

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

Выпуск 3(63) 2019

Issue 3(63) 2019

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,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва –
Соловьёвский семинар

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 РИНЦ 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, 2019

© Авторы статей, 2019

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2019

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Владимир Соловьев. Эзотерические выписки и схемы 1870-х–1880-х годов из папки «Бог есть всё. Черновая разработка статьи об оккультизме». Часть первая / Подготовка к публикации и комментарии А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова	6
Межуев Б.В. Движение вправо: Вл. Соловьев и его «Смысл войны».....	32
В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ <i>Материалы Международной научной конференции, г. Иваново, ИГЭУ, 15–16 ноября 2018 г.</i>	
Монсеев В.И. Философия всеединства Владимира Соловьева как новое учение о многообразии	59
Астапов С.Н. Концепция истории религии в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева	68
Козырьков В.П. Идеи В.С. Соловьева по разработке альтернативной социологии в контексте русской духовной культуры	79
Тарасов Б.Н. «Тайна человека» и исторический процесс в историософской мысли русских философов и писателей (В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, Ф.И. Тютчев)	93
Блинова О.А. «Арифметика любви» versus «Смысл любви»: неслиянность и нераздельность мысли Владимира Соловьева и Зинаиды Гиппиус	106

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Шукуров Д.Л. Толкования библейского богооткровенного имени в трудах епископа Иоанна (Соколова) и В.С. Соловьева в оценке Архиепископа Феофана (Быстрова)	121
Иванов А.В., Журавлева С.М. Мысль и ее диалектика в поэзии Тютчева	138
Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И. Религиозное учение Л. Толстого и концепция личности Л. Карсавина	150
Филатов А.В. Аксиология пространства и времени в адамическом мифе Н.С. Гумилева	162
Зенова Е.М. Категории «временное» и «вечное» в литературной критике И.Б. Роднянской	172

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Ермичев А.А. Опыт исследования философии русского зарубежья. [Рец. на:] Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX века. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019. 304 с.	185
--	-----

ПОЗДРАВЛЕНИЕ

Поздравление Михаилу Викторовичу Максиму	190
НАШИ АВТОРЫ.....	191
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	197

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:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies VS. Solovyov –
Solovyov Workshop

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, 2019

© Authors of Articles, 2019

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2019

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

Vladimir Soloviev. Extracts and Schemes related to Esoteric Topics from the Folder «God is All. Draft Exposition of the Article on Occultism» (1870s–1880s). Part one / Prepared for publication and commented by A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov.....	6
Mezhuev B.V. Moving right: Vladimir Soloviev and his «The Meaning Of War»	32

V.S. SOLOVYOV AND HIS HERITAGE IN MODERN WORLD

Proceedings of the International scientific conference, Ivanovo, ISPEU, November 15-15, 2018

Moiseev V.I. Vladimir Solovyov's philosophy of all-unity as a new theory of anifold.....	59
Astapov S.N. The concept of history of religion in V.S. Solovyov's «Lectures on Godmanhood»	68
Kozyrkov V.P. Vladimir Solovyov's ideas about the development of alternative sociology in the context of russian spiritual culture.....	79
Tarasov B.N. «The mystery of man» and the historical process in historiosophic thoughts of russian philosophers and writers (V.S. Solovyov, F.M. Dostoevsky, F.I. Tyutchev)	93
Blinova O.A. «The arithmetics of love» versus «The meaning of love»: the impossible alloy and inseparability of Zinaida Gippius' and Vladimir Solovyov's thoughts	106

PHILOLOGY AND PHILOSOPHY

Shukurov D.L. Interpretation of the biblical divinely revealed name in the writings of the bishop Ioann (Sokolov) and V.S. Solovyov as evaluated by the Archbishop Theofan (Bystrov)	121
Ivanov A.V., Zhuravleva S.M. Thought and its dialectics in Tyutchev's poetry	138
Matveeva I.Yu., Evlampiev I.I. Religious doctrine of L. Tolstoy and L. Karsavin's concept of a personality	150
Filatov A.V. Axiology of space and time in N.S. Gumilev's adamic myth.....	162
Zenova E.M. Categories of «the temporary» and «the eternal» in I.B. Rodnyanskaya's literary criticism.....	172

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Ermichev A.A. Experience in studying russian émigré philosophy. [Review of] Ermishin O.T. Russian émigré philosophy of the XX century. M.: Letny Sad: Aleksandr Solzhenitsyn House of Russia Abroad, 2019, 304 p.	185
---	-----

CONGRATULATION

Congratulations to Mikhail Viktorovich Maximov	190
OUR AUTHORS.....	191
ON «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	195
ON SUBSCRIPTION TO «SOLOVYOV STUDIES» JOURNAL	197
INFORMATION FOR AUTHORS	197

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

УДК 141:133(470)
ББК 87.3(2)522-685

**ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ВЫПИСКИ И СХЕМЫ 1870–1880-х ГОДОВ
ИЗ ПАПКИ «БОГ ЕСТЬ ВСЁ. ЧЕРНОВАЯ РАЗРАБОТКА СТАТЬИ
ОБ ОККУЛЬТИЗМЕ»**

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ

Часть первая¹

*Подготовка к публикации и комментарии
А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова²*

**EXTRACTS AND SCHEMES RELATED TO ESOTERIC TOPICS FROM
THE FOLDER “GOD IS ALL. DRAFT EXPOSITION OF THE ARTICLE ON
OKKULTISM” (1870s–1880s)**

VLADIMIR SOLOVIEV

Part one

*Prepared for publication and commented by
A.L. Rychkov and K.Yu. Burmistrov*

¹ В книге «Владимир Соловьёв» редактор второго Собрания сочинений Вл. Соловьёва философ Э.Л. Радлов подчеркивал: «Мистицизм как глубинная черта характера Соловьёва – ключ к пониманию самих произведений философа и его жизни» (см.: Радлов Э.Л. Владимир Соловьёв. СПб.: Образование, 1913. С. 47). Тем не менее до настоящего времени эта сторона мирозерцания Вл. Соловьёва остается наименее исследованной. В особенности это касается первоисточников его представлений о мистических традициях западного эзотеризма. В 3-м и 4-м номерах журнала «Соловьёвские исследования» за 2019 г. публикуется подборка выписок и метафизических схем, содержащих элементы каббалы, неоплатонизма и александрийского гнозиса; они были обнаружены в рукописях Вл. Соловьёва из папки «Бог есть всё» (РО ИРЛИ РАН. Ф. 240. Оп. 2. № 159). Публикуемые триадические схемы отражают этапы глубокого переосмысления ранним Соловьёвым в 1870-е – начале 1880-х гг. доктрин Аристотеля, позднеантичного философского наследия, в особенности неоплатонизма, и раннехристианского мистицизма с учетом опыта романтической и классической немецкой философии.

² Данная публикация продолжает проект журнала «Соловьёвские исследования» по изданию рукописей Вл. Соловьёва, содержащихся в папке «Бог есть всё» (из архивов ИРЛИ РАН), и включает факсимильное воспроизведение листов этой папки. Начало см.: Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 2 (62). С. 6–38. Расшифровка и комментарии: А.Л. Рычков: листы 3об. – 4об., 9об., К.Ю. Бурмистров: листы 3, 3об. – 4 (частично), 9, 10 об.

Die Natur ist anders nichts als Eigenschaften der Annenbarkeit
der eigenen entstandenen Begierde

Die erste Eigenschaft der Natur ist die Begierde, macht
Herbe, Schärffe, Härte, Kälte und Wesen.

Die andere Eigenschaft ist die ^{Separation} Bewegung oder Einziehen
der Begierde....., die zerschneidet die angerogene Begierde
und bringt sie in Vielheit.

Die dritte Eigenschaft ist die Empfindlichkeit in der
Zerbrechung

Die vierte Eig. ist das Feuer darinnen die Einheit im Licht
erscheinet, als in einem die befeuern

Die fünfte Eig. ist das Licht mit seiner Liebekraft
darinnen die Einheit in einem natürlichen Wesen wirkt

Die sechste Eig. ist der Schall oder Hall, oder die natürliche
Verständnis darinnen die fünf Sensus geistlich wirken

Die siebente Eig. ist das Subjectum oder Einfluss
der anderen sechs Eig. darinnen sie wirken wie das
Leben im Fleisch.

Domus sanctuarii quae est inferius
disponitur iuxta domum sanctuarii quae
est superius.

<Л. 3>

<Якоб Бёме> Die Natur ist anders nichts als Eigenschafften der Anne<h>mlichkeit der eignen, entstandenen Begierde.

Die erste Eigenschafft der Natur ist die Begierde, <die> machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Wesen.

Separator³

Die andere Eigenschafft ist die Bewegniss oder Einziehen der Begierde....., die zerschneidet die angezogene Begierde und bringet sie in Vielheit.

Die dritte Eigenschafft ist die Empfindlichkeit in der Zerbrechung.

Die vierte Eig<enschafft> ist das Feuer, darinnen die Einheit im Licht erscheint, als in einem Liebebrennen.

Die fünfte Eig<enschafft> ist das Licht mit seiner Liebekrafft darinnen die Einheit in einem natürlichen Wesen mitwirket.

Die sechste Eig<enschafft> ist der Schall oder Hall oder die natürliche Verständniss darinnen die fünf Sensus geistlich wirken.

Die siebente Eig<enschafft> ist das Subjectum oder Umschluss der andern sechs Eig<enschafften>, darinnen sie wirken wie das Leben im Fleisch.¹

<Иоганн Рейхлин> Domus sanctuarii quae est inferni disponitur juxta domum sanctuarii quae est superius.^{II}

Комментарии к Л. 3.

Данный лист содержит две цитаты из сочинений европейских авторов, которые имели важнейшее значение для Вл. Соловьёва как исследователя и знатока западного эзотеризма: Якоба Бёме (1575–1624) и Иоганна Рейхлина (1455–1522).

I. Прямое и косвенное (через Шеллинга и Баадера) влияние идей Бёме на творчество Соловьёва отмечали многие исследователи. Уже Е.Н. Трубецкой указывал на некое общее мироощущение, которое роднит взгляды Вл. Соловьёва с традицией Я. Бёме и его последователей: «духовный материализм в том смысле, как его исповедует Соловьёв, составляет одну из основ мирозерцания Бёме-Баадера; относящиеся сюда цитаты могли бы быть умножены до бесконечности»⁴. Не меньшее сходство обнаруживает Трубецкой и между концепциями Софии у русского философа и у последователей Бёме, утверждая, что здесь мы имеем дело не просто с типологической близостью, но с «тесным родством ... в самых основах мирозерцания»⁵.

Первая цитата заимствована из главы «О вечной Природе и семи ее свойствах» («Von der ewigen Natur und ihren sieben Eigenschafften») книги Бёме, в кото-

³ Слово Separator (лат. «разделитель») написано между строк и не относится к тексту Бёме; вместе с тем Соловьёв вставил его, явно характеризуя им второе свойство вечной Природы, называемое самим Бёме «корнем жизни», «началом мира» и «разделителем [тех] сил», каковыми Бог созидает вселенную.

⁴ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьёва. Т. 1. М., 1995. С. 56.

⁵ Там же, с. 60.

рой он системно излагает собственное учение о создании и устройстве мира, – «Clavis, или Ключ: объяснение некоторых основных понятий и терминов». В этой главе рассматривается один из наиболее важных вопросов натурфилософии «тевтонского философа». Очевидно, Соловьев пользовался одним из первых изданий этой книги⁶. В приведенной цитате текст Бёме заметно сокращен. Её перевод: «Природа есть не что иное, как свойства удовлетворения собственного возникающего желания. Первое свойство Природы есть желание, каковое порождает горечь, остроту, твердость, холодность и сущность. *Разделитель*. Другое свойство – это движение или втягивание желания..., каковое сокращает желание и приводит его ко множественности. Третье свойство есть чувствительность в разрушении. Четвертое сво<йство> – это огонь, в котором единство появляется в свете, как в горении любви. Пятое сво<йство> есть свет со своей любовной силой, посредством которой единое проявляет себя в природном существе. Шестое сво<йство> – это звук или эхо, или естественное понимание, в котором духовно работают пять чувств. Седьмое сво<йство> – это субъект или вместилище шести других сво<йств>, в которых они действуют, как жизнь⁷ в теле»⁸.

II. Вторая цитата – из трактата «О каббалистическом искусстве» известного немецкого богослова и гебраиста Иоганна Рейхлина (*Reuchlin J. De Arte Cabalistica*. Hagenau: Tomas Anselm, 1517, f. XIIv). Несомненно, именно трактат Рейхлина явился одним из основных источников познаний Соловьева в традиции христианской каббалы. Сам Рейхлин приводит процитированную Соловьевым фразу вначале на иврите (предваряя ее словами: «Каббалисты пишут...»), а затем в латинском переводе. Отметим, что эта сентенция встречается во многих средневековых еврейских сочинениях и восходит к «Комментарии к Торе» испанского раввина и философа Бахьи бен Йосефа ибн Пакуды (рабейну Бахья, ок. 1050 – ок. 1120), в котором сказано: «Святой Храм внизу расположен [в точности] под Святым Храмом наверху» (*Ki beyt га-микдаш шель мата мехуван ке-негед бейт га-микдаш шель мала*; см.: Бахья ибн Пакуда. Беур аль га-Тора. Амстердам: Моше Франкфурт, 1726, л. 94). Рейхлин, переводя эту фразу на латынь, а также и Соловьев, очевидно, имели в виду подобие земного Храма небесному, т.е. усматривали в ней сходство с известным положением «Изумрудной скрижали»: «То, что внизу, подобно тому, что вверху» (*Quod est infèrius est sicut id quod est supèrius*). Перевод выписки: «Святилище, каковое внизу, располагается <в точности> под святилищем, каковое наверху»⁹.

⁶ Предположительно изданием: *Boehme J. Clavis Oder Schlüssel etlicher vornehmen Puncten und Wörter, so in allen des Authoris Büchern zufinden/ deutlicher erkläret*. Amsterdam: Betkuis, 1662. S. 14–16). Л. Фейербах в своей «Истории философии» подробно пересказывает эти идеи Бёме (фактически – просто цитирует его сочинения, без ссылки на источник), однако в измененном виде (см.: *Feuerbach L. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza*. Ansbach: C. Bruegel, 1833. S. 184–189; ср.: *Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах*. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 200–203).

⁷ Т.е. жизненная сила.

⁸ Пер. с нем. К. Бурмистрова.

⁹ Пер. с лат. К. Бурмистрова.

самоограничение блаженство Ноль
 Magna Magia Homo divinus } — Mundos divinus
 Интеллект Идея Homo idealis } — Mundos idealis
 (intelligibilis)
 Animus Anima = Homo naturalis } — Mundos naturalis
 (sensibilis) (vulgaris) (concreta)

— Logos — Sophia — Adam Kadmon

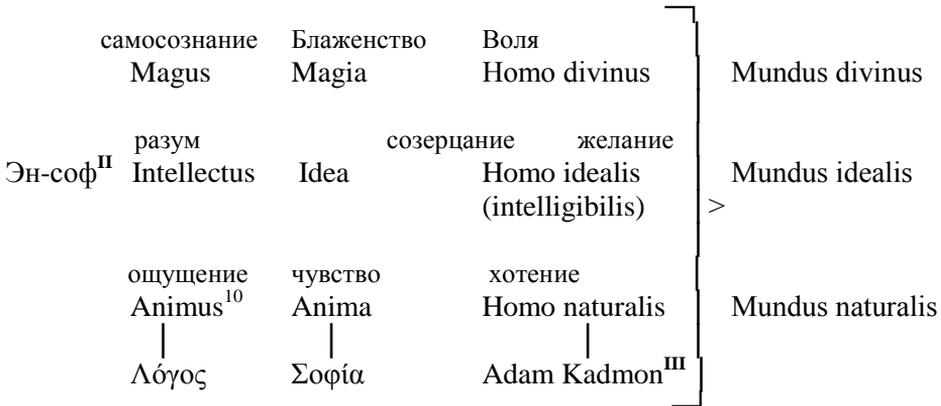
ДН-сочрб
 ДН-сочрб ДН-сочрб ДН-сочрб
 Deus Magna Magia Homo divinus Mundos divinus
 Intellectus Idea = Homo idealis — Mundos idealis
 Animus Anima = Homo naturalis — Mundos naturalis

ДН-сочрб ДН-сочрб ДН-сочрб ДН-сочрб
 Logos Sophia Adam Kadmon (Carmen celestis)

Deus: Pater, Verbum, Spiritus Sanctus.

ДН-сочрб

<Л. 3 об.>^I



Эн-соф¹¹

Э	Λόγος	х	Σοφία	=	Adam Kadmon	Э
н	Deus		Natura		Homo (coelestis)	н
-						-
с	Magus	х	Magia	=	Homo divinus	с
о	Intellectus	х	Idea	=	Homo idealis	о
ф	Animus	х	Anima	=	Homo naturalis	ф

Deus: Pater, Verbum, Spiritus Sanctus.^{IV}

Эн-соф

Комментарии к Л. 3 об.

I. Схемы на Л. 3 об. опубликованы во втором томе *Полного собрания сочинений и писем В.С. Соловьева* (далее – ПССиП) на с. 381–382 (с примечаниями), однако были допущены неточности в расшифровке. Так, «Эн-соф» окружает схему Соловьева с четырех сторон, а не только сверху и снизу, как было опубликовано. Вместо «Magus x Magia» расшифровано и напечатано «Magnus x Magna». В этой связи требует корректировки следующий комментарий в при-

¹⁰ Между Animus и Anima зачеркнут знак «+» и проведена дугой соединительная черта.

¹¹ В оригинале схемы пары «Λόγος x Σοφία», «Magus x Magia», «Intellectus x Idea» и «Animus x Anima» соединены друг с другом тремя дугами снизу строки.

мечании ко второй схеме: «В двух схемах Логос характеризуется тремя сходными определениями: Маг, Ум и Дух – в первой схеме, Великий (Magnus), Ум и Дух – во второй, ему ставится в соответствие София – Магия, Идея и Душа – в первой схеме, Великая (Magna), Идея и Душа – во второй, в совокупности они дают Адама Кадмона-первочеловека...»¹². С учетом поправок, комментарий может быть изложен в следующем виде: «В двух схемах Логос характеризуется тремя сходными определениями: Маг, Ум и Дух, ему ставится в соответствие София как Магия, Идея и Душа, в совокупности они дают Адама Кадмона-первочеловека, который приравнивается Вл. Соловьевым к небесному человеку (Homo coelestis)».

Схемы на листах 3 об.–4 имеют многочисленные параллели и текстологические пояснения в работах Вл. Соловьева второй половины 1870-х гг., в особенности – в сочинениях «София» (см. записи и схемы на полях рукописи «София»: «Эн-Соф, Логос, София. Первая троица»¹³, а также «Дух–Ум–Душа»¹⁴) и «Философские начала цельного знания» (1877 г.). В IV части последней работы подробно рассматриваются абсолютное Первоначало как «положительное ничто, или эн-соф каббалистов»¹⁵ и триада первых сущих субъектов бытия «Дух–Ум–Душа»: «Первый субъект или первую определенность сущего как такого я называю духом (πνεῦμα, spiritus); второй – умом (Νοῦς, intellectus или mens); третий – душой (ψυχή, anima)»¹⁶. Все приведенные варианты названий включены в публикуемые схемы, перевод которых приведен в Приложении к настоящей публикации. Терминологические комментарии к каббалистическим и платоническим элементам схем можно найти в ряде тематических работ¹⁷.

