salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem [et invisibilem] restauravit. [«Ибо то, что Он частным образом совершил в Себе Самом, то совершит вообще во всех (во всем). Не говорю, что во всех людях только, но во всякой чувственной твари, потому что Слово Божие, когда восприняло человеческую природу, то не оставило никакой сотворенной субстанции, которой не приняло бы в ней. И посему, если Оно спасло и восстановило воспринятую Им человеческую природу, очевидно, Оно восстановило всю тварь видимую и невидимую»] (пер. А.И. Бриллиантова) (см.: Eriugena. *De divisione naturae*. V, 25).

завершенным и окончательным, хотя оно и имело место в прошлом – нет, ни в коем случае. Сама идея Искупления располагается между пессимизмом Шопенгауэра и христианской философией, но она не предлагает окончательного решения проблемы. Сын Божий не преодолел все последствия грехопадения. Искупление, кажется, относится как к настоящему времени, так и к прошедшему, и не будет завершено до Судного дня. Уподобление Иисусу Христу – фундаментальная основа поведения каждого христианина, и именно поэтому прекрасная книга³⁰ с одноименным названием ценилась и была любима на протяжении веков всеми благочестивыми душами, невзирая на конфессиональные различия.

Но все совершенно иначе в случае Скота Эриугены. Мы наконец пришли к той фундаментальной идее, которая связывает его систему с системой Иоахима Флорского: именно это калабрийский философ назвал «третьим состоянием». Читатель уже понимает, о чем идет речь. Чтобы лучше понять это, а также яснее увидеть связь, существующую между трактатом *De divisione Naturae* и иоакимизмом, необходимо иметь в виду то, что Скот Эриугена, говоря об Искуплении, использует будущее время: *Totus itaque mundus in verbo Dei unigenito, incarnato, inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter restaurabitur* [«Итак, весь мир в Слове Божьем, едиnorodном, воплощенном, вочеловечившемся, до сих пор лишь в частности был восстановлен, истинно же и в полноте своей будет он восстановлен только в конце мира»]³¹. Это славное и счастливое определение относится к будущему времени, и только к нему. Как, читая эти строки, не вспомнить о пророчестве, что вдохновляло Иоахима Флорского: *dabitur sabbatismus populo Dei* [«Будет дана суббота отдохновения народу Господа»]! [410]

Христианство – религия борьбы. Верующие, всегда обеспокоенные, всегда напуганные неискоренимой порочностью своего тела, опасностями, везде подстерегающими их, и всем плотским, что ни есть на земле, без передышки и отдыха стремятся снискать мир. Иоахим Флорский лучше, чем кто-либо иной, сумел отразить эти возвышенные устремления.

III.

Вся утопия Иоахима Флорского заключается в этой борьбе против плоти – без передышки и отдыха, поскольку не только из-за надежды на счастливое третье состояние, эру Святого Духа, но и из-за ожидания тысячелетней Субботы покоя иоакимизм рассматривается как утопия. Иоахим Флорский, основатель монашеских орденов, не извлек ли он из своей системы правила морали и благочестия? Однако они были безнадежно неисполнимы. С этого и начались странствия великого пророка по калабрийской Силе. Всю свою жизнь он тщетно искал себе прибежища в мире и в итоге нашел всего лишь маленькую группу людей, которые могли следовать могучим устремлениям его религиоз-

³⁰ Имеется в виду *De imitatione Christi* Фомы Кемпийского (прим. пер.).

³¹ Ibid. Col. 912^b.

ного воображения. Всегда одержимый идеей духовных исканий, всегда спасающийся от вожделений плоти, Иоахим Флорский блуждает от монастыря к монастырю и наконец находит себе прибежище в пустыне вместе с несколькими учениками.

Современные теологи говорят о некотором несовершенстве и слабости тела: *eine gewisse von Haus aus Unvollkommenheit und Schwäche des Körpers* (П. Шеебен³²). Почему же так, если Бог создал человека по Своему образу и подобию? Перед нами одна из самых туманных проблем теологии. Скот Эриугена находит для нее традиционное решение, утверждая, что это аксиома. Но для него телесное начало является лишь временным в эволюции вселенной. [411] В данном аспекте Скот Эриугена расходится с Иоахимом Флорским. Я посвятил ряд страниц этого исследования нео-манихейству и тому, что я называю *манихеизирующим* направлением, не только по причине их широкого влияния на юге Франции, в очаге куртуазной культуры. Пришло время понять истинную ценность того колоссального значения, которое манихейские идеи имели для всей средневековой цивилизации. Несовершенство и слабость тела для манихеев были феноменами весьма четко мотивированными: тело, и вся плотская природа, суть либо творение Князя Тьмы, совершенно независимое от Бога, либо достояние неблагодарного сына Божьего, восставшего и низринутого с небес, в которых он мечтал воцариться. Представители же *манихеизирующего* направления не обращались к этому сюжету. Но и у них идея греха, происходящего из несовершенного устройства тела, не вызывала никакого сомнения. Данное утверждение поистине было аксиомой и отправной точкой их морали; этот аргумент лучше всего подходил для того, чтобы направлять добрую волю в нужное русло. Без непрестанной борьбы против несовершенств, даже без самых ничтожных искушений тела не может быть спасения. Иоахим Флорский – мы уже это отмечали – был непримиримым противником манихейства, но в том, что касается осуждения плотского начала, между манихеями и калабрийским мыслителем нет никакого различия. Вот почему историк средневековых ересей Токко был прав, когда установил определенное идейное согласие между этими двумя враждебными друг другу позициями³³.

Иоахимизм, по сути, – это система спиритуализации, одухотворения человечества на его пути через столетия. Путь этот, однако, нельзя назвать непрерывным из-за трагических эпох владычества антихристов. Только благодаря этим кризисам человечество каждый раз становится на пороге все более и более славных эпох. [412]

Должен ли я напомнить читателю о том, что Адам для Иоахима Флорского всегда *de terra, terrenus* [из земли, перстный]? Идея нетелесного творения, как представлял ее Эриугена, была совершенно чуждой калабрийскому пророку. Иоахимизм ничуть не останавливается на концепте первого и такого важного,

³² Scheeben P. Handbuch des Katholischen Dogmatik. B. 4. Freiburg im Br., 1873-1878, 1882-1901. S. 227.

³³ См.: Tocco F. L'eresia nel medioevo. Firenze, 1884 (прим. пер.)

хотя и столь короткого, периода пребывания человека в раю. В то же время для Эриугены грехопадение и Искупление – явления временные и иррациональные, данные для того, чтобы человек мог вернуться в будущем к изначальному божественному состоянию. Теория возвращения, или восстановления, отсутствует в иоакимизме. Мы знаем, что вся первая эра *ante legem* [до Закона] называется *aetas conjugorum* [«век вступающих в брак, брачных людей»]. Жизнь телесная: *secundum carnem* [по плоти], продолжение рода, если не говорить даже о радостях жизни: богатстве, семейной жизни, власти, – все это благословлено Господом. Если с Илеей зарождается, *initiator* [начинается], вторая эпоха, которая достигает своего *fructification* [процветания] с Воплощением Христа, то это и есть состояние *sub lege* [под Законом], которое также обозначается как *aetas clericorum: in quo vivitur inter carnem et spiritum* [«век священства, когда человек живет между плотью и духом»]. Избранные, священники, не должны вступать в брак, как распространено это у греков. Им предписывается определенная мера *одухотворения*. Тем не менее, избранные не вызывают осуждения, а уж тем более проклятия, если они живут в миру и не теряют интереса к тем материальным благам, которые их окружают. Вся человеческая история проходит перед глазами читателя Иоахима Флорского, и, если он даже порицает, обвиняет или проклинает исторических персонажей, общее развитие событий не кажется противным Божественной воле, как должны были думать ученики и последователи Скота Эриугены. Но именно избранные дают рождение третьей эре, эре Святого Духа: это четыре монашеских ордена: св. Пахомия, св. Василия, св. Августина – первый монашеский орден на Западе, и, наконец, цистерцианцы, реформаторы ордена св. Бенуа. Третье состояние, или третья [413] эра – это *aetas monachorum* [век монашества], который должен был наступить в год Воплощения – 1260-й. Все плотское будет окончательно побеждено, подчинено и обезврежено, или, по крайней мере, помещено на второй план, чтобы духовное начало стало главенствующим в мире. Когда падет седьмая и последняя глава Дракона, победа будет окончательной. Но, еще до прихода новой эпохи, те, кто вместе с Иоахимом покинул цистерцианский орден, не сумевший устоять перед искушениями плоти, и углубился в лесистые горы Силы, основатели монастыря Сан-Джованни-ин-Фьоре, не были ли они призваны к тому, чтобы реализовать на практике идеалы жизни *secundum spiritum* [по духу]?

Если я обратился к некоторым пессимистским тенденциям мысли Скота Эриугены, то я сделал это также и потому, что хотел противопоставить их оптимизму калабрийского пророка. Когда мы переходим от чтения *De divisione Naturae* к размышлениям над иоакимизмом, создается впечатление, что мы нашли, *mutatis mutandis*, хорошо известные принципы системы Скота Эриугены, ибо его независимый творческий гений сумел создать систему совершенно оригинальную. Она не является абстрактной, исключительно философской и умозрительной, система эта активна, полна внутренней жизни, она пророчествует о будущем, предлагает путь к спасению и помогает преодолеть всякий пессимизм. Для Скота Эриугены монашество, которому он посвятил последнюю часть своей жизни, было тем, чем является

нирвана для индийских мудрецов – бегством посреди страшной бури, которая завывает, вселяет ужас и угрожает бедствиями. Иоахим Флорский тоже указал сходный путь к бегству, пророчествуя о том, что эта буря прекратится и человечество, оставив всякое уединение, откликнется на зов новой счастливой жизни.

Иоахим Флорский утверждал, доказывал посредством своей *intelligentia*, проповедовал и пророчествовал *одухотворение* («*спиритуализацию*») на пути к окончательной победе духа. И как [414] можно не провести удивительно точную аналогию между этими тенденциями и средневековой поэзией?

ПРИМЕЧАНИЕ. КОММЕНТАРИИ

УДК 13:7

ББК 87.3(0)43-361

ВСТРЕЧА ИОАХИМА ФЛОРСКОГО И ЭРИУГЕНА НА ИСХОДЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

А.Л. РЫЧКОВ

г. Москва, Российская Федерация.

E-mail: vp102243@list.ru

MEETING OF JOACHIM OF FIORA AND ERIUGENA AT THE END OF THE SILVER AGE

A.L. RYCHKOV

Moscow, Russian Federation.

E-mail: vp102243@list.ru

Начатые известным русским филологом и теоретиком символизма Евгением Васильевичем Аничковым (1866–1937) под руководством акад. А.Н. Веселовского исследования в период его эмиграции 1920–1930-х годов обращаются к французскому Средневековью¹. Наиболее значительной публикацией Е.В. Аничкова в этот период становится опубликованная на французском языке монография о Иоахиме Флорском «Joachim de Flore et les Milieux Courtois» (1931 г.), до настоящего времени остающаяся малоизвестной страницей его научной деятельности за рубежом. В настоящей публикации приводится перевод фрагмента заключительной главы книги Е.В. Аничкова «Иоахим Флорский и дух куртуазной эпохи»², посвященный переключке идей калабрийского аббата-визионера с философией Иоанна Скота Эриугены. Ряд исследователей средневековья отмечают, что историософия Иоахима Флорского находится в определенной связи с «теорией эпох» знаменитого ирландского монаха, поэта, философа-богослова и переводчика Скота Эриугены, к которой тот обращался в ряде небольших сочинений, таких как Гомилия

¹ См. об этом подробнее: Рычков А.Л. Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг. // Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы. М. СПб, 2016. С. 157–195.

² Anitchkof E. Joachim de Flore et les Milieux Courtois. Collezione di studi meridionali XIII. Rome, 1931. P. 398–415.

на Пролог Евангелия от Иоанна³. Однако специальных исследований в этом вопросе не проводилось. В своей книге о Иоахиме Флорском Е.В. Аничков называет Скота Эриугену в качестве одного из источников исторических построений Иоахима⁴ и проводит текстологические сопоставления конгениальных идей двух средневековых мыслителей, что сохраняет актуальность публикуемого нами курса исследователя по настоящее время.

Эриугена интересует Аничкова как первооткрыватель мира греческой теологии на Западе, поскольку в целом в монографии показаны следы византийского влияния в легенде о св. Граале и идеях Иоахима Флорского. Е.В. Аничков отмечает, что многие из современников Иоахима вновь открыли Эриугену и видит связь между церковным осуждением трудов Эриугены в 1225 г., когда папа Гонорий III «приговорил» к сожжению все экземпляры книги «О разделении природы», и трудов Иоахима Флорского (1215 и 1255 гг.). По мнению Аничкова, учение Эриугены о воскресении в конце времен и спасении для всех людей связано с утопическим «третьим», или духовным, состоянием Иоахима и «тысячелетней Субботой». Автор указывает, что нет ни одного документа, касающегося Иоахима Флорского, свидетельствующего о том, что он читал Эриугену. Однако именно во второй половине XII в. «Перифюсеон» («О разделении природы») Эриугены постепенно набирает популярность, в ответ на которую Церковь уже в начале XIII в. осуждает его, поэтому Иоахим мог знать как минимум тезисы этой книги.

Наиболее фундаментальная критика радикальных сторон учения Иоахима со стороны католического богословия принадлежит кардиналу А. Любаку в двухтомном исследовании «Духовные наследники Иоахима Флорского» (1979, 1981). В качестве подтверждения современной актуальности своего труда, Любак приводит слова Юргена Мольтмана из письма Карлу Барту: «Иоахим живет сегодня, чем Августин»⁵.

Среди духовных последователей тринитарного прогрессизма Иоахима Флорского, согласно которому ипостаси Троицы постепенно раскрывают себя в историческом процессе и потому век Христов преодолевается в веке Духа и Новой Церкви, Г. Любак называет Сведенборга, Лессинга, Гердера, Ж. де Местра, немецких романтиков (Шлейермахер, Фихте, Шлегель, Гегель и Шеллинг) и младогегельянцев, а в русской философии – Вл. Соловьёва и Н.А. Бердяева. Марджори Ривз подтверждает выводы Любака, указывая на неоспоримость косвенного влияния Иоахима через большой объем доступных мыслителям вторичных сочинений по иоахимизму, и добавляет к списку Ж. Санд, Дж. Мадзини, Э. Ренана, Ж.-К. Гюисманса, У.Б. Йейтса

³ Comment. in Evang. Johannis // Migne, Patrologiae cursus latinus. LCXXII. Col. 308.

⁴ См.: Anichkof E. Joachim de Flore et les milieux courtois. P. 283 и сл., 397 и сл.; Библиографию исследований возможного влияния Скота Эриугены на исторические теории Иоахима Флорского см.: Bloomfield M. Joachim of Flora: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence // Traditio. 1957. Vol. 13. P. 277 (249-311). В этой работе Мортон У. Блумфилд также формулирует свое отношение к «выходящим за рамки» попыткам в книге Аничкова вписать идеи Иоахима в эзотерический контекст эпохи: «Иоахимизм в целом очень привлекателен для различных эзотерических интерпретаторов европейской культуры. ... Разумеется, большинство этих попыток бесполезны, будучи лишены научности и подлинного понимания. Однако этого нельзя сказать об Аничкове, который часто очень пронизителен, хотя его выводы следует использовать с осторожностью» (Там же. P. 297).

⁵ См.: Anichkof E. Joachim de Flore et les milieux courtois. P. 297

(через рассказ которого «Скрижали закона» (1897 г.) идеями Иоахима увлекся Дж. Джойс) и других. Многие из указанных Любаком философов также являются продолжателями идей Скота Эриугены, в особенности немецкие романтики, к которым вместе с мистическим пантеизмом приходит неоплатоническая триадология и тринитарная доктрина истории. «Оригинальные философские концепции европейской философии» Иоанна Скота Эриугены и Иоахима Флорского И.И. Евлампиев относит именно к мистическому пантеизму и считает отражением одной и той же традиции духовного («гностического») христианства, вершину которой составляет учение Николая Кузанского, от которого она распространяется на всю последующую новоевропейскую философию, в особенности неклассическую⁶. Системы Эриугены и Иоахима Флорского автор называет самыми ранними проявлениями мировоззрения раннего гностического христианства в европейской философии⁷, выделяя систему Эриугены в число наиболее ярких примеров философских версий гностического мировоззрения⁸.

Предпринимая в начале заключительной главы своей книги «исследование связей, которые можно установить между Скотом Эриугеной и Иоахимом Флорским», Е.В. Аничков предупреждает читателя: «Прекрасная книга об авторе *De divisione naturae*, написанная моим соотечественником *Бриллиантовым*⁹, облегчит мне эту задачу»¹⁰. В фундаментальной монографии А.И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены» (1898 г.), откуда Е.В. Аничков заимствует большинство цитат из Эриугены, богословская система Иоанна Скота Эриугены представлена как «любопытный сплав восточных и западных элементов, переложение учений греческих отцов на основе августиновской мысли»¹¹. Согласно современным представлениям, разработанные Эриугеной философские категории основывались на идеях неоплатонизма, преобладавших в византийском богословии. Религиозно-философская система Эриугены соединяет западные традиции «метафизики внутреннего опыта» богословия Августина с учением Оригена об окончательном спасении

⁶ См.: Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 117–128.

⁷ См.: Евлампиев И.И. Мастер Экхарт и неклассическая философия // Verbum. 2015. №17. С. 99. В преемственный ряд мыслителей, обращавшихся к гностико-философской традиции, следует добавить Оригена, влияние которого на взгляды Эриугены общепризнано: «синтез того, что христианская мысль могла извлечь из учения Оригена, образует позднее каркас учения Иоанна Скота Эриугены» (см.: Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в. / пер. с фр. А.Д. Бакулова. М., 2004. С. 68). Оригена, к которому также восходит аллегорическая экзегеза «Перифюсеон», можно считать не только опосредующим идеи гностического христианства звеном по отношению к Эриугене, но и более ранним философом-богословом, критически заимствовавшим что у неоплатоников и гностиков идеи для своего учения. Ряд исследователей полагает, что оригенизм дошел и до Иоахима через монахов-василиан и/или через Эриугену (см.: Ottaviano C., (ed.), *Joachimi Abbatis Liber contra Lombardum*. (Reale Accademia d'Italia: Studi e Documenti, 3). Rome, 1934. P. 54–58).

⁸ См.: Евлампиев И.И. Гностические мотивы в русской философии // Соловьевские исследования. 2006. Вып. 13. С. 8 (5-16).

⁹ Речь идет о книге: Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 20, 58, 228, 450-452, 444-447 и др.

¹⁰ См.: Anitchkof E. *Joachim de Flore et les Milieux Courtois*. Genève: Slatkine, 1931. P. 398.

¹¹ См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. М., 1991. С. 74.

всех и с восточнохристианскими идеями мистического прогресса человечества, в том числе с идеями Григория Нисского о всецелом разрешении материального мира в духовное бытие и идеями псевдо-Дионисия Ареопагита. Теология и метафизика св. Максима Исповедника (VII в.) включает неоплатоническую теорию «умопостигаемой триады», откуда ее впоследствии заимствует Эриугена. Далее в более завершённой форме эти представления появляются в трудах «вещего Иоахима», как именует Иоахима Флорского Данте («Рай», Песнь XII: 139-141). Это служит для Аничкова наглядной иллюстрацией восточных влияний, которые он также пытается показать на примере Иоахима Флорского, поскольку влияние на мировоззрение калабрийского мыслителя монахов-василиан, сохранявших в католической Италии греческие традиции и ритуалы, он считает несомненным, посвящая доказательству этого отдельную главу своей книги.

Смысл учения Эриугены связан с триадой последовательных состояний человека по отношению к истине: между первородным грехом и пришествием Христа, когда разум вступает во второе состояние и к нему приходит истина Откровения. Второе состояние позднее должно смениться третьим, в котором вера отступит перед видением Истины¹². Этот подход сопоставим с учением аббата Иоахима, что и становится предметом обстоятельного обсуждения в экскурсии Е.В. Аничкова.

Для Эриугены истинная религия есть истинная философия, которая является не служанкой теологии (*ancilla theologiae*), как для схоластов впоследствии, а свободным исследованием религиозной истины человеческим разумом. Е.В. Аничков заостряет внимание на том, что в этом подходе Эриугена сходен с Иоахимом, для которого духовное понимание должно стать результатом преобразования человека в эпоху Св. Духа, а до того дароваться лишь избранным¹³. Действительно, оба мыслителя видят в духовном понимании нечто, схожее с гнозисом у Оригена, Климента Александрийского и ранних гностиков. Поскольку человек по своей природе двоemiрен, то есть является существом, наделенным разумом и божественным предназначением, а следовательно, причастен откровенному знанию, которое несет ему понимание своего места в иерархии духовного мира и тем самым свободу осознанного участия в ней согласно своему предназначению. Таким образом, разум сподоблен познавать истину в силу данных человеку от природы способностей к этому через познание человеком самого себя и через явленные ему текстами библейского Откровения символы. Так, в творениях Эриугены соединяется опыт античной философии, апокрифического раннехристианского мистицизма и библейской экзегезы, закладываются пассионарные принципы, связывающие ирландского философа-поэта с немецкой классической философией и предвосхищающие немецких романтиков, в частности Фихте. В этой

¹² См. об этом подробнее: Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в. / пер. с фр. А.Д. Бакулова. М., 2004. С. 153.

¹³ М. Ривз отмечает, что поскольку только Новый Завет может раскрывать смысл Ветхого Завета, смысл согласования между ними будет очевидным только для тех, кто дарован Святым Духом, и Иоахим претендует на особое духовное состояние для себя в качестве переводчика обоих Заветов. Reeves Prophecies p. 17.

связи нам кажутся актуальными выводы И.И. Евлампиева о том, что «труды Экхарта не являются столь строгими и последовательными в философском отношении, как труды некоторых его продолжателей в линии гностической мистики (Николай Кузанский, Бёме, Лейбниц, Фихте), но он выражает ключевые идеи всей этой традиции в самой резкой форме»¹⁴. Таким образом, Эриугена оказывается важным, если не ключевым звеном в преемственной цепи европейской мистико-философской традиции, из которой выпадает Иоахим Флорский. Вероятно, еще одной важной задачей, которая стояла перед Е.В. Аничковым при исследовании связей, которые можно установить между этими мыслителями, была попытка включить Иоахима в эту традицию. Восстанавливая идейный контекст той среды, в которой творил Иоахим Флорский, в своей монографии Е.В. Аничков подробно останавливается не только на византийском мистицизме василян, но и на гностико-христианском движении богомилов и катаров, донесших до времен Иоахима отголоски раннехристианских легенд и апокрифов, которые, по предположению автора, повлияли на формирование легенды о Св. Граале¹⁵ и были хорошо известны калабрийскому аббату, вступавшему с катарами в личную и эпистолярную полемику (например, в «Комментарии на Апокалипсис»). Один из вызвавших наиболее резкую критику тезисов книги Аничкова заключается в том, что откровение Иоахима о приходе Третьей эпохи было вызвано тем религиозно-еретическим окружением и теми процессами ослабления католической церкви, которые происходили перед его глазами¹⁶. Е.В. Аничков обращает в защиту своих тезисов и тот парадоксальный факт, что, осуждая дуалистические и радикально-докетические религиозные догматы современного ему гностико-христианского движения, калабрийский аббат-визионер оказывается чуток к философско-богословскому осмыслению раннехристианского гнозиса (вероятно, и к его идеям окончательного огненного крещения Св. Духом), перешедшему по линии Александрийской школы от Оригена к Эриугене и, прямо или косвенно, к самому Иоахиму. В этой связи Аничков посвящает философской мистике Эриугены одну из глав своей книги и в заключении вновь возвращается к ней как посреднице в формировании неканонической доктрины калабрийского аббата, включающей профетическую метафизику тринитарного прогресса истории в гольфстримную линию дальнейшей ее преемственности немецким романтизмом

¹⁴ См.: Евлампиев И.И. Майстер Экхарт и неклассическая философия. С. 100.

¹⁵ Так, в подтверждение того, что авторы первых сочинений о Св. Граале пользовались древними апокрифическими источниками, Е.В. Аничков находит в «Романе о Граале» Робера де Борона (XII в.) цитату из апокрифического «Евангелия Никодима» IV-V вв. н.э. (впервые: Anitchkof E. *Le Saint Graal et les rites eucharistiques*, Romania. 1929. Vol. 55: 2. P. 180 (174–194), которое было распространено среди богомилов и катар. Отсюда Е.В. Аничков выводит «посредническую функцию» этого неканонического религиозного движения в сохранении включенных в легенды о Граале раннехристианских ритуалов и апокрифов.

¹⁶ По заключению видного исследователя сочинений Иоахима Флорского Г. Грундманна в его отрицательной рецензии на книгу Аничкова, «прежде всего, Аничков пытается доказать, что Иоахим вывел свои идеи от традиций монтанизма, которые были переданы ему в калабрийских василянских монастырях и одновременно ожили в секте катаров» (см.: Grundmann H. *Joachim de Flore et les Milieux Courtois* par Eugène Anitchkof // *Historische Zeitschrift*. 1933. Bd. 148 (2). S. 344 (342–344)).

и западным эзотеризмом в целом. Отсюда иоахимитская метафизика заимствуется в софийную историософию Вл. Соловьева, через которую учение Иоахима Флорского приходит в Серебряный век вместе с интуициями русского мыслителя-визионера о Софии¹⁷. Книга Е.В. Аничкова, убежденного последователя эстетического измерения философии Вл. Соловьева¹⁸ и одного из первых научных критиков символизма из стана символистов, была воспринята с большим интересом «русскими символистами в изгнании» Дм. Мережковским и Вяч. Ивановым, которые использовали ее тезисы в своем творчестве. Так, главки о Иоахиме Флорском в философских романах-эссе Дм. Мережковского о Данте и Франциске Ассизском¹⁹ полностью основаны на данных монографии Е.В. Аничкова и содержат многочисленные отсылки как к самой книге, так и к приводимым в ней первоисточникам. Из воспоминаний кн. И. Голенищева-Кутузова и переписки Вяч. Иванова 1930-х гг. также известно, что на его «римской башне» проходили «академии» с участием Е.В. Аничкова, на которых обсуждались тезисы уготовляемой им книги²⁰. Таким образом, монография Е.В. Аничкова в целом и публикуемый нами фрагмент о перекличке идей Иоахима Флорского с Эриугеной отражают интенции и опыт осмысления тринитарной метафизики Иоахима Флорского одним из блестящих учеников акад. А.Н. Веселовского и сторонников русского символизма соловьевского извода, что представляет несомненный интерес для всех исследователей русской культуры и религиозной философии этого периода.

¹⁷ Современными исследователями также прослеживаются возможные влияния идей Эриугены на Вл. Соловьева: «Эриугена повлиял на Ф. Баадера, а тот – на славянофилов. Э. различил первым рожденную ипостась Слова и его тварного содержания, что, возможно, отразилось у Соловьева в различении логоса как творящего принципа от вечной Софии как начала сотворенного» Хомяков М.Б. Иоанн Скотт Эриугена и рождение схоластики // Вопросы философии. 2000. № 1. С. 146 (142–146).

¹⁸ Так, в журнале «Вопросы теории и психологии творчества» Е.В. Аничков публикует «Очерк развития эстетических учений» с пространной главой «Судьба эстетики в России. Владимир Соловьев и “новые веяния”» как новый этап становления русской эстетики, которая обратилась к средневековому мистицизму (его возрождение «было уготовано Вл. Соловьевым») и «тому самому великому ожиданию религиозного искусства, которое виделось Вл. Соловьеву в его пророческих чаяниях» (см.: Аничков Е.В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т.6. С. 216, 219). Согласно выводам Аничкова, «новые веяния в искусстве, написавшие на своем знамени: символизм, спасли русское искусство <...> Настало время, когда выразителем русской эстетики оказался Владимир Соловьев» (см.: Аничков Е.В. Очерк развития эстетических учений. С. 216).

¹⁹ Например, в своей книге о Данте Дм. Мережковский пишет по мотивам книги Аничкова главу «Ересь любви» о Иоахиме Флорском, примечания к которой включают обращения к различным страницам книги.

²⁰ Так, в письме к детям (Д.В. и Л.В. Ивановым) из Рима от 8.09.1926 Вяч. Иванов сообщает: «придут ко мне вечером Аничков и Каффи, кот<орый> занимается близкими первому материями» (см.: Иванов 2008, с. 479), а позднее (в том же месяце) пишет об итогах этой или последующей встречи (письмо от 21.09.1926 г.): «В субботу вечером была у меня академия – Аничков и Каффи с разговорами на специальнейшие темы средневековья (о василианском монашестве в Калабрии, о византийском влиянии на Иоахима де Фьоре и романы о Грале и т.д.)» (см.: Иванов Вяч. Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / вступ. ст. Ф. Лесур; коммент. С. Кульюс, А. Шишкина // Символ. 2008. № 53-54. С. 481 (460–627)).

Переосмысленные в ракурсе современности идеи и интуиции калабрийского пророка были подхвачены религиозно-философскими исканиями Серебряного века, «впитавшими» через Вл. Соловьева иоахимизм в свои мировоззренческие основания. В восприятии символистов – последователей софийных идей Вл. Соловьева – кризисное время начала XX века переживалось как предсказанное в средние века автором теории «трех эпох» Иоахимом Флорским и автором теории «трех миров» Агриппой Неттесгеймским (1486–1535) начало переходного периода к «эону св. Духа», софийной «эпохе Третьего Завета», то есть как приграничье между религиозными эпохами, сопровождаемое необходимостью становления нового человека. Именно в этой связи обращение к средневековым исследованиям, связанным с учением и фигурой Иоахима Флорского, с точки зрения «просимволистских» эстетических воззрений Е.В. Аничкова должно было восприниматься ученым как весьма актуальное для своего поколения. Общую концепцию такого обращения к средневековому мистицизму Е.В. Аничков сформулировал еще в своих работах по эстетике 1915 г.: «В начале XX века постепенно совершается возрождение великих достижений средневековой мудрости. В многих местах постоянных очерков ... мне случилось на это указывать. “Новые веяния” в лице своих наиболее глубоких выразителей, прежде всего религиозные, сознательно обратились к средневековому мистицизму. Так надо было. Возрождение ... именно тех норм, что установили средневековые реалисты, было уготовано Владимиром Соловьевым. Оттого не случай, а закономерность надо видеть в том, что к средневековью тянет наиболее сознательного последователя Вл. Соловьева Александра Блока²¹.

²¹ Аничков Е.В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т.6. С. 217-218 (1–241).