Использованное в схемах (особенно на Л. 4) представление о трехчастности Души Вл. Соловьев в конспектах к лекциям на Высших женских (Бестужевских) курсах 1880–1882 гг. возводит к платоновскому «Тимею»: «*Тимей*.

¹² Соловьев В.С. [Примечания] // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 381.

¹³ См.: Соловьев В.С. La Sophia / София: Начала Вселенского учения // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 98.

¹⁴ Там же. С. 53–55, 92–93.

¹⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 263.

¹⁶ Там же. С. 277.

¹⁷ Комментарии к роли мистических концептов Эйн-Соф и Адама Кадмона в философии Вл. Соловьева см. в работах: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы // *Исследования по истории русской мысли*. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 7–104; Кравченко В.В. Интерпретация каббалы в творчестве В. С. Соловьева // *Соловьёвские исследования*. 2011. Вып. 2 (30). С. 4–26. О различных аспектах взаимосвязи соловьевской системы всеединства с платонической традицией в конце 1870-х – нач. 1880-х гг. см.: Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // *Соловьёвские исследования*. 2015. № 2(46). С. 51–65.

Опред^еление> Бога. Творение – приведение в порядок. Ум. Душа. Мировое тело. Смешанная природа души. – Мир как живое существо. <...> Низшая душа. Ее три части»¹⁸. Однако в изображении «первой троицы» (триады) как проявлении Единого Первоначала, или «Эн-соф» (см. примеч. II), описываемого в терминах негативной теологии, Соловьев с очевидностью опирается на «учение неоплатоников о трех божественных ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего к сущности. <...> Выражение: три божественные или три начальные ипостаси есть собственное выражение Плотина, причем, разумеется, оно имеет свой философский смысл, а не христианский. <...> Тем не менее отрицать связь между Филоновым учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, т. е. именно христианским учением о Троице, или триедином Боге, – совершенно невозможно»¹⁹.

II. Соловьев использует в этих схемах два ключевых для еврейской каббалы понятия – Эйн-соф (в его написании – Эн-соф) и Адам Кадмон. Они встречаются и в других сочинениях философа раннего периода. Эйн-соф (ивр. – «бесконечный», «не имеющий предела») обозначает в каббале сокрытого, абсолютно непостижимого Бога, абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений; только Бог, проявленный в Творении, через эманацию десяти *сфирот* или в собственном Имени доступен созерцанию мистика²⁰. Соловьев воспринял эту концепцию через традицию европейского эзотеризма, христианской каббалы и масонства, а потому в несколько трансформированном (христианизированном) виде, хотя у него мы вряд ли найдем ее систематическое и последовательное истолкование²¹. Вместе с тем в схемах, представленных на данном листе, Эйн-соф вынесен за пределы мироздания, что вполне согласуется с его пониманием в каббале и находит прямые аналогии как в неоплатонизме, так и в «сифианском» гнозисе, о котором, в том числе, в 1874–1875 гг. Соловьев намеревался писать докторскую диссертацию по кни-

¹⁸ Соловьев В.С. Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах. Подготовительные материалы и конспекты. 1880–1882 гг. // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2011. Т. 4. С. 333.

¹⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2011. С. 78.

²⁰ Подробнее об этой концепции каббалы см.: Бурмистров К.Ю. Учение о Бесконечном в еврейском мистицизме // *Философский журнал*. 2018. Т. 11, № 3. С. 71–87.

²¹ См. об этом подробнее: Burmistrov K. The Interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy // *East European Jewish Affairs*. 2007. Vol. 37:2. P. 159–161; Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели // Тирош. Труды по иудаике. Т. 6. М., 2003. С. 36–42.

гам Ипполита Римского, где «некоторые гностические системы ... представляются с иным и более философским смыслом...»²².

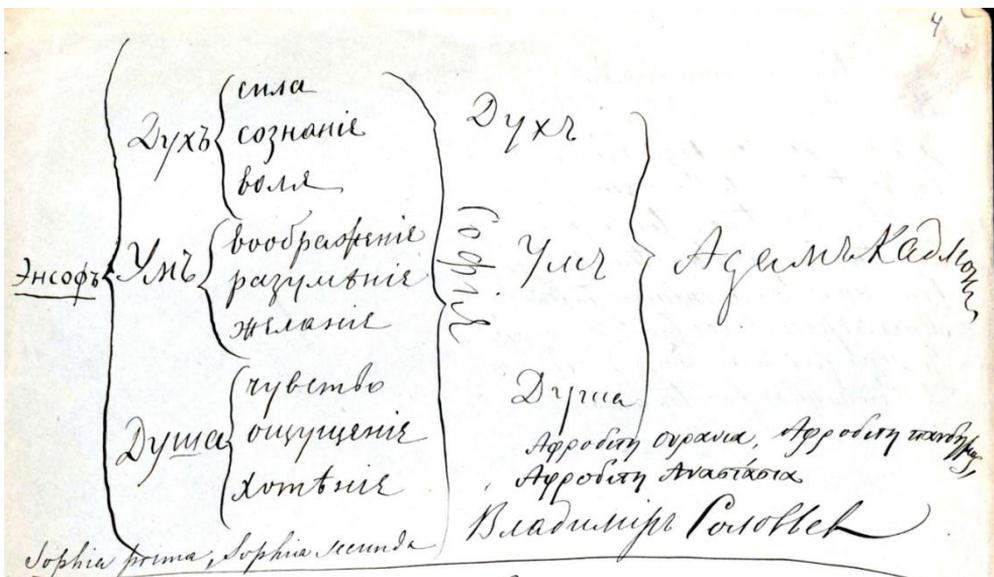
III. Еще одно важнейшее для еврейской каббалы представление о Предвечном Человеке, Адаме Кадмоне, было также воспринято Соловьёвым через знакомство с сочинениями европейских авторов-эзотериков (Дж. Пико делла Мирандола, И. Рейхлин, Г. Постель, Р. Фладд и др.). В различных контекстах он придает этому понятию разное значение: Адам Кадмон (в написании Соловьёва – и Adam Kadmon, и Adam Cadmon) у него – это и первое порождение трансцендентного Абсолюта (Эйн-соф), подобное филоновскому Логосу, и изначальное вместилище душ человечества, подобное Христу-Адаму Кадмону христианской каббалы. Так, в «Софии» он понимает его как некое высшее единство душ человечества, т.е. Мировую Душу: «Душа мира – это человеческая Душа <...> Человеческая Душа – это сознательный центр и внутренняя связь всех существ. Адам Кадмон»²³. На схемах данного листа Адам Кадмон выступает как результат соединения Логоса и Софии – некий прачеловеческий организм (Λόγος x Σοφία = Adam Kadmon).

IV. См. *Ин.* 5,7: «Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: [et hi tres unum sunt] («Отец, Слово и Святой Дух, [и Сии три суть едино]»). Схему Соловьёва поясняет так называемая «Иоаннова вставка» в Евангелие – псевдоапостольское свидетельство о единстве Троицы, которое с XIX в. признано библеистами подложной интерполяцией IV в. (что стало для Л.Н. Толстого одним из оснований критики догмата Троицы в работе того же периода²⁴).

²² Фрагмент письма Вл. Соловьёва цит. по: Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007. С. 30.

²³ См.: Соловьёв В.С. *La Sophia*. С. 57.

²⁴ См.: Толстой Л.Н. Исследование догматического богословия // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. Т. 23: 1879–1884. М., 1957. С. 115–116.



В Владимир Соловьев

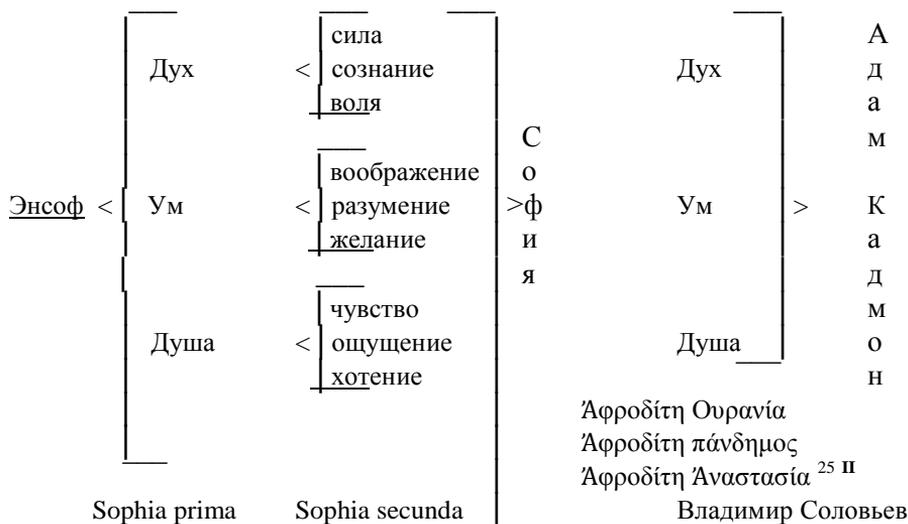
Sophia substantiva, Sophia idealis, Sophia realis.

Энософи, Адамъ Казимиръ, София

Deus, logos, spiritus
 однос, однос, однос

Или формула *духъ-умъ-душа* матери
 тинности, *духъ-умъ-душа* матери
 или формула *духъ-умъ-душа*

но и формула *духъ-умъ-душа* матери
 как каждая *духъ-умъ-душа* матери
 инициум или соприкосновение *духъ-умъ-душа* матери
 матери *духъ-умъ-душа* матери
 или движение *духъ-умъ-душа* матери
 или движение *духъ-умъ-душа* матери
 или движение *духъ-умъ-душа* матери
 или движение *духъ-умъ-душа* матери

<Л. 4>^I

В Владимир Соловьёв

Sophia [Urania] substantialis, Sophia idealis, Sophia realis.^{III}

[Иегов<a>] Бог – Адам — Ева

Энсоф, Адам Кадмон, София.^{IV}

Θεός, Λόγος, Φύσις

ὁ Θεός, ὁ ἄνθρωπος*, ἡ Σοφία^V

Непроницаемость материи относительная. Однородные частицы материи непроницаемы друг для друга, но они проницаемы для высшего начала, а так как каждая частица материи (атом) кроме инерции или сопротивления («притяжения») составляющих собственно материальность, необходимо обладают еще силой движения центробежного, и так как отношение этих двух элементов у различных атомов различно, то те, у которых сила движения пре-

²⁵ В ориг.: Ἀφροδίτη Ἀναστάσια.²⁶ В ориг.: ὁ ἄνθρωπος.

обладает над силой сопротивления<, > могут проникать другие атомы, у которых отношение этих сил обратное.^{VI}

Комментарии к Л. 4.

I. Представленная на листе схема опубликована в ПССиП. Т. 2. С. 369 (с комментариями). Однако в последовательности триадичных эманаций изданием пропущена стадия Софии, без которой схема утрачивает соловьевские смыслы. Публикаторы приходят к выводу: «Нет сомнения, что Афродита тождественна здесь с Софией» (*там же*), однако софийная триада Афродиты выводится Вл. Соловьевым как динамическое свойство Души триады Адама Кадмона (= Мировой Души) и вынесена за скобки схемы (это также не обозначено в первой публикации), т.е. соответствует лишь обмирщенной ипостаси Софии, что следует обозначить. В целом схема Соловьева демонстрирует становление того более совершенного начала в ноуменальном мире, от которого в итоге происходит Адам Кадмон. Возвращение в схему имени Софии и триады ипостасей Мировой Души позволяет рассмотреть ее динамику в неоплатоническом модусе восприятия Афродиты, развитом Платином: «Эманация мира эйдосов дает нам становление, но еще не чувственное, а смысловое. Здесь возникают вторичные божества, даймонии. Они же – одушевляющие силы. В целокупности это – Мировая Душа. Она – источник одушевления и движения всего сущего. В ней П. выделяет два аспекта: как обращенная к Нусу, она есть небесная Афродита, а как созерцающая и оплодотворяющая материю, она есть земная»²⁷. Эта целокупность, представленная в виде триад, и демонстрируется в рассматриваемой схеме. В контексте гностического мифа Соловьев выделяет триадичность аспектов софийной Мировой Души как Афродиты небесной, обмирщенной и воскрешенной, т.е. возвращающейся в свое первоначальное состояние. Подобно тому, как жизнь Души у Плотина связывается с неоплатоническим «эпистрофе» (идеей о возвращении отпавшего раздробленного бытия к абсолютному первоначалу), в триадичных схемах Соловьева присутствует «общая Проклу с Платином и другими неоплатониками идея о трех “начальных ипостасях” – Едином или Благе, Уме и Мировой Душе; 3) более специально принадлежащая Проклу, хотя находящаяся в зародыше и у его предшественников, идея тройственного диалектического закона мирового развития <...> а) *пребывания* (*μωνῆ*) в единстве, б) *выступления* (*πρόβωδος*) из него в силу своего различия и в) *возвращения* (*ἐπιστροφή*) к нему в силу своего сходства с ним. Эта тройственная схема, напоминающая Гегелевы три момента развития

²⁷ См.: Семёнов Н.С. Плотин // История философии: Энциклопедия / сост. А. Грицанов. Мн., 2002. С. 792–797. Плотин опирается на миф о двух Афродитах у Платона (см.: Пир, 180 d-e).

идеи, проходит через всю систему Прокла...»²⁸. Подобные тринитарные представления можно найти и у ряда раннехристианских богословов, напр. Дионисия Ареопагита (также в *Послании к Титу* Дионисий обозначает как *μονή* «неподвижное пребывалище» Премудрости, см.: *Ер.* 9,3). Из публикуемых схем очевидно, что возвращение/обращение Софии мыслится Соловьевым в духе христианского платонизма Александрийской школы, а не гегелевской диалектики. Несмотря на сходство мистической онтологии Соловьева с динамическим (триадическим) концептом Единого у Плотина, при рассмотрении источников неоплатонических триад «раннего Соловьева» следует учитывать замечание А.Ф. Лосева, отмечавшего, что «только учение о положительном ничто является строго неоплатоническим и буквально соответствует общеизвестным неоплатоническим конструкциям. Поэтому можно предполагать, что неоплатонизм раннего Вл. Соловьева вовсе не вычитан им из Плотина, Прокла или Дионисия Ареопагита, а есть самостоятельное и свободное достижение острейше мыслящего юного ума талантливого философа»²⁹. Следует также отметить, что неоплатоническая и христианская триадологии несут в себе коренные отличия от диалектической триады Гегеля (например, не обязательно содержат синтез в 3-м члене³⁰ или включают «проклов» член-посредник и т.п.). В этой связи публикуемые схемы Вл. Соловьева свидетельствуют, что прочтение соловьевских триад «по Гегелю» (характерное для «соловьевоведов-западников», видящих творчество Соловьева переложением философии Шеллинга и Гегеля) не всегда оказывается корректно без учета истоков, опыта и традиций христианской триадологии³¹.

II. Афродита небесная; Афродита общенародная (т.е. «падшая», «приземленная», «обмирщенная»); Афродита воскрешенная, возвращающаяся к (истинной) жизни (др.-греч.).

III. «Sophia [*Crania*] substantialis, Sophia idealis, Sophia realis» (лат.): София [«небесная»] субстанциальная (сущная), София идеальная. София реальная (вещественная, воплощенная). Вероятно, данная триада разделяет Софию, принадлежащую надмирному вечному абсолютно сущему (трансцендентное нематериальное бытие, в котором ее самобытие имеет постоянный и неизменный статус самодостаточного существования), Софию – идеальное человечество как идею в Боге и образ Божий в человеке, а также Софию как аб-

²⁸ См.: Соловьев Вл. Прокл // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 10 / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 484.

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 148.

³⁰ См. об этом, напр.: Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая) // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I. 2011. Вып. 5 (37). С. 7–22.

³¹ Обсуждение христианской специфики тринитарной метафизики Вл. Соловьева см.: Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // *Соловьевские исследования*. 2018. Вып. 3 (59). С. 26–27, 35–36.

солютное, становящееся в материальном бытии, воплощение которой связано с творческим эволюционным процессом сотворчества Бога и человека. В трактате «София» структурной основой выбрана аналогичная триадическая схема сверхбытийного, идеального («умопостигаемого») и реального (чувственного) «начал»³².

IV. На данном листе Соловьев предлагает несколько иные, нежели прежде, трактовки каббалистических понятий Эйн-соф и Адам Кадмон. Здесь Эйн-соф выступает первым членом (своего рода ипостасью) триединства «Эйн-соф – Адам Кадмон (Логос) – София». Фактически Соловьев повторяет схемы, уже известные по трактату «София» (ср.: «Эн-Соф, Логос, София. Первая троица»)³³. Адам Кадмон здесь также уже не «Мировая душа», вместилище душ человечества, но единство трех «ипостасей» – «Духа, Ума и Души».

V. Θεός, Λόγος, Φύσις – триада, в которой Бог не противопоставляется Природе, эквивалентна формуле «Бог есть всё». Её пантеистические коннотации зависят от иерархии членов триады. Ниже следует триада: «Бог, Человек, София» (др.-греч.).

VI. Текст, контекст и комментарии опубликованы ранее³⁴.

Л. 4 об.¹³⁵

Je puis t'invoker, Dieu suprême,
 Par tous ces organes divers.
 Je le puis par tes Anges mêmes,
 Par les trésors de l'univers,
 Par les élus et par les sages
 Que tu choisis dans tous les âges,
 Pour nous faire entrevoir ton jour;
 Mais reprends ces droits, ô mon père!
 Je sens que mon âme préfère
 De t'invoker par ton amour.

³² См.: Соловьев В.С. La Sophia. С. 48–49; 54–55.

³³ Там же. С. 92–93, 99.

³⁴ См.: Соловьев Вл. «Бог есть всё. Всё становится Богом» / публ. и коммент. А.Л. Рычкова и К.Ю. Бурмистрова // *Соловьевские исследования*. 2019. Вып. 2 (62). С. 22.

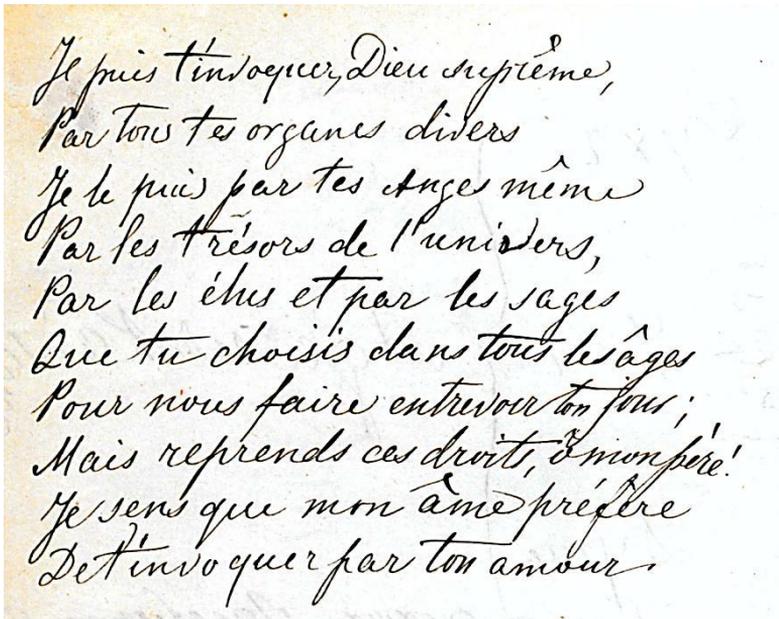
³⁵ На Л. 4 об. находится только публикуемая выписка. Перевод, по возможности приближенный к французскому оригиналу, любезно выполнен М.В. Максимовым.

Комментарии к Л. 4 об.

I. На Л. 4 об. находится выписка (строфа) из «Стансов» Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803)³⁶ – французского теософа и вдохновителя мартинизма, к трудам которого проявлял большой интерес Вл. Соловьёв³⁷.

II. Перевод (фр.):

Могу воззвать к тебе, Всевышний,
 Всеми этими разными способами:
 Могу сделать это через твоих Ангелов,
 Через сокровища вселенной,
 Через избранных и мудрых,
 Которых ты выбираешь во все времена,
 Чтобы позволить нам увидеть День твой;
 Но забери эти права, о мой отец!
 Я чувствую, что моя душа предпочитает
 Призывать тебя твоей любовью.



³⁶ См.: Saint-Martin L.C. Oeuvres posthumes. T. II. Tours, 1807. P. 318. См. также: de Saint-Martin, L. Cl., nommé le philosophe inconnu. Poésies. Leipzig, 1860. P. 51.

³⁷ См. об этом: Бурмистров К.Ю. Владимир Соловьёв и Каббала: к постановке проблемы. С. 62–63. На Л. 11 папки Вл. Соловьёв относит Л.-К. Сен-Мартена к последователям Я. Бёме.

Agent, principes	Двадцать начало всего, власти. существования.
Principales, virtus,	
Facultates.	

9

Миръ чиселъ духовъ
миръ чуждъ, миръ души

Относительное зла изъ зла и
по количеству 4 к 1, по силе
0 к 1, по продолжительности 7 к 1.

Каждо предвѣдѣетъ каждаго и малѣе, а же ея 2; 4
каждо самъ же 4.

1. Вселенскій элементъ существованія — Богъ. / Божество
2. Вселенскій элементъ идеальности — Богосд. / Идея
3. Вселенскій элементъ реальности — Соедн. / Животное

Божество — сущность, истинное начало существования
въ немъ начало единства или сверхъединства и начало
многообразности или единства. Божество — начало
трехъ родовъ: божество потенциальное или существование
Божество сверхъединства или единства духъ проявляетъ себя
въ множествѣ божественности потенциальности или существованія,
единство — триединство духовъ.

2. Божество идеальное или воображаемое Божество
какъ начало идеальное или единство (Идея) проявляетъ
себя въ множествѣ единства — идеальности / сущности.

3. Божество действительное или реальное (существование)
Божество какъ душа и проявляетъ
себя въ множествѣ множествъ действительности
реальности существа. Божество черезъ себя
Божество есть начало единства и начало
единства; напротивъ (хотѣе) ея начало
пассивное субстанция или неопредѣленность
силы (потенция) единства и начало
множества единства и наконецъ ^{идеальности} ~~идеальности~~
конкретное существо ея ^{соединение единства} ~~идеальности~~
и множествъ единства и единства. какъ
существование / единства и единства;
духовное / единства, Божество, духовная природа, духовное
единство; 2 идеальное божество, идеальная природа
идеальности / единства. 3 реальное божество, реальная природа
реальности / единства.

<Л. 9>¹

Agent, principe Puissances, Vertus, Facultés	Деятель, начало силы, власти, способности
мир чистых духов<,> мир умов, мир душ	

Отношение зла к благу:
по количеству 9 к 1,
по силе 0 к 1,
по продолжительности 7 к 1.

Благо преследует нас с 4-мя силами, а зло с 2<-мя>; у нас же самих 4.

1. Вселенский человек существенный – Бог. | Бог
2. Вселенский человек идеальный – Λογος. | муж
3. Вселенский человек реальный – Σοφια. | женщина

Божество есть сущность, неистощимое начало существования. В нем начало единства или сверхсущего и начало множественности или бытия. Бытие бывает трех родов:

1. Бытие потенциальное или существенное. Божество сверхсущее или чистый дух проявляет себя в множественности потенциальных или существенных единиц – чистых духов.
2. Бытие идеальное или воображаемое. Божество как начало идеальное или ум (Νοῦς) проявляет себя в множественности идеальных сущностей.
3. Бытие действительное или реальное (чувственное). Божество как душа проявляет себя в множественности действительных, реальных существ.

Во всех трех сферах Божество есть начало деятельное и начало единства; [~~материя~~] natura (хотение) есть начало пассивное<,> субстрат или непосредственная сила (potentia) действия<,> и [~~наконец~~] начало множественности<,> и наконец [~~человек конкретное~~] цельное существо. Конкретное существо есть [~~начало~~] сочетание единства и множества<,> деятельного и страдательного нач~~ала~~,> (универсальный) индивидуум; итак<,> есть<:>

1. духовное[~~ый человек~~] Божество, духовная природа, духовный индивидуум;
2. идеальное божество, идеальная природа, идеальный индивидуум;
3. реальное божество, реальная природа, реальный индивидуум.

Л. 9 об.

Существо (целое)	образ действия (бытия)	материя
1. Дух. Первая ипостась.	Самосознание	воля (хотение ^{II} потенциальное)
2. Ум. 2-я ипостась.	Мышление (воображение)	желание (хотение идеальное)
3. Душа. 3-я ипостась.	Чувство (ощущение)	любовь <(хотение [()]действительное).
вселенский человек ^{III} (1. Духовный человек. 2. Идеальный человек. 3. Душевный человек)		

Дух	Ум	Душа	Человек
ἀρχὴ τῆς κινήσεως ^α	εἶδος (οὐσία)	ὑλὴ (δύναμις ὑποκείμενον)	οὐ ἕνεκα τέλος
ἐκ	διὰ	ἐν ᾧ	εἰς ὃ ^v

- 1-е состояние Вселенский человек имеет бытие субстанциальное.
 2-е сост<ояние> Всел<енский> чел<овек> им<еет> быт<ие> идеальное.
 3-е сост<ояние> всел<енский> челов<е>к имеет бытие реальное.

Вселенский человек субстанциальный – Отец.

Вселенский человек идеальный – Сын или Λογος.

Вселенский человек действительный (чувственный) – Дух Святой.

Admiratio τὸν Λόγον. Adoratio τῆς Σοφίας.^{VI}

forma	Elementa prima (materialia)	Elem<enta> secundae
materia (prima)	aer, aqua, terra ^{VII}	terra x aqua = mercurius terra x aer = sulfur aqua x aer = sal ^{VIII}

1. Amor formae et materiae,
2. amor elementorum,
3. amor mixtorum<, > sive corpōrum
sublimatio, liquefactio, condensatio^{IX}

Комментарии к Лл. 9–9 об.

I. На лл. 9–9 об. Вл. Соловьев раскрывает в форме кратких тезисов содержание таблиц и схем лл. 3 об.–4 и др. Он показывает здесь соотношение и содержа-

ние трех родов, или сфер бытия (существенной, воображаемой и реальной, или духовной – идеальной – реальной), а также говорит о раскрытии в этих сферах трех начал – божественного, человеческого и природного. Вполне очевидно желание мыслителя представить в виде системы, но не голой схемы те идеи, которые должны были быть положены в основу создаваемого им метафизического учения. Весьма интересны и, вероятно, восходящие к идеям Якоба Бёме тезисы философа о «численном» соотношении между благом и злом, дополняющие контекст рассмотрения важнейшей для него темы о природе зла, возникающего из изначальной раздвоенности в самой Мировой Душе и необходимого для «проявления свободы» в мире³⁸. Отметим также четко выраженный антропоцентризм предложенной Соловьевым схемы: он говорит здесь о «Вселенском человеке» (Адаме Кадмоне) как единстве существенного (духовного), идеального и реального начал, т.е. Бога, Логоса и Софии, или иначе как о едином соборном организме Богочеловечества (в качестве антропоморфной модели мира), преобразование в который, по мысли Соловьева, составляет «смысл истории» и глубинный вектор развития действительного мира. Уже в набросках к неоконченным «Началам Вселенского учения» (периода работы над трактатом «София») Вл. Соловьев уподобляет «универсальное [создание] осуществление вселенского человека» «восстановлению Христа»³⁹. Однако Соловьев избегает употребления этого понятия в своих академических печатных работах, предпочитая говорить о Богочеловеке, идею которого он принимает в основания «Чтений о Богочеловечестве». Понятие «Вселенский человек», сродственное философии космизма и предвещающее известный многолетний диалог Соловьева с Н.Ф. Федоровым⁴⁰, впервые появляется в печатной работе Соловьева лишь десятилетием позднее – во французскоязычной публикации «Россия и Вселенская Церковь», где философ постулирует: «Вселенский человек воссоединен Божественной любовью, которая не только возвышает человека до Бога, но, отождествляя его внутренне с Божеством, дает ему возможность обнять в Нем все, что есть, соединяя его со всем творением неразрывной и вечной связью»⁴¹.

II. По Соловьеву, «хотение» включает «стремления к реальному союзу с другими существами (имеет три ступени: хотение в собственном смысле,

³⁸ Эту тему затрагивал уже Э.Л. Радлов в работе «Учение Вл. Соловьева о свободе воли» (СПб., 1911); см., напр.: Душин О.Э. Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // *Соловьевские исследования*. 2015. Вып. 1 (45). С. 16–29.

³⁹ См.: Соловьев В.С. Начала Вселенского учения // Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 178.

⁴⁰ Подробнее об этом ракурсе содержания рукописей папки «Бог есть всё» см.: Рычков А.Л. Незвестный фрагмент вступительной лекции Вл. Соловьева 1880 г. на *Высших женских (Бестужевских) курсах* и другие рукописи папки «Бог есть всё», отражающие темы сочинения «Основания всеобщей науки» в контексте идей Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров. Материалы к энциклопедии. М.: Академический проект, 2019 (в печати).

⁴¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1969. Т. XI. С. 347–348.

желание и воля)»⁴², что объясняет триадичность заключенных в скобки пояснений к схеме.

III. Продолжая разработку характеристики «Вселенского человека», Соловьев говорит о его различных «состояниях» в трех сферах бытия, а также – что наиболее существенно – утверждает его триипостасность, прямо соотнося три его «состояния» с тремя ипостасями Троицы. Делая это, он фактически сводит свою систему к двум элементам – Бог непроявленный (Абсолют, Эйн-соф) и Бог в проявлении (вселенский человек, Адам Кадмон). Однако, поскольку, по убеждению Соловьева, «мифологический процесс в общем идет вслед за ходом космического процесса»⁴³, философ не ограничивается образами каббалы и гностического мифа и обращается за сопоставительными характеристиками Вселенского человека также к религиозно-философскому наследию древнеиндийской культуры (Упанишады) и египетского герметизма (см., напр., Л. 11 папки «Бог есть всё», публикуемый в следующем номере журнала), основываясь на кросс-культурном мнении, что «первоначальная культура, которая содержала в зародыше индийскую, римскую и еврейскую культуры, – это культура египетская»⁴⁴.

IV. В данной таблице Вл. Соловьев рассматривает в ракурсе христианской метафизики учение Аристотеля о 4-х причинах всего, о котором позднее напишет в словарной статье «Причина» для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона: «Аристотель в первой книге “Метафизики” дал свое учение о 4-х причинах, или началах, усвоенное средневековою схоластикой, но доселе еще не исчерпанное философским мышлением. Ища причину вещей или явлений, наш ум ставит не один, а четыре различных вопроса, и только при определенном ответе на все четыре мы получаем полное понятие искомой причины, могущее окончательно удовлетворить требования мысли по данному предмету. Во-1-х, мы спрашиваем, из чего происходит данный факт, составляется данный предмет; это есть вопрос о материи или материальной причине того, что дано (ύλη, causa materialis). Во-2-х, спрашивается, от чего или чьим действием произведена данная действительность; это есть вопрос о производящей причине, или о «начале движения» (ἀρχή τῆσ κινήσεως, causa efficiens). В-3-х, спрашивается, почему, или сообразно чему данный предмет есть то, что он есть; это вопрос о специфической идее, образующей формы, или формальной причине (εἶδος, causa formalis). В-4-х, спрашивается, к чему, для или ради чего нечто происходит или существует – вопрос о цели или конечной причине (τέλος, οὐ ἔνεκα, causa finalis)»⁴⁵. Важно отметить, что Соловьев впервые привлекает это учение Аристотеля в заметках на полях рукописи Второго диалога «Софии» (Сорренто, март 1876) для пояснения

⁴² Соловьев В.С. La Sophia. С. 39.

⁴³ Там же. С. 136–137.

⁴⁴ Там же. С. 61.

⁴⁵ См.: Соловьев В.С. Причина // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. X. С. 263–264.

внебожественного, космического становления мира: «Материальное начало (causa materialis, ὕλη, ὑποκείμενον) четвертого мира или разделенного состояния миров, состояния внебожественного, есть Душа и души. <...> Материальное начало космического процесса – вторая материя, движущее деяльное начало или деяль – ἀρχὴ τῆσ κινήσεως – Сатана, формальное начало – Димиург, целевое начало – София»⁴⁶. Таким образом, верхняя схема (таблица) л. 9 относится к «нижнему» миру триадичной иерархии.

V. В контексте табл.: ἐκ (др.-греч.) – «из», предлог, обозначающий происхождение (точку, откуда происходит действие или движение); διὰ – через, из-за; ἐν ᾧ – «в котором», εἰς ὃ – единый (субъект), ср. библ.: «εἰς ὃ θεός» – «Един (один) Бог»⁴⁷.

VI. Вл. Соловьев обращается к высказанному Платоном и общему для поздней античности убеждению в том, что познание высшего и наука начинаются с удивления (Admiratio), как писал об этом Плотин: «...сколь ни дивна эта многоцветная красота, необходимо подняться еще выше ее [к верховному началу], ибо не столько наш чувственный, сколько этот сверхчувственный мир возбуждает в нас удивление и заставляет спрашивать, кто его произвел и каким образом?» (см.: *Плотин. Энн.*, VI 7, 16). Adoratio (лат.) – обожание, богопочтение (богосл.). Таким образом, фразу можно перевести как: «Удивление – Логоса, обожание, богопочтение – Софии».

VII. Пропущен первоэлемент «огонь», ignis.

VIII. Вл. Соловьев прибегает к разработанному Парацельсом и его последователями алхимическому учению о трех принципах и качествах тел, из-за которых физический мир делится на три царства – минеральное, растительное и животное, все тела которых состоят из трех начал (tria prima): серы (sulphur – качество маслянистости), ртути (mercurius – качество текучести) и соли (sal – качество твердости). Из этих трех качеств происходят четыре стихии.

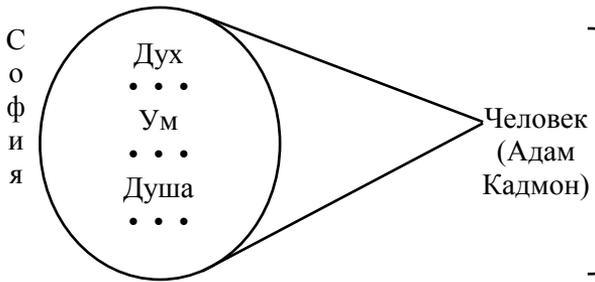
IX. Перевод фрагмента:

1. Любовь формы и материи,
 2. любовь элементов,
 3. любовь смешанных <тел>, или телесная.
- Возгонка, плавление, сгущение» (лат.).

Задолго до работ К.-Г. Юнга Вл. Соловьев делает попытку применить алхимические понятия к описанию этапов становления души, однако очередность алхимических стадий здесь очевидно нарушена.

⁴⁶ Соловьев В.С. *La Sophia*. С. 116–119.

⁴⁷ Соответствия значений схемы (таблицы) были уточнены благодаря любезной консультации Е.Б. Смагиной (Институт Востоковедения РАН), которой авторы комментариев выражают свою признательность.



<Л. 10об.>^I

Единство всех 9-ти первоначальных свойств или атрибутов (сефирот) составляет Софию или Мальхут – царица, 10-я сефира. Единство первоначальных ипостасей духа, ума и души составляет Адама Кадмона.^{II}

любовь евебода кетер	идея самоеознание хохма	воля еознание бина	Дух
воображение Гедула	разум Геббура	воображение жела- ние Тиферет	Ум
чувство Нецах	ощущение Ход	хотение Иесод	Душа
	Мальхут		София

Божедомка, против летнего Эрмитажа, дом Макарова^{III}

Die Erde eine Coagulation des Spiritus Mundi ist.^{IV}

das Wort oder der schiedliche Wille Gottes.^V

Комментарии к Л. 10 об.

I. Первая половина листа, продолжающая предыдущую запись, опубликована в предыдущем номере журнала⁴⁸.

II. Соловьев вкратце излагает здесь и в нижеследующей таблице каббалистическое учение о структуре эманации божественного света в виде десяти сфирот (ивр. *счисления*), особых сосудов и одновременно божественных атрибутов. Последняя, 10-я сфира Малхут (Царство) действительно сосредоточивает в себе весь свет, прошедший через девять расположенных выше сфирот, как

⁴⁸ См.: Соловьев Вл. «Бог есть всё. Всё становится Богом». С. 26–27.

бы содержа их в себе. Эта сфера является воплощением женского качества и отождествляется с Шхиной, Божественным Присутствием в мире, в христианской же каббале соотносится с Софией. Соловьев приводит в таблице традиционное разделение девяти сфирот на три группы, однако те качества, которые он с ними связывает, не соответствуют принятым в каббале. Адам Кадмон, первая эманация божественного света, своего рода божественный замысел о мире, имеющий образ человека, располагается на его схеме как бы над Древом сфирот, порождая их и одновременно содержа их в себе. Соловьев соотносит Адама Кадмона с некими «предвечными ипостасями», которые, впрочем, можно соотнести с тремя видами души, которые, согласно каббале, содержатся в Адаме Кадмоне – нефеш (собственно душа), руах (дух) и нешама (высшая, божественная душа, «дыхание»)⁴⁹.

III. Адрес написан рукой Соловьева; кто именно проживал в доме купца Макарова, расположенном напротив знаменитого в XIX в. сада «Эрмитаж» на ул. Божедомка в Москве, установить не удалось.

IV. «Земля есть сгущение (коагуляция) Мирowego Духа». Цитата из книги Якоба Бёме «Путь ко Христу»⁵⁰.

V. Цитата из Я. Бёме: «Так же и звезды – это истечение качеств духовного мира в соответствии с произволом Разделителя, причиной которого является Слово, или разделяющая воля Бога»⁵¹.