РЕВОЛЮЦИЯ И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 316.4:14
ББК 87.5:66.63

ИСКУШЕНИЕ РЕВОЛЮЦИЕЙ

Заметки о природе массовых движений

М.А. БЛЮМЕНКРАНЦ

Альманах «Вторая Навигация»,

г. Мюнхен, Германия

E-mail: blumenkrantz@gmx.de

Природа массовых движений рассматривается на основании работ Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Г. Лебона, З. Фрейда, Э. Фромма, Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Хоффера, С. Московичи, С. Сигеле, Э. Канетти и других. Ищутся подходы к оставшемуся непроясненным вопросу о трансформации, происходящей с сознанием индивида, механизмах, приводящихся в действие, когда захваченность массовым движением заставляет индивидуальное «я» с энтузиазмом растворяться в коллективном «мы». Рассматривается вопрос о симуляции и подмене «личностного я» как переживания иллюзии обретения «сверх я». Проводится анализ трансформации сознания под влиянием коллективной суггестии. В качестве метода исследования используется юнговское учение об архетипах и гуссерлевский принцип интенциональности сознания. Выявляются экзистенциальные основания исследуемого феномена – Великая французская и русская революции, приведшие к смене целой социокультурной парадигмы, включая моделирование нового типа личности, несущего миру новую систему ценностей. Рассматриваются отличия революций, приведших к смене религиозного мировоззрения, от революций Нового времени, принесших идеологические перемены. Особое внимание уделено искушению коллективным «мы», присущему массовым движениям. В заключение делается вывод о причинах и источниках массовых движений.

Ключевые слова: смена парадигмы, интенциональность сознания, сильное время, сильное пространство, самоидентификация, трансформация сознания, коллективная суггестия.

TEMPTATION OF REVOLUTION *Notes on the Nature of Mass Movements*

MIKHAIL A. BLUMENKRANTZ

Almanac «Second Navigation», Munich,

E-mail: blumenkrantz@gmx.de

The nature of mass movements is studied based on Nikolai Berdyaev's, Semen Frank's, Gustave Le Bon's, Sigmund Freud's, Erich Fromm's, José Ortega y Gasset's, Eric Hoffer's, Serge Moscovici's, Scipio Sighele's, Elias Canetti's and other researchers' works. The author attempts to find approaches to the presently unclarified problem of transformation of the individual's consciousness, mechanisms triggered by the involvement in a mass movement making the individual "I" enthusiastically dissolve in the collective "We". The author considers the question of simulation and substitution of the "personal self" as an experience of the illusion of finding the "super-self" and analyzes this transformation of consciousness under the influence of collective suggestion. As the method of investigation, the author applies Jung's doctrine of archetypes and Husserl's principle of intentionality of consciousness. The existential foundations of the investigated phenomenon are revealed: the French and Russian revolutions that led to

a change in the whole socio-cultural paradigm that included modeling a new type of personality, which brings a new system of values to the world. The article examines the differences between the revolutions that led to a change in the religious outlook, and those of the New Time, which brought ideological changes. Particular attention is paid to the temptation of the collective "We" inherent in mass movements. And, finally, a conclusion is made about the causes and sources of mass movements.

Key words: *change of paradigm, intentionality of consciousness, strong time, strong space, self-identification, transformation of consciousness, collective suggestion.*

Поводом к размышлениям, легшим в основу данной статьи, послужила не только и не столько столетняя годовщина октябрьской революции, сколько недавние события на Украине, о которых можно спорить, были ли они революцией в привычном смысле этого слова, но которые продемонстрировали бурный революционный подъем, охвативший различные слои населения. Примечателен был сам феномен внезапной трансформации обыденного, погруженного в повседневность сознания, в сознание пламенно революционное. Подобную метаморфозу я мог наблюдать у моих старинных приятелей, многие из которых до того отличались полной аполитичностью и не проявляли ни малейшего интереса к событиям общественной жизни. Так что попытки теоретических выводов неизбежно будут иметь некоторый привкус экзистенциального опыта.

Большинство революций или революционных переворотов, известных еще со времен Древнего Египта, происходили как изменения внутри определенной социокультурной парадигмы, и являлись либо простой сменой властных элит – «кто был ничем, тот станет всем», либо смена власти приводила и к известной корректировке всей системы государственного управления.

Гораздо реже случались революции, разрушающие прежнюю социокультурную парадигму и провозглашающие новую шкалу ценностей, свидетельствующие о победе нового мировоззрения. Одной из таких революций явилась Великая французская. Пожалуй, это была первая европейская революция, в которой идеология получила характер новой религиозной веры. Эта революция существенным образом повлияла на весь ход европейского развития и закрепила новую ценностную ориентацию для последующих поколений.

Революция эта, в отличие от многих ей предшествующих, претендовала не только на изменение окружающей действительности, но и на то, чтобы пересоздать самого человека. По сути, это была заявка на пересотворение мира. Эстафету французов позднее подхватили русские большевики. Дух богоборчества и титанизма, охвативший революционные массы, создал мощнейшее энергетическое поле, постоянно подпитывающее сознание людей неиссякаемым энтузиазмом и непримиримой ненавистью к врагам. Если неудачное восстание ангелов оканчивается адом только для них, то удачное восстание людей обычно оборачивается адом для всех. Революции возникают как внезапная аритмия исторического движения. Однако, сама эта аритмия – органический момент такого движения.

Какая же стихия подхватывает людей, сплачивая их ненадолго в охваченные единым порывом массы? Сами участники этих движений в ответ на подобный вопрос, скорее всего, назовут вполне конкретные требования и вполне рациональные причины, которые вывели их на улицы. И в этом они не лукавят. Но трудно отделаться от впечатления, что за этими вполне разумными и часто благородными побуждениями скрывается нечто глубинное, иррациональное, непроясненное для сознания захваченных накалом революционных страстей людей. Что-то, что коренится в каких-то древних пластах нашего бессознательного, в архетипах, присущих еще нашим далеким предкам.

В своей книге «Истинноверующий» (опубликованной впервые в 1951 году) – этом пронзительном взгляде на человеческое общество со стороны – Эрих Хоффер отмечал, что массовые движения имманентно содержат в себе все формы своей возможной реализации. Возникнув как социальные, они могут перейти в националистические или религиозные. Подобные превращения способны происходить в любой последовательности. Поскольку суть массовых движений заключается в них самих, а формы, в которых они происходят, являются лишь ответом на вызовы времени, внешний фактор становится только спусковым крючком, приводящим в действие некие природные механизмы¹.

Одной из важных тенденций исторического развития человечества, особо проявившейся в европейской традиции, является постепенный переход от осознания человеком себя как частицы коллективного «мы» к осознанию себя суверенным и автономным «я». Таков был долгий путь от племенной культуры через эпохи Возрождения и Просвещения к современной постиндустриальной цивилизации. Однако, по замечанию Г.С. Померанца, вероятно основанному на работах К. Леви-Стросса, результат нашего развития – это не только сумма наших ценных приобретений, но и горечь от невозможных утрат. Одной из таких утрат стала потеря человеческой общности, а вместе с ней и универсальных смыслов существования², породившая то чувство «заброшенности человека в бытии», о котором писал Мартин Хайдеггер. У человека возникает невольное искушение бежать из холода своего космического одиночества, своей вселенской заброшенности, в «теплоту кагала». У человека, захваченного массовым движением, появляется чувство цельности и высокого надличностного смысла собственного существования. Его уязвимое, одолеваемое сомнениями «я» сливается в едином дыхании с мощным, убежденным в святой правоте своего дела «мы». Теперь он уже не одинок и не беспомощен. Он составляет одно неделимое целое с племенем, нацией, партией или классом. Мир оказывается предельно прост. В своей основе он делится на своих и чужих, на черное и белое.

¹ См. об этом: Хоффер Эрих. Истинноверующий: мысли о природе массовых движений / пер. с англ. Л.Л. Михайлова. Мн.: ЕГУ, 2001. С. 33 [1].

² См. об этом: Померанц Г.С. Выход из транс // Теория субэкумен и проблемы своеобразия стыковых культур. М.: Юрист, 1995. С. 205–228 [2].

Впрочем, тема революционной морали глубоко и разносторонне исследовалась в работах русских философов Серебряного века – С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, Г.П. Федотова, Ф.А. Степуна. (Не говоря уже о великих романах Ф.М. Достоевского.) В текстах этих авторов прослежена тонкая диалектика соотношения добра и свободы, их неизбежный антагонизм, характерный для этической стороны революционных движений.

Свобода личного выбора перестает быть проблемой. Ведь ответ добра лежит лишь на его знамени. Оптика изменилась, и хотя горизонт в результате оказывается сильно сужен, зато благодаря этому вещи и события приобретают бóльшую контрастность. Полутона исчезают, зато рельефнее выступают контуры. Подобно электрическому свету, собранному в пучок прожектором, цепко выхватывающим скрытые в темноте предметы, революционное сознание предельно концентрируется только на необходимом ему. Все остальное теряет всякую значимость, включая и собственное «я». Сузившееся сознание обеспечивает постоянный напор волевого императива. Так происходит идеологизация мышления.

Расхожая революционная максима гласит, что «нравственно все то, что хорошо для революции». На смену христианской морали приходит мораль революционная: убей, укради, прелюбодействуй – но только делай все это во благо революции. Легкий флер легенды – и вот уже ореол святости. И эффективный менеджер заплечных дел, ударившись оземь, оборачивается не серым волком, а национальным героем.

Тех, кто не являются единоверцами, революционное сознание выносит за рамки этики, они вне ее, ведь «кто не с нами – тот против нас», все они – закоренелые грешники уже в силу самой своей непринадлежности к истинной церкви. Впрочем, если в ходе борьбы происходит озверение масс, то уже совершенно неважно, под каким знаменем и во имя торжества каких идеалов они выступали. Ведь убитый дракон вновь оживает в победившем змеборце. Такова этика идеологизированного сознания, вне зависимости от того, какую форму оно обретает – религиозную, большевистскую или националистическую.

Для того, чтобы попытаться понять механизмы работы идеологизированного сознания, стоит обратиться к идеям, высказанным Эдмундом Гуссерлем. Рассматривая феномен человеческого сознания, Гуссерль задается вопросом: что представляют собой структуры сознания, эксплуатирующие значения как идеальные единства? В ходе исследования философ приходит к понятию интенциональности, т.е. первичной смыслообразующей устремленности сознания к миру, подразумевающей как смыслообразующее отношение сознания к предметам, так и предметную интерпретацию ощущений. При этом речь идет уже не о самих предметах, а об их эйдосах.

Идеология умело имплантирует в сознание собственный проект преобразования предметов в эйдосы, в результате которого формируется матрица заданных интенциональных форм, фильтрующих сознание и фокусирующих его в своей смысловой оптике восприятия окружающей действительности, определяющей горизонт сознания. А поскольку структура переживания не зависит от того, реален

или нереален предмет, ставший целью объективирующего акта, то скорректированное сознание, тщательно настроенное по идеологическому камертону, конструирует картину мира и ценностные ориентиры в нем, уже запрограммированные изначально самой идеологией, вне зависимости от того, до какой степени эта картина совпадает или не совпадает с объективной реальностью.

Каким же образом идеи, вернее, не идеи, а идеологии «выходят на улицу и овладевают массами»?

Алексис де Токвиль, анализируя причины французской революции, утверждает, что не ухудшение экономических и социальных условий жизни народа привело к восстанию, наоборот, по его мнению, эти условия при Людовике XVI даже улучшились³. По логике революций, они происходят не тогда, когда «низы не хотят», а «верхи не могут», не тогда, когда тотальная нищета и власти не дали, а тогда, когда возникает убежденность, что они не додали. Именно в этих ситуациях в массах пробуждаются чувства обиды и попранной справедливости – могучие стимулы к переустройству мира, эти чувства сплывают восставших общей ненавистью к врагам и любовью к единомышленникам. И хотя ненависть и любовь часто сопутствуют друг другу, однако любовь к ближнему, рожденная из ненависти к дальнему, хоть и греет душу, но греет ее адским пламенем. Может быть по этой причине постреволюционная ситуация обычно напоминает больного, которому выдавили гнойник и получили общее заражение крови.

Один из моих знакомых, принимавших активное участие в событиях на Майдане, признавался, что в то время его жизнь приобрела удивительную полноту и интенсивность. Этот более высокий градус эмоционального переживания действительности разрушал рутинность привычного существования. Подобное интенсивное переживание жизни антропологи отмечали в культуре «племен вечной зари». Люди архаической культуры, в силу присущего им восприятия мира, жили в *сильном времени* и в *сильном пространстве*. Это время, несущее сакральные смыслы, и пространство, наделенное магическими свойствами. И коллективное «мы» племени органично соединяло каждого из своих членов с этой хорошо известной и в то же время совершенно неведомой реальностью.

Революционный подъем возвращает массам утерянную связь с трансцендентными основами мироздания. Но возвращает, в действительности, не саму связь, а ее симулякр. Симулякр возникает вследствие духовной подмены, когда относительные исторические ценности и цели движения абсолютизируются и временное получает статус вечного. Это процесс «религофикации» исторических событий хорошо известен еще со времен все той же французской революции с ее попыткой провозглашения культа великих умов человечества и последующей мифологизацией своих героев.

Притягательность массовых движений состоит не только в возможности бегства индивида от собственной неприкаянности и тяжелой ноши свободного

³ См.: Токвиль А. Старый порядок и революция / пер. с фр. Л.Н. Ефимова. СПб.: Алетей, 2008. 248 с. [3].

выбора в теплую утробу анонимного «мы», не только в стремлении к вечному возвращению в отчий дом утраченного им детства, но и в спасительной иллюзии обретения потерянных универсальных смыслов, дарующих ему чувство укоренности в бытии.

В заключение рискну предположить, что массовые движения как таковые, скорее всего, появляются в эпоху смены племенной культуры ранними государственными образованиями. И, видимо, связаны с тем историческим процессом, который Макс Вебер определил как «расколдование мира», т.е. рационализацию отношений человека с действительностью⁴. Не исключено, что среди прочих многочисленных факторов возникновения массовых движений лежит и глубокая родовая травма перехода человека из мира племенной культуры, более органично связанного с природой, в ноосферу, в частности в атмосферу города как нового проекта организации общества и его взаимодействия с окружающей средой.

Список литературы

1. Хоффер Эрих. Истинноверующий: мысли о природе массовых движений / пер. с англ. Л.Л. Михайлова. Мн.: ЕГУ, 2001. С. 33.
2. Померанц Г.С. Выход из транса // Теория субэкумен и проблемы своеобразия стыковых культур. М.: Юрист, 1995. С. 205–228.
3. Токвиль А. Старый порядок и революция / пер. с фр. Л.Н. Ефимова. СПб.: Алетейя, 2008. 248 с.
4. Вебер Макс. Избранное. Образ общества // Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Юрист, 1994. С. 7–38.

Reference

1. Khoffer, Erikh. *Istinnoveruyushchiy: mysli o prirode massovykh dvizheniy* [The True Believer: Thoughts on The Nature of Mass Movements]. Minsk: EGU, 2001, p. 33.
2. Pomerants, G.S. *Vykhod iz transa* [Coming out of trance], in *Teoriya subekumen i problemy svoeobraziya stykovykh kul'tur* [Theory of subekumenism and problems of distinctness of borderline cultures]. Moscow: Yurist, 1995, pp. 205–228.
3. Tokvil', A. *Staryy poryadok i revolyutsiya* [The old order and revolution]. Saint-Petersburg: Aleteya, 2008. 248 p.
4. Veber, Maks. *Izbrannoe. Obraz obshchestva* [Selected works. The image of society], in *Teoriya stupeney i napravleniy religioznogo nepriyatiya mira* [Theory of stages and directions of religious rejection of the world]. Moscow: Yurist, 1994, pp. 7–38.

⁴ См.: Вебер Макс. Избранное. Образ общества // Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Юрист 1994. С. 7–38.

УДК 316.26(47)
ББК 87.3(2)-592

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ В ФИЛОСОФИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РУССКОГО МАРКСИЗМА

Е.М. АМЕЛИНА

Государственный университет управления,
Рязанский проспект, 99, г. Москва, 109542, Российская Федерация
E-mail: em-amelina@yandex.ru

Рассматривается представление об общественном идеале в русском марксизме. Исследованы представления Г.В. Плеханова о возможности реализации коммунистических преобразований в России. Обращается внимание на то, что точка зрения Г.В. Плеханова, исходившая, в первую очередь, из своеобразной цивилизационной трактовки России как деспотического государства восточного типа, привела мыслителя к отрицанию ближайших перспектив революционно-социалистического переустройства страны. На основании анализа работ П.Б. Струве и М.И. Туган-Барановского изложены концептуальные особенности русского легального марксизма и раскрыта его этическая составляющая. Показано, что представители легального марксизма считали необходимым для страны прохождение капиталистического этапа развития, который рассматривался как мощный импульс развития и как средство преодоления «азиатчины». Названы многочисленные причины, препятствующие, с точки зрения Туган-Барановского, строительству социализма в России начала XX века. Выявлены особенности критики марксизма В.С. Соловьёвым и С.Н. Булгаковым. Показано, что взгляды В.И. Ленина на общественный идеал, сформировавшиеся под влиянием народничества, явились своеобразной ревизией марксизма. Дается обзор представлений об общественном идеале представителей современной постсоветской школы критического марксизма в России.

Ключевые слова: марксизм, общественный идеал, коммунизм, ортодоксальный марксизм, легальный марксизм, постсоветский критический марксизм

SOCIAL IDEAL IN THE PHILOSOPHY OF THE REPRESENTATIVES OF RUSSIAN MARXISM

E.M. AMELINA

State University of Management
99, Ryazansky Prospekt, Moscow, 109542, Russian Federation
E-mail: em-amelina@yandex.ru

This article describes the social ideal of Russian Marxist philosophy. The author examines Plekhanov's views on the possibility of communist transformation in Russia. It is emphasized that G.V. Plekhanov's position based on his peculiar civilizational interpretation of Russia as a despotic state of eastern type led the thinker to the denial of the prospect of social transformation of the country through a revolution in the nearest future. By analyzing Struve's and Tugan-Baranovsky's works, the author describes the conceptual features of Russian legal Marxism and its ethical aspects. It has been shown that the representatives of legal Marxism considered it necessary for Russia to pass through the capitalist stage of development, which was seen as a powerful impetus to the development and as a means of overcoming the "Asiatic" type of social relations. The article identifies the numerous reasons which, in Tugan-Baranovsky's view, prevented the construction of socialism in Russia in the early twentieth century. It also

determines the features of V.S. Solovyov's and S.N. Bulgakov's criticism of Marxism. It is shown that V.I. Lenin's views on the social ideal formed under the influence of Narodniki represented a certain revision of Marxism. The article also provides an overview of the ideas about the social ideal in the contemporary post-Soviet school of critical Marxism in Russia.

Keywords: *Marxism, social ideal, communism, dogmatic Marxism, legal Marxism, post-Soviet critical Marxism*

Марксизм не может быть просто отвергнут и опровергнут, как любая научная теория. Он должен быть понят и истолкован не только в своих заблуждениях и слабых сторонах, но и в том вещем содержании, которое через него просвечивает.

С.Н. Булгаков

Выдающийся российский логик и философ Александр Зиновьев, критиковавший реальный социализм в своих многочисленных, написанных на Западе антисоветских трудах, вернувшись на родину в 90-е годы XX века, изменил своё мнение. В своей последней работе «Русская трагедия. Гибель утопии» (2002 г.) он со скорбным чувством выражал свои соболезнования русскому народу, который не смог оценить того подарка, который преподнесла ему российская история. «Я понял, – писал он, – что идеалы коммунизма неосуществимы, я понял одновременно нечто более важное: борьба за них являлась для меня и для моего поколения главным фактором истории и нашей исторической миссии. Эти идеалы, овладев нашими душами, подняли нашу жизнь и жизнь нашей страны на величайшие высоты исторической романтики. Гибель реального русского коммунизма... означает гибель... состояния человеческих душ, без которого не могут жить идеалы. <...> Русский коммунизм был для русских случайным подарком истории. Они не смогли его уберечь» [1, с. 447–448]. Какие же идейные предпосылки и условия дали возможность, пусть в искаженной форме, реализовать в XX столетии марксистские идеалы коммунизма, так беспечно и неосмотрительно утраченные в 90-е годы? Обратимся к истории вопроса.

Во второй половине XIX века в России значительное влияние приобретает марксизм, неразрывно связанный с материалистическим пониманием истории. Знакомство русской интеллигенции с произведениями К. Маркса и Ф. Энгельса начинается в 40-е гг. XIX века благодаря многочисленным контактам и переводам. Уже в 1869 году на русском языке был издан «Манифест Коммунистической партии», а в 1872 г. – первый том «Капитала». Переписку с К. Марксом вели такие выдающиеся представители русской интеллигенции, как П.В. Анненков, П.Л. Лавров, Н.Ф. Даниельсон, Г.А. Лопатин, П.Н. Ткачев, В.И. Засулич и многие другие. Материалистические взгляды К. Маркса легли на идейно подготовленную почву. Целый ряд известных представителей отечественной мысли (А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакунин, П.Н. Ткачев и др.) уже разрабатывали оригинальные материалистические, позитивистские и атеистические взгляды на ход исторического процесса. В начале 80-х гг. XIX в., когда

народничество постепенно утрачивает свою популярность, марксизм начинает рассматриваться значительной частью русской интеллигенции как новое прогрессивное учение, способное дать шанс России выйти на передовые позиции мирового развития. Марксистский общественный идеал анализировался основными представителями русского марксизма: Г.В. Плехановым, П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановским, В.И. Лениным и др. При этом проблемы социально-экономического и политического развития страны открыто обсуждались в данный период в печати, научных сообществах и профессиональных журналах.

Видного отечественного мыслителя Г.В. Плеханова (1856–1918) принято считать наиболее крупным марксистом до В.И. Ленина. На протяжении своей идейной эволюции он испытал влияние Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина, школы русской «географической социологии» и мировоззрения народников. В начале 90-х гг. XIX в. под его руководством была создана первая русская марксистская группа «Освобождение труда». К наиболее известным работам философа относятся: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895 г.), «Основные вопросы марксизма» (1907 г.) и др. В своей брошюре «Ещё раз о профсоюзах» В.И. Ленин подчеркивал, что «нельзя стать сознательным, настоящим коммунистом без того, чтобы изучать – именно изучать – всё, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма» [2, с. 290]. Г.В. Плеханов популяризировал в России марксизм и марксистскую философию истории, которую он несколько подкорректировал. В качестве основания экономических отношений он выделял, в первую очередь, географическую среду, которая, по его мнению, во многом определяет состояние производительных сил общества.

Общественные идеалы Г.В. Плеханова представляют собой последовательное развитие положений философии К. Маркса и Ф. Энгельса. Русский марксист выступал за тотальное переустройство всей социальной действительности, отрицательно относясь к идеологии постепенного реформирования общества. Согласно Г.В. Плеханову, любая социальная реформа останется только внешним явлением и потеряет свой смысл, если не будет сопровождаться решительной борьбой с историческим наследием, составляющим внутреннее содержание реформируемых институтов. Невозможно сохранять старые социальные институты и модели общественного устройства – это приведет только к регрессу.

Г.В. Плеханов относился к так называемым ортодоксальным марксистам, утверждая, что развитие России идёт тем же путем, что и развитие других западных стран. «Миновать» капиталистическую стадию, как считали народники, она не должна. Плеханов был убежден в том, что именно «за капитализмом динамика нашей общественной жизни»¹. Эта точка зрения соединялась в его мировоззрении с убеждением в необходимости революционного перехода от капита-

¹ См.: Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах. Т.1. М., 1956. С. 289 [3].

лизма к социализму. Мыслитель разделял тот взгляд классиков марксизма, согласно которому переход к коммунистической формации невозможен в отсталых обществах, а осуществим лишь в капиталистических странах с высоким уровнем развития промышленного производства, со зрелым, обладающим самознанием классом пролетариата. При этом социалистическая революция мыслилась как акт, осуществляемый одновременно в нескольких развитых европейских странах. Россия, согласно классикам, в разряд таких стран не входила. Следуя этой логике, Г.В. Плеханов считал Россию начала XX века не готовой к реализации социалистического идеала. К 1917 году она, по его мнению, ещё не смогла той муки, из которой можно испечь «пирог социализма». Ученый надеялся, что февральская революция 1917 года положит начало длительному мирному периоду развития капитализма в стране.

Важнейший вопрос развития страны русский марксист связывал с проблемой отношения России к Востоку и Западу. Особенность русского исторического процесса он объяснял столкновением двух начал в её хозяйственной и социокультурной жизни – европейского и азиатского. Причем азиатское, зачастую, одерживало верх. В работе «История русской общественной мысли» Г.В. Плеханов подчеркивал, что «чем более своеобразным становится ход нашего общественного развития в сравнении с западноевропейским, тем менее своеобразен был он по отношению к ходу развития восточных стран, и наоборот» [4, с. 377]. Если бы ожила мумия какого-нибудь прислужника фараона и совершила путешествие в Московию, иронически замечал он, характеризуя историю страны XVI в., то «она решила бы, что отношения москвитян к верховной власти весьма близки к тому, что существовало на её далекой родине»². Г.В. Плеханов находил много общего между кодексом Хаммурапи, согласно которому помещье оставалось за государственным служащим, пока он исполняет службу, и порядком на Московской Руси, где имение «служилого человека» всегда могло быть отписано в пользу государя.

Историческую Россию философ относил к деспотическим государствам восточного типа (Индия, Китай, Египет), где свобода личности превращается в фикцию. Земля в этих странах была закреплена государством, а классы возникли не в результате появления частной собственности, а под влиянием властных отношений. Единственную альтернативу российскому, восточному деспотизму он видел в европеизации через капитализм. «Капитализм, – писал он, – плох, но деспотизм *ещё хуже*. Капитализм развивает в человеке *зверя*; деспотизм делает из человека *вьючное* животное. Капитализм налагает свою грязную руку на литературу и науку, деспотизм *убивает* науку и литературу, а “стоны рабов заглушаются лестью да свистом бичей” [5, с. 38]. Понимая, что господство «азиатчины» приведет в случае социалистической революции к возрождению в

² См.: Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 448 [4].

стране нового издания «какой-нибудь Китайской империи», Г.В. Плеханов ратовал за европеизацию России через капитализм. Россия, считал он, страдает не только от того, что в ней есть капитализм, но также и от того, что в ней недостаточно развит капиталистический способ производства.

Октябрьскую революцию 1917 года мыслитель понял как ошибку и авантюру, не имеющую ничего общего с марксизмом. Ленинский курс на немедленную революцию он расценивал как анархизм чистой воды, а приёмы деятельности большевистской партии сравнивал с разновидностью нечаевщины. В.И. Ленин создал, по его мнению, такое положение в своей сверхцентрализованной партийной организации, когда «в конце концов в ней всё вертится вокруг одного человека, который ex providentia соединяет в себе все власти»³.

Ссылаясь на замечание Ф. Энгельса о том, что для рабочего класса не может быть большего исторического несчастья, чем захват политической власти в такое время, когда он к этому ещё не готов, Г.В. Плеханов утверждал, что рабочий класс России «ещё далеко не может с пользой для истории и для страны взять в свои руки полноту политической власти»⁴. Навязывать ему такую власть в условиях, когда он составляет меньшинство населения, а крестьянство не является надёжным союзником в деле устройства социалистического способа производства, опасно и губительно. Эти и другие препятствия приведут к развязыванию гражданской войны. Сознательные слои пролетариата, указывал отечественный марксист, должны «выступить против политики захвата власти одним классом или – ещё того хуже – одной партией». В «Открытом письме к петроградским рабочим» от 28 октября 1917 г. Г.В. Плеханов называл большевистский переворот величайшим несчастьем для всей России, чреватым серьезными потрясениям, способными заставить рабочий класс отступить далеко назад. Новая власть должна, с его точки зрения, опираться «на коалицию всех живых сил страны, то есть на все классы и слои, которые не заинтересованы в восстановлении старого порядка»⁵.

В отличие от левого крыла марксизма в России, особенностью «легального марксизма» стало стремление отъединить учение К. Маркса от социально-революционного содержания. К сторонникам этого направления принадлежали П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский, а также С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев. Они печатались в легальных изданиях («Новое слово», «Вопросы философии и психологии», «Начало» и др.) и отказались от практической революционной борьбы. В дальнейшем в сознании большинства вышеперечисленных мыслителей произошла эволюция от материалистических представлений к идеалистическим.

³ См.: Арзаев Ю. Г.В. Плеханов. Биографический очерк // Плеханов В.Г. Год на родине. Полн. собр. статей и речей 1917–1918 гг. В 2 т. Т. I. Paris: J. Povolozki Editeur, 1921. P. XXXIX [6].

⁴ См.: Плеханов Г.В. Открытое письмо к Петроградским рабочим («Единство» № 173 от 28 октября 1917 г.) // Плеханов В.Г. Год на родине. Полн. собр. статей и речей 1917–1918 гг. В 2 т. Т. II. Paris: J. Povolozki Editeur, 1921. С. 246 [7].

⁵ Там же. С. 248.

Крупный представитель легального марксизма П.Б. Струве (1870–1944) в книге «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии» (1894 г.), полемизируя с народничеством, отстаивал материалистический взгляд на ход исторического процесса. Он подчеркивал, что субъективные идеалы народников и действительность российской жизни расходятся. Предлагаемый народниками некапиталистический путь развития России недооценивает роль капитализма в движении человеческой цивилизации. П.Б. Струве писал: «Капитализм как эксплуатация человека человеком – зло с точки зрения наших идеалов. И, если мы будем смотреть на него *только с этой точки зрения*, то мы придем прямым путём к простому выводу: не надо капитализма! <...> Но капитализм, как и все, имеет своё достаточное основание, для понимания которого таких категорий, как “добро и зло”, *недостаточно*» [8, с. 87].

Марксизм, указывая философ, чисто научная доктрина, изучающая объективные социальные процессы. Это научная идеология, ей должен быть чужд дух необоснованных оценочных суждений. Она не выдвигает общественный идеал, а изучает способы функционирования общественных идеалов. П.Б. Струве защищает марксизм от обвинений в том, что в нём «нет ни грана этики», поясняя, что «учение Маркса, как научная доктрина, не носит “антиэтического” характера; она просто объективная теория, исследующая то, что было, есть и будет как необходимый закономерный результат прошлого и настоящего»⁶. Так же, как и Плеханов, Струве считал, что товарное капиталистическое производство выступает мощным двигательным импульсом развития страны. Хрестоматийной стала его фраза: «Признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». Марксизм стал для мыслителя лишь одним из этапов на пути формирования его либерального идеала. В 1901 году он порывает с ним и переходит на позиции идеализма. Вскоре он вступает в партию кадетов. Октябрьскую революцию П.Б. Струве не принял, трактуя её как регрессивное движение, отбросившее русский народ назад на целые века.

Отношение видного отечественного экономиста М.И. Туган-Барановского (1865–1919), автора знаменитой работы «Русская фабрика в прошлом и настоящем» (1898 г.), к марксизму было неоднозначным. Научный социализм К. Маркса он рассматривал как этап социалистического движения, исчерпавший свои возможности. Философ критиковал «экономический материализм» марксизма за его сведение содержания истории к истории борьбы за экономические интересы. В отличие от марксизма, философ вводил в исторический процесс человеческую волю как элемент, равный по значению экономическому фактору. Классовую борьбу он интерпретировал не как главную силу исторического развития, а всего лишь как одну из них. В обществе столько классов, считал он, сколько форм дохода.