⁴⁹ *Нешама* – высший элемент человеческой души, раскрывающий в ней способность к постижению тайн вселенной и мистическому общению с Богом. Пробуждается в человеке, изучающем Тору и соблюдающем заповеди. Не подвластен греху и после смерти возвращается к Богу. *Руах* – второй элемент души, связанный с интеллектом и различающий добро и зло; пробуждается в человеке, возвысившемся над своей животной природой. После смерти попадает в земной рай. *Нефеш* – жизненная сила, низший элемент души, попадающий в тело в момент рождения. (см.: Scholem G. *Kabbalah*. Jerusalem, 1974. P. 155-159). Соловьев упоминает это каббалистическое представление в подготовительных материалах к лекциям на Высших женских (Бестужевских) курсах (см.: Соловьев В.С. Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах. Подготовительные материалы и конспекты. 1880–1882 гг. С. 339), а также в статье «Каббала» для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона (см.: Соловьев В.С. Каббала // Соловьев В.С. Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. X. С. 342).

⁵⁰ *Boehme J. Der weg zu Christo, verfasst in neun büchlein*. Amsterdam, 1715. S. 209.

⁵¹ Там же. С. 219.

ПРИЛОЖЕНИЕ⁵²



Эн-соф						
Э	Логос	x	София =	Адам Кадмон	Э	
н	Бог		Природа	Человек (небесный)	н	
-	Маг	x	Магия =	Божественный	Божественный	-
с	Разум	x	Идея =	человек	мир	с
о	Душа	x	Душа =	Идеальный	Идеальный	о
ф	(мужское начало)	(женское начало)	человек	человек	мир	ф
				Природный	Природный	
				человек	мир	

Бог: Отец, Слово, Дух Святой.

Эн-соф

⁵² В настоящем Приложении публикуется русскоязычная версия схем Вл. Соловьева на Л. Зоб. папки «Бог есть всё» (см. стр. 11 наст. изд.), в оригинале написанных, по большей части, на латинском и древнегреческом языках (приложение подготовлено К.Ю. Бурмистровым).

УДК 141(470)
ББК 87.3(2)522-685

ДВИЖЕНИЕ ВПРАВО: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ЕГО «СМЫСЛ ВОЙНЫ»

Б.В. МЕЖУЕВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, Философский факультет, ГСП-1, 119991,
Российская Федерация
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Рассматриваются причины, побудившие в 1895 году Вл. Соловьёва написать статью «Смысл войны» и включить ее в состав одноименной главы будущего трактата по нравственной философии. Особое внимание уделено взаимоотношениям философа с редактором журнала «Нива», в литературных приложениях к которому была опубликована эта работа. Подробно освещаются отклики в российской прессе на «Смысл войны», а также исследуется связь проблематики «Смысла войны» с внешнеполитическими сюжетами того времени. Делается вывод, что из всех глав сочинения по нравственной философии, размещенных Вл. Соловьёвым в разных изданиях в течение 1895 года, текст «Смысл войны» вызвал наиболее острую и противоречивую реакцию в образованном сообществе России. Обращается внимание на то, что Вл. Соловьёв смог заслужить горячее одобрение правых кругов и вызвать резкое неприятие левых, смутив своих друзей из либерального лагеря. Рассматривается начальный период трансформации Вл. Соловьёва, когда он из... недавнего любимца прогрессивной общественности постепенно превращался в отчужденного от всех лагерей общественной мысли философа, каковым он стал в последние три года своей жизни.

Ключевые слова: война, милитаризм, пацифизм, панмонголизм, всемирная монархия, пессимизм, социальная философия

MOVING RIGHT: VLADIMIR SOLOVIEV AND HIS «THE MEANING OF WAR»

B. V. MEZHUEV

Lomonosov Moscow State University
27/4, Lomonosovskiy pr., Department of Philosophy,
Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation
E-mail: borismezhuev@yandex.ru

This article considers Vl. Solovyov's motives to write his work «The Meaning of War», in 1895 and include it in the corpus of his treatise on ethical philosophy. Special attention is paid to the philosopher's relationships with the editor-in-chief of the journal "Niva" Aleksei Lugovoi who published this work. The article presents a detailed analysis of the responses to the work in the Russian press and explores how the content of this work was connected to the problems of the Russian foreign policy of that time. A conclusion is made that, among all the other chapters of the treatise on ethical philosophy that were published by Vl. Solovyov in different journals during 1895, the article «The Meaning of War» provoked the most extreme and contradictory reaction in the Russian intellectual milieu. We pay attention to the fact that Vl. Solovyov received the warmest approval of the right circles, was strongly rejected by the left and, at the same time, deeply embarrassed the liberals. The philosopher gradually turned from a recent favorite of the progressive intelligentsia into a lonely thinker alienated from all the circles of social thought in the last three years of his life. The article tells about the beginning of this transformation.

Key words: war, militarism, pacifism, *panmongolism*, *world monarchy*, *pessimism*, *social philosophy*

Выбор места издания

Статья «Смысл войны» с подзаголовком «Из нравственной философии» вышла в свет в июльском номере Литературных приложений к «Ниве» за 1895 год¹. Ранее главы будущего сочинения по нравственной философии, которые касались общественно-политической проблематики, выходили в свет в журнале «Вестник Европы» – либерально-западническом издании, постоянным автором которого Вл. Соловьев являлся с конца 1880-х годов. Вероятно, желание философа найти новый печатный орган для публикации глав будущего сочинения по прикладной этике объяснялось, в том числе, и проблемами с публикацией статьи «Принцип наказания с нравственной точки зрения», которая перед своим выходом в мартовском номере «Вестника Европы»² подверглась серьезной редакторской обработке. Вл. Соловьев имел все основания ожидать, что и статья «Смысл войны» с ее апологией войны и пророчеством о возникновении новой «всемирной монархии» после столкновения Европы с Китаем будет встречена с неодобрением в либеральных кругах «Вестника Европы», поэтому свой текст он решил отдать в другой печатный орган.

Книжки ежемесячных литературных приложений петербургского журнала «Нива», издаваемого А.Ф. Марксом, выходили в свет в середине каждого месяца. Выпуск, содержащий соловьевскую статью, получил цензурное дозволение 4 июля 1895 г. Как сообщается на обложке выпуска, он был «выдан 15 июля 1895 г.». На основании приведенного ниже анализа известной нам соловьевской переписки можно сделать вывод, что статья была написана примерно в начале июня 1895 года, во время пребывания Вл. Соловьева в столице.

В начале 1895 года редактором «Нивы», а также ежемесячных Литературных приложений к этому изданию становится писатель А.А. Тихонов, издававший свои произведения под псевдонимом А. Луговой. Вл. Соловьев к тому времени состоял в переписке с Луговым, которая началась по инициативе последнего в 1894 году. Об обстоятельствах начала эпистолярного общения с Вл. Соловьевым Луговой сам рассказал в подстрочном примечании к подборке писем философа, опубликованном во втором томе радловского собрания. Луговой направил философу запрос «о подлинном тексте статьи или лекции, прочитанной Вл. Серг. в Париже, в салоне кн. Витгенштейн, лекции», из которой он «по газетным отчетам взял для своего рассказа “Альмирор” эпитаф: “Не забудем, что всемирная история есть осуществление утопий”»³. В недатированном ответе А.А. Луговому

¹ Соловьев Вл. Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячные литературные приложения. 1895. Кн. № 7. Июль. Ст. 430–462.

² Соловьев В.С. Принцип наказания с нравственной точки зрения // Вестник Европы. 1895. № 3. С. 212–235 [1].

³ См.: Соловьев В.С. Письма в четырех томах / под ред. Э.Л. Радлова. 1908–1923, СПб., Пг. т. 2, с. 299 [2].

Вл. Соловьев приводит содержащий указанную фразу фрагмент французской рукописи своего текста, получившего известность под названием «Русская идея»: «Вся всемирная история есть только последовательное осуществление утопий или, точнее, одной и единственной, иудео-христианской утопии – царства справедливости и правды, или Царствия Божия» [2, т. 2, с. 299]. Отметим, что в опубликованном варианте лекции «Русской идеи» это высказывание отсутствует⁴.

Библиограф Л.К. Ильинский в своем кратком предисловии к подборке копий писем Вл. Соловьева к Луговому, хранящейся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, в фонде С.М. Лукьянова, характеризует «знакомство Лугового с философом» как «близкое к дружбе»⁵. Ильинский делает этот вывод «по тону писем Вл. Серг., по тем вопросам, которые затрагиваются в переписке и стихотворениям-шуткам, какие мы находим среди писем» [4, л. 1-2]. «К Ал. Ал. Луговому, – делает вывод библиограф, – Соловьева привлекла и общность интересов философских. Ал. Ал. Луговой в своих произведениях затрагивал вопросы философии, интересовался ими и, судя по письмам Соловьева, не был чужд философии. Вл. Серг. отмечает в Луговом и умение разобраться в философских течениях, остроумие в решениях обсуждаемых им вопросов <...>». «Кроме того, – продолжает Ильинский, – сблизил с Ал. Ал. Луговым Вл. Серг. и “Нива”. Правда, в 1895 г. в письме к В.Л. Величко Соловьев писал по поводу предложения участвовать в “Неделе”, что, “имея всегда для своих статей два журнала – ‘Вестник Европы’ и ‘Вопросы Философии’ и в резерве третий – ‘Русскую Мысль’, мне нет никакого резона искать еще орган” (т. I, стр. 217)⁶. Но в 1896 году он интересуется «Нивой», помещает там свои статьи (Лит. Приложения), заботится о их популярности, о разнообразии их содержания и т.д. [<далее зачеркнуто:> И эта черта очень показательна для русского общества того времени, читавшего разнообразные статьи в “Ниве”.] На этой почве Вл. Серг. сблизился еще более с Луговым» [4, л. 1-2].

В переписке 1895 года со своим постоянным корреспондентом, переводчиком его произведений на немецкий язык, Г.Г. Йогансоном, А. Луговой, два раза упоминая имя Вл. Соловьева, высоко оценивает его статью «Народность с нравственной точки зрения», опубликованную в январском номере за 1895 год «Вестника Европы». Вероятно, откликаясь на жалобы переводчика по поводу

⁴ В третьем томе сочинений А. Лугового, вышедшем в свет в 1895 году, эпитафия к вышедшему годом ранее рассказу «Альмиром», который звучит так: «Не забудем, что всемирная история есть осуществление утопий», сопровождается припиской «Из газет». Рассказ «Альмиром» посвящен жизни учителя Федора Остроумова, сошедшего с ума в отчаянной попытке создать единый мировой язык с целью объединения всего человечества (см.: Луговой А. Сочинения. Т. III. Стихотворения, повести и рассказы. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1895. С. 591 [3]).

⁵ См. здесь и далее: Ильинский Л.К. «Переписка В.С. Соловьева с А.А. Луговым» - списки писем и телеграмм В.С. Соловьева к А.А. Луговому за 1890-е гг., вариант вступительной заметки к письмам // НИОР РГБ. Ф. 700 (С.М. Лукьянов). К. 3. Ед. хр. 4. Л. 1–2 [4].

⁶ Опубликовано в первом томе писем Вл. Соловьева (см.: См.: Соловьев В.С. Письма в четырех томах / под. ред. Э.Л. Радлова. 1908–1923. С. 217).

проявлений официального шовинизма в прибалтийском регионе, в частности, по поводу закрытия годом ранее Дерптского университета в связи с продолжением преподавания на немецком языке, Луговой в письме от 10 февраля 1895 года сослался на эту направленную против национализма статью Вл. Соловьева: «В ответ на то, что Вы пишете о Дерпте, рекомендую Вам прочесть статью Вл. Соловьева “Народность” в мартовской книге (1895 г.) “Вестника Европы”. Это все явления, направленные к огорчению людей, искренне любящих Россию» [5, л. 35 об.]. 22 июня того же года, примерно за три недели до выхода в свет «Смысла войны», в письме тому же корреспонденту Луговой напоминает о явно понравившейся ему работе Вл. Соловьева: «Читали ли Вы его статью в “Вестнике Европы” (Национальность с нравственной точки зрения (?) Кажется так, не помню названия), о которой я писал в одном из моих прошлых писем <...>» [5, л. 44 об.]. Ранее в том же письме Луговой сообщает, что рекомендовал Йогансона как переводчика на немецкий Вл. Соловьеву, и обещает в ближайшее время выслать одну из статей философа, имея в виду, вероятно, тот текст, который в это время готовился к выходу в июльском номере «Приложений»: «Кстати, я рекомендовал Вас как переводчика нашему писателю-философу, который не может быть, конечно, не известен и Вам – Влад. Серг. Соловьеву для его философских сочинений. Многие из его работ уже переведены на разные языки, но я думаю, что и для Вас и для него будет не худо, если Вы переведете что-нибудь из его сочинений – разумеется, окончив прежде то, что Вы наметили перевести из моих сочинений (Я поневоле становлюсь эгоистом). Впрочем, я скоро пришлю Вам одну из его статей» [5, л. 44 об.]. Логично предположить, что Луговой собирался отправить переводчику июльскую книжку «Литературных приложений» со статьей «Смысл войны». Однако подтвердить это предположение невозможно, поскольку в последующих письмах к Йогансону имя Вл. Соловьева не встречается.

В начале 1895 года Луговой посылает Вл. Соловьеву том своих сочинений, которые философ читает с большим интересом. В письме Луговому Вл. Соловьев высказывает свою первую реакцию от знакомства с художественными произведениями писателя, обращая особое внимание на новеллу «Pollice verso», в финале которой содержалась критика пессимизма Шопенгауэра: «Разрезая книгу, и увидав в конце “Pollice verso” обильные выписки из Шопенгауэра, я было подумал, что и Вы увлекаетесь этим модным полу-философом, но прочтя, с удовольствием нашел, напротив, очень верную и меткую критику его софизмов» [2, т. 2, с. 300].

Обратим внимание на то, что примерно полтора года спустя Вл. Соловьев публикует (за подписью W) в декабрьском номере «Вестника Европы» за 1896 год небольшую, в целом сочувственную рецензию на вышедший в 1895 году трехтомник А.А. Лугового. Эта рецензия более чем на две трети состояла из пространного цитирования отклика на то же издание известного критика и публициста, сотрудника «Вестника Европы» К.К. Арсеньева в малодоступном

для широкой публики отчете о присуждении премии А.С. Пушкина в 1895 г⁷. Сам же Вл. Соловьёв, скрываясь за необычным для себя псевдонимом, выражает несогласие с Арсеньевым только в одном пункте. Арсеньев полагает, что «Pollice verso» «испорчены только длинными выписками из Шопенгауэра, слова которого служат» для одного из персонажей, собирающегося лишиться себя жизни, «последней каплей, переполняющей чашу. Не особенно вероятно, чтобы человек, переживающий предсмертные муки, стал перечитывать сочинение философа, которого он считает софистом; еще менее вероятно, чтобы он занялся мысленной полемикой с ним ... или подробными комментариями к нему» [6, с. 839]. Не вступая в прямой спор с Арсеньевым относительно художественной уместности критических выпадов против Шопенгауэра в финале новеллы, Вл. Соловьёв, как он выражается, «ограничивает» это замечание «указанием, что комментарии на Шопенгауэра, приписанные умирающему герою романа, большею частью основательны сами по себе и метко выражены, так что если и составляют художественную погрешность, то все-таки рекомендуют г. Лугового как серьезно мыслящего писателя и по крайней мере с этой стороны выгодно отличаются от мнимо-философских рассуждений в произведениях других, тоже не безызвестных писателей» [6, с. 849]⁸.

В финале повести А. Лугового его герой, доведенный до отчаяния травлей коллег доктор, имя которого не называется, открывает хранящееся в его библиотеке русское издание «Мира воли и представления» Шопенгауэра и обращает внимание на отмеченные им ранее фрагменты из этого сочинения, в которых философ рассуждает о бессмысленности самоубийства. Герой осознает шаткость всех рассуждений великого пессимиста и выбирает для себя более логичный выход – мгновенно уйти из жизни точным выстрелом в мозжечок мозга. Критические соображения, высказанные в повести относительно аргументов Шопенгауэра против самоубийства и в пользу аскетического подавления воли, вероятно, и вызвали одобрение Вл. Соловьёва: «Как странно, – рассуждает доктор о труде немецкого метафизика, – что каждая страница этой книги полна доводов за самоубийство, и в то же время несколькими софистическими натяжками философ хочет доказать мне, что самоубийство не спасает. От чего не спасает? От воли к жизни? Кого не спасает? Мир? Да – мое самоубийство не уничтожит мировую волю; но я и не хочу уничтожить ее» [3, с. 101]. Напомним, что в предисловии к *ОД-97* «Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии» Вл. Соловьёв сам противопоставляет «теоретикам песси-

⁷ W <Вл. Соловьёв>. <Рец. на:> Сочинения А. Лугового. Три тома. СПб., 1895. – Хроника. – Литературное обозрение // «Вестник Европы», 1896. № 12. С. 835–839 [6]. Авторство Вл. Соловьёва восстанавливается из короткой некрологической заметки о А.А. Луговом, опубликованной в ноябрьском номере «Вестника Европы» за 1914 год: «Оценка сочинений А.А. Лугового, вошедших в состав первого их издания, дана в нашем журнале Влад. Серг. Соловьёвым (Литер. обзор. в декабрьской книжке за 1896 г., заметка, подписанная буквой W)» (см.: Вестник Европы. 1914. № 11. С. 397).

⁸ Трудно избавиться от искушения увидеть в этом высказывании философа, спрятавшегося за псевдонимом W, новый выпад против Л.Н. Толстого.

мизма», склонным отрицать правомерность добровольного ухода из жизни вопреки собственным рассуждениям о «преимуществах небытия», пессимистов «серьезных», то есть «сознательных» самоубийц, «кончающих жизнь из разочарования или отчаяния». Нельзя исключить, что в этом пункте на автора «Оправдания добра» определенное влияние оказали рассуждения Лугового-Тихонова, вложенные им в уста своего героя.

В том же письме, где шла речь о «Pollice verso», Вл. Соловьев благодарит своего корреспондента за внимание к его статьям по этике, которые он называет «отрывками из большого систематического сочинения по нравственной философии». При этом философ высказывает надежду поднести Луговому книгу «еще этой весной», отмечая «большие неудобства», возникающие при печатании трактата отрывками. Возражения писателя по поводу значения чувства стыда для нравственности Вл. Соловьев относит именно к тому ряду недоумений, которые обусловлены недостаточным раскрытием своих идей в печатающихся разрозненно отрывках. Судя по пояснениям Вл. Соловьева, Луговой реагировал в своем, неизвестном нам письме на опубликованную в сентябрьской книжке «Вопросов философии и психологии» за 1894 г. статью «Первичные данные нравственности», в которой впервые вводилась Вл. Соловьевым категория стыда как начала человеческой нравственности.

Особый интерес для исследования истории появления «Смысла войны» имеет следующее письмо философа. Во втором томе Писем Вл. Соловьева оно предположительно датируется 1896 годом, но на самом деле оно, скорее всего, было отправлено в середине июня 1895 года⁹. Приведем это письмо полностью:

Многоуважаемый Алексей Алексеевич!

С третьего дня я болен, так что даже обращался к доктору, который нашел у меня разные ужасы. Я выхожу и могу работать, но с большим трудом; тем не менее конец войны¹⁰ будет завтра вечером готов, а раньше никак невозможно. Но что за беда: с третьего листа перенесете на четвертый или пятый в крайнем случае. Об обеде со мной говорить так же целесообразно, как об веревке с повешенным.

До завтра.

Весь Ваш Влад. Соловьев [2, т. 2, с. 302].

⁹ Возможно, свою роль в ошибке Радлова сыграло и процитированное выше предупреждение Л.К. Ильинского, согласно которому сотрудничество Вл. Соловьева с «Нивой» началось в 1896 году, а не годом ранее, как это было на самом деле. По всей видимости, при публикации корпуса писем и телеграмм В.С. Соловьева к А.А. Луговому во втором и четвертом томах Писем Радлов имел в распоряжении ту самую подборку писем, что, как сообщается на первом листе архивного дела, в 1925 году была передана Л.К. Ильинским С.М. Лукьянову.

¹⁰ К словам «конец войны» имеется примечание самого Лугового, которое приводится во втором томе в виде подстрочной сноски: «Статья “Смысл войны” печаталась в “Ниве”, когда я был редактором этого журнала» [2, т. 2, с. 302].

В собрании писем Вл. Соловьева Луговому, хранящемся в фонде С.М. Лукьянова в НИОР РГБ, имеется важное расхождение с опубликованным текстом. Третье предложение письма читается по этому собранию так: «Но что за беда: с третьего март перенесете на четвертое или пятое в крайнем случае» [4, л. 7]. Мы не знаем в настоящий момент подлинника письма, но весьма вероятно, что при публикации писем во втором томе Радлов имел дело с той же самой присланной ему самим Луговым или же Ильинским подборкой (в ней обнаруживаются все комментарии Лугового, что приведены во втором томе). Грамматически некорректное построение фразы привело Радлова к мысли, вероятно правильной, что речь идет об ошибке копииста. Это предположение заставляло его искать более верные варианты. Однако смысл вызывавшей разночтения фразы становится понятен, если допустить, что данному письму предшествовало то, которое в подборке Лугового-Ильинского, равно как и в собрании Радлова, стоит под номером 4. Оно также предположительно датируется публикатором 1896 годом, что, разумеется, не соответствует действительности.

Приведем текст и этого письма полностью:

«Очень Вам благодарен, многоуважаемый Алексей Александрович, за любезное внимание. Не пугайтесь длины моей вставки – по числу букв она приблизительно равна зачеркнутому¹¹. – Я вчера заболел, но выхожу из дому, но тем не менее кончаю войну и завтра кончу. Если бы сверх ожидания я не мог выйти завтра, то попрошу Вас быть до конца любезным и зайти ко мне *sum pervo regum* после Вашего заседания в редакции. Вероятнее же, что я зайду сам около 4 ½ ч.

Во всяком случае до завтра.

Душевно преданный Влад. Соловьев.

Прямое указание на Карамзина я зачеркнул; думаю, что Вы это одобрите» [2, т. 2, с. 303].

Скорее всего, Радлов был прав, и в третьем предложении предыдущего, то есть третьего по нумерации, письма, которое на самом деле следовало за четвертым, речь шла о переносе на другой лист вписанной Вл. Соловьевым вставки, которая все-таки превысила размеры листа, что и вызвало протесты редактора.

Обратим внимание на указание Вл. Соловьева – в третьем письме составленной А. Луговым подборки – на посещение доктора, который «нашел» у него «разные ужасы». Вероятно, тот же самый врачебный осмотр был более подробно описан философом в письме к его постоянному корреспонденту того времени, поэту и журналисту В.Л. Величко: «За последнее время я был болен, а главное удручен скоплением срочной работы. Сегодня сравнительно свободный день. Что касается болезни, то привезенный моими приятелями доктор, кроме того другого, нашел увеличение печени и раздражение внутренней оболочки сердца ...» [2, т. 1, с. 228]. Представляется важным то обстоятельство, что это письмо имеет

¹¹ К этим словам имеется примечание Лугового: «Речь идет о корректурах “Смысла войны” [2, т. 2, с. 303].»

точную датировку – 12 июня 1895 года. Из этого письма становится ясным и временное пристанище Вл. Соловьева, где, по всей вероятности, и был написан «Смысл войны»: «Я до сих в казармах и только в среду, 14-го, могу выбраться из города в ближайшие места». Отметим, что здесь же Вл. Соловьев сообщает о своих прежних планах и их вынужденной корректировке: «Если бы мне можно было уехать из Финляндии в конце мая, как я предполагал, то во второй половине июня я мог бы быть у вас. Но теперь все это расстроилось.

Тем не менее я предполагаю праздновать с вами ваше рождение.

За последнее время я был болен, а главное удручен скоплением срочной работы».

В.Л. Величко родился 2 (14) июля, и это означает, что в начале июля Вл. Соловьев предполагал оставаться в городе. В 1890-е годы, в летний период, философ проживал в казармах Лейб-гвардейского резервного полка, в доме № 16 на Вознесенском проспекте, в квартире преподавателя кафедры уголовного права Александровской военно-юридической академии, полковника В.Д. Кузьмина-Караваева, постоянного автора журнала «Вестник Европы». В пятом письме А.А. Луговому, опубликованном во втором томе радловского Собрания, которое относится предположительно к тому же самому времени, философ приглашал писателя посетить его по этому адресу: «Я вчера переехал в казармы – тоже близко от Вас, в Мариинском дворце, рядом с Государственным Советом, по Вознесенскому просп., № 16, кв. 3, у полк. Кузьмина-Караваева» [2, т. 2, с. 304].

Таким образом, статья «Смысл войны» была написана предположительно в промежутке с конца мая по середину июня 1895 года, во время пребывания Вл. Соловьева в Петербурге, либо в отеле «Англетер», где он снимал номер еще в конце мая¹², либо в квартире В.Д. Кузьмина-Караваева на Вознесенском проспекте, куда он перебрался в начале июня и где принимал корректуры статьи из приложений к «Ниве».

К сожалению, отношение редактора «Нивы» к содержанию «Смысла войны», а также к реакции на нее в печати остается неизвестным. Как следует из переписки Лугового с Г.Г. Йогансоном, с 1 июля по 5 августа редактор «Нивы» находился в Одессе¹³. Вл. Соловьев сохранил хорошие отношения с писателем и, более того, опубликовал в 1896 году в Литературных приложениях к «Ниве» еще статью о поэзии Я.П. Полонского и одно стихотворение, однако следует отметить, что глав «из нравственной философии» более в журнале не появлялось.

¹² Из этого отеля было отправлено вместе с корректурами статьи «О добродетелях» письмо Л.М. Лопатину, которое датируется 21 мая 1895 года. О месте, откуда было послано данное письмо, сообщает П.С. Попов в своем известном очерке о дружбе двух мыслителей: (см.: Попов П.С. Уцелевшие строки из переписки друзей (Влад. Соловьев и Л.М. Лопатин) // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 75).

¹³ См.: Луговой А. Письма Г.Г. Йогансону // РГАЛИ. Ф. 1102. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 47-48.

Страх перед панмонголизмом и надежды на общеевропейское сближение

Поводом к переосмыслению значения войны в мировой истории Вл. Соловьёвым стало острое переживание философом той угрозы христианскому человечеству, которая могла бы исходить от возможного объединения Японии и Китая. В эпоху подъема славянского освободительного движения конца 1870-х годов Вл. Соловьёв, как и практически все русское общество, был далек от пацифизма, он даже попытался лично принять участие в войне против Турции, отправившись на театр боевых действий в качестве военного корреспондента газеты «Московские ведомости»¹⁴. Однако в начале 1890-х годов, в период временного сближения с Толстым и его московскими единомышленниками, Вл. Соловьёв, вероятно, был готов принять если не букву, то дух антивоенной проповеди великого писателя. Как сообщал в своих мемуарах близко знавший обоих мыслителей, но тяготевший более к Толстому публицист Л.П. Никифоров, в начале 1890-х годов «Соловьёв не относился враждебно ко Льву Николаевичу, а, напротив, восхищался его произведениями и поручил, между прочим, Орлову¹⁵ составить из них сводку мыслей, пригодных для солдат. “Я постараюсь, чтобы такая книжка была в ранце каждого солдата”, – говорил Соловьёв. Такой книжки Орлов не составил, но это, вероятно, подало Толстому мысль написать свои знаменитые “памятки” – солдатскую и офицерскую. Когда я впоследствии спросил Владимира Сергеевича, думает ли он выполнить свое благое намерение, он как-то неохотно ответил, что собирался это сделать при Александре III, а теперь считает это лишним. Почему – так и осталось для меня тайной» [7, с. 141].

Отметим, что кончина Александра III совпала с японо-китайской войной, драматическое развитие которой для Поднебесной империи вдохновило философа на создание знаменитого стихотворения «Панмонголизм» в октябре 1894 года. Как и В.Д. Кузьмин-Караваев в мемуарном очерке 1900 года, Л.П. Никифоров связывал обращение философа к теме войны с его уверенностью «в неизбежности нашествия желтой расы на Европу». Как сообщает публицист, Вл. Соловьёв «допускал, что эта раса может водворить на земле лучший политический и экономический строй, но его страшило полнейшее отсутствие в ней мистического чувства, и он считал ее окончательно неспособной постичь христианскую мистику, которой он придавал если не первенствующее, то громадное значение»¹⁶.

Весной-летом 1895 года Вл. Соловьёв, находясь в постоянной переписке с Л.П. Никифоровым, отвечал ему на возражения, вызванные статьей философа

¹⁴ Об отношении раннего Вл. Соловьёва к войне см.: Козырев А.П.: «Смысл войны» Соловьёва в исторической перспективе // Самопознание. Информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». 2016. №. 6. С. 25–28.

¹⁵ Владимир Федорович Орлов (1843–1898) – учитель, бывший участник дела Нечаева, знакомый Толстого с 1889 г.

¹⁶ Никифоров Л.П. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьёве // Вестник Европы. 1913. № 11. С. 141.

«Принцип наказания с нравственной точки зрения», также частично направленной против концепции непротивления злу насилием. В одном из писем Вл. Соловьев упоминает и свою готовящуюся к выходу статью о войне: «То, что вы пишете по поводу “Принц. Наказ.”, основано на недоразумении. По моей идее принцип наказания есть “человеколюбие” как к потерпевшему, так и к преступнику, а вы говорите, что я возвожу в принцип *насилие*. Насилие я допускаю как необходимое в известных случаях средство для исполнения обязанности человеколюбия, совершенно так, как в примере Льва Ник. с бросанием детей из окошка при пожаре. Я уже воспользовался этим примером в статье о войне, которая скоро появится, и я буду еще им пользоваться как очень удачной иллюстрацией *моей мысли*» [2, т. 4, с. 7].

Действительно, в тексте статьи мы находим следующие строки: «Так, например, хотя всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное и противоестественное, однако, если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. Очевидно, правило бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип нравственности наравне с нравственным принципом спасения погибающих; напротив, это последнее нравственное требование остается и здесь единственным побуждением действий; никакого отступления от нравственной нормы здесь нет, а есть только прямое ее приложение способом хотя неправильным и опасным, но таким, однако, который в силу реальной необходимости оказывается единственно возможным *при данных условиях*»¹⁷. Говоря о «примере» Льва Толстого, Вл. Соловьев, возможно, имеет в виду маленький рассказ «Пожар»: он вошел в «Первую русскую книгу для чтения», выпущенную писателем в 1875 году. Там говорится о спасении ребенком своих малолетних братьев и сестер во время пожара. Дети в рассказе выбираются из горящей избы через окно, правда, брат, скорее, выталкивает, чем выбрасывает их на улицу.

Как уже было сказано выше, непосредственным поводом для включения главы о войне в книгу по нравственной философии стали впечатления философа от столкновения Японии и Китая в Корее осенью 1894 года. Эта война фактически началась еще летом того же года с попытки государственного переворота в королевстве. В сентябре 1894 года после крупного сражения рядом с Пхеньяном китайские войска были оттеснены на свою территорию за реку Ялу, а эскадра Поднебесной отошла в Желтое море под напором более мобильного флота Страны восходящего солнца. К октябрю 1894 года преимущество Японии уже не вызывало никакого сомнения.

Военный успех Токио побудил Вл. Соловьева на написание стихотворения «Панмонголизм» с предсказанием грядущей катастрофы России в ходе

¹⁷ Соловьев Вл. Смысл войны. Из нравственной философии // Нива. Ежемесячные литературные приложения. 1895. Кн. № 7. Июль. Ст. 432.

войны с объединенным японо-китайским воинством: «О Русь, забудь былую славу, Орел двуглавый сокрушен, / И желтым детям на забаву даны клочки твоих знамен»¹⁸. Стихотворение, опубликованное полностью только после смерти философа, Вл. Соловьев сам в своей последней статье «По поводу последних событий» датировал 1 октября 1894 года. Соловьев отмечал, что «особенно сильное предчувствие наступающей монгольской грозы» было испытано им «осенью 1894 г. (если не обманывает память, 1-го октября) на финляндском озере Сайма. Вызванное этим стихотворение “Панмонголизм” было записано мною некоторым друзьям, а первые четыре стиха его послужили эпиграфом к повести об антихристе» [8, т. 10, с. 223].

Переживание неотвратимости войны Европы с Китаем владело Вл. Соловьев еще с начала 1890-х годов. Новым моментом стало постижение возможной роли Японии в эсхатологической развязке истории и представление о том, что победителю «внутрирасовой» распри удастся навязать побежденному союз на основании некой сверхнациональной идеи, каковой мог бы стать «панмонголизм». Этот страх перед грядущей «желтой опасностью» наложился на достигшие к тому времени своего пика антиславянофильские настроения Вл. Соловьева, укрепив его уже четко обозначенную в «Национальном вопросе в России» неприязнь к панславизму как идеологии, не только способствующей отчуждению от общеевропейского единства, но и провоцирующей восточные народы на сближение по расово-этническому принципу.

5/17 апреля 1895 года в японском городе Симоносеки было заключено мирное соглашение между двумя державами, утвердившее военный триумф Токио. Китай был вынужден уступить победителю остров Формоза (Тайвань), острова Пенхулидао, Ляодунский полуостров. Пекин отказывался от всех претензий на влияние в Корее, признавал полную независимость королевства и обязался оплатить контрибуцию в 200 млн лан¹⁹.

Вл. Соловьев подозревал, что за этим мирным соглашением последует заключение «союза» между двумя державами, который в свою очередь явится своеобразным прологом будущего «панмонгольского» единения. В письме из Финляндии В.Л. Величко, датированном 25 апреля 1895 года, Вл. Соловьев просит своего друга подтвердить «известие о заключении союза между Японией и Китаем!», добавляя «это очень важно»²⁰. То, что это не случайная оговорка, подтверждается письмом философа М.М. Стасюлевичу от того же апреля 1895 г., где есть такие строки: «Будьте здоровы и веселы. Вас и Александра Николаевича и себя поздравляю с заключением союза между Японией и Китаем» [2, т. 4, с. 69] Далее в том же письме Вл. Соловьев приводит свое стихотворение «Панмонголизм» в том варианте, где в первой строке вместо «имя дико»

¹⁸ Первая публикация стихотворения: «Вопросы жизни», 1905, № 8. С. 27-28.

¹⁹ См.: Лукоянов И.В. «Не отстать от держав...». Россия на Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX вв. СПб.: Нестор-история, 2008. С. 238 [9].

²⁰ См.: Соловьев В.С. Письма в четырех томах / под. Ред. Э.Л. Радлова. 1908–1923. т. 1, с. 227.

стоит «слово дико». «Александр Николаевич», к которому через Стасюлевича обращается Вл. Соловьев, – это, разумеется, А.Н. Пыпин, член редакции «Вестника Европы» и автор монографии 1878 года «Панславизм в прошлом и настоящем». Упомянув Пыпина, философ, возможно, дает понять, что считает идею славянского единства косвенной причиной совершающегося на глазах сближения Японии и Китая.

Между тем согласованный демарш трех держав – России, Германии и Франции, осуществленный 11/23 апреля 1895 года, привел к отказу Японии от территориальных захватов в Китае. В течение одного дня представителями трех стран было высказано категорическое несогласие с итогами Симоносекского мира. Было известно, что коалицию континентальных европейских держав против японских претензий сформировала именно Россия, дипломатическое ведомство которой с марта 1895 года возглавлял бывший посол в Вене А.Б. Лобанов-Ростовский. Усилия России по «защите» Китая должны были быть вознаграждены установлением союза Петербурга с Поднебесной. Подобное дипломатическое разрешение японо-китайского конфликта, вероятно, виделось Вл. Соловьевым «срывом» предвидимого им «панмонгольского» альянса. Эту неожиданную удачу российской дипломатии Вл. Соловьев должен был встретить с большим оптимизмом. Россия в союзе с Германией и Францией не только предотвратила угрозу «панмонголизма», но и открыла для себя шанс на самостоятельную игру с Китаем, как мог надеяться философ, ради мирного вовлечения этого народа в орбиту мировой экономики и христианского просвещения. Сам Соловьев говорил в статье «Смысл войны», что «мирное включение монгольской расы в круг христианской образованности» не исключено, хотя и «мало вероятно».

В своем подозрении, что мирное соглашение в Симоносеки скрывает за собой тайный союз двух держав, представляющий грозную опасность для всей Европы, Вл. Соловьев был далеко не одинок. О том же самом в апреле 1895 года писала и московская, и петербургская пресса преимущественно правого толка, готовя общественное мнение к перспективе войны с Японией в случае отвержения этой страной требований континентальных держав. 12 апреля 1895 года в передовой статье под названием «Руки прочь» газета «Московские ведомости» открыто призывала к войне с Японией, чтобы не допустить ее гегемонии над Китаем и Кореей. Передовица начиналась абзацем: «Условия мира между Японией и Китаем уже опубликованы во всеобщее сведение. Если в них и не упоминается об Японо-Китайском союзе, то нет никакого сомнения в том, что, тем или иным образом, Япония обеспечит себе влияние на Китай и что существует не обнаруженный, сепаратный, договор, устанавливающий на этот счет особое соглашение».²¹ На следующий день в анонимном обзоре западной прессы, которая осве-

²¹ См.: «Московские ведомости», 1895, 12 апреля, № 99. С. 2. И.В. Лукьянов сообщает, что на корректуре этой статьи появилась «высочайшая оценка “Хорошо”», то есть текст получил одобрение императора. Правда, исследователь приписывает авторство этого текста кн. Э.Э. Ухтомскому, что

щала события на Дальнем Востоке, тема угрозы, исходящей от союза Японии с Китаем, получает продолжение вполне в соловьевском ключе: «... тридцати лет было достаточно, Японии для того, чтобы преобразоваться по европейскому образцу, разбить Китай и кинуть перчатку Европе: пятидесяти лет ей будет более чем достаточно, чтоб организовать многомиллионную китайскую армию и предпринять монгольское нашествие в Европу. Если Японию не остановят теперь, то этого нашествия надо ожидать не в 1995, а в 1945 году»²². Журнал «Вестник Европы» в этот момент занимал прямо противоположные позиции по дальневосточному вопросу. Л.З. Слонимский, автор «Иностранного обозрения», описывал эту войну и увенчавший ее Симоносекский мир с полным сочувствием к Японии, категорически отвергая допустимость военного вовлечения России в противостояние с победительницей²³. С тех же позиций вел полемику с правой печатью и «Северный вестник»²⁴, на страницах которого А.Л. Вольнский спустя три месяца нанесет наиболее резонансный полемический удар по соловьевскому «Смыслу войны». Итак, восприятие соловьевского текста было в тот год во многом обусловлено конкретной газетной и журнальной полемикой по поводу событий на Дальнем Востоке и выбором Россией стратегии действий в отношении двух крупнейших азиатских держав.