⁶ См.: Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. Вып. I. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894. С. 45 [8].

М.И. Туган-Барановский находил, что в России существуют огромные возможности для развития, новой социалистической хозяйственной системы. Однако русская «азиатчина», по его мнению, тормозит этот процесс. Лучшее средство преодолеть «азиатство» – пройти неизбежный капиталистический этап развития, «несущий с собой культуру». Мыслитель приветствовал Февральскую революцию, но утверждал, что Россия не готова к социализму по ряду причин: 1) социализм не поддержат крестьяне; 2) внедрение социалистических принципов резко понизит производительность труда; 3) возникнут непреодолимые трудности в управлении сложным хозяйственным механизмом; 4) у части населения отсутствуют стимулы к труду; 5) экономику невозможно поднять без привлечения иностранного капитала. Всё это предопределило то обстоятельство, что философ встретил Октябрьскую революцию враждебно.

Позиция М.И. Туган-Барановского в трактовке общественного идеала была близка к этическому социализму марбургской школы неокантианства. Социализм, утверждал мыслитель, возможен только как социализм этический, поэтому марксистские экономические аргументы отрицания капитализма надо дополнить аргументами этическими. Великое достижение марксизма состоит, по его мнению, в строгом обосновании наличия эксплуатации при капитализме, где человек используется в чуждых ему целях, в то время как он вообще не должен быть использован как средство для каких-либо внешних целей. Капитализм нарушает нравственный закон самоценности человеческой личности и потому достоин гибели.

В работе «Социализм как положительное учение» (1918 г.) философ разрабатывает проект социалистического общества, где существуют, не упраздняя друг друга, централизованная государственность, муниципальное самоуправление, самоуправление и непосредственный контроль производителей. Такое взаимодополнение, с его точки зрения, необходимо, ибо главный идеал социалистического общества – свобода. Значительным влиянием при социализме будет пользоваться кооперативная организация хозяйства, которую он называет «абсолютным социализмом». Туган-Барановский разграничивает капиталистические и кооперативные предприятия. Если экономическая эффективность зависит от первоначального капитала и преследует цель его увеличения, то производительная деятельность и распределение доходов зависит от собственного труда членов кооператива и от непосредственно приносимой им пользы. Кооперация, таким образом, подготавливает почву для социалистического хозяйства, ибо личный эгоистический интерес каждого члена кооперации не противоречит интересу общественному. Кооперация заключает в себе некапиталистический дух. Такая положительная оценка роли кооперации повлияла в дальнейшем на отношение к ней В.И. Ленина.

Социализм, согласно русскому мыслителю, не является обществом, где господствуют экономические интересы. Социализм явится возрождением гуманистических ценностей и идеалов для всего человечества. Таким образом, в лице М.И. Туган-Барановского легальный марксизм приходит к идее творческого

преодоления марксизма и нравственно-этической доработке его общественного идеала. Надо, утверждал русский мыслитель, «пойти дальше Маркса, но через Маркса». Он писал: «Нашим лозунгом должно стать: “вперёд, к созданию новой теории социализма!”»⁷.

Следует упомянуть, что этическая ущербность марксизма была объектом критики русской религиозной мысли, начиная с Вл. С. Соловьева, который, по выражению А.Ф. Лосева, «всегда мыслил вне марксизма»⁸. В работе «Идея сверхчеловека» Вл.С. Соловьев трактует экономический материализм К. Маркса как ограниченную и отвлеченную теоретическую односторонность. «В окошко экономического материализма, – пишет он, – мы видим только один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (la basse cour) истории и современности» [11, с. 627]. Универсализм мыслителя выразился в стремлении включать вопросы об обществе и человеке в контекст более широких и прежде всего религиозно-этических проблем. Экономические вопросы для него, как в дальнейшем и для С.Н. Булгакова, были прикладной этикой, вызванной к жизни как прагматическими, так и этическими вопросами. Та или иная общественная форма сама по себе, вне нравственной обусловленности, рассматривалась философами как пустая, безжизненная и просто гибельная.

Критический анализ атеистического гуманизма К. Маркса заставлял отечественных религиозных мыслителей отказаться от идеала революционного активизма и «героического ханжества». Они не желали видеть в народных массах пассивный объект насильственного преобразования и механического воздействия. Установке на внешнее переустройство мира они противопоставили задачу органического возвращения субстанциональных сил добра в народе без разложения его вековых духовно-нравственных устоев. Эта позиция исходила из понимания того, что идеал нельзя навязать, ибо он светит нам из глубин нашего нравственного существа, из тайников нашей совести.

Понимая, что марксизм хочет вывести человека «из плена хозяйственной неволи», С.Н. Булгаков указывал на недостаточность предлагаемых им для того средств, ибо личность и личное творчество чужды марксизму. «Надо так слепо верить во всеислие экономической среды над человеком, – писал философ, – чтобы допускать, что с изменением ее изменится и человеческая природа. Человек вовсе не есть такая кукла или механизм, заводимый хозяйственной средою» [12, с. 230]. Экономическое оздоровление и обновление России С.Н. Булгаков связывал с православными идеалами социального служения, возвышением личной ответственности, с христианским подвижничеством в миру. Его размышления о христианском социализме нашли свое отражение в работе «Неотложная задача (О союзе христианской политики)» (1905 г.). Однако реальные процессы российской дей-

⁷ См.: Туган-Барановский М.И. Предисловие к книге: Форлендер К. Кант и Маркс. Очерк этического социализма. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1909. С. VII [9].

⁸ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. 2 изд. доп. М.: Мысль, 1983. С. 3 [10].

ствительности, противостояние двух радикально противоположных политических сил, делали нереализуемыми подобные взгляды. В истории, как известно, победила ленинская точка зрения.

Разработка коммунистического общественного идеала продолжилась в трудах В.И. Ленина (1870–1924). Он, как и Маркс, связывал преимущества социализма с господством труда, а не капитала, с превалированием общественной, а не частной собственности, с распределением по труду, а не по богатству, с главенством принципов социальной справедливости и социального равенства в общественных отношениях и др.

Особенность размышлений Ленина по исследуемой проблеме в ряде существенных моментов определялась ходом мирового исторического процесса (первая мировая война), а также характером исторических задач, вставших перед русским освободительным движением в начале XX века. В 1890-е гг., когда началась идейно-теоретическая и практическая деятельность В.И. Ленина, проблема общественного идеала являлась одним из узловых пунктов идейной борьбы различных общественно-политических течений России, прежде всего марксистского с народническим.

Народники (П.Л. Лавров и Н.К. Михайловский) исходили из представления об общественном развитии как результате свободного выбора людьми общественных идеалов и способов их реализации. Они отрицали марксистский взгляд на развитие общества как естественно-исторический процесс. Н.К. Михайловский утверждал, что «ставить человека в зависимость от тех или других слепых, бессознательных законов значит унижать его человеческое достоинство, превращать его в машину, которая не ведает, что творит» [13, с. 367]. Наступление нового социалистического общественного строя народники связывали с крестьянством с социалистическим, по их мнению, характером общинного уклада крестьянской жизни. Народники считали, что Россия должна миновать капитализм и что важнейшей движущей силой общественного развития являются действия «критически мыслящих личностей».

Критикуя народников, В.И. Ленин подчеркивал, что истинность и объективность общественного идеала обуславливается его соответствием тенденциям общественного развития, интересам прогрессивных классов, а не произвольными пожеланиями. Народники просмотрели, по его мнению, ведущую тенденцию развития России – бурное формирование капиталистических отношений. Наиболее революционный класс В.И. Ленин стал усматривать не в крестьянстве, а в пролетариате. В дальнейшем он выступил за идею союза пролетариата и крестьянства в социалистической революции, выдвинутую и обоснованную в России народником и анархистом М.А. Бакуниним.

Критика В.И. Лениным народничества соседствовала с признанием им того, что общественный идеал выступает как практически творимый людьми. «Идея исторической необходимости, – писал он, – ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся складывается именно из действий личностей, пред-

ставляющих из себя несомненно деятелей. Действительный вопрос, возникающий при оценке общественной деятельности личности, состоит в том, при каких условиях этой деятельности обеспечен успех?» [14, с. 158] Эта мысль о примате практики над теорией, а в дальнейшем и над объективными условиями привела его в конечном счёте к пересмотру марксистского тезиса о необходимости прохождения всеми странами капиталистической стадии развития. Он осуществил творческий пересмотр, своеобразную ревизию марксизма, не без влияния критикуемого им народничества.

Встав во главе коммунистической партии, В.И. Ленин возглавил в ней большевистское направление, взявшее курс на осуществление социалистической революции в России. Этот курс и выраженная в нем идея противоречили ортодоксальному марксизму, который защищал Г.В. Плеханов. Опираясь на сформулированную видным русским экономистом-народником В.П. Воронцовым (1847-1918) мысль о неравномерном развитии капитализма, В.И. Ленин провозгласил непреложный, с его точки зрения, вывод о возможной победе социализма «первоначально в одной или нескольких странах»⁹. Эти страны представляют собой «слабые звенья» в цепи капитализма. Страны Западной Европы В.И. Ленин относил «к числу эксплуататорских стран, имеющих возможность легче грабить и могущих подкупить верхушки своих рабочих»¹⁰.

Россия, по мнению В.И. Ленина, имела большое преимущество в плане осуществления революции, по сравнению со странами развитого капитализма. Она принадлежала как раз к «слабому звену» в цепи империализма, была страной, где капитализм находился в зачаточном состоянии, а значит, в России, не было сильной и организованной буржуазии. Кроме того, в России созрел такой клубок противоречий, который диктовал необходимость пролетариату и коммунистической партии взять власть в свои руки. Малочисленный русский пролетариат в преддверье социалистической революции занял, по мнению русского марксиста, положение «неизмеримо более» высокое, «чем его доля в населении»¹¹. Перспектива социалистической революции в России стала более ожидаемой, чем в Англии или Германии.

В дальнейшем, после победы Октябрьской революции, многие русские выдающиеся мыслители будут анализировать особенности ленинизма и причины его победы. В частности, Н.А. Бердяев, характеризуя сущность ленинской идеологии, писал: «В этом крыле русского марксизма революционная воля преобладала над интеллектуальными теориями, над книжно-кабинетным истолкованием марксизма. Произошло незаметное соединение традиций революционного марксизма с традициями старой русской революционности, не желавшей допустить

⁹ См.: Ленин В.И. О лозунге Соединенных Штатов Европы // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 26. М., 1969. С. 354 [15].

¹⁰ См.: Ленин В.И. Третий Всероссийский съезд советов // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.35. М., 1974. С. 290 [16].

¹¹ См.: Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.3. М., 1971. С.13 [17].

капиталистической стадии развития России, с Чернышевским, Бакуниным, Нечаевым, Ткачевым. На этот раз не Фурье, а Маркс был соединён со Стенькой Разиным» [18, с.86].

Однако реализованный ленинский проект Н.А. Бердяев не рассматривал как осуществление «русской идеи». Имея родственный христианству верный посыл – служение не себе, а великому целому, и верную идею – организацию совместно с другими людьми справедливой социальной жизни, практический ленинизм, с точки зрения философа, забыл личность, её свободу духа и самовыражения и породил крайний этатизм, жестокость и насилие. Вместо Третьего Рима в России был создан Третий пролетарский Интернационал, и русский мессианизм, утратив идею универсализма, слился с мессианизмом пролетариата. Таким образом, у Ленина «русская идея» как идея особого культурно-творческого призвания русского народа отсутствовала. Вместо неё он развивал мысль об особом социалистическом пути развития России под руководством пролетариата. Как пролетарский революционер Ленин был склонен заменять национальные вопросы вопросами классовыми. Об особенностях русских как национальности он отзывался исключительно негативно, однозначно связывая все рассуждения на эту тему с «великорусским шовинизмом».

Ещё одна особенность разработки В.И. Лениным коммунистического общественного идеала заключалась в том, что впервые в истории человечества он рассматривал реализацию коммунистического идеала как практическую проблему. В таких работах, как «Государство и революция», «Очередные задачи советской власти», «Великий почин», «О нашей революции», «Лучше меньше да лучше», «О кооперации», «Как нам реорганизовать Рабкрин?» и других, он связывал своеобразие строительства социализма в России с тем, что в ней социальный и политический переворот предшествовал цивилизационно-культурному. Полемизируя с меньшевиком Н. Сухановым, считавшим, что для строительства социализма требуется определенный уровень культуры, Ленин указывал, что можно сделать и наоборот, т.е. сначала завоевать революционным путем предпосылки для этого определенного культурного уровня, «а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы». В таких условиях элементарный рост цивилизованности означал, по Ленину, рост социализма.

Ленин разработал учение о переходном периоде от капитализма к социализму, о двух фазах развития коммунистического общества (низшей – социализме и высшей – собственно коммунизме). Если при социализме государство и классы продолжают существовать, то при коммунизме будут разрешены противоречия между городом и деревней, между умственным и физическим трудом, а также национальные и классовые противоречия, что откроет простор для всестороннего развития личности. Ленин остерегался давать какие-либо конкретные характеристики второй фазы коммунизма. «Какими этапами, путем каких практических мероприятий, – писал он, – пойдет человечество к этой высшей цели, мы не знаем и знать не можем» [19, с. 99], Сложность переходного периода от

капитализма к социализму в России он усматривал в том, что стране необходимо было преодолевать не только капиталистические, но и существовавшие повсеместно феодальные и полупатриархальные общественные отношения. В своих последних письмах он сетует на низкий уровень цивилизованности в стране, на «полуазиатскую бескультурность», на отсутствие образованных людей, способных управлять государством и ставит задачу внедрения грамотности, «культурничества», развития кооперативного движения, намечает курс на индустриализацию страны, её электрификацию, а также требует от руководящего аппарата роста квалифицированности, самоотречения, подвижничества и аскетизма.

Главные опасности, способные возникнуть на пути строительства социализма, Ленин связывал с возможным отрывом масс народа от власти, что может привести к кризису и даже краху, а также с отчуждением трудящихся от социалистической собственности или от распоряжения собственностью. Главных врагов социализма он видел в «коммунистическом чванстве», безграмотности и взяточничестве. Ленин осознавал сложность поставленных социалистических задач и указывал, что «цельный социализм» создастся рядом попыток, каждая из которых будет страдать некоторым несоответствием задуманному идеалу. Социализм явится, с его точки зрения, плодом длительного творчества и «революционного сотрудничества пролетариев всех стран».

История показала, что во всех без исключения странах, где действительно осуществлялась попытка реализации социалистического идеала, уровень капиталистического развития был средним или очень низким, что создавало в условиях международной конкуренции колоссальные трудности для народов, строивших коммунистическое будущее. Само социалистическое строительство оборачивалось сверхнапряжением сил и большим количеством далеко не всегда оправданных жертв. Поэтому критика ленинизма и реального социализма явилась неотъемлемым компонентом различных европейских учений, как левого, так и правого толка.

После В.И. Ленина развитие представлений о коммунистическом общественном идеале осуществлялось в материалах и документах съездов КПСС. Их содержание не является предметом нашего исследования, однако, напомним, что XXV съезд КПСС в 1976 году констатировал, что в стране построено *развитое социалистическое общество*. «Мы, – говорилось в отчетном докладе ЦК КПСС, – создали новое общество, общество, подобного которому человечество ещё не знало. Это – общество бескризисной, постоянно растущей экономики, зрелых социалистических отношений, подлинной свободы. Это – общество, где господствует научно материалистическое мировоззрение. Это – общество твердой уверенности в будущем, светлых коммунистических перспектив. Перед нами открыты безграничные просторы дальнейшего всестороннего прогресса» [20, с. 87].

С деятельности В.И. Ленина, несмотря на все перекосы и трагедийность реализации, в России начинается строительство социального государства, планомерно нацеленного на подъем материальной и духовной культуры граждан. Его реализация продолжилась под руководством И.В. Сталина, противоречивой

и очень неоднозначной фигуры в русской истории. Именно В.И. Ленин встал у кормила нового своеобразного социалистического проекта развития России. С опорой на его идеи и идеи русских народников был начат и осуществлён превратившийся в результате верхушечного переворота 90-х гг. XX века особый, далеко не во всём совершенный, но альтернативный капиталистическому путь развития страны.

* * *

В начале XXI века слухи о смерти марксизма в России оказались сильно преувеличены. Сложилась целая группа теоретиков, относящих себя к течению постсоветской школы критического марксизма (Г.Г. Водолазов, В.М. Межуев, Б.Ф. Славин, В.Н. Шевченко, В.С. Семенов и др.)¹². Работы этих авторов публикуются в ведущих философских журналах «Вопросы философии», «Философские науки», «Философия и общество». Они пишут книги и выступают на представительных конференциях. Сторонники этого нового марксизма убеждены в том, что «в эпоху нелинейных глобальных мультипространственных трансформаций» классический марксизм нуждается в творческом развитии. По-прежнему актуальным в его общественном идеале остаётся главная цель – всестороннее свободное развитие личности. Социалистический идеал как идеал реального гуманизма, преодолевающий отчуждение человека, до сих пор не реализован. Его место заняли эгоистические и гедонистические ценности криминально-монополистического номенклатурного капитализма.

С точки зрения критического марксизма опыт «реального социализма» в нашей стране воплотил в жизнь те компоненты коммунистического общественного идеала, которые носят общечеловеческий характер и принадлежат к задачам постиндустриального общества. К ним относятся: 1) практика возвышения ранее униженных социальных слоёв и наций; 2) практика мощной социальной мобильности; 3) создание системы образования, обеспечивающей условия для личностного развития молодежи; 4) особые условия для развития науки; 5) приоритетное развитие общедоступного здравоохранения; 6) формирование отношений солидарности и кооперации в общественном производстве; 7) формирование и существование культуры как формы деятельного «разотчуждения», рождённое практикой социального творчества. Эти достижения социалистического общества, утраченные сегодня, должны быть восстановлены.

Представители критического марксизма убеждены в том, что России необходимо разработать и внедрить новую модель современного социализма. Вместо идеологии догоняющей модернизации и реформирования периферийного капитализма, социалистическая идеология выдвигает для России XXI века идею нового национального пути развития¹³. Эта новая модель не будет отрицать ни

¹² См.: Бузгалин А.В. Социальная философия XXI в.: ренессанс марксизма? // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 34–48 [21].

¹³ См.: Шевченко В.И. Модернизация или национальный путь развития России // Философские науки. 2011. № 1. С. 58 [22].

частной собственности, ни рыночных механизмов, ни демократии, ни конкуренции, ни прослойки состоятельных людей. Но все эти явления должны быть подчинены решению более значимых для народа культурно-творческих целей развития. В противном случае стране грозит деградация и уход в далёкую периферию мировой истории. Социализм, указывают современные марксисты, ссылаясь на опыт современного Китая, ещё не сказал своего последнего слова в истории. И есть ли у него будущее – покажет время.

Список литературы

1. Зиновьев А.А. Русская трагедия. Гибель утопии. М.: Алгоритм, 2002. 480 с.
2. Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.42. М., 1970. С. 264-304.
3. Плеханов Г.В. Наши разногласия // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах. Т.1. М., 1956. С. 115-370.
4. Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Плеханов Г.В. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 368–507.
5. Плеханов Г.В. Бернский реферат // Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т.1. М.: Наука, 1973. С. 37–40.
6. Арзаев Ю. Г.В. Плеханов. Биографический очерк // Плеханов В.Г. Год на родине. Полн. собр. статей и речей 1917–1918 гг. В 2 т. Т. I. Paris: J. Povolozki Editeur, 1921. P. V–VLVIII.
7. Плеханов Г.В. Открытое письмо к Петроградским рабочим («Единство» № 173 от 28 октября 1917 г.) // Плеханов В.Г. Год на родине. Полн. собр. статей и речей 1917–1918 г. В 2 т. Т. II. Paris: J. Povolozki Editeur, 1921. С. 244–252.
8. Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. Вып.1. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894. С. 4–95.
9. Туган-Барановский М.И. Предисловие к книге: Форлендер К. Кант и Маркс. Очерк этического социализма. СПб.: Типография М.А. Александрова. 1909. С. III–VIII.
10. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев: 2 изд. доп. М.: Мысль, 1983. 208 с.
11. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 626–634.
12. Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 205–233.
13. Михайловский Н.К. Аналогический метод в общественной науке // Михайловский Н.К. Полн. собр. соч. Т.1. СПб., 1911. С. 312–394.
14. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.1. М., 1979. С. 125–346.
15. Ленин В.И. О лозунге Соединенных Штатов Европы // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.26. М., 1969. С. 351-355.
16. Ленин В.И. Третий Всероссийский съезд советов // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.35. М., 1974. С. 263-290..
17. Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.3. М., 1971. С.1-609.
18. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
19. Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т.33. М., 1962. С. 1–120.
20. Брежнев Л.И. Отчет ЦК КПСС и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики. Доклад XXV съезду КПСС 24 февраля 1976 г. М.: Политиздат, 1976. 174 с.
21. Бузгалин А.В. Социальная философия XXI в.: ренессанс марксизма? // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 36–47.

22. Шевченко В.И. Модернизация или национальный путь развития России // *Философские науки*. 2011. № 1. С. 46–60.

References

1. Zinov'ev, A.A. *Russkaya tragediya. Gibel' utopii* [Zinoviev A.A. Russian tragedy. The death of utopia]. Moscow: Algoritm, 2002. 480 p.
2. Lenin, V.I. Eshche raz o profsoyuzakh [Once again about the trade unions], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 42* [Complete works. Vol. 42]. Moscow: Politizdat, 1970, pp. 264–304.
3. Plekhanov, G.V. Nashi raznoglasiya [Our differences], in Plekhanov, G.V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya v 5 t., t. 1* [Selected philosophical works in 5 vol., vol. 1]. Moscow, 1956, pp. 115–370.
4. Plekhanov, G.V. Istoriya russkoy obshchestvennoy mysli [The history of Russian public thought], in Plekhanov, G.V. *Izbrannye trudy*. [Selected works]. Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 368–507.
5. Plekhanov, G.V. Bernskiy referat [Bern essay], in *Filosofsko-literaturnoe nasledie G.V. Plekhanova. T. 1* [G.V. Plekhanov's philosophical and literary heritage. Vol. 1]. Moscow: Nauka, 1973, pp. 37–40.
6. Arzaev, Yu. G.V. Plekhanov. Biograficheskiy ocherk [A biographical sketch], in Plekhanov, V.G. *God na rodine. Polnoe sobranie statey i rechey 1917–1918 g. v 2 t., t. I* [A year in Motherland. Complete writings of 1917–1918 in 2 vol., vol. I]. Paris: J. Povolozki Editeur, 1921, pp. V–VLVIII.
7. Plekhanov, G.V. Otkrytoe pis'mo k Petrogradskim rabochim («Edinstvo» № 173 ot 28 oktyabrya 1917 g.) [An open letter to Petrograd workers. «The unity», no. 173. October 28, 1917], in Plekhanov, V.G. *God na rodine. Polnoe sobranie statey i rechey 1917–1918 g. v 2 t., t. II* [A year in Motherland. Complete writings of 1917–1918 in 2 vol., vol. II]. Paris, J. Povolozki Editeur, 1921, pp. 244–252.
8. Struve, P.B. *Kriticheskie zametki k voprosu ob ekonomicheskom razvitiy Rossii* [Critical notes on the economical development of Russia]. Saint-Petersburg: Tipografia I.N. Skorokhodova, 1894, pp. 4–95.
9. Tugan-Baranovskiy, M.I. *Predislovie k knige: Forlender K. Kant i Marks. Ocherk eticheskogo sotsializma* [A preface to the book “Vorländer K. Kant and Marx. An essay on ethical socialism”]. Saint-Petersburg: Tipografia M.A. Aleksandrova, 1909, pp. III–VIII.
10. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev* [Vladimir Solovyov]. Moscow, Mysl', 1983. 208 p.
11. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The idea of Superman], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 626–634.
12. Bulgakov, S.N. Khristianstvo i sotsializm [Cristianity and socialism], in *Khristianskiy sotsializm (S.N. Bulgakov): Spory o sud'bakh Rossii* [Christian socialism (S.N. Bulgakov): Debates on the destinies of Russia]. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 205–233.
13. Mikhaylovskiy, N.K. Analogicheskiy metod v obshchestvennoy nauke [Analogical method in public science], in Mikhailovsky, N.K. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 1*. [Complete works. Vol. 1]. Saint-Petersburg, 1911. 973 p.
14. Lenin, V.I. Chto takoe «druz'ya naroda» i kak oni voyuyut protiv sotsial-demokratov? [What the ‘friends of the people’ are and how they fight against social-democrats], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 1* [Complete works. Vol. I]. Moscow: Politizdat, 1979, pp. 125–346.
15. Lenin, V.I. O lozunge soedinennykh shtatov Evropy [On the slogan of the United States of Europe], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 26* [Complete works. Vol. 26]. Moscow: Politizdat, 1969, pp. 351–355.
16. Lenin, V.I. Tretiy Vserossiyskiy s"ezd sovetov [The third all-Russian Congress of Soviets], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 35* [Complete works. Vol. 35]. Moscow: Politizdat, 1974, pp. 263–290.
17. Lenin, V.I. Razvitie kapitalizma v Rossii [Development of capitalism in Russia], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 3* [Complete works. Vol. 3]. Moscow: Politizdat, 1971, pp. 1–609.

18. Berdyayev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Origins and reasons of Russian communism]. Moscow: Nauka, 1990. 224 p.

19. Lenin, V.I. Gosudarstvo i revolyutsiya [The state and revolution], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 33* [Complete works. Vol. 33]. Moscow: Politizdat, 1962, pp. 1–120.

20. Brezhnev, L.I. *Otchet TsK KPSS i ocherednye zadachi partii v oblasti vnutrenney i vneshney politiki. Doklad XXV s"ezdu KPSS 24 fevralya 1976 g.* [CPSU Central Committee report and the next tasks of the party in the home and foreign policy. A report to the XXV congress of CPSU of February 24, 1976]. Moscow: Politizdat, 1976. 174 p.

21. Buzgalin, A.V. Sotsial'naya filosofiya XXI v.: renessans marksizma? [Social philosophy of the XXI century: A Renaissance of Marxism?], in *Voprosy filosofii*, 2011, no. 3, pp. 36–47.

22. Shevchenko, V.I. Modernizatsiya ili natsional'nyy put' razvitiya Rossii [Modernization or the national way of development of Russia], in *Filosofskie nauki*, 2011, no. 1, pp. 46–60.

УДК 316.4(470)

ББК 60.032.621.1:87.3(2)61-718

РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК КЛЮЧЕВОЙ КОНЦЕПТ ЕВРАЗИЙСКОЙ ТЕОРИИ

Е.И. ЗАМАРАЕВА

Финансовый университет при Правительстве РФ,
Ленинградский пр-т, д. 49, г. Москва, 125993, Российская Федерация
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Дается анализ причин и особенностей Русской революции в концепции евразийства, одного из философских и общественно-политических течений первой волны русской эмиграции. Рассматривается евразийское учение о революции в качестве основополагающего концепта данного направления русской философской мысли. Обозначена точка зрения евразийцев на причины русской революции, среди которых ими указывались прозападная политика правящего слоя России, породившая раскол нации как «симфонической личности» и стремление к социальной справедливости как определяющий фактор русского самосознания. Рассмотрены основные фазы революции, сформулированные евразийцами, такие как вырождение правящего слоя, невозможность удержать власть, анархия, федерализм во всех сферах жизни общества, слом прежних социально-экономических парадигм, насилие и фанатизм, появление нового правящего слоя, ставящего в приоритет государственные интересы страны, и выработка им новой идеологии. Дан анализ евразийского видения внешней и внутренней политики молодой Советской власти, выявлены ее основные тенденции и перспективы. Рассмотрены основные ошибки Советской власти в рамках евразийской концепции. В заключение подчеркивается актуальность евразийского учения о революции, ее истоках, причинах и последствиях. Делается вывод о том, что евразийская трактовка революционных событий 1917 года является ценным вкладом в изучение феномена русской революции и может быть использована при анализе современных концепций построения нового многополярного мира.

Ключевые слова: *евразийский проект, русская революция, симфоническая личность, правящий слой, государственность*

RUSSIAN REVOLUTION AS A KEY CONCEPT OF EURASIAN THEORY

E.I. ZAMARAEVA

Financial University under the Government of the Russian Federation,
49, Leningradsky prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru

The article analyzes the causes and characteristics of the Russian revolution in the concept of Eurasianism, one of the philosophical and socio-political movements of the first wave of Russian emigration. It considers the Eurasian doctrine of revolution as a fundamental concept of this school of Russian philosophical thought. The article defines the Eurasians' view on the causes of the Russian revolution, among which they distinguished the pro-Western policy of the ruling stratum of Russia, which caused the split of the nation as a "symphonic personality", and the striving for social justice as the determining factor of Russian self-consciousness. It also considers the main phases of the revolution formulated by the Eurasians, such as the degeneration of the ruling stratum, their inability to retain power, anarchy, federalism in all spheres of social life, demolition of the previous socio-economic paradigms, violence and fanaticism, and the emergence of a new ruling stratum that prioritizes state interests and the development of a new ideology by this stratum. The work analyzes the Eurasians' view on the foreign and

domestic policies of the young Soviet authorities, identifies their main trends and prospects. It also considers the main mistakes of the Soviet government in the framework of the Eurasian concept. In conclusion, the author emphasizes the relevance of the Eurasian doctrine of revolution, its origins, causes and consequences. It is concluded that the Eurasian interpretation of the revolutionary events of 1917 is a valuable contribution to the study of the phenomenon of the Russian revolution and can be used in analyzing the modern concepts of building a new multi-polar world.

Keywords: *Eurasian project, Russian revolution, symphonic personality, ruling stratum, statehood.*

Русская революция... В СССР это событие называли Великой Октябрьской социалистической революцией, «победным шествием Советской власти». В белогвардейской, в эмигрантской печати эти события расценивались как катастрофа, хаос, «коммунистический шабаш», «окаянные дни». М. Волошин писал об это так:

С Россией кончено... На последях
Ее мы прогадели, проболтали
Пролузгали, пропили, проплевали
Замызгали на грязных площадях
Распродали на улицах: не надо ль
Кому земли, республик и свобод,
Гражданских прав... И родину народ
Сам выволок на гноище как падаль [1, с.106].

Трактовка Русской революции в рамках евразийского проекта кажется особенно интересной тем, что она анализирует события не с позиции победителей, а с позиции побежденных, сквозь призму эмиграции, потерь, отчаяния, она лишена злобы, очернительства, она конструктивна и позитивна.

Евразийство как социально-политическое движение возникло в среде русской эмиграции первой волны. Его организовали молодые люди, философы, историки, экономисты, которые пытались понять и осмыслить причины той трагедии, вследствие которой они оказались вне Родины, и определить пути дальнейшего развития России. Именно попытки осознать причины и значение революции явились первым толчком к образованию самого движения и стали исходным посылом евразийства. Как писал о своих единомышленниках П.Н.Савицкий, один из главных организаторов и теоретиков движения, «проблема русской революции есть тот основной стержень, около которого движется их мысль и их воля, как мысль и воля людей русского мира и носителей русского призвания во вселенной»¹. Евразийцы, решительно отвергая мысль о возможной реставрации, утверждали, что революция в России – это свершившийся факт, с которым необходимо считаться и который определяет дальнейшую судьбу страны и их собственные судьбы. Н.А. Бердяев писал о том, что евразийцы «остро чувствуют размеры произошедшего переворота и невозможность возврата к тому, что было

¹ См.: Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 98 [2].