Вл. Соловьёв, воодушевленный неожиданным успехом царской дипломатии на китайском направлении, действительно на определенный момент был готов отнестись к судьбе Российской империи с меньшим пессимизмом, чем год назад, когда он сочинял заключительные строки своего стихотворения «Панмонголизм». В завершении своей статьи в Литературных приложениях к «Ниве» философ, признавая неизбежность, при всех временных достижениях дипломатии, «последней бранной встречи Запада с Востоком», писал: «И если в этой последней войне, за которую должно наступить всемирное объединение, России очевидно предстоит первенствующая роль, то наша истинная патриотическая обязанность – желать и стараться, чтобы наше отечество было не только материально, но главное – нравственно и духовно сильным и достойным этого великого призвания при совершении окончательных судеб человечества».

Приводя эту исключенную уже из второй редакции «Смысла войны» в отдельном издании «Оправдания добра» 1897 года фразу, в которой мыслитель выражал надежду на «первенствующую роль» России в деле борьбы с потенциальной китайской опасностью, немецкий историк русской философии Людольф Мюллер в комментариях к пятому тому немецкоязычного Собрания сочинений Вл. Соловьёва, выпущенному в 1976 году в Мюнхене, сделал вывод, что заключительный пассаж «Смысла войны» в его журнальной редакции представ-

едва ли справедливо. Подпись Ухтомского стоит под другой статьей в том же номере газеты, и она по стилистике и по содержанию значительно отличается от анонимной передовицы (см.: Лукоянов И.В. «Не отстать от держав...». Россия на Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX в. С. 201).

²² См.: Осложнения на Дальнем Востоке // Московские ведомости. 1895, 13 апреля. № 100. С. 3.

²³ См.: Иностранное обозрение от 1 мая 1895 г. // Вестник Европы. 1895. № 5. С. 410–411.

²⁴ См.: Полонский Л. Политическая летопись // Северный вестник. 1895. № 5. С. 47–64 (2-я пагинация).

лял собой последнее выражение «национального мессианизма» в трудах Владимира Соловьева. Мюллер допускает, однако, одну неточность: он указывает на стихотворение «Панмоноголизм» как на произведение, написанное почти одновременно с первой редакцией «Смысла войны», тогда как на самом деле, как мы видим, оно было создано более чем полгода ранее. «Панмонголизм» отражает более ранние переживания философа. Тем не менее факт исключения из редакции «Оправдания добра» 1897 года данного фрагмента и в самом деле свидетельствует об усилении сомнений у автора относительно роли России в финальном аккорде мировой истории.

Вместо заключительного абзаца с выражением надежды на «особую роль» России мы на том же месте в редакции 1897 года видим ссылку на конкретный проект обеспечения мира между европейскими державами, который в 1871 году выдвинул князь Петр Георгиевич Ольденбургский в письме к канцлеру Германии Бисмарку:

«Прежде всего правителям народов и руководителям общественного мнения следует решительно и искренно согласиться в ненужности и непозволительности “европейской” войны, или точнее, войны между народами христианского мира. Это сознание очевидно созрело, но еще не переходит в действие, как видно из продолжающегося “вооруженного мира” Европы. Пусть люди, от которых зависит действительное торжество мира, послушают голос не отвлеченного мыслителя и не одностороннего моралиста, а голос человека, который при безукоризненном нравственном характере и обширной практической опытности был конечно менее всего склонен к философским и политическим утопиям. В своем недавно напечатанном превосходном письме к князю Бисмарку (писано в 1871 г., напечатано в 1894) покойный принц Петр Георгиевич Ольденбургский, упомянув о “превратных учениях”, которые “побеждаются не штыками, а мудрою политикой и мерами просвещения”, и отстранив затем нелепую мысль о возможности немедленного и полного разоружения, – продолжает так:

“Мое мнение состоит, стало быть, в следующем: 1) Уничтожить в принципе войну между цивилизованными народами и гарантировать взаимными договорами владение территориями. 2) Спорные вопросы разрешать согласно примеру Англии и Америки при помощи международной комиссии. 3) Установить численность военной силы всех государств международной конвенцией”. (Выше была объяснена временная необходимость небольших армий между прочим против возможного нападения диких народов). “Хотя уничтожение войны многими причисляется к области фантазии, я тем не менее имею мужество думать, что в нем заключается единственное средство спасти церковь, монархический принцип и общество и излечить государство от язвы, которая препятствует их развитию. Осуществление такой высокой истинно христианской и гуманной идеи, исходящее непосредственно от двух могущественных монархов, явилось бы славною победой над принципами зла; наступила бы новая эра счастья; по всему миру пронесли бы клики радости, которые нашли бы отзвуки у небесных ангелов. Если Господь за меня, то кто может быть против ме-

ня, и какая сила может противустать тем, которые действуют во имя Бога? Вот скромный взгляд старого, много испытавшего на своем веку человека, который без страха, не обращая внимания на людские толки, пред лицем Бога и вечности, следуя лишь голосу своей совести, не ищет на земле ничего иного, кроме тихой могилы подле своих дорогих предков»».

Письмо князя Петра Ольденбургского Бисмарку было напечатано 5 марта 1894 года в приложении к № 6471 газеты «Новое время»²⁵. В апреле того же года Вл. Соловьёв обращает внимание на этот текст в статье «Спор о справедливости», написанной в полемике с Львом Тихомировым и размещенной в журнале «Вестник Европы». Вл. Соловьёв называет взгляд князя Петра «истинно человеческим и истинно-религиозным», и говорит, что с ним, без сомнения, «согласятся все, не носящие на себе “начертания звериного”»²⁶. Следует отметить, что в апреле 1894 года в споре с публицистом «Русского обозрения» Вл. Соловьёв настаивает на «принципиальном отрицании войны» и вместе с другими «здравомыслящими и истинно-патриотичными людьми» признает ее явлением «ненормальным», хвалит «мудрую внешнюю политику» «верховного правительства», «избравшую ее девизом» «сохранение мира». Это еще раз подтверждает факт перелома в воззрениях Вл. Соловьёва на войну, совершившегося в октябре 1894 года под непосредственным впечатлением от событий на Дальнем Востоке.

О причинах исключения из редакции 1899 года «Оправдания добра» упоминания о проекте князя Петра Георгиевича можно только догадываться. Возможно, основным мотивом к этому было сомнение Вл. Соловьёва в перспективах дальнейшего сближения континентальных держав при взаимном снятии претензий друг к другу. Следует отметить, что в том же самом апреле 1894 года, когда Вл. Соловьёв впервые обращает внимание на публикацию письма князя Бисмарку, он обещает прислать своему французскому другу Евгению Тавернье положенные на бумагу размышления о франко-русском союзе: «Надеюсь в скорости выслать Вам рукопись сильно исправленную моего доклада под названием “Несколько мыслей о нашем будущем по поводу

²⁵ Публикация письма сопровождалась редакционным предупреждением: «В журнале “Waffen Nieder” напечатано письмо покойного принца Петра Георгиевича Ольденбургского к князю Бисмарку. Из письма этого видно, что покойный принц был одним из самых убежденных друзей идеи всеобщего мира и совершенного уничтожения войны. Он энергично пропагандировал эти идеи при дворах английском и прусском 30 лет тому назад. Но тогда идеи эти прививались туго, ибо общество еще не испытало ужасов тех войн, которые потрясли Европу в 1866, 1870 и 1878 гг. Зерно пропаганды усопшего принца Петра Георгиевича упало на добрую почву, и теперь оно уже выросло в молодое и полное жизни растение. Приводимое ниже письмо адресовано князю Бисмарку из Петербурга и помечено 15 (27) апреля 1873 года. Редакция журнала “Waffen Nieder!” получила его от племянника покойного принца Петра Георгиевича, герцога Элимара Ольденбургского». (Письмо князя Петра Георгиевича Ольденбургского князю Бисмарку // Иллюстрированное приложение к газете «Новое время». Санкт-Петербург, 5 (17) марта 1894 г. № 6471. С. 1). Письмо было впервые размещено в февральском номере берлинского журнала «Waffen Nieder» («Долой оружие»), издаваемого известной писательницей и общественным деятелем баронессой Б. фон Зуттнер совместно с А. Фридом (Ein Brief des Prinzen Peter v. Oldenburg an den Fürsten Bismarck // Die Waffen Nieder! 1894. Vol. 3, №. 2. S. 43–46).

²⁶ См.: Соловьёв Вл. С. Спор о справедливости // Вестник Европы. 1894. № 4. С. 792–793 [10].

франко-русской дружбы» [2, т. 4, с. 37]. Доклад Вл. Соловьева о франко-русском сближении был прочитан в Париже в декабре 1893 году (обзор этого доклада, который написал французский журналист, постоянный корреспондент Вл. Соловьева Евгений Тавернье, был помещен 18 декабря 1893 года в № 9349 католической газеты «L'Univers») ²⁷. Как следует из этого краткого отчета, соглашение между Францией и Россией могло бы держаться на взаимном дополнении двух жизненных принципов. Франция олицетворяла «активный принцип» человечества, христианский прогресс, который, как полагал философ в то время, может осуществляться руками не-христиан. Россия представляла «принцип пассивный»: признавая, что у российского населения больше веры, философ, тем не менее, считал, что страна нуждается во внешнем импульсе для актуализации ее положительного потенциала. Задача снижения внутриевропейского соперничества в военной сфере и позитивная оценка франко-русского сближения, которая, судя по обзору Тавернье, содержалась в докладе, были так или иначе взаимосвязаны в мировоззрении философа. Однако, позитивно оценивая данный альянс, Вл. Соловьев исходил из оказавшегося ошибочным допущения, что он не имеет ни антианглийской, ни антигерманской направленности, то есть не подрывает общеевропейского единства.

Между тем уже в июле 1894 года в письме к Л.Н. Толстому Вл. Соловьев называет франко-русский альянс «франко-русским обманом» ²⁸. По всей видимости, философ уже в 1894 году пришел к выводу, который позднее нашел отражение в сюжете его «Краткой повести об антихристе»: вступив в союз с Россией, Франция рассчитывает исключительно на реванш против одолевшей ее в 1870 году Германии: ради этой задачи она и решила заручиться поддержкой российской монархии, и поэтому надеяться на ее искреннее участие в деле общеевропейского объединения не следует. В 1895 году Вл. Соловьев, вероятно, увидел в возникновении дипломатической коалиции трех держав по поводу территориальных претензий Японии новый шанс на общеевропейское культурное единство, что и заставило его при подготовке редакции 1897 года обратиться вновь к миролюбивым предложениям князя Петра Ольденбургского, которые, как следовало из полного текста его письма Бисмарку, были нацелены, в том числе, и на снятие напряженности между Германской империей и Третьей республикой. Однако впоследствии, уже в процессе подготовки нового издания «Оправдания добра», Вл. Соловьев мог прийти к выводу, что до полного разрешения всех противоречий между европейскими державами еще далеко, в силу чего план князя Петра Ольденбургского, представленный им германскому канцлеру в ходе процесса заключения союза трех императоров, в настоящее время выглядит не более чем утопией.

²⁷ См. републикацию этого текста на русском языке и вступительную статью к нему: Межуев Б. Что думал Вл. Соловьев о «действительных основах франко-русского соглашения» // Самопознание. Информационный бюллетень Форума «Бердяевские чтения». 2016. №. 6. С. 20-24.

²⁸ См.: Соловьев В.С. Письма в четырех томах / под. ред. Э.Л. Радлова. 1908–1923. Т. 3. С. 20-24.

Тема «всемирной монархии»

В своем представлении об истории как постепенном и последовательном движении к всемирному единству Вл. Соловьев открыто следует идеям Данте, высказанным им в трактате «Монархия»²⁹. Однако Соловьев заметно колеблется в ответе на вопрос об устройстве будущего всемирного государства. В окончательной редакции книги 1899 года об устройстве будущего мирового объединения сказано уклончиво: «Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру. Борьбы государств больше не будет, но этот политический мир, это установление международного единства в виде всемирного государства (монархического или какого иного) – будет ли оно настоящим и вечным миром, прекратит ли оно борьбу, даже вооруженную, между другими, не политическими элементами человечества?» В редакциях 1895 и 1897 гг. «Смысла войны» первое предложение имеет вторую часть, содержащую очень определенное утверждение, что, подобно всем предшествующим войнам, предстоящее столкновение – между Китаем и Европой – приведет к образованию новой монархии: «Победа той или другой стороны даст мир действительно всему миру, из этой победы выйдет действительно всемирная монархия».

Вероятно, уже в 1895–1897 гг. у Соловьева зарождается сомнение в том, что война коалиции колониальных держав с последним оплотом независимого Востока – Китаем – приведет к созданию «одного» универсального государства, а не какого-то особого межгосударственного союза. «Когда все человечество объединится политически – в форме ли всемирной монархии, или же всемирного союза государств, – прекратится ли от этого борьба франк-масонов с клерикалами...» и другие «неполитические», то есть не межгосударственные столкновения, – задается вопросом Соловьев в двух первых редакциях статьи. В редакции 1899 года выражение «всемирный союз государств» заменяется на «всемирный международный союз». По мнению философа, преодоление вражды в этом будущем государственном образовании окажется заведомо неполным, поскольку с исчезновением войн не сойдут на нет и другие межчеловеческие и межгрупповые конфликты.

Соловьев предполагал, что идея «всемирной монархии» приобретет актуальность после завершения объединения всего человечества, которое сам мыслитель называл процессом «собрания земли». В статье «Всемирная монархия» (1892 г.) в Энциклопедическом словаре Брокгауза-Ефрона Вл. Соловьев писал: «Тем не менее, начиная от Данте Аллигери (в его сочинении “De monarchia”)

²⁹ О влиянии идей «Монархии» Данте на политическое мировоззрение Вл. Соловьева см. статью о Г. Флоровского «Владимир Соловьев и Данте: задача христианской империи» (1956 г.). Этот текст был в 2006 году переведен на русский язык Е.А. Прибытковой и опубликован, в частности, в журнале «Соловьёвские исследования» (см.: Флоровский Г.В. Владимир Соловьев и Данте: задача христианской империи (1956) // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 13. С. 228–256 [11]). См. также: Прибыткова Е. А. Христианство и Империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 21. С. 4–23 [12].

и кончая новейшими пангерманистами и панславистами, идея всемирной монархии не переставала иметь приверженцев. Действительный же прогресс объединения совершается пока не в политическом, а в чисто-культурном направлении: европейская цивилизация, захватившая бóльшую половину земного шара, и объемом, и содержанием несравненно превосходит Римскую империю. Миллионные армии под ружьем и постоянный страх новых истребительных войн доказывают, однако, что одного культурного сближения и объединения еще не достаточно. Можно, поэтому, думать, что идея всемирной политической власти, хотя бы в совершенно новых формах, еще имеет будущность» [8, т. 12, с. 563-564].

Очевидно, что дантовский идеал мировой христианской Империи остается для Соловьева политическим ориентиром и в 1890-е годы, когда он разочаровывается в скором осуществлении своих теократических замыслов, в том числе – в идее объединения церковей в рамках текущего периода мировой истории. Идеи Данте смыкаются в это время для философа с размышлениями о перспективах колониального продвижения европейских держав и оформления их политического единства в целях преодоления всемирной вражды.

Отклики на «Смысл войны»

Статья Вл. Соловьева вызвала неожиданную реакцию в разных сегментах русского общества. Поддержали философа, причем практически немедленно, консервативные органы печати, прежде жестко критиковавшие Вл. Соловьева за католические увлечения и переход в стан либералов. Полемические стрелы разной степени остроты последовали осенью со стороны левых изданий, народнических и тех, которые можно назвать модернистскими или декадентскими. Либеральные друзья Вл. Соловьева встретили «Смысл войны» глухим молчанием.

О том, как восприняли этот текст в либеральном лагере, мы можем судить в основном по позднему признанию В.Д. Кузьмина-Караваева, постоянного сотрудника «Вестника Европы», в квартире которого (как уже было сказано выше) проживал Вл. Соловьев в июне 1895 года, во время работы над корректурой статьи. Весьма вероятно, что содержание этой статьи было предметом ожесточенных споров хозяина квартиры с его постояльцем. «Едва ли не в одном лишь вопросе, – писал Кузьмин-Караваев в мемуарном очерке о философе, опубликованном в ноябрьском номере «Вестника Европы» за 1900 год, – Соловьев по содержанию своих взглядов резко расходился с наиболее сродной ему группой – в вопросе о войне, отношении к которой составляет самую неясную сторону его вообще стройного учения. Когда появилась впервые его статья “Смысл войны”, она вызвала всеобщее недоумение. Невольно казалось, что она навеяна исключительно желанием противодействовать теории непротivления злу и что она не имеет внутренних корней в соловьевской системе. “Три разговора” и “Повесть об антихристе” несколько выяснили, почему он так смотрел

на войну, но далеко не установили полной логической связи между его основными суждениями и положительным отношением к войне» [13, с. 450].

Отметим, что спустя 14 лет после смерти Вл. Соловьева многие представители либеральной общественности, в конце столетия еще сочувствовавшие толстовской проповеди «непротивления злу», приветствовали столкновение с Германией и Австро-Венгрией, видя в нем «последнюю войну за прекращение всех войн». В атмосфере патриотического подъема взгляды Вл. Соловьева на войну принимались гораздо более благосклонно. В это время и лично В.Д. Кузьмин-Караваев смог вполне позитивно оценить ранее казавшиеся ему неясными и сомнительными идеи своего друга. Вл. Соловьев, писал он в конце 1914 года, «не ошибся в том “оправдании” войны, которое в свое время было встречено резкими возмущениями и даже в близких ему людях вызвало немалое недоумение. <...> И если в итоге нынешней войны падет милитаризм, как основа строя жизни народов и государств Европы, то все миллионы безвременно погибших людей и все неисчислимые имущественные жертвы получают несомненное “оправдание”. Всего спустя менее двадцати лет события показали, как прав был Владимир Соловьев, когда он говорил: “войны” “еще могут необходимы и полезны”» [14, с. 353, 355].

Хотя, как можно судить по словам В.Д. Кузьмина-Караваева, в кругу «Вестника Европы» статья «Смысл войны» вызвала чувство «недоумения» (именно это слово было использовано публицистом в обоих текстах – и 1900-го, и 1914-го годов), выступление постоянного автора «Вестника Европы» в Литературных приложениях к «Ниве» «невскими скептиками» было оставлено без внимания.