до войны и революции»². В статьях первых участников движения Г.В. Флоровского и П.П. Сувчинского, которые были опубликованы в 1922 г. в сборнике «На путях», содержалась безжалостная критика Белого движения и впервые был дан анализ главной причины его поражения, которая заключалась в том, что белогвардейцы не смогли найти ту идею, которая объединила бы участников столь разнородной Белой армии и была бы соразмерна по масштабам и социальной востребованности идее большевиков.

Любая революция, как писали евразийцы, не возникает вследствие заговора кучки единомышленников, а является следствием глубочайшего кризиса в обществе и государстве: «...для питания революции необходим внутренний, духовный разлад в социальном целом, нарушение в нем жизненной гармонии...»³. Революционный процесс, словно хирургическая операция, вскрывает гнойный нарыв, поэтому он страшен и болезнен, но необходим для выздоровления общества. Следовательно, в революции заложены и оздоровительные моменты: выявление противоречий, разрушение тех основ, которые привели к общественным волнениям, слом старых форм государственности и зарождение новых. Все это открывает потенциальные возможности для построения нового государства.

Н.С.Трубецкой в 1920 году, до формального образования движения, издал в Софии брошюру «Европа и человечество», споры вокруг которой и дали толчок к объединению евразийцев. В этой работе выражены общие для всех участников движения настроения антизападнического характера, мысль о том, что романо-германская культура, агрессивная по своей сути, претендующая на мировое господство и называющая себя «общечеловеческой цивилизацией», не может быть неким безупречным эталоном для всех других народов. Книга Трубецкого приводила читателей к выводу о том, что революция 1917 года была подготовлена всем ходом российской истории, политикой «европоцентризма» и многовековой ориентацией на западные ценности и западную культуру, чуждую большей части населения.

Основополагающим концептом евразийской теории является концепт «месторазвитие», утверждение о том, что Россия–Евразия – это географическое, экономическое и культурно-историческое целостное пространство. Сама природа определяет народам Евразии объединить свои усилия для успешной хозяйственной и культурной деятельности, создать единое государство. Однако экспансия Запада, военная и культурная, которую Россия испытывала с момента своего образования, потребовала усиления технической и экономической мощи, а значит, заимствования западных технологий. Правящий слой страны настолько увлекся этими заимствованиями и европеизировался, что Россия представлялась ему провинцией Европы, её задворками. Национальная идея утратила свой смысл, ей на

² См.: Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292 [3].

³ См.: Алексеев Н.Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 282 [4].

смену пришла идея империи и империализма – рост территории и государственной и экономической мощи. Стремясь всеми силами догнать Европу, правящий слой стал стесняться своего евразийского происхождения, и русско-евразийская идея, таким образом, оказалась отвергнутой. Н.С. Трубецкой писал: «Ошибка послепетровской антинациональной монархии заключалась в том, что, видя единственную опасность в военной и экономической мощи отдельных европейских держав и желая противопоставить этой опасности соразную ей военную и экономическую мощь русскую, она позаимствовала и стала прививать в России чуждый России дух европейского милитаризма, государственного империализма и лженационализма (шовинистического тщеславия)» [5, с. 260].

Отклонившись от своего исторического пути и исторического предназначения, Россия неумолимо двигалась к катастрофе. Реформы Никона и Петра I привели к вырождению правящего слоя, во всем копирующего западные ценности и культуру и отрывающегося от собственного народа. Поэтому революция явилась закономерным итогом раскола между народом и властью и отчуждением правящего слоя и интеллигенции от исконно русской культуры.

Любая развитая национальная культура, по мысли евразийцев, состоит из двух частей: «верхов» и «низов». (Названия, конечно, условны и не несут отрицательной коннотации. – Е.З.). «Низы» удовлетворяют потребности самых широких слоев общества, «народных масс» и не носят ярко выраженной индивидуальности. «Верхи» же выражают потребности образованной части общества, а значит, создаются либо этой самой частью общества, либо для неё, следовательно, культурные ценности «верхнего этажа» сложнее для восприятия, носят ярко выраженный индивидуальный характер и отвечают более требовательным вкусам.

Поэтому в культурном пространстве европеизирующейся России происходит раскол: культура низов продолжает жить по своим традиционным принципам, а культура верхов отрывается от корней и обслуживает только элиту. Это опасно тем, что в эпоху смут и потрясений, вызванных войной, в расколотом обществе нет единства, власть не пользуется поддержкой общества, «власть, поставившая себе целью создать из русского материала мощную европейскую державу, должна была смотреть на Россию не как на живую личность, а как на бездушный материал... Власть, противопоставлявшая себя России как материалу, естественно, должна была стать всем ненавистна»⁴.

Один из важнейших программных документов «Евразийство. Опыт систематического изложения», написанный в 1926 году, имеет даже отдельный параграф «Смысл русской революции», в котором сформулированы ее причины и задачи: «Закончившая императорский период революция отнюдь не дикий и бессмысленный бунт, который бы можно было сопоставить с мятежом боровшейся с огосударствлением вольницы Разина и Пугачева и который будто бы прервал мирное,

⁴ См.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Н.С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 250 [5].

идиллическими красками изображаемое развитие России» [6, с. 52]. Это не заговор, подготовленный группой бунтовщиков, прибывших из-за границы в опломбированных вагонах, и оплаченный иностранными разведками, это исторически обусловленный процесс, подготовленный всем ходом предыдущего развития страны: «революция прежде всего – саморазложение императорской России, гибель старой России как особой симфонической личности, индивидуировавшей русско-евразийскую культуру, и смерть ее в муках рождения России новой, новой индивидуации Евразии» [6, с. 52]. Давний трагический разрыв между народом и элитой, положенный реформами Никона и Петра, раскол внутри элиты, непонимание ею собственного народа и в то же время выступление от его имени – вот, по мнению евразийцев, истинная причина русской трагедии 1917 года.

В манифесте 1927 года евразийцы формулировали это следующим образом: «...отличительное для императорской России стремление ее правителей рабски копировать Запад означало, что ими утрачено понимание реальных свойств и особенностей российско-евразийского мира. Такое несоответствие должно было повлечь катастрофу императорской России. Катастрофа эта последовала в революции 1917 г.» [7, с. 217].

Следовательно, одна из основных причин революции в России, по мысли евразийцев, – это культурный раскол «верхов» и «низов». Конечно, они воспринимали революцию как трагедию, катастрофу, «коммунистический шабаш», однако видели в ней и здоровое начало, которое освобождало страну из-под гнета органически чуждой ей западноевропейской культуры: «одной из задач революции евразийцы считают восстановление своеобразия евразийского мира и установление соответствия между сознанием правящей и интеллектуальной верхушки России-Евразии и условиями окружающей обстановки. Положение это имеет существеннейшее значение в определении направления, в котором следует развивать и преобразовывать нынешний строй СССР» [7, с. 217–218]. Такая трактовка революционных событий в белоэмигрантской среде, безусловно, вызвала агрессивную критику и упреки в поддержке коммунистической России, в просоветских настроениях.

Не менее важным фактором трагических событий 1917 года евразийцы считали стремление к социальной справедливости, заложенное в ментальности русского народа. «Как бы мы ни оценивали российскую революцию, одно несомненно: в ней проявилось громадное напряжение русского народа в искании политической и социальной правды», – писал Н.Н. Алексеев [4, с. 289]. Во все века жила, по мысли евразийцев, в народе мечта создать «государство правды», в котором государственные ценности имели бы непреходящее значение и определяли бы поступки людей. Перед таким государством ставились три задачи: соблюсти православие, «возвращать правду на землю» и не дать материальным устремлениям в жизни нации стать главенствующими. История России – это бесконечный поиск такого «государства правды», извечное стремление обуздать человеческие страсти, добиться самоподчинения их общественным началам.

Раскол между «верхами» и «низами», извечное стремление к идеалу социальной справедливости в виде «государства правды» приводят к тому, что революция и свержение императорской власти, по мысли евразийцев, становились неизбежными. Правительство собственными руками подготовило революцию, «сойдя с исторического пути, вступив на путь переделки русского материала в угоду чужому идеалу создания мощной европейской державы»⁵. Толчком послужила Первая мировая война, которую торжественно объявили Отечественной и в развязывании которой прятались геополитические и экономические притязания европейских держав. За четыре военных года народ устал не только от войны, но и от демонстрации нуворишами своих богатств, заработанных на военных спекуляциях, поэтому свержение власти Романовых было естественным следствием проводимой ими политики, «двухвековой режим антинациональной монархии, восстановившей против себя все слои населения, привел к революции»⁶.

В основу развития истории евразийцы положили «учение о симфонической личности», под которой подразумевается весь многонациональный народ России, а «правлящий слой», по их мнению, лишь выражает его волю и сознание. «Таким правящим слоем в России до революции было все так называемое интеллигентное общество – от правительства до самых крайних революционеров», – пишет Л. Карсавин [8, с.150]. Правящий слой формирует общественное мнение, поддерживает удобный для себя тип власти и осуществляет внутреннюю и внешнюю политику. «И правящий слой в целом, и правительство остаются национальными до той поры, – считает Л. Карсавин, – пока они находятся в реальном и органическом взаимодействии с народным материком»⁷. Кризис наступает тогда, когда правящий слой отрывается и от народа, и от правительства, когда элита деградирует и денационализируется. «Симфоническая народная личность» распадается, происходит революция, которая, по мысли Л.П. Карсавина, ведущего теоретика евразийской мысли, «представляется опасной болезнью симфонической личности, могущей привести не к новой государственности, а к смерти, к превращению народа в простой этнографический материал»⁸.

Евразийская концепция выделяет четыре закономерные фазы революции⁹. Первая из них – это «вырождение и гибель правящего слоя». Именно народ заменяет правящий слой новым, устраняя и правительство, и интеллигенцию. Правительство, которое не держится за власть, обречено, и народ дал ему пасть в октябре 1917 года, предпочитая большевиков, которые оказались истинными государственниками: «народ сознавал настоятельную необходимость сильной

⁵ См.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 252.

⁶ Там же. С. 259.

⁷ См.: Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 155 [8].

⁸ Там же. С. 158.

⁹ См.: Замараева Е.И. Л.П. Карсавин: Русская революция в контексте евразийского проекта // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 50–58 [10].

власти, а кроме большевиков-коммунистов не было годных кандидатов»¹⁰. Именно большевики, как писал Л.П. Карсавин, «обнаружили волю к власти и понимание того, что такое власть именем народа»¹¹.

Нарушение нормального ритма жизни, распад государственного единства, федерализм во всех сферах жизни, крайний эгоизм новых автономных социальных образований – это вторая фаза революции, «анархическая», которая выливается в «парад суверенитетов». И именно большевики, видя эти центробежные силы, руководимые внутренним ощущением русской государственности, заключают с немцами Брестский мир как средство сохранения государственности и целостности страны.

Третья фаза революции – появление слоя «наильников, честолюбцев и фанатиков». Власть не может существовать без идеологии, поэтому именно в этот момент необходимо создание единой правящей партии, несущей идею, и придание этой партии исключительного статуса, сращение её с создающимся вновь государственным аппаратом. Как отмечали евразийцы, «федеративность» и «советская система» являются основой национального развития страны. Несомненным достоинством новой власти евразийцы считали сильную власть центра с активным участием в ней народных представителей на местах, так называемые «Советы». «Таким образом, становится возможным осуществление основного принципа демократии, т.е. оформление воли и мирозерцания целого организованным меньшинством», – пишет Л. Карсавин [9, с. 199].

Четвертая фаза революции формирует новый правящий слой, главной задачей которого является создание национально ориентированного правительства: «так правительство чрез посредство правящего слоя становится носителем народного мирозерцания и народной воли»¹².

Констатируя закономерность революции как очередного этапа исторического развития, евразийцы анализировали первые шаги молодой Советской республики, пытаясь определить, несет ли эта власть национальную идеологию или это новая ступень предыдущей антинациональной политики. Безусловно, новая власть выдвинута народной революцией и «стремится в корне изменить весь курс политики свергнутой антинациональной монархии»¹³. В области внешней политики нет никаких панславистских тенденций, нет империалистических замашек, впервые заявлен курс на сближение с азиатскими странами. Во внутренней политике заявлено право наций на самоопределение, предоставление каждому народу широкой автономии при сохранении единого государственного пространства, отказ от русификаторства, органически чуждого, как считали евразийцы, исторической России, культурная и просветительская политика, нацеленная на уменьшение пропасти между народом и интеллигенцией.

¹⁰ См.: Карсавин Л.П. Феноменология революции. С. 186.

¹¹ Там же. С. 163.

¹² См.: Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 192.

¹³ См.: Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 253.

Именно после революции 1917 года Россия показывает, как считали евразийцы, свое истинное евразийское естество. Н.С. Трубецкой пишет: «Заговорили на своих признанных теперь официальными языках разные туранские народы: татары, киргизы, башкиры, чувашы, якуты, буряты, монголы, – стали участвовать наравне с русскими в общегосударственном строительстве; и на самих русских физиономиях, раньше казавшихся чисто славянскими, теперь замечаешь что-то тоже туранское; в самом русском языке зазвучали какие-то новые звукосочетания, тоже “варварские”, тоже туранские» [5, с. 261]. (Как известно, Советская власть создала письменность для сорока шести народов, ранее ее не имевших. – Е.З.).

По мысли евразийцев, революция привела к созданию наиболее органичной для Росси и наиболее полно выражающей евразийскую идею формы федерации, так как это форма сохраняет уникальность евразийских культур, не уничтожая целостности. Это важнейший сдвиг культурного самосознания, его расширение и обогащение, отход от ненужной и вредной русификаторской политики прежней России.

Советская Россия, как считали евразийцы, поворачивает на путь национального развития России-Евразии, который основывается не на европейских ценностях, пусть даже коммунистических, а на глубинных основаниях собственного цивилизационного пути. Реставрация прошлого невозможна, но необходимо проанализировать и понять его уроки. Не нужно стремиться всеми силами стать европейской державой, но, используя чужой опыт, заимствуя технологии, нужно сохранить собственные национальные приоритеты и национальный менталитет. «Задача России, – пишет Н.С. Трубецкой, – в будущем состоит в том, чтобы осознать наконец свою подлинную природу и вернуться к выполнению своих собственных исторических задач» [5, с. 260]. Это должен быть путь «созидания самостоятельной и самодовлеющей» собственной российско-евразийской культуры, отличной от духовных основ европейской цивилизации.

Большевики в 1917 году победили именно потому, что несли в своей идеологии элементы, близкие народным представлениям. Попытки построить новое государство, не несущее идейного разрыва между «верхами» и «низами», заслуживают внимательного изучения. По мнению евразийцев, «коммунисты ...являлись бессознательными орудиями возрождавшейся государственности»¹⁴. Революция в России, по их мнению, «свелась к обобщению и обустройению традиционно-русского централизма и этатизма»¹⁵, преимуществами которых они считали «возможность ставить и разрешать большие задачи, а также осуществляемое в ней первенство общего дела перед личной корыстью»¹⁶. Народную сти-

¹⁴ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 54.

¹⁵ См.: Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел. С.103.

¹⁶ Там же.

хию, выплеск веками сложившейся ненависти барина к мужику большевики организовали и направили на строительство новых форм государственности. А главное, молодая Советская власть защитила территориальный суверенитет и целостность России-Евразии, так как хищническое отношение союзников и готовность новоявленных правителей России грозили разделить страну на отдельные части. Поэтому большевики, по мысли евразийцев, представляют собой «тот кристаллизационный центр, вокруг которого создался новый правящий слой»¹⁷, так как именно они являются главными проводниками народной воли, народных потребностей, здоровых традиций и новых форм государственности, которыми считаются Советы рабочих, крестьянских и солдатских депутатов.

Эту форму демократии евразийцы определяли как наиболее соответствующую народным ожиданиям и устраняющую опасность западной демократии с господством политиков-профессионалов, что гарантирует личную, а не программно-бумажную связь с правительством и личную ответственность депутата перед теми, кто его выбрал. Евразийцы подчеркивали, что достоинства Советов были сразу же оценены народным сознанием, именно этим объясняется популярность лозунга «Вся власть Советам!» и победное шествие Советской власти по всей стране: «мы подчеркиваем связь советской системы с бытовым демократизмом, снимающим наконец психологический антагонизм между баринством-интеллигентом и мужиком» [6, с.63]. И этот феномен евразийцы объясняли «исключительной государственной мудростью» русского народа, который в достаточно короткие сроки смог наметить новые формы государственности.

Особое значение евразийцы придавали военной мощи нового государства, органической связи армии и с народными массами, и с государственным строем и политикой государства, высказываясь против аполитичности армии и исповедуя принцип политического воспитания в армии. Как известно, уже в январе 1918 года В.И. Ленин подписал декрет о создании РККА, затем был создан Всевобуч, система всеобщего военного обучения трудящихся.

Положительным образом оценивали евразийцы и нововведения большевиков в сфере образования и воспитания подрастающего поколения, уничтожение «беспринципного либерализма» предшествующих эпох, считая, что сфера образования – безусловная область государственных интересов, поскольку «государство тратит на народное образование свои средства и заинтересовано в результатах своих трат и усилий, а не в создании никому не нужного “человека вообще” или “образованного индивидуума”». Государство обязано определять цели и задачи образования своими государственными целями»¹⁸. Поэтому задача воспитания молодежи – приучать ее к активному участию в жизни страны.

Евразийцы считали, что революция выявила и до некоторой степени устранила противоречия, разрывающие русское общество, а слом старых форм

¹⁷ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 55.

¹⁸ Там же. С. 64.

государственности открыл потенциальные возможности для построения нового государства. Отсюда вытекает не ослабевающий на протяжении многих лет интерес евразийцев к советской государственно-правовой доктрине, который основывается на том, что необходимо принять революцию и установившийся строй как свершившийся факт и определить, в чем заключаются достоинства и недостатки нового режима.

Недостатки нового режима евразийцы видели в том, что в отдельных областях продолжается курс прежней антинациональной политики. Если царское правительство входило во всевозможные «священные союзы», тратило массу денег и человеческих жизней на укрепление чужих монархий, то нынешняя власть тратит деньги на коммунистическую пропаганду и поддержку рабочего движения ради укрепления солидарности пролетариата всех стран и поддержку «мировой революции». СССР, как и императорская Россия, становится прибежищем для политических авантюристов всех мастей, презирающих русский народ и его коренные интересы. Как и при Петре, оскорбляется и унижается русское прошлое, традиции, нравственные и религиозные устои.

Евразийцы предостерегали новую Россию от вмешательства в европейские дела, от желания видеть своим соратником европейский пролетариат, который якобы поможет в борьбе с международным империализмом. Именно поэтому, по мысли Н.С. Трубецкого, европейцы, поначалу с опаской и тревогой наблюдавшие процессы, происходящие в современной России, все чаще начинают одобрять Советскую власть, так как она разрушает духовные устои и национальное своеобразие русской жизни, а это выгодно Западу. «Затаенной мечтой всякого европейца, – пишет Н.С. Трубецкой, – является полное обезличение всех народов земного шара, разрушение всех своеобразных и обособленных национальных обликов и культур, кроме одной, европейской» [5, с. 257]. Осуществление этой мечты, насаждение «общечеловеческой» культуры, которая по сути является романо-германской, приведет к тому, что все народы мира станут европейцами второго и третьего сорта. В современном мире это принято называть «глобализацией».

Таким образом, евразийцы признавали за революцией положительную роль, признавали достоинства Советской власти, однако отрицали чуждую, как они считали, для России коммунистическую идеологию. «Задача России в будущем состоит в том, чтобы осознать наконец свою подлинную природу и вернуться к выполнению своих собственных исторических задач», – писал организатор и главный идеолог движения Н.С. Трубецкой [5, с. 260].

Подводя итог, можно сделать вывод, что феномен русской революции является основным концептом, сформировавшим весь каркас евразийских идей и послужившим толчком к появлению самого движения. Русская революция является следствием кризиса в обществе и государстве, подготовлена всем ходом исторического развития и, прежде всего, антинациональной прозападной политикой правящих кругов, которая началась с реформ Никона и Петра, породивших

раскол в стране и способствующих разложению «симфонической народной личности». Русский народ, в котором заложено стремление к социальной справедливости, не понимающий своей власти и ненавидевший ее, не мог не прийти к революции, которая вылилась в «русский бунт, бессмысленный и беспощадный». Анализ «феноменологии» революции приводит евразийцев к выводу о необходимости создания нового государства, в основе которого лежала бы евразийская идеологическая парадигма. И первые шаги молодой Советской власти были проанализированы именно с евразийских позиций.

Анализ причин и особенностей Русской революции в рамках евразийской доктрины позволяет не только по-новому взглянуть на события столетней давности, но и учесть уроки прошлого при строительстве новой демократической России, потому что власть, не понимающая своего народа, проводящая антинациональную политику, ведущую к расколу в обществе, чудовищному разрыву между богатыми и бедными, попросту элементарной социальной справедливости, так же, как и сто лет назад, может привести к революционным потрясениям, грозящим очередной катастрофой.

Список литературы

1. Волошин М. Пути России // Избранное: Стихотворения, воспоминания, переписка. Мн.: Маст. лит., 1993. С. 104–129.
2. Савицкий П.Н. Евразийство как исторический замысел // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 98–112.
3. Бердяев Н.А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292–300.
4. Алексеев Н.Н. На путях к будущей России (советский строй и его политические возможности) // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 282–371.
5. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Н.С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 211–267.
6. Евразийство. Опыт систематического изложения // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 13–78.
7. Евразийство (Формулировка 1927 года) // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 217–229.
8. Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли: сб. трудов евразийцев. М.: Беловодье, 1997. С. 141–201.
9. Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 174–216.
10. Замараева Е.И. Л.П. Карсавин: Русская революция в контексте евразийского проекта // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 50–58.

References

1. Voloshin, M. Puti Rossii [Ways of Russia], in Voloshin, M. *Izbrannoe: Stikhotvoreniya, vospominaniya, perepiska* [Selected works: Poems, memoirs, correspondence]. Minsk, 1993, pp. 104–129.
2. Savitskiy, P.N. Evraziystvo kak istoricheskiy zamysel [Eurasianism as a historical concept], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia]. Moscow: Agraf, 1997, pp. 98–112.
3. Berdyayev, N.A. Evraziytsy [Eurasians], in *Rossiya mezhdru Evropoy I Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 292–300.

4. Alekseev, N.N. Na putyakh k budushchey Rossii (sovetskiy stroy i ego politicheskie vozmozhnosti) [On the ways to future Russia (the Soviet system and its political capabilities)], in *Russkiy narod i gosudarstvo* [Russian people and the state]. Moscow: Agraf, 1998, pp. 282–371.
5. Trubetskoy, N.S. Nasledie Chingiskhana. Vzglyad na russkuyu istoriyu ne s Zapada, a s Vos-toka [Genghis Khan legacy. A view on the Russian history from the East, rather than from the West], in Trubetskoy, N.S. *Istoriya. Kul'tura. Yazyk* [History. Culture. Language]. Moscow: Progress, 1995, pp. 211–267.
6. Evraziystvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya [Eurasianism. Experience of a systematic expo-sition], in Savitskiy, P.N. *Kontinent Evraziya* [The continent of Eurasia]. Moscow: Agraf, 1997, pp. 13–78.
7. Evraziystvo (Formulirovka 1927 goda) [Eurasianism (Formulation of 1927)], in *Rossiya mezhdru Evropoy i Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 217–229.
8. Karsavin, L.P. Fenomenologiya revolyutsii [Phenomenology of revolution], in *Russkiy uzel evraziystva. Vostok v russkoy mysli. Sbornik trudov evraziystev* [Russian node) of Eurasianism. The East in Russian thought. A collection of Eurasianists' works]. Moscow: Belovod'e, 1997, pp. 141–201.
9. Karsavin, L.P. Osnovy politiki [The policy framework], in *Rossiya mezhdru Evropoy i Aziey: Evraziyskiy soblazn. Antologiya* [Russia between Europe and Asia: Eurasian temptation. Anthology]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 174–217.
10. Zamaraeva, E.I. L.P. Karsavin: Russkaya revolyutsiya v kontekste evraziyskogo proekta [L.P. Karsavin: Russian revolution in the context of the Eurasian project], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 2(58), pp. 50–58.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 27-1

ББК 86.371:87.3-361

**ОТВЕТ НА КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ
В АДРЕС АВТОРА МОНОГРАФИИ
«НЕИСКАЖЕННОЕ ХРИСТИАНСТВО И ЕГО ПЕРВОИСТОЧНИКИ»****И.И. ЕВЛАМПИЕВ**

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

Рассматриваются критические возражения, высказанные М.И. Ненашевым против концепции о сущности раннего христианства, сформулированной в монографии И.И. Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». Доказывается, что в традиции мистического пантеизма, к которой принадлежали выдающиеся представители европейской философии, отношения Бога и человека понимались в соответствии с принципом «часть равна целому», это оправдывает утверждение о потенциальном тождестве Бога и человека. Такую концепцию защищали Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Шеллинг, Фихте, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев и др. Подчеркивается невозможность делать выводы о религиозных взглядах Вл. Соловьева на основании его позднего труда «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», в котором Соловьев отказывается от самых главных идей своего предшествующего творчества. Доказывается, что в традиции мистического пантеизма идея бессмертия означает относительность смерти: смерть – это не прерывание земной жизни, а ее трансформация из одной формы в другую. Указывается, что современные исследования по раннему христианству подтверждают гипотезу о том, что Евангелие Маркиона является ранней версией Евангелия от Луки, а не его искаженным вариантом, как считалось в церковной традиции.

Ключевые слова: мистический пантеизм, истинное христианство, тождество Бога и человека, идея бессмертия, относительность смерти

**RESPONSE TO CRITICAL REMARKS TO ADDRESS AUTHOR
MONOGRAPHY «UNDISTORTED CHRISTIANITY AND ITS SOURCES»****I.I. EVLAMPYEV**

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

The paper analyzes the critical objections expressed by M.I. Nenashev against the concept of the essence of early Christianity formulated in I.I. Evlampiev's monograph «Undistorted Christianity and its primary sources». It is proved that in the tradition of mystical pantheism, to which the eminent representatives of European philosophy belonged, the relationship between God and man was understood in accordance with the principle «the part is equal to the whole», which justifies the statement about the potential identity of God and man. This concept was defended by Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, Schelling, Fichte, F. Dostoevsky, L. Tolstoy, Vl. Solovyov et al. It is underlined that it is impossible to draw conclusions about Vl. Solovyov's religious views based on his late work «Three conversations about war, progress and the end of world history», in which Solovyov refuses from the most important ideas of his previous works. It is proved that in the tradition of mystical pantheism the idea of immortality meant

the relativity of death: death is not an interruption of earthly life, but its transformation from one form to another. It is indicated that modern studies of early Christianity confirm the hypothesis that the Gospel of Marcion is an early version of the Gospel of Luke and not its distorted version as was believed in the church tradition.

Key words: *mystical pantheism, true Christianity, identity of God and man, idea of immortality, relativity of death.*

Прежде всего, хотелось бы поблагодарить коллег, написавших рецензии на мою монографию (они опубликованы в № 2 журнала «Соловьевские исследования»); высказанные ими критические замечания, как и указания на положительные стороны моего труда, несомненно, помогут более глубокому пониманию затронутых в монографии проблем.

Наиболее серьезные возражения содержатся в рецензии проф. М.И. Ненашева. Прежде всего рецензент возражает против моего описания пантеизма, которое взято из философских рассуждений Шеллинга, чтобы показать философскую некорректность традиционного понимания пантеизма как «тождества Бога и мира». Вслед за Шеллингом я признаю правильно понятый пантеизм наиболее естественной формой описания отношения Бога и мира и утверждаю, что первоначальное, неискаженное христианство прямо вело к такого рода философскому пантеизму и только гораздо позднее было подменено искусственной дуалистической концепцией одномоментного творения мира Богом, характерной для церковного учения. М.И. Ненашев утверждает, что, когда я привожу тезис Шеллинга о том, что мир имманентен Богу, в то время как Бог трансцендентен миру, и затем добавляю от себя, что по отношению к человеку нужно говорить по-другому: человек имманентен Богу, но одновременно Бог имманентен человеку, – я поступаю некорректно и для последнего утверждения нет никаких оснований, даже если принять правоту Шеллинга.

Могу согласиться, что утверждение об имманентности Бога человеку не следует из приведенных в монографии рассуждений Шеллинга. Однако одновременно должен заметить, что несколько утверждений Шеллинга были приведены лишь в качестве наиболее наглядного выражения главного тезиса пантеизма об имманентности всех вещей и мира в целом Богу. Правильно понятый пантеизм не сводится только к этому тезису; если мы хотим увидеть его самый важный смысл, связанный с описанием отношения человека к Богу, мы должны рассмотреть другие фрагменты философии Шеллинга или других представителей той же философской традиции. В данном случае более наглядной является концепция позднего Фихте, которая в главных положениях совпадает с концепцией Шеллинга. В своей концепции Фихте решительно подчеркивает идею *тождества* Бога и человека или, что то же самое, идею их *взаимной имманентности*. Именно в выражении этой идеи он видит главный смысл учения и жизни Иисуса Христа: «Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении

подлинно реального в человечестве»¹. Именно это, согласно Фихте, составляет основу идейного содержания Евангелия от Иоанна: «Не Иисус был для него <Иоанна> Богом, ибо самостоятельно сущего Иисуса он не признавал, но Бог был Иисусом и являлся как Иисус»².

Такое понимание отношений Бога и человека характерно не только для двух упомянутых немецких философов, его можно найти у большинства представителей той традиции неискаженного христианства, истоки которой анализируются в монографии. А ведь к этой традиции принадлежат самые известные мыслители европейской философии! Одним из первых в этом ряду стоит великий немецкий мистик Мейстер Экхарт; в его сочинениях присутствует множество суждений, которые выражают идею тождества и взаимной имманентности Бога и человека. Одно из них приведено на последних страницах монографии³, но можно добавить еще одно, не менее выразительное утверждение (показательно, что Экхарт обсуждает учение, выраженное в Евангелии от Иоанна): «*Все через Него было*, говорит ... святой Иоанн. Под этим понимать надо душу, ибо душа есть *все*. Она все, так как она – подобие Бога. Как таковое она также – Царство Божие. И как Бог есть в Себе Сущий без начала, так в царстве души Он есть Сущий без конца. Потому Бог в душе, говорит один учитель, что все Его богобытие покоится на ней. Это есть высшее состояние, когда Бог – в душе, выше того, чем когда душа – в Боге: что она – в Боге, от этого она еще не блаженна, но блаженна от того, что Бог в ней. Верьте: Бог – Сам блажен в душе!»⁴ Похожие утверждения мы находим у мыслителей той же традиции, более близких к нам по времени. В качестве примера можно привести яркие высказывания Ф. Достоевского и Л. Толстого. В одном из рукописных набросков к «Дневнику писателя» за 1877 г. Достоевский дает такое определение христианству: «Христианство является доказательством того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть»⁵. В поздних дневниках Л. Толстого постоянно встречаются утверждения о том, что человек должен осознать себя формой «явления» Бога в нашем пространственно-временном мире: «Какое заблуждение и какое обычное: думать и говорить: *я живу*. Не я живу, а Бог живет во мне»⁶.

Во второй части своей рецензии Ненашев еще раз останавливается на проблеме понимания отношения Бога и человека и на этот раз критикует мои рассуждения, посвященные Евангелию от Иоанна, в которых я пытаюсь показать,

¹ См.: Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997. С. 162 [1].

² Там же. С. 165.

³ См.: Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 4. С. 187 [2].

⁴ См.: Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 192 [3].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год (январь-август) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 25. Л., 1972–1990. С. 228 [4].

⁶ См.: Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1904–1906 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 55. М.: Худож. лит., 1937. С. 6 [5].

что учение, изложенное в этом Евангелии, предполагает потенциальное тождество Иисуса Христа, как человека, выявившего в себе Бога, с любым другим человеком, который еще не достиг этой цели, но может достигнуть, если воспримет учение Христа и исполнит его в своей жизни. Автор уличает меня в том, что из тех предпосылок, которые берется из Евангелия, нельзя сделать «логического заключения» о единстве (тождестве) Христа с учениками и с любым человеком. Контекст рассуждений рецензента явно показывает, что он имеет в виду вывод по законам формальной логики; вместо ответа на это замечание я могу задать ему встречный вопрос: неужели рецензент думает, что утверждения, подобные тезису о тождестве Бога и человека, можно вывести или опровергнуть с помощью формальной логики? Сам дух Евангелия от Иоанна, безусловно, ведет к интуитивному убеждению в таком тождестве; как мы только что видели, и Майстер Экхарт, и Фихте именно в этом духе понимали Евангелие от Иоанна. Можно добавить, что Николай Кузанский, величайший представитель традиции мистического пантеизма, посвятил специальный трактат «О богосыновстве» Евангелию от Иоанна; понятие богосыновства он интерпретирует именно в смысле возможности для человека достичь состояния обожения, полного слияния с Христом, а через него и с Богом: «... Бог не будет по отношению к самому этому духу <человеку, достигшему состояния богосыновства> другим, разнящимся или отличным, и не будут другими ни божественный смысл, ни божественное Слово, ни божественный Дух: всякие инаковости и различия много ниже богосыновства»⁷.

Нужно иметь в виду, что при всей парадоксальности утверждения о том, что человек, в телесном аспекте являющийся частью мира, может в определенном смысле быть тождественным источнику этого мира – Богу, оно не является внутренне противоречивым, наш разум вполне способен конструировать такого рода отношения даже в сфере научного познания. Когда в начале XX века была создана абстрактная теория множеств, оказалось, что одним из ее объектов, вводимых вполне непротиворечивым образом, является множество, включающее все возможные множества («множество всех множеств»). По самому своему определению, этот математический объект охватывает все возможные математические множества и, значит, сам является элементом построенного множества, т. е. своим собственным элементом. В этом случае часть целого тождественна самому целому. Впрочем, в области математики такого рода отношения в конечном счете ведут к противоречиям. Именно из рассмотрения множеств указанного типа (содержащих себя в качестве элемента) Бертран Рассел вывел парадокс, который поставил под сомнение всю математику как непротиворечивую науку. Но в области философии такого рода отношения не должны восприниматься как что-то необычное, они встречаются в самых разных системах с самого зарождения философии. Глубочайший смысл

⁷ См.: Николай Кузанский. О богосыновстве // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1979–1980. С. 311 [6].

первоначального, неискаженного христианства и заключается в доказательстве того, что только таким образом нужно понимать отношение Бога и человека.

Отдельно нужно сказать о попытке Ненашева прибегнуть к авторитету Вл. Соловьева для опровержения моего утверждения о единстве (тождестве) Бога и человека и возможности приписать человеку качества Бога. Здесь я должен с сожалением констатировать недобросовестность моего критика-рецензента. Он правильно утверждает, что монография о христианстве тесно связана с моими предшествующими работами, посвященными русской философии, и во многом вытекает из этих работ. В них Соловьев является центральной и самой характерной фигурой, выражающей самые главные интенции русской мысли. Если бы Ненашев был прав и работы Соловьева действительно свидетельствовали бы против главного тезиса моей новой монографии, мои дела были бы, конечно, весьма плохи. Но на самом деле рецензент существенно искажает ситуацию. В своих трудах по истории русской философии я неоднократно обращался к *главным* трудам Соловьева и, как мне кажется, показал, что они ведут именно к тому пониманию христианства, которое раскрывается в опубликованной монографии. Ненашев же использует для своих контраргументов только одно произведение Соловьева – поздний трактат «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Он не может не знать, что в этом трактате Соловьев существенно изменил свои взгляды и отказался от важнейших положений своей прежней философской системы, сблизившись по своим религиозным воззрениям с церковным учением. Могу напомнить рецензенту, что интерпретации этой поздней работы Соловьева я посвятил специальную главу в книге «Русская философия в европейском контексте» (СПб., 2017). Скорее всего, Ненашев не согласится со сделанным здесь выводом о том, что «Три разговора» Соловьева являются кризисным и противоречивым произведением и мы не должны придавать ему такого же большого значения, как другим сочинениям Соловьева. Но в любом случае, как профессиональный исследователь истории русской философии, рецензент не должен делать вид, что между «Тремя разговорами» и другими произведениями Соловьева нет никакого противоречия или даже расхождения и не должен утверждать, что мнение, высказанное Соловьевым в «Трех разговорах», это и есть точное выражение религиозной позиции, свойственной ему на всем протяжении его творчества. Здесь рецензент сам нарушает элементарные законы формальной логики: частное мнение, характерное для одной работы Соловьева, не может подменять общее убеждение, присущее всем предшествующим работам философа.

Пожалуй, наиболее принципиальное возражение Ненашева касается изложенной в монографии интерпретации христианской идеи бессмертия. Впрочем, должен признать, что не до конца улавливаю логику тех рассуждений, который выстраивает рецензент. Для меня очевидно, что он просто не уловил во всей полноте смысл учения о бессмертии, суть которого излагается в монографии. Поэтому, прежде всего, уточню, что я не изобретаю никакого нового учения на эту тему: то, что я излагаю, является достаточно стандартной

и многократно повторенной в истории европейской философии концепцией. В ясной форме мы находим её уже в философии Дж. Бруно, который утверждал, что человек, умерший в нашем земном мире, продолжает существование в ином мире, подобном нашему, но находящемся около одной из звезд, которые мы видим на небосклоне. Бруно даже утверждал, что он помнит, что было в его предшествовавшей жизни. В системе Г. Лейбница смерть также интерпретируется как переход личности (монады) от одной формы несовершенного (земного) бытия к другой; для понимания бессмертия как перехода в «рай» или в Царствие Небесное, как утверждает церковное учение, в его философии нет никаких оснований. Когда И. Кант в «Критике практического разума» дает обоснование идеи бессмертия, он в качестве предпосылки использует идею *бесконечного совершенствования* человеческой личности, что, конечно, предполагает переход после смерти в мир, столь же подчиненный времени, как и наш земной мир⁸. Но особенно подробно соответствующую концепцию бессмертия в западной философии развивал Фихте; видимо, именно от него ее приняли известнейшие русские мыслители – В. Одоевский, В. Достоевский, Л. Толстой и др. Детальному анализу всех особенностей этой концепции бессмертия в трудах указанных мыслителей я посвятил множество своих работ. Хотя Ненашев намекает на хорошее знакомство с моими сочинениями по истории русской философии, видимо, это важное их слагаемое прошло мимо его внимания. В данном случае для иллюстрации приведу только два характерных примера из творчества Достоевского и Толстого. Достоевский в рассказе «Сон смешного человека», показывая возможное грядущее совершенное состояние человека и человечества, подчеркивает, что совершенные люди не только будут *уверены* в своем бессмертии и не только будут *знать*, что их ждет после смерти, но и сохраняют *земную связь* с умершими: «Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертию»⁹. Очевидно, это означает существование умерших в таком же земном бытии, как и живущих. Толстой неоднократно утверждает в своих религиозно-философских трактатах и в дневниках, что наша земная жизнь – только одна из форм бесконечной и вечной жизни личности и смерть – лишь переход от одной из этих форм к другой:

⁸ Как констатирует Кант, совершенство недостижимо за конечное время, отведенное человеку в эмпирическом мире. «А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогнесе*, идущем в *бесконечность* Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности существования* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» (см.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4(1). М., 1965. С. 455 [7]).

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год (январь-август). С. 114.

«...жизнь моя может проявляться не в одной этой форме, она проявляется в бесчисленном количестве форм. Мне видна только эта»¹⁰.

Таким образом, концепция бессмертия, характерная для неискаженного христианства, развивалась величайшими представителями европейской философии, в связи с этим попытка Ненашева превратить ее в карикатуру и изобразить, используя слова С. Булгакова, как «нечто тошнотворное и мистически отвратительное, как имеющее сродство с некромантией»¹¹, выглядит не очень красиво. Ошибка рецензента в том, что он не может помыслить смерть как *переход* от одной формы жизни к другой, ему обязательно нужно, чтобы смерть прерывала жизнь и, значит, между одной жизнью и другой была некая «не-жизнь», нечто ужасное и отвратительное. Но в том-то и дело, что идея *относительности* смерти по отношению к *абсолютности* жизни исключает такую возможность. Если Достоевский, как упоминает Ненашев, и изображает отвратительные картины посмертного бытия (в рассказе «Бобок» и в идее Свидригайлова о вечности как «бане с пауками»), то это означает, что он признает возможность для *самой жизни* быть и совершенной, «блаженной», и глубоко несовершенной, абсурдной, даже отвратительной по меркам нашей нынешней жизни. Какая из этих возможностей постигнет личность в ее посмертном бытии, определяется ее нынешней жизнью, ее усилиями по достижению совершенства, по выявлению Бога в себе, что и означает следование по пути Христа, т. е. исполнение его подлинного учения, в котором Голгофа вовсе не имеет центрального значения.

Вторая из опубликованных рецензий, написанная А.Л. Рычковым, ценна тем, что ее автор хорошо знает и историю философии, и состояние современной библеистики, по отношению к которой автор монографии не может считать себя достаточно осведомленным. В этом смысле я должен признать правоту рецензента, когда он утверждает, что я не учел многие современные исследования по истории раннего христианства. Тем ценнее выглядит очень важная констатация, содержащаяся в рецензии, что главный вектор моих рассуждений относительно Евангелия Маркиона совпадает с самыми новыми и текстологически выверенными выводами библеистики, согласно которым Евангелие Маркиона является более ранним вариантом канонического Евангелия от Луки. Поскольку этот тезис является одним из важнейших аргументов в пользу концепции «неискаженного христианства», выстроенной в монографии, я могу только поблагодарить Рычкова за весьма значимую

¹⁰ См.: Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895–1899 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 53. М.; Л., 1928–1958. С. 74 [8]. Интересно проследить, как Толстой продолжает эту мысль, при этом в нем художник побеждает философа: «Хорошо бы написать историю того, что переживает в этой жизни тот, кто убил себя в предшествующей: как он, натываясь на те же требования, кот[орые] ему предлагались в той, приходит к сознанию, что надо исполнить. И в этой жизни понятливее других, помня данный урок» (там же. С. 79).

¹¹ См.: Ненашев М.И. «Умерев, они возвращаются...», или критические заметки к монографии И.И. Евлампиева // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 2. С. 174 [9].

поддержку моего исследования. Все конкретные замечания рецензента, справедливость которых я признаю, будут учтены при издании монографии в виде отдельной книги.

Список литературы

1. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.
2. Евлампиев И.И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 4(52). С. 66–134.
3. Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991. 192 с.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 год (январь-август) // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1972–1990. 471 с.
5. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1904–1906 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 55. М.: Худож. лит., 1937. 636 с.
6. Николай Кузанский. О богосынновстве // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979–1980. С. 303–320.
7. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4(1). М.: Мысль, 1965. С. 311–504.
8. Толстой Л.Н. Дневники и записные книжки 1895–1899 // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 53. М.; Л., 1928–1958. 563 с.
9. Ненашев М.И. «Умерев, они возвращаются...», или критические заметки к монографии И.И. Евлампиева // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2. С. 169–181.

References

1. Fikhte, I.G. *Nastavlenie k blazhennoy zhizni* [The Way Towards the Blessed Life]. Moscow: Kanon+, 1997. 400 p.
2. Evlampiev, I.I. *Neiskazhennoe khristianstvo i ego pervoistochniki* [Undistorted Christianity and its sources], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 4(52), pp. 66–134.
3. Mayster Ekkhart. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya* [Spiritual preaching and reasoning]. Moscow: Politizdat, 1991. 192 p.
4. Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya za 1877 god (yanvar'-avgust)* [A Writer's Diary, 1877 (January-August)], in Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete works in 30 vol., vol. 25]. Leningrad: Nauka, 1972–1990. 471 p.
5. Tolstoy, L.N. *Dnevniki i zapisnye knizhki 1904–1906* [Diaries and notebooks of 1904–1906], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 55* [Complete works in 90 vol., vol. 55]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1937. 636 p.
6. Nikolay Kuzanskiy. *O bogosynnovstve* [On Divine Sonship], in Nikolay Kuzanskiy. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1979–1980, pp. 303–320.
7. Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason], in Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t., t. 4(1)* [Collected Works in 6 vol., vol. 4(1)]. Moscow: Mysl', 1965, pp. 311–504.
8. Tolstoy, L.N. *Dnevniki i zapisnye knizhki 1895–1899* [Diaries and notebooks of 1895–1899], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 53* [Complete works in 90 vol., vol. 53], Moscow; Leningrad, 1928–1958. 563 p.
9. Nenashhev, M.I. «Umerev, oni vozvrashchayutsya...», ili kriticheskie zametki k monografii I.I. Evlampieva [«When they die, they return...», or critical notes to I.I. Evlampiev's monograph], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 2(54), pp. 169–181.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1:025(470)
ББК 87.3(2)5:78

**ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» –
БИБЛИОТЕКАМ РОССИИ: ИТОГИ ЮБИЛЕЙНОЙ АКЦИИ**

М.В. МАКСИМОВ, Л.М. МАКСИМОВА

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

Дается обзор основных научных и культурно-просветительских мероприятий, проведенных Соловьёвским семинаром в рамках акции «Журнал “Соловьёвские исследования” – библиотекам России», посвященной 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва и 20-летию Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара). Характеризуются выездные заседания Соловьёвского семинара, проведенные в областных научных библиотеках городов Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода. Отмечаются презентации журнала «Соловьёвские исследования», организованные в Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» и в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН. Рассматриваются научные контакты Соловьёвского семинара и философского факультета Зеленогурского университета (Польша). Приводятся отзывы участников Соловьёвских встреч, преподавателей университетов и работников научных библиотек, о проведенных Соловьёвским семинаром мероприятиях, о публикационной деятельности журнала «Соловьёвские исследования». Дается оценка двадцатилетней деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара), отмечается значение этой деятельности для развития философских, литературоведческих и культурологических исследований, а также для профессионального роста молодых ученых. Особое внимание уделяется характеристике образовательной и воспитательной работы центра и вопросам привлечения к ней студенческой молодежи. Обращается внимание на культурные проекты Соловьёвского семинара и участие в них студентов. Сделан вывод об актуальности философского, литературного и публицистического наследия В.С. Соловьёва.

Ключевые слова: юбилей В.С. Соловьёва, 20-летие деятельности Соловьёвского семинара, презентации журнала «Соловьёвские исследования», соловьёвские научно-просветительские мероприятия в научных библиотеках Москвы, Костромы, Ярославля и Нижнего Новгорода, культурные проекты Соловьёвского семинара, поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке, образ В.С. Соловьёва в русском изобразительном искусстве

**JOURNAL «SOLOVYOV STUDIES» TO THE LIBRARIES
OF RUSSIA: RESULTS OF THE JUBILEE EVENT**

M.V. MAKSIMOV, L.M. MAKSIMOVA

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

The paper presents an overview of scientific as well as cultural and educational events arranged by the Solovyov Seminar team as part of the event «“Journal “Solovyov Studies” to the Libraries of Russia» in commemoration of the 165th anniversary of V.S. Solovyov and the 20th Inter-regional Scientific and Educational Centre for the Study of V.S. Solovyov’s Heritage (Solovyov seminar). It characterizes

the on-site meetings of the Solovyov seminar held in the regional scientific libraries of Kostroma, Yaroslavl and Nizhny Novgorod. The article contains information about the presentations of the journal "Solovyov Studies" held at the Library of History of Russian Philosophy and Culture "A.F. Losev House" and at the A.M. Gorky Institute of World Literature. It also analyzes the scientific contacts of the Solovyov seminar and the Faculty of Philosophy of Zielona Góra University (Poland). The article contains comments of the participants of the Solovyov meetings, university professors and workers of the scientific libraries on the events arranged by the Solovyov seminar and on the publication activities of the journal "Solovyov Studies". It evaluates the activities of the Inter-regional Scientific and Educational Center for the Study of V.S. Solovyov's Heritage (Solovyov Seminar) over 20 years, notes the meaning of such activities for developing research in the field of philosophy, literature and culture studies and for professional growth of young scientists. Special attention is paid to characterizing the centre's educational work and problems of involving students in it. Attention is also paid to the cultural projects of the Solovyov Seminar and students' participation in them. A conclusion is made about the relevance of V.S. Solovyov's philosophical, literary and epistolary heritage.

Key words: V.S. Solovyov's jubilee, 20th anniversary of the Solovyov Seminar, presentations of the journal "Solovyov Studies", Solovyov scientific and educational events at scientific libraries of Moscow, Kostroma, Yaroslavl and Nizhny Novgorod, cultural projects of the Solovyov Seminar, V.S. Solovyov's poetry in Russian music, V.S. Solovyov's image in Russian fine art.

*Никто еще не заменил нам Владимира Соловьева.
П.П. Перцов¹*

Как мы уже писали², 165-летнему юбилею со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию Соловьевского семинара – Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева в 2018 году была посвящена акция «Журнал «Соловьевские исследования» – библиотекам России». Эта акция, объявленная Соловьевским семинаром, предполагала проведение его выездных заседаний в научных библиотеках российских городов, выступления с докладами и презентациями, показ фильмов, открытие книжных и иллюстративных выставок, посвященных В.С. Соловьеву, передачу в дар библиотекам выпусков журнала «Соловьевские исследования». Акция имела несомненный успех. Она состоялась в областных научных библиотеках Костромы, Ярославля, Нижнего Новгорода, в Москве – в Библиотеке истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» и Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН.

Акция вышла за пределы России: в июне 2018 г. презентация «Соловьевских исследований» и доклады о культурных проектах Соловьевского семинара состоялись в Зеленогурском университете в Польше. И это вполне закономерно. Философское, публицистическое и литературное наследие В.С. Соловьева глубоко чтимо во многих европейских странах, но в Польше отношение к нему особое: «Соловьев – это польская икона» – так определил его один из наших польских

¹ Перцов П.П. О Владимире Соловьеве // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002. С. 342 [1].

² См.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Журнал «Соловьевские исследования» – библиотекам России: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 1(57). С. 185–201 [2].

коллег – участников заседаний Соловьёвского семинара. И это неслучайно: Польша занимает особое место в историософских построениях русского философа, убежденного в необходимости культурного и религиозного единства европейских народов, В.С. Соловьёв высоко ценил лирику выдающегося польского поэта Адама Мицкевича, видя в ней наивысшее достижение европейской поэзии XIX века.

Это обстоятельство обусловило заинтересованное отношение польских философов и ученых – литературоведов и культурологов к деятельности Соловьёвского семинара и журналу «Соловьёвские исследования», в состав редколлегии которого входит известный польский историк философии профессор Ян Красицки. В числе участников соловьёвских конференций и авторов «Соловьёвских исследований» известные польские специалисты – исследователи наследия В.С. Соловьёва, русской философии и культуры проф. Лилианна Киейзик, проф. Тереза Оболевич, проф. Мариан Брода и др.

В контексте давних научных связей Соловьёвского семинара и польских исследователей наследия В.С. Соловьёва вполне естественной оказалась поездка гл. редактора журнала «Соловьёвские исследования» проф. М.В. Максимова и отв. секретаря редколлегии доцента Л.М. Максимовой в Польшу по приглашению кафедры истории философии Института философии Зеленогурского университета³. Проф. М.В. Максимов прочитал студентам и преподавателям университета лекции, посвященные русской философии и наследию В.С. Соловьёва. Значительный интерес у польских коллег вызвали лекции «Журнал “Соловьёвские исследования в интеллектуальной жизни современной России”» и «Забытый Соловьёв: поэзия В.С. Соловьёва в русской музыке», а также фильм «Владимир Соловьёв в русском изобразительном искусстве» и рассказ о современных проектах памятника В.С. Соловьёву.

Дружеский и радушный прием, оказанный нам польскими коллегами, внимание к деятельности ивановского Соловьёвского центра и заинтересованность в исследовании русской философии и культуры, которые мы чувствовали на всех наших встречах в аудиториях Зеленогурского университета, придают нам уверенность и надежду на дальнейшее развитие научного и культурного сотрудничества.

Впечатлениями о вечере, посвященном 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва, в Костромской областной универсальной научной библиотеке делится в своем письме заведующий сектором краеведческой литературы Павел Борисович Корнилов:

«В холодный февральский день, в уютном зале периодических изданий библиотеки открылась наша встреча. Михаил Викторович, человек глубокого ясного ума, блестящий рассказчик, поведал об истории возникновения журнала, рассказал о сложностях его выпуска, о маленьких и больших победах на пути интеграции

³ См.: Максимов М.В. Соловьёвские встречи в Зеленогурском университете [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ispu.ru/node/16868> (Дата обращения 02.12. 2018 года) [3].

научных интуиций о В. С. Соловьеве в круг философского знания в России и других странах.

На встрече звучала музыка, она органично дополнила образ Соловьева-философа и Соловьева-поэта. Состоялись представление проекта «Забывтый Соловьев: поэзия Владимира Соловьева в русской музыке» и презентация CD-диска с программой вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьева. Ни разу не дав себе оценки как популяризатора соловьевского многогранного наследия, Михаил Викторович фактически показал глубокую степень личной вовлеченности в увековечивание трудов мыслителя.

Поразительным оказался рассказ профессора Максимова о многодневных, даже многолетних поисках нот на стихи В. Соловьева в различных библиотечных и архивных собраниях нашей страны. Философ, по сути своего основного занятия, занимается постоянным абстрагированием, игрой сущностей и предположков; конкретное, и это общая практика, его не занимает. Михаил Викторович на наших глазах сделал эту аксиому предубеждением, разрушил стойкое представление о философе. Мы поняли, что М.В. Максимов не изучает Соловьева, он им живет. Наверное, это называется любовью. На волне этой любви к автору знаменитого «Смысла любви» и его творчеству вот уже почти два десятка лет выходит научный журнал «Соловьевские исследования». И по-другому быть не может».

Соловьевский семинар является для многих его участников настоящей научной лабораторией, предоставляя возможность изложить результаты исследований в высокопрофессиональной и всегда доброжелательной аудитории. О его роли в своей научной судьбе написала Елена Петровна Рашевская, кандидат культурологии, доцент кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций Костромского государственного университета:

«"Ивановский дом" Вл. Соловьева, создателем и бессменным вдохновителем которого на протяжении двадцати лет является Михаил Викторович Максимов, стал для меня союзом настоящих единомышленников накануне защиты моей кандидатской диссертации в 2006 году. Благодаря традиционным Соловьевским чтениям в ИГЭУ, я обрела возможность войти в "очно-заочный" полилог ученых мирового и всероссийского уровня, таких как В.В. Бычков, И.И. Евлампиев, А.П. Козырев, В.В. Кравченко, Я. Красицки, Б.В. Межуев, Н.В. Мотрошилова, Е.Б. Рашковский; в рамках Соловьевских чтений я могла представить свои изыскания на суд ученых из Иванова и Костромы – А.В. Брагина, И.А. Едошиной, Т.А. Ёлшиной, М.В. Максимова, В.П. Океанского, С.М. Усманова, в прямом сотрудничестве с которыми я многому научилась и во многом изменилась. Надо ли говорить, что "Ивановский дом" Вл. Соловьева я, как и многие исследователи России, полюбила как свой дом в ученом сообществе, именно он задавал уровень в разработке и апробации моей научной темы. Неслучайно в 2012 году именно на Соловьевском семинаре состоялась первая презентация моей монографии

«Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века»⁴, ставшей определенной вехой на моем научном пути и итогом моего участия в работе Соловьевского семинара».

На Соловьевском семинаре в Костромской научной библиотеке собрались вузовские преподаватели, заинтересованные в глубоком ознакомлении студентов с идейным и духовным богатством русской философии. Как отметила участница семинара Татьяна Витальевна Мойсюк, канд. филос. наук, доцент, ст. преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии РХБ защиты имени Маршала Советского Союза С.К. Тимошенко, «в военном вузе одна из центральных тем философии – это тема войны и армии и, конечно, проблема личности воина. А, как известно, проблема личности – одна из главных теоретических проблем в истории русской философии. Проблема личности концентрирует в себе основные вопросы политической, правовой, нравственной, религиозной, социальной и эстетической жизни и мысли. Место личности в обществе, условия ее свободы, структура личности, ее творческая реализация и общественная деятельность – это вопросы, которые решались многими отечественными философами. Поиск ответов на них заставляет вновь обратиться к творчеству В.С. Соловьева».

В письме Максима Викторовича Медоварова, доцента кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, отмечается непреходящая ценность философского наследия В.С. Соловьева и интерес студентов к его личности и творчеству. «Состоявшаяся 26 февраля 2018 г. в Нижнем Новгороде презентация редакции журнала «Соловьевские исследования» с демонстрацией снятого ивановскими студентами фильма о Соловьеве вновь наглядно это продемонстрировала. При этом, – отмечает М.В. Медоваров, – среди сотни посетителей презентации абсолютно преобладало нижегородское студенчество».

Об этом интересе молодых людей к русской философии пишет и София Альбертовна Кудрина, канд. филос. наук, доцент философии Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова: «Даже студенты нефилософских специальностей, которые, как правило, изучают философию в течение одного семестра, вполне успевают знакомиться с творчеством Соловьева... В Ярославском университете, в частности, специально выделяются дни для обсуждения текстов русских философов, и прежде всего работ Соловьева. Эта форма занятий студентам нравится, в результате такой погруженности из курса философии они больше всего помнят именно свое знакомство с текстами».

Как отыскать философу путь к молодым умам и сердцам? В наши дни этот вопрос волнует многих преподавателей. Лекции и семинары по скудости учебных часов, выделяемых на их проведение, не могут вместить даже малой доли

⁴ Ращевская Е.П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века. Кострома, 2012. 157 с. [4].

богатейшего наследия, завещанного нам русскими философами и так необходимого для духовного, нравственного и интеллектуального развития. Где выход? Выход – в сотворчестве учителя и ученика. Об опыте такого сотворчества, когда предметом постижения и эмоционального переживания является наследие философа, рассказал участникам соловьевских встреч руководитель Соловьевского семинара, в культурных проектах которого принимают активное участие студенты Ивановского энергетического университета.

В своем письме С.А. Кудрина так отозвалась о двух проектах, с которыми познакомились участники соловьевского семинара в Ярославле: «Прекрасную сторону поэтического творчества Владимира Соловьева открыл для ярославцев проект профессора Михаила Викторовича Максимова в рамках «Соловьевского семинара»: 21 февраля в библиотеке им. Н.А. Некрасова были презентованы новые эксклюзивные записи романсов на стихи Владимира Соловьева таких композиторов, как А. Аренский, А. Таскин, А. Гречанинов, М. Остроглазов, А. Спендиаров, Э. Купер, Г. Глиэр и др., под общим названием «Только имя мое назовешь...». Глубина стихотворений, прекрасная музыка, проникновенное исполнение вокалистки Елены Лихачевой – все было органичными составляющими того драгоценного подарка, который получили ярославские преподаватели и студенты. Затем был представлен фильм “Владимир Сергеевич Соловьев в изобразительном искусстве”, созданный на студии студенческого телевидения ИГЭУ под руководством профессора М.В. Максимова, который добавил еще один важный штрих: художники И.Н. Крамской и Н.А. Ярошенко, написавшие в свое время портреты Владимира Соловьева, смогли передать утонченность его натуры, духовную аристократичность и нездешнюю метафизическую сосредоточенность.

И еще одно незабываемое событие – это чтение стихотворения Владимира Соловьева «Чем люди живы». Невозможно не поместить его здесь:

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

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

А когда не слишком смело
И себя причислить к людям, –
Жив я мыслию, что с милой
Мы навеки вместе будем

30 января 1892⁵

⁵ Соловьев В.С. Чем люди живы? // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 86 [5].

Спасибо Михаилу Викторовичу Максимову, он прочел его настолько проникновенно и глубоко, что с первой строки через его исполнение просто хлынуло Небо, как дуновение из Его Царствия... И в этом была гениальность творчества...».

«*Эстетический шок*» – такими словами выразила впечатление от прослушивания вокальных сочинений на стихи В.С. Соловьёва доктор философских наук Тамара Владимировна Дадианова, ст. научный сотрудник Ярославского высшего военного училища противовоздушной обороны.

Не меньшее впечатление произвел на участников семинара просмотр фильма «Владимир Сергеевич Соловьёв в изобразительном искусстве». Вот что пишет об этом Е.П. Ращевская: «После просмотра фильма подумалось, что в портретах философа Владимира Сергеевича Соловьёва, созданных художниками Н.А. Ярошенко и И.Н. Крамским с разрывом в 10 лет, выражение глаз мыслителя иллюстрирует разные стадии осмысления им иноприродных реалий в органическом мышлении.

Н.А. Ярошенко в 1895 году запечатлел самоуглубленный взгляд В.С. Соловьёва, в котором А. Блок видел чистый дух. В терминологии Д. Андреева, это взгляд великого духовидца, находящегося на стадии метаисторического созерцания; в терминологии самого Вл. Соловьёва – на стадии умственного созерцания, которое с найденным в рефлексии логическим определением созерцаемой истины представляет умозрительное мышление философа. Переданный же И.Н. Крамским в 1885 году взгляд Вл. Соловьёва при живом и напряженном обдумывании только что прочитанного иллюстрирует, в терминологии Д. Андреева, пребывание творца на стадии метаисторического осмысления, или, по Вл. Соловьёву, на стадии отвлечённого мышления, включающего много человеческих, наносных элементов. Недаром у Вл. Соловьёва, как у духовидца, умственное вхождение в иноприродное завершается созерцательным этапом, а у Д. Андреева, как у вестника, – мыслительным: по разности и силе их возможностей в познании невидимого. Недаром Н.А. Ярошенко, заставший философа в конце его недолгой жизни, сумел воссоздать взгляд духовидца, вступившего в полную силу, с глубинной памяти которого запоры были сорваны навсегда...».