Правая печать встретила «Смысл войны» единодушным одобрением. Первый отклик на текст появился 16 июля 1896 года в «Новом времени», на следующий день после выхода в свет книжки «Литературных приложений». Нельзя исключить, что содержание и сам факт появления этой рецензии были заранее согласованы с самим философом. Автором отклика является тесно сблизившийся с Вл. Соловьевым после личного знакомства с ним в феврале 1895 года постоянный обозреватель «Нового времени» С.Н. Сыромятников, писавший под псевдонимом Сигма. Отклик Сигмы назывался «О войне» и содержал очень пространное изложение текста соловьевской статьи. Автор отклика сообщал, что философ пытается в своем новом тексте «ответить на вопрос о том, что такое война сама по себе, каковы ее цели и значения в истории человечества и каково должно быть отношение к ней человека как нравственной личности». Сигма писал, что как представитель, по его выражению, «целевой философии» Вл. Соловьев не мог ограничиться вопросом о генезисе войны и поставил для себя проблему, «зачем она нужна в истории человечества, взятого как одна собирательная личность». Соловьев, согласно автору отклика, находит, что «цель войны, как и цель государства, есть осуществление мира». Сам журналист в завершении своего обзора выступал с осторожной поддержкой общего государственно-патристического пафоса Вл. Соловьева, но при этом выра-

жал некоторое сомнение в том, что цель человечества и в самом деле состоит в его единении. Если допустить, что у человечества может быть иная, менее гуманная цель – например, «счастье небольшого числа», то в этом случае «войны будут орудием очищения воздуха». Иными словами, роль войн при допущении иного направления истории окажется гораздо менее человеческой. Журналист, однако, соглашался с тем, что, хотя «цели нам неведомы», «самая попытка проникнуть в них есть уже самая благородная и высокая попытка человеческого духа». Отметим также, что Сыромятников обнаруживал сходство во взглядах на войну Соловьева и генерала М.И. Драгомирова, в его вышедшем чуть ранее отдельной книжкой разборе романа «Война и мир»³⁰.

28 июля в рамках регулярного обзора прессы петербургской газеты «Гражданин» князя В.П. Мещерского статье Вл. Соловьева была дана крайне благожелательная характеристика. Статья была названа «чрезвычайно интересной», содержащей, «по обыкновению» для философа, «много оригинальных и блестящих мыслей»³¹. Автор обзора выделял в качестве таковых представление о том, что «война является необходимым условием мира», а также «расходящийся совершенно с мнением гр. Толстого» ответ на вопрос о «военной обязанности». Анонимный обозреватель также довольно точно отмечал все проявленные в «Смысле войны» оттенки отношения философа к китайскому вопросу – от допущения возможности «мирного включения монгольской расы в мир христианской культуры» до предвидения последней войны Европы с Китаем, в которой России может быть уготована первенствующая роль.

Отвлекаясь от строгой хронологической последовательности изложения откликов на «Смысл войны», отметим, что в сентябре 1895 года в поддержку «Смысла войны» Вл. Соловьева выступили и «Московские ведомости». 14 сентября в газете вышла заметка ее ведущего литературного обозревателя, критика Ю. Николаева (Ю.Н. Говорухи-Отрока), под названием «Что такое война?»³². Автор заметки в самом ее начале сообщал читателям, что статья философа ему очень понравилась и что позиция, занятая Вл. Соловьевым по проблеме войны, совершенно расходится «с ходячими мнениями об этих вопросах», которые, как отмечал критик, «слишком известны и чересчур однообразны». Несмотря на общую положительную оценку статьи, Ю. Николаев все же находил в ней, в самом ее начале, «некоторое противоречие». Противоречие состояло в том, что Вл. Соловьев, защищая войну и государство, не мог все же удержаться от того, чтобы не назвать войну «злом», хотя и не «безусловным», но «относительным». Вл. Соловьев, с точки зрения автора «Московских ведомостей», не принимает во внимание, что война с христианской точки зрения есть дело самопожертво-

³⁰ См.: Сигма (Сыромятников С.Н.) О войне // Новое время. 16-го (28-го) июля 1895 г. № 6960. С. 2–3 [15].

³¹ См.: Наша печать // Гражданин. 1895, 28-го июля. № 205. С. 2 [16].

³² Николаев Ю. (Говоруха-Отрок Ю.Н.) Что такое война? Влад. Соловьев «Смысл войны». «Ежемесячные литературные приложения к Ниве», № 7 // Московские ведомости. 1895. 14 (26) сент. № 260. (Лит. заметки). С. 3 [17].

вания, «высшее проявление любви, той любви, когда человек готов положить душу “за други своя”». «Так смотрит на войну христианский воин, – отмечал Ю. Николаев, – так смотрит на войну наш народ». Фактически автор консервативного издания усиливал позицию Вл. Соловьёва рассуждениями, воспроизводящими аргументы в защиту войны из «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского. Любопытно, что Вл. Соловьёв впоследствии, в 1898 году, попытается развить свою точку зрения, условно говоря, в направлении, предложенным обозревателем «Московских ведомостей», и в заметке 1898 года «Немезида», посвященной испано-американской войне, напишет о войне не просто как об «относительном зле», но как о «реальной школе любви к врагам»³³.

Итак, правая пресса почти единодушно поддержала выступление философа в защиту войны. В либеральных изданиях статья «Смысл войны» до сентября 1895 года практически не получала отклика. В качестве некоторого исключения можно указать на развернутое и в целом сочувственное изложение содержания статьи в газете «Одесские новости» в фельетоне, вышедшем в свет 29 июля 1895 года без указания имени автора. Впрочем, излагая мысли философа, анонимный публицист уточнял, что «можно согласиться» «далеко не со всеми положениями» этого текста. Война, как писал автор «Одесских новостей», «далеко не всегда играла роль распространителя культуры, а <иногда и> гасителя ее. Достаточно вспомнить высокую культуру ацтеков, загубленную испанскими завоеваниями и т.п.» [18, с. 2]. Тем не менее в том же отклике утверждалось, что статья «Смысл войны» «заслуживает серьезного внимания, так как она старается перенести вопрос о войне с чисто сантиментальной почвы, на которой ему грозит бесплодное будущее, на более здоровую реальную почву».

Главный удар по Вл. Соловьёву слева был нанесен осенью, спустя два месяца после появления «Смысла войны», из круга литературных модернистов, со страниц журнала «Северный вестник», с которым в тот год очень тесно сотрудничал и Лев Толстой. В сентябрьском номере этого издания³⁴ появилась очень короткая и предельно злая заметка ведущего критика журнала А.Л. Волынского³⁵. Вскоре в петербургских кругах стало известно о благожелательной оценке выступления Волынского Л.Н. Толстым, что, видимо, и явилось причиной окончательного разрыва отношений писателя с Вл. Соловьёвым.

«Г. Соловьёв, – начинал свой двухстраничный отклик Волынский, – напечатал в “Ниве” небольшое рассуждение, не очень замечательное в смысле солидности и научности аргументов, но очень замечательное, как показатель того, до какой глубины проник в сознание мыслящих русских буржуазный элемент» [19, с. 62]. Для автора рецензии защита Соловьёвым войны (вне зависимости от аргументов философа, которые Волынский вообще предпочел не разбирать) ока-

³³ См.: Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Т. 10. С. 67.

³⁴ См.: Волынский А. <Критика и библиография – Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьёва> // Северный вестник. 1895. № 9. II паг. С. 62–63 [19].

³⁵ Взаимоотношения В.С. Соловьёва с А.Л. Волынского подробно рассмотрены в статье: Межуев Б.В. Аким Волынский и Вл. Соловьёв // Соловьёвские исследования, 2007. Вып. 14. С. 194–212.

залась свидетельством поворота Вл. Соловьева – «либерального сотрудника «Вестника Европы»» – в сторону реакции, которую Волынский обозначал в некоторых других работах термином «буржуазность».³⁶ Одной из «форм» исторической действительности, терпимых с «буржуазной» точки зрения, но нетерпимых с позиции «идеалистической», по мнению Волынского, и была война, «оправдать» которую попытался в своем очерке Вл. Соловьев. Главный вывод двухстраничного отклика состоял в том, что прогрессивное перерождение Вл. Соловьева оказалось мнимым и теперь он, «пройдя через стадию казенного либерализма», возвращается в лагерь националистов и консерваторов. «Еще недавно, – писал публицист «Северного вестника», – борец за правду под знаменем догматического мистицизма, мужественно-самоуверенный полемист с реакционерами за широкие *идеалы* против мертвых *идолов*, г. Соловьев ныне быстро идет к полной эмансипации от всяких затруднительных внутренних критериев и начинает бойко подвизаться в духе заурядных журналистов известного типа» [19, с. 63]. При этом в свойственной ему несколько вычурной стилистической манере Волынский намекал на готовность Вл. Соловьева во имя высоких исторических целей отказаться от противостояния правительственной реакции. Он реконструировал его конечный вывод таким образом: «... люди с либеральным образом мысли должны, не смущаясь нравственным законом, сосредоточиться около чисто-исторических задач и не сопротивляться высшим политическим силам» [19, с. 63].

На рецензию Волынского, как уже говорилось, отреагировал сочувственным письмом Лев Толстой. Ознакомившись с критикой «Смысла войны» в «Северном вестнике», он писал Волынскому: «Сейчас прочел Вашу заметку о соловьевском Смысле войны и почувствовал радость сознания того, что есть единомышленный орган. Кроме вас никто не скажет этого и нигде кроме как в вашем журнале, а сказать это было необходимо. И мне это было очень радостно, и захотелось сказать вам это. И заметка написана прекрасно. Хотелось бы сказать, что

³⁶ Позднее, в опубликованной в январском номере журнала за 1896 год статье «Идеализм и буржуазность», которая была написана в соавторстве с редактором/издателем журнала Л.Я. Гуревич, Волынский сформулировал свое понимание «буржуазности», выделив в качестве главной ее характеристики готовность пойти на «компромисс» с действительностью. Противостоящий «буржуазности» «идеализм» оказывался фактически синонимом радикализма. «Буржуазное понятие о благе, – писали Волынский и Гуревич, – имеет ли это понятие материалистический или спиритуалистический характер, – всегда ограничено и охотно вступает в компромисс с известными формами исторической действительности. Идеалистическое благо – в противоположность материалистическому понятию блага, – требует развития человека во всей полноте его умственных и нравственных сил». Государственнический патриотизм оказывался, такими образом, проявлением «буржуазности», по мнению критика, буржуа «признает необходимым разделение человечества на большие замкнутые группы, называемые народами, государствами. <...> Национальность, патриотизм, сословность – это совершенно правильные выводы из определенных посылок буржуазного мировоззрения» (цит. по: Волынский А.Л. Книга великого гнева. СПб., 1904. С. 458, 455).

она слишком зла; но в глубине души, к сожалению, одобряю и злость. Уж очень скверно то, что написал Соловьев. Дружески жму вам руку»³⁷.

Вольнский ответил Толстому восторженным письмом: «Вы поддержали во мне нравственную бодрость и какое-то светлое убеждение, что можно и в форме журнальных статей и заметок, идти Вашим путем, бороться со всеми видами грубой буржуазности и утонченной государственности, служа мировым целям — не злобе дня, а духу высшей правды, веющему в людях от века. Может быть, Вы не видите издали, дорогой Лев Николаевич, по моим отрывочным писаниям всей моей беспредельной ненависти к тому истукану, которому Соловьев принес добровольную жертву на глазах читающего общества, и моего самого восторженного чувства благоговения перед тем, что Вы проводите в “Царстве Божиим”»³⁸.

В октябре 1895 года на июльскую публикацию Вл. Соловьёва в Литературных приложениях к «Ниве» откликнулся и петербургский журнал «Русское Богатство», фактическим руководителем которого как раз с того же самого года стал критик Н.К. Михайловский. Издание отреагировало на «Смысл войны» критической по отношению к идеям Вл. Соловьёва заметкой молодого историка П.Н. Ардашева «Философия войны». Автор рецензии выражал основной пафос работы Вл. Соловьёва формулировкой «Война исчезнет, и совершится это путем войны»³⁹. Поскольку аргументация Вл. Соловьёва основывалась на фактах из прошлого, Ардашев называл его концепцию «исторической философией войны», но при этом подчеркивал «анти-историчность» этой философии⁴⁰. Рецензент выдвигал к «философии войны» Вл. Соловьёва одновременно и этические и теоретические претензии. С этической точки зрения, по мнению Ардашева, концепция философа «ведет с логической неизбежностью к *реабилитации войны*, как орудия идеальной цели – всемирного объединения, а с другой стороны – к *квиеитистскому примирению* с ней на почве уверенности в том, что война должна исчезнуть сама собой, в силу естественного хода вещей, без всяких усилий со стороны людей, со стороны каждой отдельной личности»⁴¹. Главная теоретическая претензия критика состояла в обращении философа к «давным-давно похороненной историей» идее «всемирной монархии», неготовности автора «Смысла войны» различать «культурный» и «политический» аспекты всемирного объединения. Отвергая схему истории Вл. Соловьёва, завершающуюся «всемирной монархией», Ардашев видел ее исток в недостаточ-

³⁷ Летописи Государственного литературного музея. Кн. 2: Л.Н. Толстой / под ред. Н.Н. Гусева. М.: Гос. лит. музей, 1938. С. 167. См. также: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 68. М., Гос. изд-во худож. лит.-ры, 1954. С. 192–193 [20].

³⁸ Письмо от 3 октября 1895 г.; оно находилось в Отделе рукописных фондов Государственного музея Л.Н. Толстого (Москва). Цит. по: Куприяновский П.В. Л.Н. Толстой и Н.С. Лесков в журнале «Северный вестник» // Куприяновский П.В. Доверие к жизни. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1981. С. 63–64 [21].

³⁹ См.: Ардашев П. Философия войны // Русское богатство. 1895. № 10. II паг. С. 13 [22].

⁴⁰ Там же. С. 14.

⁴¹ Там же. С. 15.

ном разделении «культурного» и «политического» аспектов процесса объединения человечества. По наблюдению рецензента, «историческая действительность дает нам картину двух параллельных течений: *культурной интеграции*, заключающейся в прогрессивном культурном объединении человечества – рядом с *политической дифференциацией*, заключающейся в постепенном обособлении отдельных политических миров»⁴². При этом Ардашев ставил Вл. Соловьеву в упрек то, что, указывая на культурные предпосылки будущей европейской интеграции, Вл. Соловьев оставляет в стороне духовную сторону культуры, фокусируя свое внимание исключительно на «материальной», то есть на экономической, взаимозависимости развитых стран мира, распространении научных и технологических открытий и прочих достижениях. Итак, согласно выводу историка, мир человечеству принесет не «всемирная монархия», а «постепенное сближение между людьми на почве общечеловеческой культуры, и не материальной только, а преимущественно духовной»⁴³.

Отклики на «Смысл войны» продолжали поступать вплоть до конца 1895 года. 5 декабря в киевской газете «Жизнь и искусство» появилась рецензия на этот текст за подписью Черный. Статья называлась «Вопрос совести», псевдоним скрывал имя начинающего киевского публициста Л.И. Шварцмана, впоследствии получившего огромную известность как философ Лев Шестов⁴⁴. Статья представляла собой жесткую этическую отповедь Вл. Соловьеву за апологию войны, совершаемую с культурно-государственнической точки зрения. «*Культура*, – утверждалось в тексте Черного, – вот магическое слово, которое кружит г. Соловьеву голову, и как только мелькнет оно в его мыслях, сейчас же перед глазами рождаются стройные, роскошные миражи, заволакивающие розовым туманом грустную действительность. И тогда г. Влад. Соловьев поет торжественный гимн войне, прославляет беспощадных героев ее, как носителей, хотя и бессознательных, идеи вечного мира <...> И выходит война очищенной и оправданной, так как все что есть в ней ужасного, противного человеческой природе, возмущающего наше нравственное чувство, уже не видно г. Влад. Соловьеву, окутавшемся розовым дымом ходячих красивых измышлений» [23, с. 2]. Автор заметки противопоставляет взглядам Вл. Соловьева на войну пацифистские воззрения французских писателей Мопассана и Виктора Гюго, а также не названных им «наших военных писателей», «гуманные» убеждения которых он рекомендует Вл. Соловьеву «присоединить к своим учено-бессердечным размышлениям о таком ужасном бедствии, как война». Как следует из автобиографического свидетельства Шестова, текст его заметки о «Смысле войны» Вл. Соловьева был значительно переделан взявшим ее в печать сотрудником газеты «Жизнь и искусство» неким Т., который сильно ее переписал, что вызвало неудовольствие автора. Шестов сообщает в автобиогра-

⁴² См.: Ардашев П. Философия войны // Русское богатство. С. 15.

⁴³ Там же.

⁴⁴ В самом начале рецензии было ошибочно указано, что статья «Смысл войны» появилась в августовской и сентябрьской книжках приложений к «Ниве» (см.: Черный <Шестов Л.>. Вопрос совести // Жизнь и искусство. 5-ое декабря 1895 г., № 336. С. 2 [23]).

фии, что, увидев в статью в печати, он не узнал ее. Впрочем, судя по уточнениям философа, редакционное вмешательство носило в основном стилистический характер и не затрагивало содержания статьи⁴⁵.

Следует отметить, что и сотрудники наиболее близкого Вл. Соловьёву философского издания – журнала «Вопросы философии и психологии» – в 1895 году не решились отреагировать публично на появление столь неоднозначного текста. Позиции руководителей журнала по этому вопросу разделились. В письме от 26 августа 1895 года Н.Я. Гроту С.Н. Трубецкой выразил свое восхищение соловьевским текстом. «Читал ли ты в “Ниве” статью В.С. о войне? – спрашивал С.Н. Трубецкой. – По-моему это одна из самых блестящих его вещей. Думаю, что и следующая статья его у нас будет, как говорил К. Прутков, “выходящую из рядовых”» [24, с. 307]. Очевидно, что адресат письма, редактор «Вопросов философии и психологии» Н.Я. Грот, не разделял оценок своего коллеги, поскольку в рецензии на отдельное издание «Оправдание добра» 1897 года в том же журнале примерно полтора года спустя он открыто выразил сожаление, что в состав этой книги «Смысл войны» вошел в качестве одной из глав. Грот отметил, что, с его точки зрения, «с основным духом нравственной философии» Вл. Соловьёва «не вяжется мысль, что война может быть хотя бы “относительным добром” в жизни человеческого общества, если она есть сама по себе “зло”, как это признает автор. <...> Война есть убийство равных нам существ, а убийство нельзя считать хотя бы относительным добром с точки зрения морали. <...> Вообще, нельзя применять к общественной морали других общих норм, чем к морали личной: все обязательное в сфере этой последней также обязательно и в первой. <...> Сознание истинности только что приведенной теоремы (а может быть, даже и аксиомы?) внесло бы много света в общественную мораль» [25, с.159–160].

Таким образом, из всех глав сочинения по нравственной философии, размещенных Вл. Соловьёвым в разных изданиях в течение 1895 года, «Смысл войны» вызвал наиболее острую и противоречивую реакцию в образованном сообществе России. Вл. Соловьёв снова заслужил горячее одобрение правых кругов и вызвал резкое неприятие левых, одновременно смутив своих друзей из либерального лагеря. Из недавнего любимца прогрессивной общественности Вл. Соловьёв постепенно превращался в того одинокого и отчужденного от всех лагерей общественной мысли философа, каким он в конечном итоге стал в последние три года его жизни.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Принцип наказания с нравственной точки зрения // Вестник Европы. 1895. № 3, с. 212–235.