В письме, полученном нами из г. Костромы от кандидата философских наук Татьяны Николаевны Бурдиной, автора монографии, посвященной исследованию проблемы универсалий в философии В.С. Соловьёва⁶, речь идет о пребывании В.С. Соловьёва и его многогранного наследия в современном культурном и научном пространстве. «Нам, несомненно, повезло, – пишет Татьяна Николаевна, – что в городе Иваново около двадцати лет живет журнал «Соловьёвские исследования», редактируемый доктором философии и редким ученым-энтузиастом М.В. Максимовым. Михаил Викторович – крупный ученый и одновременно – простой и открытый человек, всегда готовый помочь. Журнал – его

⁶ Бурдина Т.Н. Проблема универсалий в философии всеединства Владимира Сергеевича Соловьёва. Кострома: КГСХА, 2011. 198 с. [6].

идея, его детище, его жизнь. Без преувеличения можно сказать, что без профессора Максимова журнала попросту не было бы и только благодаря Михаилу Викторовичу журнал и возник – не в Петербурге, не в Москве, где ему и подобало бы быть, а в провинциальном Иванове... Мы все не перестаем восхищаться необыкновенной работоспособностью М.В. Максимова на избранном пути служения науке, «соловьевской идее», горения делом собирательства еще неведомых крупиц философского наследия В.С. Соловьева. Всем известно, что ныне в наших вузах обстановка совершенно неблагоприятна ни для учебного процесса, ни для научной работы. И противостоять этому, удерживая высокую планку научных исследований, работы со студентами и аспирантами, культуры общения, – это настоящий подвиг.

О достоинствах журнала «Соловьевские исследования» можно говорить долго (входит в список научных журналов, рекомендуемых ВАК, бесплатные публикации...). Но главное достоинство для молодых ученых в том, что журнал работает со своими авторами, не бросает их на пути научного поиска и философских сомнений. Да, требования к публикациям очень высоки, но статьей в «Соловьевских исследованиях» можно гордиться по праву.

Журнал М.В. Максимова – не просто научный журнал. Это живой, мобильный философский семинар, которому в Иванове давно тесно, и он шагает и путешествует по странам, городам и весям и, конечно же, не раз бывал в нашей Костроме. Вот и недавно, 17 февраля, философствующие единомышленники встретились в областной научной библиотеке Костромы. Помимо презентации свежего номера журнала и выступлений собравшихся, Соловьевский семинар порадовал нас вокальными произведениями известных композиторов на стихи В.С. Соловьева. Маленький компакт-диск, вместивший полтора десятка романсов, – это кропотливый многолетний труд М.В. Максимова в столичных библиотеках и архивах в поисках (а порою в угадываниях...) нот и партитур, раскрывающих глубокие переживания Соловьева-поэта... Оказалось возможным оживить, заставить звучать давно забытые, растерянные романсы...

Кандидат философских наук, доцент Л.М. Максимова познакомила нас со студенческими фильмами, освещающими интересную тему – образ В.С. Соловьев в живописи...

Соловьевские семинары – это особая аура: высокая интеллектуальность, доброжелательная атмосфера, безусловный культ великого русского философа. Благодаря журналу, благодаря философскому семинару, а точнее, благодаря нашему замечательному М.В. Максимова, объединившему всех «неосоловьевцев», многие из нас побывали в Ивановском энергетическом университете и в доме А.Ф. Лосева на Старом Арбате, увидели, услышали и приблизились к мыслителям, которых знали только по книгам и статьям, таким как А.П. Козырев, Е.М. Амелина, С.Б. Роцинский, Е.Б. Рашковский, Т.Д. Суходуб и др. Свою причастность, свое отношение к «посвященным», к «соловьевцам», мы очень ценим и очень ценим наши встречи на научных конференциях и выездных Соловьевских семинарах.

Многие интересы объединяют нас, и нам есть, что вспомнить. Можно вспомнить замечательную поездку в город Шуую, в музей К. Бальмонта, которую устроил для нас М.В. Максимов, на время ставший экскурсоводом; можно вспомнить экскурсию по «Дому А.Ф. Лосева» в Москве, которую проводил В.П. Троицкий... Можно вспомнить любую из научных конференций, собирающихся под покровом имени великого русского мыслителя, единый дух которых, тем не менее, пронизывает полемика, создающая впечатление вечного пребывания на том самом платоновском пиру мудрецов, предполагающем, в первую очередь, насыщение духа».

Впечатлениями о заседании Соловьёвского семинара в Ярославле делится Виктория Валерьевна Смирнова, заведующая организационно-массовым отделом Ярославской областной универсальной научной библиотеки имени Н.А. Некрасова: «Деятельность центра исследований наследия В.С. Соловьёва многогранна и разноформатна – на встрече состоялась презентация проекта “Забытый Соловьёв: поэзия Владимира Соловьёва в русской музыке”, материализовавшегося в формате компакт-диска с вокальными сочинениями на стихи В.С. Соловьёва. Мультимедийная часть встречи завершилась просмотром фильма «Владимир Соловьёв в русском изобразительном искусстве».

Вниманию собравшихся была предложена подготовленная сотрудниками библиотеки книжная выставка «И это всё о нем: пророк, философ, публицист, поэт», посвященная философскому и литературному наследию В.С. Соловьёва».

Следует подчеркнуть, что книжные выставки, посвященные творчеству В.С. Соловьёва и его современному осмыслению, были подготовлены и открыты во всех научных библиотеках, в которых состоялись соловьёвские встречи. В этом – их огромная культурная, духовная и интеллектуальная ценность. Выставки вызвали значительный интерес у участников встреч. Вот что пишет Ольга Александровна Кузнецова, заместитель директора по научной и библиотечной работе Нижегородской государственной областной универсальной научной библиотеки им. В.И. Ленина: «В рамках Вечера состоялось открытие книжной выставки “...Везде огонь Божественный горит”, посвященной философскому и литературному наследию В.С. Соловьёва. С обзором документов из фондов областной библиотеки выступил сотрудник отдела читальных залов НГОУНБ, кандидат политических наук С.Н. Царевский. В выступлении особое внимание уделялось биографии и творческой эволюции Владимира Соловьёва, его религиозно-философским концепциям и литературно-публицистическим работам.

Внимание слушателей привлекла книга В. Соловьёва “Право и нравственность” (СПб., 1897)⁷ с дарственной надписью автора Н.С. Таганцеву – известному юристу, сенатору, а с 1905 г. члену Государственного Совета⁸».

⁷ Соловьёв В.С. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики. СПб., 1897. 179 с. [7].

⁸ Подробнее о самом автографе В.С. Соловьёва см.: Ушакова Г.А. Редкости Нижегородской библиотеки // Библиофилы России: Альманах. М., 2004. Т. 1. С. 227–229 [8].

Таковы некоторые итоги проведенной в 2018 г. Соловьевским семинаром акции «Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России», посвященной 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьевского семинара).

Список литературы

1. Перцов П.П. О Владимире Соловьеве // Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902. М., 2002. 491 с.
2. Максимов М.В., Максимова Л.М. Журнал «Соловьевские исследования» – библиотекам России: К 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 1(57). С. 185–201.
3. Максимов М.В. Соловьевские встречи в Зеленогурском университете [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ispu.ru/node/16868> (Дата обращения 02.12. 2018 года)
4. Ращевская Е.П. Космогонический миф Даниила Андреева и культура Серебряного века. Кострома, 2012. 157 с.
5. Соловьев В.С. Чем люди живы? // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст., сост. и примеч. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. 352 с.
6. Бурдина Т.Н. Проблема универсалий в философии всеединства Владимира Сергеевича Соловьева. Кострома: КГСХА, 2011. 198 с.
7. Соловьев В.С. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики. СПб., 1897. 179 с.
8. Ушакова Г.А. Редкости Нижегородской библиотеки // Библиофилы России: Альманах. М., 2004. Т. 1. С. 227–229.

References

1. Pertsov, P.P. O Vladimire Solov'eva [On Vladimir Solovyov], in Pertsev, P.P. *Literaturnye vospominaniya. 1890–1902* [Literary memoirs]. Moscow, 2002. 491 p.
2. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. Zhurnal «Solov'evskie issledovaniya» – bibliotekam Rossii: K 165-letiyu so dnya rozhdeniya V.S. Solov'eva [Journal “Solovyov Studies” to the libraries of Russia: in commemoration of the 165th anniversary of V.S. Solovyov’s birth], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 1(57), pp. 185–201.
3. Maksimov, M.V. *Solov'evskie vstrechi v Zelenogurskom universitete* [Solovyov meetings at Zielona Góra University]. Available at: <http://ispu.ru/node/16868> (Data obrashcheniya 02.12. 2018 goda).
4. Rashchevskaya, E.P. *Kosmogonicheskiy mif Daniila Andreeva i kul'tura Serebryanogo veka* [Daniil Andreyev’s cosmogonic myth and culture of the Silver Age]. Kostroma, 2012. 157 p.
5. Solov'ev, V.S. Chem lyudi zhivy? [What Men Live By], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974. 352 p.
6. Burdina, T.N. *Problema universalii v filosofii vseedinstva Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [Problem of universals in Vladimir Sergeyevich Solovyov’s philosophy of All-Unity]. Kostroma: KGSKHA, 2011. 198 p.
7. Solov'ev, V.S. *Pravo i npravstvennost'. Ocherki iz prikladnoy etiki* [Law and morality. Essays from applied ethics]. Saint-Petersburg, 1897. 179 p.
8. Ushakova, G.A. Redkosti Nizhegorodskoy biblioteki [Rarities of the Nizhny Novgorod library], in *Bibliofily Rossii: Al'manakh* [Bibliophiles of Russia: an almanac]. Moscow, 2004, vol. 1, pp. 227–229.

УДК 1:27(062)
ББК 87.3(2)522:72.5

**«НЕТЛЕННАЯ ПОРФИРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА:
О МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЛИТЕРАТУРА И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
КОНЦА XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА.
К 165-ЛЕТИЮ ВЛ.СОЛОВЬЕВА» (МОСКВА, 30 МАЯ–1 ИЮНЯ 2018 Г.)¹**

С.А. СЕРЕГИНА

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: serjogina@mail.ru

Предлагается обзор Международной научной конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьёва», которая прошла в Москве с 30 мая по 1 июня 2018 г. Журнал «Соловьёвские исследования» стал организатором конференции наряду с Институтом мировой литературы имени А.М. Горького РАН, Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» и Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова. В Международный организационный комитет конференции вошли ученые из Германии, Нидерланд, Польши и России. На конференции были представлены как западные институты (Институт иностранных языков Пекинского университета, Лондонский Университет искусств, Парижский Университет Сорбонна и др.), так и отечественные высшие учебные заведения и научные учреждения (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, Смоленский государственный университет и др.). На основе анализа научной проблематики выступлений, прозвучавших на конференции, выделяется несколько тематических групп докладов: «Вл. Соловьёв и русская религиозно-философская мысль» (здесь звучали имена В.Ф. Эрн, Н.Ф. Федорова, А.К. Горского, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка и др.), «Смыслы и контексты философии Вл. Соловьёва» (об эсхатологии Вл. Соловьёва, его концепции цивилизации, диалоге с Жозефом де Местром и др.), «Владимир Соловьёв и русская литература» (о прямых и опосредованных рецепциях философии Соловьёва в художественном сознании русских писателей – А. Белого, Ф.М. Достоевского, С.А. Есенина и др.) «Философский контекст русской литературы» (о проблеме трагического в русской философской критике, о категории памяти Л.Н. Толстого, о философии движения Н.С. Гумилева и др.) и «Философские концепции, категории и парадигмы» (об эстетическом смысле феноменологического метода, о концепции любви А.Ф. Лосева, о нигилизме и др.). Делается вывод о том, что имя Вл.С. Соловьёва остается центральным в современных философских и литературно-философских изысканиях.

Ключевые слова: философское и литературное наследие Вл. Соловьёва, русская философия, философский контекст литературы, религиозно-философская мысль

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432).

**VLADIMIR SOLOVYOV'S "IMPERISHABLE MANTLE":
ON THE INTERNATIONAL CONFERENCE "LITERATURE
AND RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE LATE
XIX – THE FIRST THIRD OF THE XX CENTURIES.
IN COMMEMORATION OF THE 165TH ANNIVERSARY
OF V.S. SOLOVYOV'S BIRTH" (Moscow, MAY 30 – JUNE 1, 2018)**

S.A. SEREGINA

Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences
25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation
E-mail: serjogina@mail.ru

The article presents a review of the International conference "Literature and religious-philosophical thought of the late XIX – the first third of the XX centuries. In commemoration of the 165th anniversary of V.S. Solovyov's birth" (Moscow, May 30 – June 1, 2018). The journal "Solovyov Studies" was one of the organizers of the conference – along with the A.M. Gorky Institute of World literature of the RAS, the Library of Russian Philosophy and Culture "A.F. Losev House" and M.V. Lomonosov State University. The Organizing Committee of the Conference included scholars from Germany, the Netherlands, Poland and Russia. Among the participants of the conference were representatives of different western institutions (The Institute of Foreign Languages of Beijing University, London University of the Arts, Sorbonne, etc.) and Russian researchers from universities and scholarship centers (the Institute of Russian Literature of the RAS (Pushkin House), A.S. Pushkin Leningrad State University, Smolensk State University, etc.). Based on the analysis of the scientific issues of the presentations, the article classifies them into several thematic groups: "Vl. Solovyov and Russian Religious-philosophical Thought" (with the names of V.F. Ern, N.F. Fyodorov, A.K. Gorsky, A.F. Losev, S.L. Frank, etc.), "Meanings and Contexts of Vl.S. Solovyov's Philosophy" (Vl. Solovyov's eschatology, his concept of civilization, the dialogue with Joseph de Maistre, etc.), "Vladimir Solovyov and Russian Literature" (on direct and intermediated receptions of Solovyov's philosophy in the artistic consciousness of Russian writers – A.Bely, F.M. Dostoevsky, S.A. Yesenin, etc.), "Philosophical Context of Russian Literature" (on the problem of the tragic in the Russian philosophical criticism, on the category of memory in Leo Tolstoy's works, on N.S. Gumilyov's philosophy of movement, etc.) and "Philosophical Concepts, Categories and Paradigms" (on the aesthetic meaning of the phenomenon-based method, on A.F. Losev's idea of love, on nihilis, etc.). It is concluded that Vl. Solovyov's name remains central in contemporary philosophical and literary-philosophical studies.

Key words: Vl. Solovyov's philosophical and literary heritage, Russian philosophy, philosophical context of literature, religious-philosophical thought

Богатство и глубина русской религиозно-философской мысли, ее сложное содержание и неожиданные повороты составляют предмет неугасающего исследовательского внимания как философов, так и филологов. Западничество и славянофильство, нищезнание и гегельянство, софиология и русский космизм, штейнерианство и кантианство, имяславие и голгофское христианство, сектантство и оккультизм, богоборчество и богостроительство, «бездна плоти» и «бездна духа», жизнетворчество и декадентский эскапизм – это лишь беглый и поверхностный перечень множества концептуальных оснований, на которых вырастает диалог русской философии и русской литературы.

18 мая 2017 г. директором Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН В.В. Полонским был подписан приказ о создании научного

коллектива проекта «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (руководитель – Е.А. Тахо-Годи). Концепция проекта, поддержанного Российским научным фондом (№ 17-18-01432), зиждется на объективном факте: в отличие от западноевропейской традиции, в отечественной культурной практике XIX–XX века не существовало твердой границы между литературой и философией. Языковая и стилистическая практика литературы осваивала сложные интеллектуальные конструкты философии, та же, в свою очередь, обретала живое звучание через художественные образы. Одна из основных задач проекта – увидеть за сложным и тонким рисунком поэзии и прозы, уводящим читателя за горизонт аналитического прочтения, авторскую философию или определенный философский источник. Решая эту и другие задачи, участники проекта проводят регулярные открытые семинары, круглые столы и конференции. Круг имен, звучащий на этих встречах, очень широк: от Ф.М. Достоевского и А.П. Чехова до С.Л. Франка и В.В. Маяковского. В 2018 г. в рамках проекта прошли три конференции: «М.Н. Катков: наследие и современность. К 200-летию со дня рождения» (Москва, 6 марта; совместно с филологическим факультетом МГУ имени М.В. Ломоносова и Библиотекой «Дом А.Ф. Лосева»); «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьёва» (Москва, 30 мая–1 июня), «Круг Мережковских в литературно-философском контексте эпохи» (Москва, 11 сентября; совместно с Библиотекой «Дом А.Ф. Лосева»). Цикл завершит международная конференция молодых ученых «Пространство и время в русской литературе и философии» (Москва, 25 ноября; совместно с Библиотекой «Дом А.Ф. Лосева» и Центром русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева (Институт филологии МПГУ)).

Менее чем за два года участники проекта подготовили к печати более пятидесяти статей и два выпуска новой научной серии. В открывшей серию коллективной монографии «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (М.: Водолей, 2018)². объектом внимания стали ключевые фигуры различных литературных направлений – от романтизма до футуризма и литературы русского зарубежья: Е.А. Боратынский, А.А. Григорьев, А.К. Толстой, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, Д. В. Философов, Вяч. Иванов, С.А. Есенин, Е. Чаренц и т.д., а также авторы, сознательно работавшие в обеих областях – и в философии, и в литературе: А.Ф. Лосев, А.К. Горский, А.В. Чаянов и Вл. Соловьёв.

² См.: Русская литература и философия: пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. (Сер. «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1). 600 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.lit-phil.ru/> (раздел «Публикации») [1] (рецензию см. в: Филатов А. Уснувший разум как причина революции: опрощение Толстого и славянофильский комплекс Есенина // Независимая газета. 2018, 12 апреля. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ng.ru/non-fiction/2018-04-12/15_930_mind.html (дата обращения – 11.11.2018) [2]).

Владимиру Соловьеву посвящен и второй коллективный научный труд³, собранный по итогам Международной научной конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX–первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева» (Москва, 30 мая–1 июня 2018 г.). Организаторами конференции стали: Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева», философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и журнал «Соловьевские исследования». В конференции, прошедшей при поддержке Российского научного фонда, приняли участие более 40 докладчиков из России, Германии, Израиля, Франции, Италии и США.

В Международный организационный комитет вошли: профессор Института славистики Майнцкого государственного университета имени Гутенберга *Райнер Гольдт* (Германия, г. Майнц), профессор Института философии Варшавского университета *Януш Добешевский* (Польша, г. Варшава), профессор философского отделения Радбудского университета *Эврт ван дер Зверде* (Нидерланды, г. Неймеген), руководитель Центра по изучению литературы и философии Института философии Рейнского Боннского университета Фридриха Вильгельма *Лина Штайнер* (Германия, г. Бонн). На конференции были представлены такие западные институции, как: Дом иностранных языков, Еврейский университет в Иерусалиме Университета Лион-3, Институт европейских исследований Бременского университета, Институт иностранных языков Пекинского университета, Институт философии Варшавского университета, Лондонский Университет искусств, Парижский Университет Сорбонна, Пармский государственный университет, Рурский университет Бохума. Широко были представлены российские высшие учебные и научные учреждения: Владимирский государственный университет, Государственный социально-гуманитарный университет, Ивановский государственный химико-технологический университет, Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, Институт общественных наук РАН-ХиГС, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Литературный институт имени А.М. Горького, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского, Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, НИУ «Высшая школа экономики», Поволжский государственный технологический университет, Приход в честь свт. Николая Мирликийского РПЦ/МП в Севильи, Российский государственный гуманитарный университет, Российский государственный институт сценических искусств (Теат-

³ См.: Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. 548 с. (Сер. «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 2) [3].

ральная Академия), Санкт-Петербургский государственный университет, Смоленский государственный университет, журнал «Соловьёвские исследования» и Тольяттинский государственный университет.

Несмотря на то, что за последнее тридцатилетие на карту религиозно-философской мысли в России были нанесены новые имена, факты и понятия, имя зачинателя метафизики всеединства остается центральным в современных философских и литературно-философских изысканиях. Софиология, теургия, эсхатология Вл. Соловьёва не только являются непосредственным предметом научного интереса авторов, стремящихся постигнуть многообразие опыта русской культуры рубежа веков, но и задают систему координат для такого рода научных изысканий, так как вынуждают исследователя определяться относительно философии Соловьёва как метасистемы смыслов нового религиозного сознания. Доклады, прозвучавшие на конференции, подтверждают эту мысль.

После приветственных слов Е.А. Тахо-Годи и М.В. Максимова работу конференции открыл О.В. Марченко с докладом «В.Ф. Эрн о связи разума поэтического и разума философского в русской мысли», в котором говорилось о главных чертах русской религиозно-философской мысли в интерпретации *В.Ф. Эрна*: ее персонализме и нерасторжимости *философского* и *поэтического*. Важным тезисом доклада было утверждение близости Эрн к гносеологии Соловьёва, в которой познание субъекта становится возможным через осознание им своей идеальной сущности. А.Г. Гачева в докладе «Эстетика житнетворчества: от *Н.Ф. Федорова* и *В.С. Соловьёва* до *А.К. Горского*» рассмотрела религиозно-философский идеал искусства как способа преобразования действительности и творчества жизни в его основных характеристиках: представлении об антиэнтропийной сущности культуры и о *прекрасном* как онтологической категории; идее подлинного искусства, выходящего к действительному преобразению бытия и идее союза науки и искусства на путях «организации мировоздействия».

Генетическая связь метафизики русских религиозных мыслителей с идеями Вл. Соловьёвым («Вл. Соловьёв и русская религиозно-философская мысль») доказывалась докладчиками на примере бытования этих идей в разных философских системах. В.И. Моисеев (доклад «Трансформация логики всеединства в русской философии конца XIX – первой трети XX века») выделил смыслообразующие концепты *русской философии всеединства*: *всеединство*, *существо*, *антиномия*, *теофаня*, *полярность*. Б.В. Межуев (доклад «Владимир Соловьёв и *Николай Грот*: парадоксы взаимовлияния») раскрыл три аспекта, сближающих Грота и Соловьёва: свобода воли, концепция времени и идея о превращениях энергии. Тему диалога Вл. Соловьёва с русской религиозно-философской мыслью развивали: Л.Г. Каяниди (доклад «Ангелология в русской религиозной философии: Вл. Соловьёв – *Вяч. Иванов* – *А.Ф. Лосев*») с тезисом о единстве и преемственности ангелогических концепций у заявленных авторов; Б.Н. Тарасов (доклад «Оценка исторического процесса в мысли Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и русских религиозных философов (Вл. Соловьёв, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой)») и О.В. Шальгина (доклад «Категория “всеединства” в онтологии, гносеологии и литературной критике С.Л.

Франка»), раскрывшая значение критических работ В. Соловьева и С.Л. Франка о Тютчеве для осознания особого типа русской философской мысли. Н.В. Михаленко в докладе «Отражение представлений об евгенике в “Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии” А.В. Чайнова» доказывала, что утопия известного экономиста связана с теургическими, человекобожескими представлениями и евгеническими теориями начала XX века.

В центре многих докладов была попытка осмысления философии Соловьева как таковой – в ее ведущих интенциях, основополагающих смыслах и контекстах («Смыслы и контексты философии Вл. Соловьева»). В. Киссель (доклад «Вл. Соловьев как критик цивилизации. “Чтения о Богочеловечестве”») рассматривал соловьевскую концепцию цивилизации в семантическом поле работ Н.М. Карамзина и в общеевропейской философской мысли, заявляя, что концепция истории у Соловьева телеологична, подчеркнута религиозна и при этом строго рационалистична. М.В. Пантина в докладе «Вселенская церковь в интерпретации Вл. Соловьева и Жозефа де Местра» доказывала влияние основоположника французского политического и религиозного консерватизма на идею вселенской церкви у Соловьева. А.П. Козырев в докладе «Автоматические записи Вл. Соловьева: к вопросу о мистике и мистицизме» рассматривал автоматические записи Соловьева с подписями «Софи» и «С.» как классические записи спиритических сеансов и пример медиумического письма. О.М. Приходько («Рефлексия утопизма в Апокалипсисе Иоанна Богослова и в эсхатологии Вл. Соловьева») раскрывал близость эсхатологии Соловьева глубинным имплицитным смыслом Апокалипсиса: зло получает свое объяснение в эсхатологической перспективе как средство все большего торжества и усиления добра. В.А. Викторovich в докладе «Неизвестный Вл. Соловьев?» выдвинул предположение, что Соловьев является автором анонимной статьи «Диспут в Московской духовной академии», опубликованной журнале «Гражданин» (1873, 12 февр., № 7) и посвященной защите диссертации В.Д. Кудрявцева-Платонова «Религия, ее сущность и происхождение».

Отдельный блок докладов можно было бы условно назвать «Владимир Соловьев и русская литература». Здесь были и вполне ожидаемые имена, и «странные сближения». Среди ожидаемых имен – Е.А. Боратынский (доклад Ю.Ю. Анохиной «Личность и поэзия Е.А. Боратынского в русской философской мысли конца XIX – начала XX века» об отношении Соловьева к Боратынскому как результате стремления философа показать диалектическое развитие русской поэзии), М.Ю. Лермонтов (доклад В.Л. Коровина «Статья Вл. Соловьева “Лермонтов” (1899): предыстория и литературный контекст» об источниках заглавной статьи и принципиально внеисторичном взгляде Соловьева на Лермонтова); Ф.М. Достоевский (доклад Т.А. Касаткиной «Ф.М. Достоевский: философия всеединства» о метафизике всеединства как исконной интуиции Ф.М. Достоевского, доклад Т.Г. Магарил-Ильяевой «Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев: смысл любви» об общей для философа и писателя идее необходимости чувственного познания как части непосредственного опыта; доклад С.А. Кибальника «Мотивы социального

христианства “Братьев Карамазовых” и теократический идеал Вл. Соловьёва» и доклад Я. Добешевски «Ф.М. Достоевский глазами Вл. Соловьёва»); *Андрей Белый и символисты* (доклад Е.А. Тахо-Годи «Об одном метафорическом образе Вл. Соловьёва у Андрея Белого», посвященный рецепции у Белого соловьёвского образа «дыры»/ «дыромоляев»); доклад В.В. Королевой «Роль Вл. Соловьёва в формировании “гофмановского комплекса” у символистов»); *Мережковские* (доклад О.А. Коростелева «Круг Мережковских о Вл. Соловьёве до революции и в эмиграции» об эволюции отношения кружка Мережковских к мыслителю: от отталкивания при жизни через посмертное частичное приятие до позднейшего безусловного пиетета в эмиграции; доклад О.В. Пчелиной «“Философствующий литератор” Дмитрий Сергеевич Мережковский»). Среди менее ожидаемых имен – С.А. Есенин и Н.А. Клюев. Для С.А. Серegiной (доклад «Н.А. Клюев и С.А. Есенин: опыт теургической поэзии») творчество новокрестьянских поэтов дореволюционных и революционных лет являет собой единый метатекст, сюжеты и образная система которого определяются верой поэтов в теургическую силу искусства.

Ряд докладов в условной группе «Философские концепции, категории и парадигмы» был посвящен анализу смысловых аспектов философии разных исторических периодов. Это доклады Н.С. Плотникова («Строгая наука как художественный прием. Г.Г. Шпет и эстетический смысл феноменологического метода»), А. Хенниг («Стенограмма времени»), Дж. Римонди («Концепция любви в философско-литературном наследии А.Ф. Лосева»), Д.Л. Шукурова («Религиозная оноματοлогия и софиология в труде “Апология веры во Имя Божие и Имя Иисус” (1913) иеросхимонаха Антония (Булатовича)»), И.И. Евлампиева («Преломление религиозного учения И.Г. Фихте в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого»), Д.Д. Романова («*Нигилизм* как проблемное поле русской литературы и философии»), Ли Яюе («Мировоззрение духовного стиха “*Голубиной книги*” и его возможное влияние на *русскую софиологию* Серебряного века») и Ю.Д. Артамоновой («*Феноменология* и неизбежность литературоцентризма в философии XX века»).

Еще одно семантическое поле («Философский контекст русской литературы») образовали доклады, посвященные выявлению и осмыслению философских категорий в творчестве разных авторов: доклады С.В. Сызранова («Проблема трагического в русской философской критике конца XIX – первой трети XX века (на материале рецепции творчества Ф.М. Достоевского)»), А.О. Серединой («Экфрасис как средство выражения религиозных взглядов Ап. Григорьева»), А.В. Филатова («Философия движения у Н.С. Гумилева»), О.Р. Демидовой («Сборник “Царь и Революция” как триединство религиозного, политического и эстетического»), И.Ю. Матвеевой («Память в творчестве Л.Н. Толстого и философские концепции человека конца XIX – начала XX века»).

Е.М. Зенова в докладе «“Корифей русской философской критики”: И.Б. Роднянская о творчестве В.С. Соловьёва» показала на примере И.Б. Роднянской влияние Вл. Соловьёва на русскую критику второй половины XX века. Осо-

бое место на конференции занял доклад главного редактора журнала «Соловьевские исследования» М.В. Максимова, рассказавшего о значении журнала для современного философского и филологического знания.

В завершение конференции были подведены ее итоги. Е.А. Тахо-Годи говорила о Вл. Соловьеве как о центральной фигуре русской религиозной мысли, воплотившей в жизнь и творческую биографию две ключевых составляющих русского самосознания – литературу и философию. С.А. Кибальник увидел особое значение конференции в ее установке на выявление оригинальности русской философии как философии религиозной. Т.А. Касаткина подчеркнула живое и активное обсуждение участниками всех докладов. Н.С. Плотников отметил актуальность попыток осмысления диалога и характера взаимодействия русской философии и литературы. Эту мысль развила А.Г. Гачева, говоря о центральных интенциях русской философии – стремлении связать человеческое творчество и человеческое существование с высшими целями человеческой жизни, задать вектор осмысленного движения мира к совершенству. Участники конференции «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева» своими докладами и коллективным их обсуждением также стремились задать вектор осмысленного движения современному гуманитарному знанию.

Материалы конференции доступны на сайте проекта «Русская литература и философия: пути взаимодействия» <https://www.lit-phil.ru/> (разделы «Новости» и «Видеоматериалы»).

Список литературы

1. Русская литература и философия: пути взаимодействия / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. (Сер. «Русская литература и философия: пути взаимодействия»). Вып. 1). 600 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.lit-phil.ru/> (раздел «Публикации»).
2. Филатов А. Уснувший разум как причина революции: опрощение Толстого и славянофильский комплекс Есенина // Независимая газета. 2018, 12 апреля. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ng.ru/non-fiction/2018-04-12/15_930_mind.html (дата обращения – 11.11.2018).
3. Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018. 548 с. (Сер. «Русская литература и философия: пути взаимодействия»). Вып. 2).

References

1. Takho-Godi, E.A. *Russkaya literatura i filosofiya: puti vzaimodeystviya* [Russian literature and philosophy: ways of interaction]. Moscow: Vodoley, 2018. 600 p.
2. Filatov, A. *Usnuvshiy razum kak prichina revolyutsii: oproshchenie Tolstogo i slavyanofil'skiy kompleks Esenina* [The sleeping reason as a cause of the revolution: Tolstoy's adoption of the "simple life" and Yesenin's slavyanophil complex], in *Nezavisimaya gazeta*, 2018, 12 April.
3. Takho-Godi, E.A. *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy trety XX veka. K 165-letiyu Vl. Solov'eva* [Literature and religious-philosophical thought of the late XIX – the first third of the XX centuries. In commemoration of the 165th anniversary of V.S. Solov'yov's birth]. Moscow: Vodoley, 2018. 548 p.

УДК 1:061

ББК 87.3(2)522:72.5

ФИЛОСОФ, ПУБЛИЦИСТ, ПОЭТ. О ЮБИЛЕЙНОЙ СОЛОВЬЕВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ¹

М.В. МАКСИМОВ, Л.М. МАКСИМОВА

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина

ул. Рабфаковская, д. 34, г. Иваново, 153003, Российская Федерация

E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Представлен обзор Международной научной конференции «В.С. Соловьев и его наследие в современном мире», посвященной 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьёвского семинара), состоявшейся в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина (г. Иваново, 15–16 ноября 2018 г.). Дана характеристика основных мероприятий, прошедших в рамках конференции: открытие бюста В.С. Соловьева, открытие выставок, посвященных жизни и деятельности В.С. Соловьева, 20-летию Соловьёвского семинара, творчеству скульптора В.А. Евдокимова, действительного члена Российской Академии художеств, народного художника Российской Федерации, концертная программа, включающая исполнение вокальных произведений на стихи В.С. Соловьева, просмотр фильма «Владимир Соловьев в русском изобразительном искусстве». Отмечены интерес, проявленный российским и зарубежным научным сообществом к конференции, участие в ней крупнейших специалистов-соловьёведов, представляющих более тридцати российских и зарубежных университетов и научных учреждений. Особое внимание уделено характеристике основных положений представленных докладов на пленарном заседании и на заседаниях трех секций: Секция 1. «Философия В.С. Соловьева: актуальные аспекты», Секция 2. «В.С. Соловьев и русская философия»; Секция 3. «Эстетика В.С. Соловьева и русская литература». Подчеркивается, что конференция продемонстрировала неиссякаемый интерес к философскому, публицистическому и литературному наследию В.С. Соловьева, его актуальность и непреходящую ценность.

Ключевые слова: философское наследие В.С. Соловьева, Соловьёвский семинар, бюст В.С. Соловьева, скульптор В.А. Евдокимов, русская философия, философия истории, эстетика В.С. Соловьева, философия и русская литература

PHILOSOPHER, ESSAYIST, POET. ON THE JUBILEE SOLOVYOV CONFERENCE

M.V. MAKSIMOV, L.M. MAKSIMOVA

Ivanovo State Power Engineering University

34, Rabfakovskaya St., Ivanovo, 153003, Russian Federation

E-mail: mvmaximov@yandex.ru

¹ 15–16 ноября 2018 г. в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина состоялась Международная научная конференция «В.С. Соловьев и его наследие в современном мире: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьёвского семинара)».

The article presents an overview of the International scientific conference “V.S. Solovyov and His Heritage in the Modern World” devoted to the 165th anniversary of V.S. Solovyov’s birth and the 20th anniversary of the Inter-regional Scientific and Educational Centre for the Study of V.S. Solovyov’s Heritage (Solovyov Seminar). The conference was held at Ivanovo State Power Engineering University (Ivanovo, on November 15-16, 2018). The article characterizes the main events held during the conference: opening of a bust of V.S. Solovyov; opening of exhibitions devoted to V.S. Solovyov’s life and works, to the 20th anniversary of the Solovyov Seminar, to the work of the sculptor V.A. Evdokimov, a full member of the Russian Academy of Arts, People’s Artist of the Russian Federation; concerts including vocals to V.S. Solovyov’s poems; watching of the film “Vladimir Solovyov in the Russian Fine Art”. The authors note the interest of the Russian and foreign scientific communities in the conference, participation of the most outstanding specialists in Solovyov’s works from over thirty Russian and foreign universities and scientific institutions. Special attention is paid to characterizing the main theses of the papers at the plenary session and at the sessions of the three sections: Section 1. “V.S. Solovyov’s philosophy: relevant aspects”, Section 2. “V.S. Solovyov and Russian philosophy”; Section 3. “V.S. Solovyov’s aesthetics and Russian literature”. It is emphasized that the conference demonstrated the inexhaustible interest in V.S. Solovyov’s philosophical, journalistic and literary heritage, its relevance and everlasting value.

Key words: V.S. Solovyov’s philosophical heritage, Solovyov Seminar, bust of V.S. Solovyov, sculptor V.A. Evdokimov, Russian philosophy, philosophy of history, V.S. Solovyov’s aesthetics, philosophy and Russian literature

Уходящий 2018 год запомнится многими заметными научными событиями и юбилейными датами, связанными с российским соловьеведением. Важнейшие из них – Международная научная конференция «Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева», которая прошла в Москве 30 мая – 1 июня 2018 г.; всероссийская акция «Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России»², проведенная Соловьевским семинаром в Костроме, Нижнем Новгороде и Ярославле, презентация журнала «Соловьевские исследования» в «Доме А.Ф. Лосева», Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН, в Зеленогурском университете в Польше³; студенческие научные конференции и музыкально-поэтические вечера, посвященные творчеству В.С. Соловьева, состоявшиеся в Ивановском государственном энергетическом университете имени В.И. Ленина; выход в свет 60-го выпуска «Соловьевских исследований».

В череде этих событий несомненно ярчайшим останется открытие бюста В.С. Соловьева⁴ в Ивановском энергоуниверситете, состоявшееся 15 ноября 2018 г. – в первый день работы Международной научной конференции «В.С. Соловьев и его наследие в современном мире», посвященной двум юбилейным датам – 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева

² См.: Максимов М.В., Максимова Л.М. О юбилейной акции Соловьевского семинара: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева // Вестник Российского философского общества. 2018. № 1(85). С. 33–36 [1].

³ См.: Максимов М.В. Соловьевские встречи в Зеленогурском университете [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ispu.ru/node/16868> (Дата обращения 03.12.2018 г.) [2].

⁴ Максимов М.В. Впервые в России и во всем мире // Всегда в движении. 2018. №. 11 (212). С. 3 [3].

– Соловьёвского семинара. Автор скульптурного портрета В.С. Соловьёва – Валерий Андреевич Евдокимов, действительный член Российской Академии художеств, народный художник Российской Федерации, Почетный профессор ИГЭУ.

Открытие бюста Вл.С. Соловьёва, чье имя давно стало символом русской философии, – событие неординарное, и не только для Иванова, но и для всей России, всего мира. Ни в нашем Отечестве, ни за рубежом до сего дня не было памятников этому выдающемуся мыслителю. Щедрый подарок, преподнесенный В.А. Евдокимовым Энергоуниверситету, – событие радостное тем более, что в нем, несомненно, усматривается признание значения двадцатилетней деятельности Соловьёвского семинара – научного и философского центра, широко известного и в России, и за ее пределами.

В дни работы конференции были открыты фотовыставки, посвященные жизни и деятельности В.С. Соловьёва, 20-летию Соловьёвского семинара, а также выставка, посвященная творчеству академика В.А. Евдокимова. С осмотра участниками конференции этой выставки и рассказа В.А. Евдокимова о своем творческом пути и началась работа конференции. Вниманию присутствующих были представлены фотоснимки работ монументального и станкового искусства, а также фотографии, отражающие творческие связи В.А. Евдокимова с Соловьёвским семинаром, выступления на конференциях в ИГЭУ, доклады и презентации, посвященные работе скульптора над образом философа В.С. Соловьёва.

Затем состоялась торжественная церемония открытия бюста В.С. Соловьёва в читальном зале Фундаментальной библиотеки ИГЭУ. С приветственными словами выступили ректор университета С.В. Тарарыкин, скульптор В.А. Евдокимов и руководитель Соловьёвского семинара проф. М.В. Максимов. В их выступлениях подчеркивалась мысль о значении наследия В.С. Соловьёва для нравственного совершенствования и духовного развития молодежи. Ректор С.В. Тарарыкин зачитал решение Ученого совета ИГЭУ от 29 июня 2018 г. о присвоении скульптору В.А. Евдокимову звания Почетного профессора ИГЭУ.

Торжественная часть конференции завершилась концертной программой, в ходе которой солистка Елена Лихачева и концертмейстер Валерия Сабурова (Ивановская государственная филармония) исполнили вокальные произведения на стихи В.С. Соловьёва.

Открывая пленарное заседание конференции, М.В. Максимов отметил значительный интерес, проявленный к ней российскими и зарубежными исследователями философского, литературного и публицистического наследия В.С. Соловьёва. Участники конференции – философы, литературоведы и культурологи, представляющие 12 регионов России, а также зарубежные страны – Беларусь, Польшу и Францию. В числе докладчиков – известные специалисты-соловьёвоведы из Москвы, Санкт-Петербурга, Иванова, Нижнего Новгорода, Костромы, Твери, Ярославля, Ростова-на-Дону, Волгограда, Курска, Уфы, Шуи, Страсбурга, Минска, Вроцлава и других городов.

Участников конференции приветствовали В.И. Моисеев (г. Москва) и М.В. Хачатрян (г. Москва). Проф. К.Л. Ерофеева зачитала приветственные и поздравительные письма, поступившие в связи с 20-летием деятельности Соловьевского семинара от Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» (г. Москва), профессора Н.В. Мотрошиловой (Институт философии РАН, г. Москва), проф. С.Б. Роцинского (Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ), профессора Э. Ван дер Звейрде (Университет Рэдбауда, г. Неймеген, Нидерланды), руководителя Парижского общества имени Вл. Соловьева Бернара Маршадье (Франция), профессора Лилианны Кийзик (Зеленогурский Университет, г. Зелена Гура, Польша), профессора Памелы Дэвидсон (Лондонский Университет, Великобритания), профессора В.В. Сербиненко (Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва), профессора Нины Димитровой (Болгарская Академия наук, г. София, Болгария).

Характеристике деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева был посвящен доклад *проф. М.В. Максимова «20 лет Соловьევскому семинару: итоги, проблемы и перспективы»*. Докладчик отметил, что за годы, прошедшие со времени учреждения соловьевского центра, он стал заметным явлением в культурной и научной жизни России⁵, удалось сформировать систему исследовательской, образовательной и воспитательной деятельности, основу и содержание которой составляет философское, литературное и публицистическое наследие В.С. Соловьева, рассматриваемое в широком контексте отечественной и мировой культуры. В докладе были проанализированы основные направления деятельности Соловьевского семинара: научно-исследовательская, организационная, образовательная и воспитательная, издательская, культурно-просветительская, информационная. Особое внимание было уделено характеристике журнала «Соловьевские исследования» как первого общероссийского журнала по русской философии⁶.

В докладе *проф. В.И. Моисеева (г. Москва) «Философия всеединства Владимира Соловьева как новое учение о многообразии»* дана интерпретация идей философии всеединства В.С. Соловьева в контексте достижений современной науки. Предложена концепция учения о многообразии-всеединстве, позволяющая строить на ее основе различные разделы философского знания.

Рассмотрению взглядов В.С. Соловьева в широком историко-философском и литературном контексте посвящены доклады И.И. Евлампиева, Я. Крайцки, А.Г. Гачевой, А.Л. Рычкова, Г.С. Смирнова.

Доклад *проф. И.И. Евлампиева (г. Санкт-Петербург) «Ф. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства»* посвящен анализу отношения

⁵ См.: См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 133 [4].

⁶ См.: Ермичев А.А. «Соловьевские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, вып. 1. С. 342–344 [5].

двух выдающихся мыслителей к историческому христианству, их критике «средневекового мирозерцания», препятствовавшего раскрытию творческого начала в человеке и развитию новой культуры. Ф. Достоевский в поздних произведениях констатировал, отметил докладчик, что пока очень малое количество людей являются носителями «истинного христианства», которое может спасти цивилизацию от кризиса. Вл. Соловьёв попытался более детально описать это «истинное христианство»: в нем отсутствует онтологическая дистанция между Богом и человеком, и Бог непосредственно в своей сущности действует через человека, преображая мир, приближая его к совершенству. Оба великих мыслителя полагали, что подлинная христианская эпоха европейской истории еще впереди.

Обсуждение темы отношения В.С. Соловьёва и Ф.М. Достоевского к Личности Христа продолжено в докладе проф. Я. Красицки (г. Вроцлав, Польша) «Богочеловечество или Богочеловек? В.С. Соловьёв и Ф.М. Достоевский». Указывая сходства и различия в отношении обоих мыслителей к христологическому вопросу, докладчик отмечает, что если в трудах теократического периода русского философа господствует безличное отношение к Христу, основанное, главным образом, на христологии немецкого философского идеализма и пересмотренное только на апокалиптическом этапе его творческой эволюции, то отношение писателя к Личности Христа отличается от начала до конца его творческого пути личным и экзистенциальным подходом. В докладе показано, какие последствия имели эти позиции в конструкции мировоззрений этих двух русских мыслителей. В выводе указывается, что эволюция взглядов В.С. Соловьёва на эсхатологическом этапе его творчества, по сути, приближает его к позиции Ф.М. Достоевского.

В докладе *А.Л. Рычкова (г. Москва) «Латинская выписка Вл. Соловьёва из "Pronosticatio" Иоганна Лихтенберга: от "Дневника писателя" Ф.М. Достоевского до "Трёх разговоров"»* рассмотрено известное, но не нашедшее доказательств предположение, что в «Дневнике писателя» за май–июнь 1877 г. Ф.М. Достоевский опубликовал пророчество о «взлете над миром великого Восточного Орла» из латинского конспекта книги «Прогностика» Иоганна Лихтенберга (1528 г.), полученного от Вл. Соловьёва, который сделал его во время командировки в Лондон (1875 г.). Для прояснения вопроса в научный оборот привлечена неизвестная ранее выписка Вл. Соловьёва «1528. Lichtenberger» из фондов «Пушкинского дома». Проведена подробная текстологическая сверка публикации Достоевского и рукописи Вл. Соловьёва с оригиналом книги Лихтенберга, которая показывает, что Вл. Соловьёв использовал ряд сокращений и компиляций текста, аутентично воспроизведенных в «Дневнике писателя». Это убедительно доказывает, что латинская выписка Вл. Соловьёва действительно послужила первоисточником для Достоевского. В этой связи в докладе проанализирован религиозно-философский и пророческий контекст, стоящий за содержанием фрагментов книги Лихтенберга, вызвавших интерес русских мыслителей.

Отклик в философском наследии Вл. Соловьева от сотворческой встречи с Достоевским по истолкованию пророчества продемонстрирован на примере итоговой книги-притчи философа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.). Докладчиком выявлен и проиллюстрирован эсхатологический контекст пророческих библейских цитат, на которые опирается местами сотканный целиком из пересказа Священного Писания финал религиозно-философской притчи. Высказана и обоснована гипотеза, что соловьевский образ Достоевского стал одним из прототипов ее персонажа — «господина Z»: сближавшие мыслителей опора на библейское откровение, пророчество и эсхатологическая историософия отражены в аллюзиях образа «господина Z» к более ранним характеристикам мировоззрения Достоевского в работах Соловьева, в которых Достоевский представлен сквозь призму собственных религиозно-философских идей автора. Сделан вывод, что латинская выписка Вл. Соловьева может быть рассмотрена в ракурсе учения Иоахима Флорского о трех эпохах, на которые опирался Лихтенберг и которое послужило одним из оснований для тринитарной историософии Вл. Соловьева. В заключение рассмотрен фрагмент поэтического наброска Вл. Соловьева периода лондонской командировки в ракурсе обозначенных в докладе интересов философа. В ходе доклада продемонстрированы факсимиле неопубликованных рукописей Соловьева, на которые опирался докладчик.

Проф. А.Г. Гачева (г. Москва) в своем докладе проанализировала восприятие философского и литературного творчества В.С. Соловьева философами-космистами А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым.

Тема доклада *проф. Г.С. Смирнова (г. Иваново)* — «От Г.С. Сковороды до В.С. Соловьева и В.И. Вернадского: историко-философские репрезентации поиска национальной идентичности». Докладчик отметил, что в истории русской философии, как и в истории мировой философии, обнаруживаются философские триады — своеобразные культурные эстафеты, позволяющие понять фундаментальную логику развития этно-национального сознания. Важным примером такой преемственности и философской транзитивности являются Г.С. Сковорода, В.С. Соловьев и В.И. Вернадский. Репрезентация такой взаимосвязи опирается на античную триаду — Сократ, Платон, Аристотель, которая может рассматриваться как универсальная калька любой национальной философии. «Сократ на Руси» (Г.С. Сковорода), Русский Соловей платонизма (Соловьев В.С.) и носферный Аристотель (Ломоносов XX века) (В.И. Вернадский) — знаковые фигуры современного философского сознания. Две последние метафоры требуют более детального обоснования, что и представлено в докладе в дискуссионной форме.

Во второй день, 16 ноября, участники конференция продолжили работу по трем секциям: Секция 1. «Философия В.С. Соловьева: актуальные аспекты», Секция 2. «В.С. Соловьев и русская философия»; Секция 3. «Эстетика В.С. Соловьева и русская литература».

Доклады, прозвучавшие на заседании *первой секции «Философия В.С. Соловьёва: актуальные аспекты»*, были посвящены рассмотрению онтологических, философско-исторических концепций В.С. Соловьёва, его антропологии и философии религии. Докладчики акцентировали внимание на выяснении значения воззрений философа для современного социально-гуманитарного знания.

Проф. Д.Г. Смирнов (г. Иваново) в докладе «Семиосфера В.С. Соловьёва: классика, неклассика, постнеклассика» отметил, что формирование современной семиосферы в рамках процесса глобализации может быть эвристично осмыслено через призму творчества В.С. Соловьёва, которому присущ своеобразный пансемиотизм. Бытийствование на семиотической границе различных дискурсов, демонстрируемое Соловьёвым, формирует основу генерирования сущностных смыслов Всеединства. В этом ключе онтологизация софийности может быть рассмотрена как фундаментальная взаимосвязь и взаимная детерминация пневмосферы, семиосферы и ноосферы, понимание которых оказывается фундаментом формирования глобального сознания.

В докладе *проф. Б.Н. Тарасова (г. Москва) «Избирательное сродство в оценках “обратной стороны” понятий “цивилизации” и “прогресса” в мысли В. Соловьёва, Ф. Достоевского, Ф. Тютчева»* рассматривается своеобразная историсофская переключка в оценках цивилизационного процесса у русских мыслителей в результате сходного анализа духовного состояния его субъектов и парадоксальных свойств человеческой природы в контексте христианской онтологии и антропологии. Выделяется понятие «темной основы нашей природы» у Соловьёва, подспудное усложнение которой на современном историческом этапе способно вести к катастрофическим последствиям. Докладчик подчеркнул, что альтернативой для них становится христоцентризм, способный просветлять и исцелять «темную основу нашей природы» и удерживать энтропийное развитие истории.

На тесное переплетение философско-исторической концепции В.С. Соловьёва и концепции истории религии, изложенной в «Чтениях о Богочеловечестве», указал *проф. С.Н. Астапов (г. Ростов-на-Дону) в докладе «Концепция истории религии в “Чтениях о Богочеловечестве” В.С. Соловьёва»*. Докладчик отметил, что, с точки зрения философа, история общества определяется историей религии: не эволюция религии предстает следствием социального развития, а, наоборот, мировой исторический процесс задается сменой форм отношений людей с Абсолютным. Смена стадий («ступеней») в истории религии (три основных: естественное откровение, отрицательное откровение, положительное откровение, каждая из которых имеет своё внутреннее подразделение) является постепенным движением к богочеловечеству и концу истории отделившегося от Бога человечества. Несмотря на критику Соловьёвым философии Гегеля, соловьёвские взгляды на историю религии близки гегелевским и находятся в русле популярных во второй половине XIX в. эволюционных концепций религии. Вместе с тем история религии Соловьёва являет пример не позитивистского, а религиозного эволюционизма в философии религии.

Анализ представлений В.С. Соловьева об эволюции религиозного сознания представлен в докладе канд. филос. наук А.Г. Красновой (г. Ростов-на-Дону) «В.С. Соловьев о динамике религиозного сознания». Религиозное сознание в философии Соловьева понимается как находящееся в процессе постоянного развития. Религиозный опыт и религиозное мышление составляют содержание религиозного сознания и, в свою очередь, также находятся в этом процессе. Процесс развития религиозного сознания Соловьев называет богочеловеческим, поскольку его содержанием является божественное откровение. В индивидуальной человеческой жизни процесс раскрытия божественного откровения является смыслообразующим – тем, что составляет «ядро», сущность человека как духовного существа, но к этому ядру ведет свободное человеческое волеизъявление. В этом процессе участвуют все духовные силы личности (воля, разум и чувство), а также религиозная вера как творческая активность личности.

Анализ социально-философской мысли В.С. Соловьева продолжен в докладе проф. В.П. Козырькова (г. Нижний Новгород) «Философская концепция социологии в творческом наследии В.С. Соловьева», в котором рассмотрены предпосылки становления социологии на примере философии В.С. Соловьева.

В докладе магистранта А.А. Морозовой (г. Иваново) «Вопрос о взаимодействии экономической и нравственной сфер в историософии В.С. Соловьева» предпринята попытка выявления сходства и принципиальных различий между воззрениями В.С. Соловьева о нравственном поведении человека в сфере хозяйственных отношений и современными представлениями об этике и социальной ответственности бизнеса.

Аспирант М.В. Шаров (г. Иваново) представил доклад «Онтологическая система теософии В.С. Соловьева», в котором продемонстрировал взаимосвязь индивидуального и общественного бытия в рамках теософских сфер.

Значительное внимание в работе секции было уделено философской антропологии В.С. Соловьева и анализу его учения о любви. В докладе доцента Л.С. Соловьевой (г. Волгоград) «Владимир Соловьев о сущности и предназначении человека» был обозначен стержень философско-антропологических воззрений В.С. Соловьева – его учение о свободе. Докладчик отметила, что, с одной стороны, сущность свободы, по Соловьеву, определяется любовью. Любовь наделяет свободу смыслом, избавляет человека от эгоизма, преодолевает отчужденность, помогает обрести целостность. С другой стороны, свобода сама выступает условием нравственности. Она – божественный дар человечеству, получив который, оно приобрело возможность самостоятельно определять цели, смыслы своей жизни, а также способы их реализации.

Тема любви продолжена в докладе «Любовь как оправдание и спасение», представленном доцентами С.А. Кудриной и А.Н. Филькиным (г. Ярославль). Определение любви как оправдания и спасения индивидуальности через жертву эгоизма, данное Владимиром Соловьевым, очень емко отражает, по мнению докладчиков, нравственный аспект христианского понимания любви. Духовное совершенствование, ведущее к преодолению эгоистической исключительности и

непроницаемости личностей друг для друга, не ведет к исчезновению этих личностей. Христианство усматривает в любви сущность Самого Бога, поэтому личность любящего человека как Его образа и подобия не только не растворяется, но приближается к уподоблению Творцу, утверждается и раскрывается во всей своей полноте и величии.

В докладе канд. филол. наук О.А. Блиновой (г. Страсбург, Франция) «“Арифметика любви” versus “Смысл любви”»: “неслиянность и нераздельность” мысли Владимира Соловьёва и Зинаиды Гиппиус» предпринята попытка показать, как, оттолкнувшись от идей Соловьёва, Гиппиус создает свою версию теории эроса и какое оригинальное воплощение в виде проекта создания бессмертного богочеловечества эта теория получает в поэтическом творчестве писательницы. Особое внимание в докладе уделено генезису ее мысли, а также таким ключевым понятиям, как андрогинизм, идеальная личность, «единственное ты», «душетелесность» любви, «вечноженственное», «воскресная смерть», всеединство.

Влияние философской мысли В.С. Соловьёва на его современников, выявление степени преемственности соловьевской идеи всеединой личности в русской философии (Л.П. Карсавин, С.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский) и художественно-теоретических поисках А. Белого – таков предмет анализа, представленного аспирантом Д.Д. Романовым (г. Москва) в докладе «Соотношение “Я” – “личность” в философии всеединства и русского символизма (от Вл. Соловьёва к А. Белому)».

Доклады, заслушанные в ходе работы второй секции «В.С. Соловьёв и русская философия», были посвящены важнейшим аспектам философии Соловьёва и ее восприятия современниками мыслителя.

В докладе проф. Е.Е. Михайловой (г. Тверь) «К вопросу об одной полемике: В.С. Соловьёв и К.Д. Кавелин» рассматривается полемика по поводу диссертации В.С. Соловьёва «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.).

Проф. А.В. Малинов (г. Санкт-Петербург) в докладе «Борьба с “политическим буддизмом”»: об истоках антиславянофильской критики В.С. Соловьёва» ставит вопрос о влиянии исторической концепции С.М. Соловьёва, отца философа, на философско-исторические воззрения В.С. Соловьёва, в частности на его идею исторического противостояния Европы и Азии и аналогии между славянофильством и буддизмом.

«Азиатцы», полагал С.М. Соловьёв, тормозили историческое развитие Восточной Европы. В русской истории он видел постепенное «очищение европейской почвы от господства азиатцев» до тех пор, пока русские не «подчинили Азию Европе». Победа Европы над Азией означает дальнейшее распространение начал западноевропейской цивилизации на весь мир. В этом же смысле высказывался один из персонажей «Трех разговоров» Владимира Соловьёва: «...нам можно уже теперь играть первостепенную культурную роль в Средней Азии и особенно на Дальнем Востоке, куда, по-видимому, всемирная история переносит свой центр тяжести».

У своего отца, отмечает докладчик, Владимир Соловьев, скорее всего, позаимствовал и аналогию между славянофильством и буддизмом. В статье «Шлецер и антиисторическое направление» (1857 г.) С.М. Соловьев окрестил славянофилов «политическими буддистами», считая их взгляды «антиисторическими». Главный порок славянофилов С.М. Соловьев усматривал в элиминации духовного начала и приоритете материальных интересов. Таким же образом трактовал восточную культуру и Владимир Соловьев. Обвиняя Восток в бездуховности и материализме, он метил в славянофилов. Лишь в эсхатологической перспективе «Трех разговоров» (1890 г.) он, казалось бы, серьезно отнесся к «желтой угрозе». Но и здесь рассуждения Соловьева, по мнению докладчика, не лишены иронического оттенка. Он сам признавал несколько шуточный тон диалогов своего последнего произведения, в котором идея панмонголизма выглядит как пародия на панэллинизм, пангерманизм, панисламизм и, конечно же, панславизм. В панмонголизме доведено до предела разрушительное начало национальной исключительности. «Пан» для Соловьева является антитезой «все». В «Краткой повести об антихристе» панмонголизм побежден всеевропейским разговором. Негативизм любого «пан» делает его предтечей царства антихриста.

Тема Востока в философии В.С. Соловьева продолжена в докладе *проф. Е.А. Осьминой (г. Москва) «Соловьёвский Китай и его влияние на современников»*. В.С. Соловьев в статье «Китай и Европа» (1890 г.) трактовал китайскую культуру как национально исключительную в своем самосознании, материалистическую и жестокую. Из Китая можно заимствовать только уважение к прошлому, для Европы – христианскому. Вывод о «желтой опасности», к которому пришел Соловьев, оказал влияние на последующее восприятие китайской культуры в России. Так, Д.С. Мережковский в статьях «Желтолицые позитивисты» (1894 г.) и «Грядущий Хам» (1906 г.) писал о позитивизме и материализме китайцев. В стихотворениях В.Я. Брюсова «Грядущие гунны» (1904 г.) и «Все дни друг на друга похожи...» (1914 г.) чувствуется влияние стихотворения В.С. Соловьева «Панмонголизм» (1894 г.). Вяч. Иванов в статье «Россия, Англия и Азия» (1915 г.) повторил тезис о «желтой опасности» и заявил о грядущем синтезе азиатской души с христианской.

Доцент М.В. Медоваров (г. Нижний Новгород) в докладе «Владимир Соловьев и “Русское обозрение”: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала» рассматривает роль Соловьева в журнале «Русское обозрение». На первом этапе истории журнала (под редакцией Д.Н. Цертелева) современники воспринимали журнал как во многом «соловьёвский». В данный период (1890–1892 гг.) Соловьев опубликовал в «Русском обозрении» три работы о восточных религиях, две статьи по национальному вопросу (с двумя полемическими комментариями редакции). В эти годы он разместил в журнале семь материалов по философии и пять из области поэзии. В докладе представлен текстологический анализ данных произведений, выявлено их место в биографии Соловьева и отмечен ряд несоответствий при последующей публикации этих произведений в изданиях его сочинений. В докладе выявляются причины прекращения сотрудничества

Соловьева с журналом после ухода из него Цертелева. В то же время отмечается очередная дискуссия Соловьева с А.А. Киреевым в «Русском обозрении» в 1897 г. Докладчик отметил, что на завершающем этапе истории журнала в 1901 г. вышел номер, отчасти посвященный смерти Соловьева, содержащий две статьи о нем и одно впервые публикуемое письмо со стихотворением.

Важнейший раздел философского наследия В.С. Соловьева – его софиология. Два доклада, заслушанные на заседании секции, были посвящены софиологической проблематике, анализу истоков учения Соловьева о Софии и его влиянию на последующую русскую софиологию.

В докладе *доцента Д.Л. Шукурова (г. Иваново) «Софийное начало в оноματοлогических учениях П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова»* представлен опыт философско-лингвистического анализа софиологической проблематики. Софиология рассматривается как источник основных предпосылок для формирования русской религиозной оноματοлогии. В софиологическом учении В.С. Соловьева был акцентирован мистико-визионерский аспект, часто уводивший религиозно-философскую мысль в сторону от православной церковной традиции и богослужебной практики к пантеизму и оккультному мистицизму. Соловьёвское учение нашло концептуально-содержательное раскрытие и продолжение в контексте оноματοлогических учений русских православных философов – П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева и С.Н. Булгакова. Идея Софии–Премудрости Божией, унаследованная этими мыслителями из философии В. С. Соловьева, располагается в границах познаваемости/непознаваемости Бога и мира, нетварного и тварного начал.

В докладе *магистра М.В. Хачатрян (г. Москва) «София Премудрость Божья как положительная Мировая Душа в софиологических построениях В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и Григора Нарекаци»* представлен сравнительный анализ идеи Мировой Души в трудах русских софиологов и в библейских текстах. Актуализируется обращение к основанному на Библии труду древнеармянского философа-богослова Григора Нарекаци «Книга скорбных песнопений» как к новому независимому софиологическому источнику, в котором также присутствуют идеи Мировой Души.

Одна из важнейших тем наследия В.С. Соловьева – соотношение философии, богословия и науки в учении мыслителя о цельном знании. Ее рассмотрению был посвящен доклад *доцента Н.Н. Павлюченкова (г. Москва) «Проблема восприятия наследия В. С. Соловьева в русском богословии»*. Докладчик подчеркнул, что философия всеединства и вытекающая из нее концепция цельного знания В.С. Соловьева охватывают всю область богословия. Для всеединства и цельного знания не существует отдельно взятых философии, богословия и науки. Выявляя несовершенство отдельных богословских концепций, Соловьев отвергает не догматы, а именно тот самый «отвлеченный догматизм», который не приемлется концепцией всеединой истины.

Два доклада, представленные на заседании второй секции, были посвящены проблемам интеграции научно-исследовательской, образовательной и

воспитательной работы в рамках деятельности Соловьевского семинара. *Доцент Л.М. Максимова (г. Иваново)* в докладе «Студенческие проекты. Соловьевский семинар как опыт практической философии» проанализировала содержание и формы работы со студентами ИГЭУ, сложившиеся за годы существования соловьевского научно-образовательного центра. Система этой работы включает такие доказавшие свою эффективность формы, как вовлечение студентов в исследовательскую работу и проведение научных студенческих конференций, посвященных наследию В.С. Соловьева и других русских философов (конференции двух последних лет: «Добро как реальная сила истории», «В.С. Соловьев – философ и поэт», «Василий Розанов как философ жизни», «Философия есть мудрейшая из наук», посвященная 2000-летию со дня рождения Аристотеля и др.), студенческие семинары медленного чтения «Читаем “Оправдание добра” В.С. Соловьева», «Читаем диалоги Платона». На протяжении ряда лет в рамках «Дней философии в ИГЭУ», организуемых Соловьевским семинаром, проводились Городские олимпиады по философии. В творческом активе Соловьевского семинара – несколько культурных студенческих проектов, среди которых музыкально-поэтический спектакль «Неподвижно лишь солнце любви», студенческие поэтические вечера, посвященные Соловьеву-поэту, фильм «Владимир Соловьев в русском изобразительном искусстве», фильмы, посвященные нашим современникам – выдающимся философам и ученым Н.В. Мотрошиловой, Е.Б. Рашковскому и др. Важным фактором приобщения студентов к духовному богатству отечественной культуры является их участие в проекте «Культурные гнезда России». В рамках этого проекта студенты приняли участие в выездных заседаниях Соловьевского семинара в Москве в «Доме А.Ф. Лосева», в Литературно-художественном музее К.Д. Бальмонта в Шуе, в Костромском государственном университете (Центр П.А. Флоренского и В.В. Розанова), в экскурсиях по соловьевской Москве, были организованы встречи студентов с проф. А.Г. Гачевой – руководителем Музея-библиотеки Н.Ф. Федорова в Москве. Докладчик подчеркнула, что студенческие проекты Соловьевского семинара позволяют молодым людям приобрести богатейший опыт практической философии, значительно расширить границы образовательного пространства, увеличить возможности трансляции духовной культуры, формирования благоприятной среды развития личности студента, его нравственного и эстетического универсума, развить способности к теоретическому мышлению и вкус к познанию.

Одному из выездных заседаний Соловьевского семинара, состоявшемуся в 2018 г. в Ярославле, посвящено выступление *д-ра филос. наук Т.В. Дадьяновой (г. Ярославль)* «Соловьевские встречи в Ярославле: о всероссийской акции “Журнал “Соловьевские исследования” – библиотекам России”».

Тема работы с молодежью и популяризации наследия В.С. Соловьева была продолжена в выступлении *преподавателя Е.Н. Дементьевой (г. Иваново)* «Философское наследие В.С. Соловьева в воспитании и раскрытии личностных потенциалов молодежи и студенчества». Докладчик подчеркнула, что обращение юношей и девушек к этическому учению, идеям всеединства и цельного знания

В. С. Соловьёва, к вопросу о роли личности в истории, к теме красоты, которая пронизывает все творчество философа, является одним из важнейших средств духовного и нравственного совершенствования личности.

В докладе *доцента А.В. Зябликова (г. Кострома)* «*Идеальное государство в терминах Василия Розанова*» дан анализ представлений В.В. Розанова об «идеальном» государстве, структуре государственных органов, максимально отвечающей задачам осуществления народного блага. Общественный идеал недостижим, но может и должен быть определен исходя из духа культуры и ментальности народа. Государство объективно служит идее добра – при условии, что идеалом своим мыслит общественное благо.

Третья секция конференции «*Эстетика В.С. Соловьёва и русская литература*» объединила докладчиков – исследователей эстетических взглядов В.С. Соловьёва и их влияния на русскую литературу.

В докладе *доцента К.Л. Ерофеевой (г. Иваново)* «*”Общий смысл искусства” Вл. Соловьёва: новые смыслы*» представлена интерпретация теургической эстетики В.С. Соловьёва. Поскольку некоторые процессы в эстетической жизни современности (как в сфере искусства, так и вне ее) удивляют и настораживают, отметил докладчик, приходится заново расшифровывать и переосмысливать слова русского философа: «Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, – должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь».

Проф. А.Г. Заховаева (г. Иваново) в докладе «*Семиотический дискурс эстетической теории В.С. Соловьёва*» рассмотрела проблему семиотической интерпретации знаковых структур в эстетическом наследии философа. Отталкиваясь от понимания *дискурса* как «поля смыслов», докладчик излагает эстетические идеи В.С. Соловьёва в понимании искусства как «свободной теургии», которая способна духовно совершенствовать человека и мир человека. Обосновывается главное в эстетическом наследии В.С. Соловьёва – это неразрывность эстетического и этического. Это и есть «дискурс» – вечный диалог искусства с моралью. Доказывается, что искусство в концепции Соловьёва – это, своего рода, «деятельное всеединство», способное преобразовывать человека и мир человека, т.е. гуманизировать его.

Доклад *А.Л. Рычкова (г. Москва)* «*Забывтый последователь Вл. Соловьёва: Е.В. Аничков как продолжатель соловьёвского эстетического наследия*» посвящен малоизвестной стороне творчества ученика акад. А.Н. Веселовского Евгения Васильевича Аничкова (1886–1937), который был убежденным последователем «эстетического извода» религиозно-философского учения В.С. Соловьёва, а также «энтузиастом» и теоретиком русского младосимволизма, унаследовавшего соловьёвские эстетические взгляды на искусство. В 1915 г. в журнале «Вопросы теории и психологии творчества» Аничков публикует составленный на основе лекций и выступлений начала второго десятилетия XX в. «Очерк разви-

тия эстетических учений» с пространной главой «Судьба эстетики в России. Владимир Соловьев и “новые веянья”», где оценивает Соловьева как основателя новой русской религиозно-реалистической эстетики. По мнению Аничкова, с появлением символизма, который отвечает «тому самому великому ожиданию религиозного искусства, которое виделось Вл. Соловьеву в его пророческих чаяниях», «настало время, когда выразителем русской эстетики оказался Владимир Соловьев». В докладе рассмотрено влияние эстетических и историософских идей Вл. Соловьева на дальнейшее творчество Е.В. Аничкова периода эмиграции.

Доцент С.Н. Семенов (г. Уфа) представил доклад «Понимание творчества: А.С. Пушкин, К.С. Аксаков и В.С. Соловьев». Докладчик отметил, что к пушкинскому пониманию творческого процесса близки такие мыслители, как К.С. Аксаков и В.С. Соловьев, часто прямо апеллирующие к творчеству А.С. Пушкина. К.С. Аксаков развивает идеи самостоятельной значимости искусства и беспристрастности, объективности взгляда на любой предмет со стороны творца, высоко оценивает эпический «акт творчества», воссоздающий "целый мир", ставя подобный акт выше "полезного" содержания. Подобные мысли характерны и для В. С. Соловьева, считавшего, что именно эстетическое совершенство искусства и обеспечивает его ценность, и отмечавшего надличностные истоки творчества. Все эти идеи и концепции имеют сегодня не только историческое, но и методологическое значение для исследований проблем творчества, что показывает актуальность осмысления русской философии.

На связь В.С. Соловьева с русской классической литературой указал магистр А.М. Хамидулин (г. Нижний Новгород) в докладе «Восприятие Вл. С. Соловьевым и С.Л. Франком поэзии Ф.И. Тютчева».

Роль В.С. Соловьева в формировании поэзии предсимволизма раскрыта в докладе «Владимир Соловьев и русский предсимволизм», представленном доцентом С.Д. Титаренко (г. Санкт-Петербург), в котором рассмотрена философия искусства и некоторые особенности художественного мира В.С. Соловьева, позволяющие считать его участником предсимволистского и символистского движения в русской литературе.

В докладе доцента Н.П. Крохиной (г. Шуя) «Вл. Соловьев и поэтика всеединства (А. Блок, К. Бальмонт, О. Мандельштам)» обосновывается утверждение, что наследием Вл. Соловьева является не только философия всеединства, но и поэтика всеединства; в основе её – при всём многообразии индивидуальных воплощений – поиск социально-активного, жизненно-действенного христианства, связанный с именем Соловьева, а также стремление к единению природного–человеческого–божественного начал, восходящий к архетипам Данте, Гёте, Новалиса. В творчестве А. Блока – наследника соловьевской софийной темы – акцентируются три структурообразующие мифологемы: «дело освобождения пленной Царевны, Мировой Души»; нисхождение в хаос «страшного мира», тема гибели и воскресения; музыка как сущность мира. Полярные худо-

жественные миры А. Блока и К. Бальмонта сравниваются в аспектах апокалиптической темы и панэстетизма, роднящего их дантовского архетипа: мистериальный путь из тьмы – к свету. В докладе сопоставляется поэтика метонимии в поэзии А. Блока и О. Мандельштама.

Доцентом Н.В. Дзусевой (г. Иваново) представлен доклад «Соловьёвский след в “Римском дневнике 1944 года” Вяч. Иванова». С первых поэтических творений Вяч. Иванова, отметила докладчица, В. Соловьёв был, по словам поэта, «покровителем моей музыки и исповедником моего сердца». В конце жизни влияние соловьёвского учения не ослабло: имя Соловьёва и память о нем всплывают в «Римском дневнике», но не только в посвященном ему стихотворении. Идея «Вселенской Церкви», соединения восточной и западной конфессий, находит воплощение и в других стихотворениях цикла, во многом подтверждая выбор, сделанный поэтом вслед за Соловьёвым.

Анализу влияния В.С. Соловьёва на творчество Вяч. Иванова посвящен доклад канд. филос. наук Е.С. Бужор (г. Москва) «Теория художественного творчества Вяч. Иванова как развитие идеи теургии Вл. Соловьёва». В докладе рассмотрено влияние, которое на русскую культуру оказала идея теургии Вл. Соловьёва, понимаемая как художественное творчество особого рода, представляющее собой целенаправленный процесс выявления в эмпирических вещах их ноуменального облика и тем самым перевода их из эмпирического в сверхэмпирическое состояние. Идея теургии была усвоена многими деятелями культуры, в первую очередь символистами. Среди них видное место занимал Вяч. Иванов, теоретически разрабатывавший принципы теургического искусства. В докладе рассмотрено предложенное Вяч. Ивановым понимание соотношения и взаимодействия эмпирической и сверхэмпирической реальностей, его концепция восхождения-нисхождения, согласно которой теургическое искусство может осуществляться только духовно преображенным человеком, достигшим упразднения зазора между сверхчувственным прозрением и художественным творчеством. В теургическом творчестве лицезрение художником высших сущностей (восхождение) и их выражение художественными средствами (нисхождение) происходят одновременно и неразрывно, в одном акте, так что невозможно различить, художник ли воплощает идею в земной действительности или она сама воплощается посредством его.

Влияние философско-эстетических воззрений В.С. Соловьёва испытали и русские писатели-реалисты. Выяснению нюансов этого влияния на творчество А. Куприна и М. Пришвина посвящен доклад доцента Е.М. Криволаповой (г. Курск) «Влияние философии Вл. Соловьёва на творчество русских реалистов рубежа XIX – XX веков». Рассматривается, в частности, философия любви В.С. Соловьёва, попытки русских реалистов соединить духовное и плотское, обосновать свою концепцию любви – вневременной и бессмертной.

В докладе доцента Ю.К. Волкова (г. Арзамас) «Владимир Соловьёв и Максим Горький: два взгляда на природу сверхчеловеческого в человеке» предпри-

нята попытка показать тематическое сходство и идейное отличие мировоззренческих позиций «позднего» Владимира Соловьева и «раннего» Максима Горького в понимании природы сверхчеловеческого в человеке. Выдвинуто предположение о том, что основаниями антропоцентризма М. Горького, который, по своим идейно-политическим характеристикам, противостоит соловьевскому учению о богочеловечестве, являются принципы светской квазирелигиозности. В этой связи приводятся некоторые аргументы, подтверждающие, что идея творческой инициативности и нравственной свободы избранных людей закономерно привели нищееанца и богоборца М. Горького в стан социалистов-богостроителей с их верой в сакральное предназначение трудового коллектива. В то время как идейный посыл богоискательских по своей направленности работ зрелого Соловьева отвергает возможность равноценной замены человеческого и сверхчеловеческого начала в антропных формах бытия, но предполагает поиск богочеловеческой формы их соединения.

Доклад *доцента Л.Л. Авдейчик (г. Минск, Республика Беларусь) «Образ Владимира Соловьева в русской литературе XX – XXI вв.»* посвящен рассмотрению разных типов литературной рецепции образа Владимира Соловьева в текстах XX – XXI вв. Анализируются модернистские способы мифологизации загадочного образа поэта-философа в культуре Серебряного века, в частности в творчестве А. Блока, А. Белого, К. Бальмонта, П. Флоренского. Прослеживается сакрализация образа Вл. Соловьева в мистико-философском романе Д. Андреева «Роза мира» в середине XX века. Раскрываются различные пути трансформации образа философа в пространстве постмодернистских текстов рубежа веков – от деконструкции мифа о Соловьеве-пророке в книге Дм. Галковского «Бесконечный тупик» (1997 г.) до креативной художественной рецепции жизни и творчества поэта-визионера в романе А. Таврова «Матрос на мачте» (2009 г.), в котором Вл. Соловьев становится ключевой фигурой для понимания замысла произведения. Таким образом, в отдельных произведениях русских писателей наблюдается особый, непреходящий интерес не только к оригинальным идеям, но и к личности Вл. Соловьева.

Осмыслению влияния философского наследия В.С. Соловьева на современную художественную жизнь посвящен доклад *канд. филос. наук М. Матсар (г. Москва) «Концепция “художества” В.С. Соловьева в контексте современной артпрактики»*. Отметив, что концепция «художества» является важной составляющей философской системы (и программы) положительного всеединства Вл. Соловьева как целого, а также ее формирования в процессе критики «отвлеченных начал», докладчица продемонстрировала, как эта универсальная онто-гносеологическая модель приложима к исследованию и осуществлению самых различных явлений современной художественной жизни, представляющей собой единство различных направлений, не мыслимых одно без другого. Докладчица указала на связь концептуальной основы международного художественного

проекта «Невозможные соединения», предполагающего «сотворчество взаимосключающих элементов как частей большого целого» (Андрей Волков), с идеями В.С. Соловьёва⁷.

В завершение работы третьей секции ее участникам был предложен доклад-фильм «Сумма культурологии: в проблемах и лицах, тайнах и ликах», подготовленный проф. В.П. Океанским (г. Шуя), проф. Ж.Л. Океанской (г. Иваново) и направленный на постижение культурфилософского контента последних трех столетий, в котором кризисологическому характеру западной диагностики цивилизационной макроистории противопоставляется поиск сотериологических решений в отечественной интеллектуальной традиции.

Работа секций завершилась просмотром фильма «Владимир Соловьёв в русском изобразительном искусстве». Предваряя просмотр, доцент Л.М. Максимова рассказала о творческом коллективе студентов, создавших этот фильм.

Затем состоялось закрытие конференции. О работе секций рассказали их руководители проф. В.И. Моисеев, проф. И.И. Евлампиев, проф. В.П. Океанский. Выступившие дали высокую оценку представленным докладам, отметили содержательную и слаженную работу Оргкомитета.

Председатель Оргкомитета проф. М.В. Максимов в своем выступлении отметил, что конференция продемонстрировала неиссякаемый интерес к философскому, публицистическому и литературному наследию В.С. Соловьёва, его актуальность и непреходящую ценность, поблагодарил докладчиков и гостей за участие в юбилейной соловьёвской конференции, подчеркнул, что ее ярчайшим событием стало открытие в Ивановском энергоуниверситете бюста В.С. Соловьёва. Говоря о значении этого события культурной жизни региона и всей страны, М.В. Максимов выразил надежду на то, что памятник великому русскому философу будет установлен и в Москве – городе, в котором родился и завершил свой земной путь В.С. Соловьёв. М.В. Максимов предложил участникам конференции принять и опубликовать в журнале «Соловьёвские исследования» обращение к интеллигенции России «Об установлении памятника российскому философу Владимиру Сергеевичу Соловьёву в городе Москве». Это предложение было единодушно поддержано участниками конференции.

Список литературы

1. Максимов М.В., Максимова Л.М. О юбилейной акции Соловьёвского семинара: к 165-летию со дня рождения В.С. Соловьёва // Вестник Российского философского общества. 2018. № 1(85). С. 33–36.
2. Максимов М.В. Соловьёвские встречи в Зеленогурском университете [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ispu.ru/node/16868> (Дата обращения 03.12.2018 г.)
3. Максимов М.В. Впервые в России и во всем мире // Всегда в движении. 2018. № 11(212). С. 3.

⁷ Проект представлен в Московском выставочном зале «Галерея А3», Москва, 2006; в Galerie Dreiklang, Hann. Münden, 2007; в Тамбовской областной картинной галерее, Тамбов, 2018.

4. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.

5. Ермичёв А.А. «Соловьёвские исследования» за 2013 год. Издание Ивановского энергетического университета // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 342–344.

References

1. Maksimov, M.V., Maksimova, L.M. O yubileynoy aktsii Solov'evskogo seminar: k 165-letiyu so dnya rozhdeniya V.S. Solov'eva [On the jubilee event of the Solovyov Seminar: in commemoration of the 165th anniversary of V.S. Solovyov's birth], in *Vestnik Rossiyskogo filosofskogo obshchestva*, 2018, no. 1(85), pp. 33–36.

2. Maksimov, M.V. *Solov'evskie vstrechi v Zelenogurskom universitete* [Solovyov meetings at Zielona Góra University]. Available at: <http://ispu.ru/node/16868> (Data obrashcheniya 03.12.2018 g.)

3. Maksimov, M.V. Vpervye v Rossii i vo vsem mire [For the first time in Russia and the whole world], in *Vsegda v dvizhenii*, 2018, no. 11(212), p. 3.

4. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West (V. Solovyov, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov)]. Moscow: Respublika; Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. 477 p.

5. Ermichev, A.A. «Solov'evskie issledovaniya» za 2013 god. Izdanie Ivanovskogo energeticheskogo universiteta [«Solovyov Studies» of 2013. The Publication of Ivanovo State Power Engineering University], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2014, vol. 15, issue 1, pp. 342–344.

ПРИВЕТСТВЕННЫЕ ПИСЬМА УЧАСТНИКАМ ЮБИЛЕЙНОЙ СОЛОВЬЕВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ



ПОЗДРАВЛЯЕМ!

*Руководителю Соловьёвского семинара,
главному редактору журнала «Соловьёвские исследования»
доктору философских наук, профессору М. В. Максимова*

**Глубокоуважаемый Михаил Викторович,
сердечно поздравляем Вас с юбилеем –
20-летием творческой деятельности
Межрегионального научно-образовательного центра
исследований наследия Вл.С. Соловьёва –
Соловьёвского семинара.**

Возглавляемый Вами семинар по праву стал одним из важнейших центров историко-философской работы в России. Впечатляющую продуктивность и эффективность демонстрируют регулярные научные конференции и выпуски ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования», печатного органа семинара.

С большим удовлетворением отмечаем, что в журнале опубликовано около 30 научных статей и прочих материалов, посвященных творческому наследию А.Ф. Лосева. Многие годы Соловьёвский семинар и Библиотеку «Дом А.Ф. Лосева» связывают разнообразные научные и образовательные проекты. Разрешите пожелать, чтобы Ваша научно-просветительская деятельность и наше дальнейшее взаимодействие позволили еще больше послужить делу сохранения и приумножения достижений русской философии и культуры.

**Директор Библиотеки истории
русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
заслуженный работник культуры РФ**

8 ноября 2018 г.



ПИСЬМО УЧАСТНИКАМ ЮБИЛЕЙНОЙ СОЛОВЬЕВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

*Дорогой Михаил Викторович! Дорогие ивановские коллеги-соловьёведы!
Дорогие участники семинара 2018 года!*

Позволю от себя лично обратиться как к высокочтимым ивановским коллегам, так и к участникам юбилейного Соловьёвского семинара со словами благодарности и наилучшими пожеланиями в связи с юбилейными заседаниями 2018 года, а главное – в связи с постоянной высококлассной деятельностью ивановских соловьёведов и всех специалистов, объединённых Вашим семинаром.

Полагаю, право обратиться к Вам от своего имени мне дают многолетние контакты с Ивановским центром и совместная работа над многогранным наследием Владимира Соловьёва.

Список научных мероприятий Соловьёвского Семинара (начиная с 1999 года и по настоящее время) говорит сам за себя, как выглядят убедительны и удивительно солидны результаты научно-исследовательской деятельности под эгидой «Соловьёвских исследований» (53 выпуска). Если бы в нашей стране (я имею в виду инстанции, «руководящие» наукой и культурой) умели ценить и поощрять подобное, вырастающие «от корней травы» (from the grass roots) ростки культуры и науки, если бы массмедиа были повернуты лицом к таким выдающимся результатам, отмечаемый Вами двойной юбилей стал бы в России по-настоящему публичным событием мирового значения. Но надеяться на что-то подобное в сегодняшнем мире, по меньшей мере, наивно. Утешает то, что коллеги-соловьёведы во всем мире знают об истинно высокой цене того, что в конце XX и в первые десятилетия XXI столетий сделано соловьёведами г. Иванова и под крылом Вашего Соловьёвского семинара.

Я лично горжусь тем, что давно и прочно была связана с соловьёведческими исследованиями Ивановского центра, что участвовала в ряде его интереснейших исследований, проектов и обсуждений. Когда в июне 2002 года я начинала небольшой лекционный курс в рамках Соловьёвского семинара, то написала и сказала, что «приглашение прочесть лекции для столь продвинутой аудитории было для меня большой честью». Сегодня могу повторить те же слова – уже с учетом нескольких лет сотрудничества с Вашим семинаром. В год двойного юбилея хочу выразить твердую надежду на то, что в Ивановском регионе и дальше сохранится (должен сохраниться) Ивановский соловьёведческий центр, деятельность которого с годами становится еще более широкой, многогранной и достойной того духовно-философского наследия России, которое остается современным.

С чувствами любви и солидарности в год соловьевского юбилея поздравляю коллег-соловьёведов г. Иванова и окружающих земель, а также всех соловьёведов, которые и на этом форуме, не сомневаюсь, внесут новый вклад в исследование наследия Соловьёва – и философского, и общекультурного.

Всегда Ваша,
Н. Мотрошилова

09 ноября 2018 г.

**УЧАСТНИКАМ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ,
ПОСВЯЩЕННОЙ 165-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
В.С. СОЛОВЬЕВА И 20-ЛЕТИЮ СОЛОВЬЕВСКОГО СЕМИНАРА**

Уважаемые и дорогие коллеги, уважаемый и дорогой Михаил Максимов! Какая программа!!! Она показывает раз навсегда значение ивановского центра по изучения наследия Вл. Соловьёва. Поздравляю главного организатора, Михаила Максимова, с успехами в этой области, в том числе в организации этой конференции. Я очень жалею, что лично не смогу участвовать (уже раньше обещал участвовать в другой конференции, совпадающей по времени; не хочу нарушить своё обещание и при данном состоянии здоровья не могу перестараться). Интерес к Вл. Соловьёву не ограничен только Россией. В настоящее время, к примеру, я читаю курс лекций по истории общественно-политического мышления в России, где Соловьёв, естественно, играет одну из главных ролей. Расскажу своим студентам о мероприятии в Иванове, покажу журнал.

Искренно желаю Вам всем, а Михаилу и его супруге в особенности, не только отличной конференции и успешного продолжения работы журнала и исследовательского центра, а также профессионального удовлетворения, личного счастья и крепкого здоровья.

Ваш нидерландский коллега,
Эверт ван дер Звейрде

10 ноября 2018 г.

УДК 730:1(470)
ББК 85.136:87(2)3

ОБРАЩЕНИЕ К ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ РОССИИ

Об установлении памятника российскому философу Владимиру Сергеевичу Соловьеву в городе Москве

Участники Международной научной конференции «В.С. Соловьев и его наследие в современном мире», посвященной 165-летию со дня рождения В.С. Соловьева и 20-летию деятельности Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева (Соловьевского семинара), состоявшейся в г. Иваново 15–16 ноября 2018 г., обращаются с призывом продолжить поиски возможностей установления памятника российскому философу Владимиру Сергеевичу Соловьеву в городе Москве.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853 – 1900) является всемирно известным философом, внесшим фундаментальный вклад в развитие российской философии и литературы. Он являлся Почетным академиком по разряду изящной словесности Отделения русского языка и словесности Российской Императорской Академии наук, в чем нашло выражение глубочайшего признания российским научным сообществом его заслуг перед российской культурой и наукой. Во всем мире имя В.С. Соловьева давно стало символом русской философии.

Актуальность его наследия в наши дни обусловлена целым рядом обстоятельств общекультурного, социально-политического, философского и научного характера.

Творчество В.С. Соловьева оказало определяющее воздействие на духовную и интеллектуальную культуру Серебряного века, имеющую непреходящее значение как выдающееся явление российской и мировой культуры.

В.С. Соловьев, как никакой другой философ и мыслитель, выразил, теоретически обосновал и на протяжении всей своей жизни отстаивал идеи единства культур и народов, что особенно актуально в наши дни.

Непреходящую ценность имеет учение В.С. Соловьева о синтезе знаний, что в полной мере соответствует основной тенденции развития науки XXI века.

Огромен вклад В.С. Соловьева в развитие нравственной философии. Его учение, ставшее вехой в развитии мировой философской мысли, провозглашает и отстаивает идеалы Истины, Добра и Красоты, имеющие фундаментальное значение для социальной этики.

Все это свидетельствует о том, что наследие В.С. Соловьева заслуживает высочайшей оценки современным российским обществом. Понимание этого разделяют представители российского научного сообщества – философы, филологи, историки, культурологи. Так, в дни работы конференции, посвященной юбилею В.С. Соловьева, состоялось открытие бюста В.С. Соловьева работы

скульптора В.А. Евдокимова, действительного члена Российской Академии художеств, Народного художника Российской Федерации. Открытие бюста В.С. Соловьёва в Ивановском государственном энергетическом университете (г. Иваново) имеет огромное общественное значение и, на наш взгляд, делает еще более актуальным открытие памятника В.С. Соловьёву в г. Москве, где он родился, жил и завершил свой земной путь.

Скульптор В.А. Евдокимов на протяжении многих лет работает над проектом памятника В.С. Соловьёву, разработал его различные варианты, которые поддерживают участники юбилейной соловьёвской конференции.

Председатель Организационного комитета
Международной научной конференции «В.С. Соловьёв
и его наследие в современном мире», доктор философских наук,
профессор, Почетный работник высшего
профессионального образования
Российской Федерации
М.В. Максимов

16 ноября 2018 г.

НАШИ АВТОРЫ**Рашковский**

Евгений Борисович

д-р ист. наук, профессор, гл. научный сотрудник
Национального исследовательского института
мировой экономики и международных отношений
имени Е.М. Примакова Российской Академии
наук г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rashkov@rambler.ru

Приходько

Максим Александрович

кандидат философских наук, священник
прихода в честь святителя Николая Мирликий-
ского, Русская Православная Церковь, Москов-
ский Патриархат, г. Севилья, Испания.
E-mail: prihodkomaxim@yandex.ru

Едошина

Ирина Анатольевна

д-р культурологии, профессор, профессор
кафедры истории Костромского государственного
университета г. Кострома, Российская Федерация.
E-mail: tettixgreek@yandex.ru

Тахо-Годи

Елена Аркадьевна

д-р филол. наук, доцент, профессор кафедры
истории русской литературы филологического
факультета МГУ имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: takho-godi.elena@yandex.ru

Золотарев

Алексей Вадимович

канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры
философии, истории и политологии Брянского госу-
дарственного университета имени академика
И.Г. Петровского, г. Брянск, Российская Федерация.
E-mail: avzolo@yandex.ru

Курдыбайло

Дмитрий Сергеевич

канд. филос. наук, научный сотрудник,
Русская христианская гуманитарная академия,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: theoreo@yandex.ru

Курдыбайло

Инга Павловна

канд. филос. наук, преподаватель кафедры
социально-политических наук Санкт-Петер-
бургского государственного университета теле-
коммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: inga.posta@mail.ru

- Рукавишников**
Андрей Георгиевич
канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры эстетики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: rukavishnikov@philos.msu.ru
- Рычков**
Александр Леонидович
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Блюменкранц**
Михаил Аронович
канд. филол. наук, гл. редактор философско-культурологического альманаха «Вторая Навигация», г. Мюнхен, Германия.
E-mail: blumenkrantz@gmx.de
- Амелина**
Елена Михайловна
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии Государственного университета управления, г. Москва, Россия.
E-mail: em-amelina@yandex.ru
- Замараева**
Елена Ивановна
канд. филос. наук, доцент, доцент департамента «Социология» Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: zamaraeva_e@mail.ru
- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Максимов**
Михаил Викторович
д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, гл. редактор журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, отв. секретарь редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: mvmaximov@yandex.ru

Серегина

Светлана Андреевна

канд. филол. наук, старший научный сотрудник
Отдела новейшей русской литературы и литературы
русского зарубежья Института мировой
литературы им. А.М. Горького РАН,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: serjogina@mail.ru

Ильина

Валентина Васильевна

директор Библиотеки истории русской
философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: info_losevka@mail.ru

Мотрошилова

Неля Васильевна

д-р филос. наук, профессор, главный научный
сотрудник Института философии РАН,
Почетный профессор ИГЭУ,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: motroshilova@yandex.ru

Звейрде

Эверт ван дер

доктор философии, профессор, профессор
политической философии в университете
Рэдбауда г. Неймеген, Нидерланды.

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, Украины, Соединенных Штатов Америки.

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 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 по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 10.02.00 – языкознание; 24.00.00 – культурология.

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,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва

(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70, 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.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

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, Максимову 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 200 до 250 слов (1500–1800 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.).

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделить 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://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

5. *Оформление ссылок.* Ссылки на цитируемую литературу оформляются в тексте при использовании прямого цитирования (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание) в квадратных скобках. Цитата обязательно должна вводиться в текст статьи, т.е. сопровождаться словами автора с указанием источника цитирования, например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «Текст

цитаты» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы непрямого цитирования или частичное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), 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 объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- Ф.И.О. полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2018. Вып. 4(60)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 18.12.2018. Дата выхода в свет 30.12.2018.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 18,53. Уч.-изд. л. 19,29.
Тираж 150 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

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