⁴⁵ См.: Шестов Л. Автобиография // Первые литературные шаги. М.: Изд. Сытина, 1911. С. 174. Фамилия Т., сотрудника «Жизни и искусства», редактировавшего рецензию, – Тулов – была восстановлена К.В. Ворожихиной по оказавшейся доступной ей переписке Шестова с В.Г. Малахеевой-Мирович (см.: Ворожихина К.В. Лев Шестов как публицист и литературный критик (1895–1900 гг.). Неизвестные статьи философа // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 58).

2. Соловьев В.С. Письма в 4 т. / под. ред. Э.Л. Радлова. СПб., Пг., 1908–1923.
3. Луговой А. Сочинения. Т. III. Стихотворения, повести и рассказы. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1895.
4. Ильинский Л.К. «Переписка В.С. Соловьева с А.А. Луговым» – списки писем и телеграмм В.С. Соловьева к А.А. Луговому за 1890-е гг., вариант вступительной заметки к письмам // НИОР РГБ. Ф. 700 (С.М. Лукьянов). К. 3. Ед. хр. 4. Л. 1–2.
5. Луговой А. Письма Г.Г. Йогансону // РГАЛИ. Ф. 1102. Оп. 2. Ед. хр. 1.
6. W <Вл. Соловьев>. <Рец. на:> Сочинения А. Лугового. Три тома. СПб., 1895. – Хроника. – Литературное обозрение // Вестник Европы. 1896. № 12, с. 835-839.
7. Никифоров Л.П. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1913. № 11, с. 140-144.
8. Соловьев В.С. Полное собрание сочинений в 12 т. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1969.
9. Лукоянов И.В. «Не отстать от держав...». Россия на Дальнем Востоке в конце XIX – начале XX вв. СПб.: Нестор-история, 2008, 664 с.
10. Соловьев Вл. С. Спор о справедливости // Вестник Европы. 1894. № 4, с. 785-797.
11. Флоровский Г.В. Владимир Соловьев и Данте: задача христианской империи (1956) // Соловьевские исследования, 2006. Вып. 13, с. 228-256.
12. Прибыткова Е.А. Христианство и Империя: Фома Аквинский, Данте, Вл. Соловьёв // Соловьевские исследования, 2009. Вып. 21, с. 4-23.
13. Кузьмин-Караваев В.Д. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Вестник Европы. 1900. № 11, с. 443-453.
14. Кузьмин-Караваев В.Д. Владимир Соловьев и «оправдание» войны. <Вопросы внутренней жизни> // Вестник Европы. 1914. № 10, с. 353-355.
15. Сигма (Сыромятников С.Н.) О войне // Новое время. 16-го (28-го) июля 1895 г. № 6960.
16. Наша печать // Гражданин. 1895, 28-го июля. № 205, с.2.
17. Николаев Ю. (Говоруха-Отрок Ю.Н.) Что такое война? Влад. Соловьев «Смысл войны». «Ежемесячные литературные приложения к Ниве», № 7 // Московские ведомости. 1895, 14 (26) сент. № 260. (Лит. Заметки), с.3.
18. Смысл войны // Одесские новости. 1895, 29-го июля. № 3362, с.2.
19. Волынский А. <Критика и библиография – Смысл войны. Из нравственной философии Влад. С. Соловьева> // Северный вестник. 1895. № 9. II паг., с.62-63.
20. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 68. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954.
21. Куприяновский П.В. Л.Н. Толстой и Н.С. Лесков в журнале «Северный вестник» // Куприяновский П.В. Доверие к жизни. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1981, с.40-81.
22. Ардашев П. Философия войны // Русское богатство. 1895. № 10. II паг., с.12-21.
23. Черный <Шестов Л.>. Вопрос совести // Жизнь и искусство. 5-ое декабря 1895 г. № 336, с.2.
24. Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей, учеников, друзей и почитателей. СПб.: Типография Министерства Путей Сообщения, 1911, 444 с.
25. Грот Н.Я. <Рецензия на книгу Вл. С. Соловьева «Оправдание добра»> // ВФП. Кн. 36 (1). 1897, январь-февраль. II паг., с. 155-160.

References

1. Solov'ev, V.S. Printsip nakazaniya s npravstvennoy tochki zreniya [The principle of punishment in moral terms], in *Vestnik Evropy*, 1895, no. 3. P. 212–235.
2. Solov'ev, V.S. *Pis'ma v 4 t.* [Letters in 4 v.]. Saint-Petersburg, 1908–1923.
3. Lugovoy, A. *Sochineniya. T. III. Stikhotvoreniya, povesti i rasskazy* [Works. V. III. Poems, novelettes and short stories]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1895.
4. Il'inskiy, L.K. «Perepiska V.S. Solov'eva s A.A. Lugovym» – spiski pisem i telegramm V.S. Solov'eva k A.A. Lugovomu za 1890-e gg., variant vstupitel'noy zametki k pis'mam [«V.S. Solovyov's correspondence

with A.A. Lugovoi» – lists of V.S. Solovyov's letters and telegrams to A.A. Lugovoi of the 1890s, a variant of the introductory note to the letters], in *NIOR RGB*. F. 700 (S.M. Luk'yanov). K. 3. Ed. khr. 4. L. 1–2.

5. Lugovoy, A. Pis'ma G.G. Yoganonu [Letters to G.G. Ioganson], in *RGALI*. F. 1102. Op. 2. Ed. khr. 1.

6. W <Vl. Solov'ev>. <Rets. na:> Sochineniya A. Lugovogo. Tri toma. SPb., 1895. – Khronika. – Literaturnoe obozrenie [In <Vl. Solovyov>. <A review of> A. Lugovoi's works. Three volumes. SPb., 1895. – Chronicle. – Literary review], in *Vestnik Evropy*, 1896, no. 12, pp. 835–839

7. Nikiforov, L.P. Iz vospominaniy o Vladimire Sergeeviche Solov'eve [Remembering Vladimir Sergeevich Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1913, no. 11, p. 140–144.

8. Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 12 t.* [Complete works in 12 v.]. Bryussel': «Zhizn' s Bogom», 1969.

9. Lukoyanov, I.V. «Ne otstat' ot derzhav...». *Rossiya na Dal'nem Vostoke v kontse XIX – nachale XX vv.* [«Not to fall behind the powerful». Russia in the Far East in the late XIX – early XX centuries]. Saint-Petersburg: Nestor-istoriya, 2008, 664 p.

10. Solov'ev, V.I.S. Spor o spravedlivosti [Dispute about justice], in *Vestnik Evropy*, 1894, no. 4, pp.785–797.

11. Florovskiy, G.V. Vladimir Solov'ev i Dante: zadacha khristianskoy imperii (1956) [Vladimir Solovyov and Dante: the problem of a Christian empire (1956)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 13, pp. 228–256.

12. Pribytkova, E.A. Khristianstvo i Imperiya: Foma Akvinskiy, Dante, Vl. Solov'ev [Christianity and Europe: St. Thomas Aquinas, Dante, Vl. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 21, p. 4–23.

13. Kuz'min-Karavaev, V.D. Iz vospominaniy o Vladimire Sergeeviche Solov'eve [Remembering Vladimir Sergeevich Solovyov], in *Vestnik Evropy*, 1900, no. 11, pp. 443–453.

14. Kuz'min-Karavaev, V.D. Vladimir Solov'ev i «opravdanie» voyny. <Voprosy vnutrenney zhizni> [Vladimir Solovyov and “justification” of war <Problems of life in Russia>], in *Vestnik Evropy*, 1914, no. 10, pp. 353–355.

15. Sigma (Syromyatnikov, S.N.) O voynе [On war], in *Novoe vremya*, 16-go (28-go) iyulya 1895 g., no. 6960.

16. Nasha pechat' [Our press], in *Grazhdanin*, 1895, 28-go iyulya, no. 205, p. 2.

17. Nikolaev, Yu. (Govorukha-Otrok Yu.N.) Chto takoe voyna? Vlad. Solov'ev «Smysl voyny». «Ezhemesyachnye literaturnye prilozheniya k Nive», № 7 [What is war? Vlad. Solovyov «The meaning of war». «Monthly literary supplement to Nieva», No. 7], in *Moskovskie vedomosti*, 1895, 14 (26) sent., no. 260. (Lit. Zametki), p.3.

18. Smysl voyny [The meaning of war], in *Odesskie novosti*, 1895, 29-go iyulya, no. 3362, p.2.

19. Volynskiy, A. <Kritika i bibliografiya – Smysl voyny. Iz npravstvennoy filosofii Vlad.S. Solov'eva> [Criticism and bibliography – The meaning of war. From Vlad. Solovyov's moral philosophy], in *Severnyy vestnik*, 1895, no. 9, II pag., pp. 62–63.

20. Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 68* [Complete works. V. 68]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1954.

21. Kupriyanovskiy, P.V. L.N. Tolstoy i N.S. Leskov v zhurnale «Severnyy vestnik» [L.N. Tolstoy and N.S. Leskov in the journal “Severny Vestnik”], in Kupriyanovskiy, P.V. *Doverie k zhizni* [Trust in life]. Yaroslavl': Verkhne-Volzhscoe knizhnoe izdatel'stvo, 1981, pp. 40–81.

22. Ardashev, P. Filosofiya voyny [Philosophy of war], in *Russkoe bogatstvo*, 1895, no. 10, II pag., pp. 12–21.

23. Chernyy <Shestov, L.>. Vopros sovesti [<Shestov, L.>. Problems of Conscience], in *Zhizn' i iskusstvo*, 5-oe dekabrya 1895 g., no. 336, p. 2.

24. Nikolay Yakovlevich Grot v ocherkakh, vospominaniyakh i pis'makh tovarishchey, uchenikov, druzey i pochitateley [Nikolai Yakovlevich Grot in essays, memoirs and letters of his friends, pupils and admirers]. Saint-Petersburg: Tipografiya Ministerstva Putey Soobshcheniya, 1911. 444 p.

25. Grot, N.Ya. <Retenziya na knigu Vl. S. Solov'eva «Opravdanie dobra»> [A review of V.I.S. Solovyov's book “Justification of the good”], in *VFP*, yanvar'-fevral', 1897, kn. 36 (1), II pag., pp.155–160.

В.С. СОЛОВЬЕВ И ЕГО НАСЛЕДИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*Материалы Международной научной конференции,
г. Иваново, ИГЭУ, 15–16 ноября 2018 г.*

УДК 124(470)
ББК 87.3(2)522-685

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА КАК НОВОЕ УЧЕНИЕ О МНОГООБРАЗИИ

В.И. МОИСЕЕВ

Московский государственный медико-стоматологический университет имени А.И. Евдокимова,
ул. Бориса Жигулёнкова, д. 23, г. Москва, 105275, Российская Федерация
E-mail: vimo@list.ru

Предлагается новый взгляд на философию Владимира Соловьёва как учение о многообразии. Для обозначения подобного подхода используется термин А.А. Богданова «тектология». Философия Соловьёва трактуется как некая версия тектологии, в которой всеединство выступает высшим состоянием многообразия. Наряду со «всеединством» используется термин «многоединство» как выражение любого состояния многообразия. Термином «всеединство» выражается максимальный синтез на максимальном числе элементов, тогда как термином «многоединство» определяется любое состояние дифференцированной целостности. Выделяются два слоя в философии Соловьёва: чистотектологический и предметно-интерпретационный. Подчёркивается первичность тектологических конструкций в философии В.С. Соловьёва, хотя сам философ не всегда выдерживал первичность тектологического слоя бытия в своих построениях. Утверждается первичность тектологии в отношении к телеологическим и теологическим концептам в русской философии всеединства. Это выражается в том, что высшая цель бытия и высшее начало бытия (Абсолютное) рассматриваются как всеединство, т.е. высшее тектологическое (организационное) состояние многообразия начал бытия. На этой основе выдвигаются задачи самостоятельного развития тектологических построений философии Соловьёва, а также возможных их переинтерпретаций на материале культуры. Задачи подобной переинтерпретации были поставлены и успешно решаются в новых направлениях современной философии («логика всеединства», «философия неовсеединства»), развиваемых нами.

Ключевые слова: многообразие, всеединство, многоединство, тектология, философия всеединства Соловьёва, русская философия всеединства, Абсолютное, теория многообразия, логика всеединства, философия неовсеединства

VLADIMIR SOLOVYOV'S PHILOSOPHY OF ALL-UNITY AS A NEW THEORY OF MANIFOLD

V. MOISEEV

A.I. Yevdokimov Moscow State University of Medicine and Dentistry,
23, Borisa Zhigulyonkova Str, Moscow, 105275, Russian Federation
E-mail: vimo@list.ru

The article gives a new perspective on Vladimir Solovyov's philosophy as a theory of manifold. A.A. Bogdanov's term "tectology" is used to denote such a teaching. Solovyov's philosophy is interpreted as a certain version of tectology, in which all-unity is the highest state of manifold. Along with "all-

unity”, the term “many-unity” is used as an expression of any state of manifold. The term “all-unity” expresses the maximum synthesis on the maximum number of elements, whereas the term “many-unity” denotes any state of differentiated integrity. Two layers are identified in Solovyov’s philosophy: purely tectological and interpretational ones. The article emphasizes the primacy of tectological constructions in V. S. Solovyov’s philosophy, although the philosopher himself did not always sustain the primacy of the tectological layer of being in his constructions. It also states the primacy of tectology in relation to teleological and theological concepts in the Russian philosophy of all-unity, which is expressed by the fact that the highest goal of being and the highest principle of being (the Absolute) are considered as an all-unity, i.e. the highest tectological (organizational) state of the manifold of the principles of being. On this basis, proposals of independent development of tectological constructions of Solovyov’s philosophy are put forward, as well as their possible reinterpretations on the material of culture. In many ways, these goals have been set and successfully achieved in the new directions of modern philosophy, such as the “logic of all-unity” and “philosophy of neo-all-unity” that we have been developing.

Key words: *manifold, all-unity, many-unity, tectology, Solovyov’s philosophy of all-unity, Russian philosophy of all-unity, the Absolute, theory of manifold, logic of all-unity, philosophy of neo-all-unity.*

Центральным концептом русской философии всеединства является концепт «всеединство». Этот термин как философский неологизм образован соединением двух слов – «все» и «единство», выражая такой образ единства, который охватывает собою все элементы некоторого многообразия (экстенсивный аспект), в максимальной степени интегрируя их в некоторую целостность (интенсивный аспект).

Всеединство тем самым выражает определённое состояние многообразия некоторых элементов – мыслей, чувств, действий, людей, атомов и т.д. Многообразия могут быть самые различные. Дело не столько в содержательных аспектах конкретных многообразий и их элементов, сколько в предположении разных состояний любых многообразий – от максимальной внеположенности и независимости до максимума синтеза и интеграции (всеединства).

Тем самым в русской философии всеединства была предположена определённая философия и теория многообразия, некоторое «учение о многообразии», в котором допускалось, что многообразия могут быть самые разные и в них могут реализовать себя различные состояния многообразий, вплоть до всеединства.

Разработке и обоснованию гипотезы русской философии всеединства как новой логики и теории многообразия была посвящена монография «Логика всеединства»¹, в которой проанализированы крупные произведения пяти представителей русской философии всеединства – В.С.Соловьёва, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, С.Л.Франка и Л.П.Карсавина. В Приложении к этой монографии есть раздел, посвящённый образам логики всеединства в философии А.Ф.Лосева². Отдельному анализу логики всеединства в «Оправдании добра» В.С.Соловьёва посвящена монография «Логика добра»³. Система логико-

¹ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с. [1].

² Там же. С. 360–368.

³ См.: Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Едиториал УРСС, 2004. 400 с. [2].

философских представлений, реконструируемых в указанных монографиях, была названа «логикой всеединства». Центральная структура логики всеединства позднее была выражена в виде новой формальной аксиоматической системы – так называемой *Проективно модальной онтологии*, подробная логика которой была представлена в моей монографии «Логика открытого синтеза»⁴.

Стоит заметить, что ярко выраженная логико-конструктивная линия в русской философии всеединства была замечена не только нами. Например, Н.А.Бердяев называл философский стиль Владимира Соловьёва «интеллектуальным конструктивизмом»⁵. Пожалуй, первая попытка эксплицировать новое учение о многообразии, присущее В.С.Соловьёву, принадлежит Ю.И. Левину⁶. Он пишет: «Внимательное чтение философских текстов Вл. Соловьёва (далее С.) показывает, что в основе большей их части лежит некий единый “образ”, “парадигма”, или “схема” – условно можно назвать ее “основной схемой” (ОС), или “схемой всеединства”, – являющаяся, таким образом, инвариантом философии С. и обусловленная, по-видимому, соловьевской интуицией изоморфизма (или, по крайней мере, гомоморфизма) всех частных сфер жизни и мысли» [5, с. 676]. Сравнительному анализу подхода Левина и логики всеединства посвящено Приложение 13 в монографии «Логика всеединства».

Попробуем остановиться на этом аспекте философии В.С. Соловьёва (как основоположника русской философии всеединства) более подробно, рассматривая его философию как своеобразное учение о многообразии, как своего рода «тектологию» – «всеобщую организационную науку», если выражаться словами А.А. Богданова (Малиновского).

Когда мы говорим о многообразии некоторых элементов, то предполагаем, что дано множество элементов близкой природы. Это, например, множество атомов, живых организмов, множество людей, обществ и т.п. Главный вопрос в отношении к любому многообразию – какова его причина, почему есть много чего-то? И первая категория, которая здесь встречается – это категория *общего*: у всех элементов многообразия есть нечто общее, например то, что они все – атомы, люди и т.д. Размножая общее, элементы тем самым реализуют его как повторяющееся, т.е. как общее для многого.

Кроме того, элементы многообразия могут образовать и нечто *целое*, например, атомы формируют молекулы, клетки – ткани, люди – общество... Целое – иная категория, нежели общее. Если общее – повторяющееся во многом, то целое – это такая сумма, в которой возникает новое качество, отсутствующее у слагаемых. Такое качество иногда называют «сверхаддитивным»

⁴ См.: Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т.1. Структура. Природа. Душа. Кн.1-2. – СПб.: ИД «Мирь», 2010. 744 с. [3].

⁵ См.: Бердяев Н. А. Владимир Соловьёв и мы // Современные записки. 1937. Кн. 63. С. 370 [4].

⁶ См.: Левин Ю.И. Инварианты философского текста: Вл.Соловьёв // Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М.,1998. С.676–742. [5]; Левин Ю.И. Структурный инвариант философии Вл. Соловьёва// Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 102–109 [6].

или «эмержентным». И тогда многообразие своим бытием вызывает к бытию целое, интегрирующее элементы данного многообразия.

Таким образом, через многообразие могут реализовать себя общее и целое, которые суть виды *единого*, а само многообразие выражает в большей мере аспект *многого*. Следовательно, *многообразие – способ существования единого через многое*, когда единое так или иначе выражает себя через многое – от простого повторения общего до больших или меньших степеней интеграции в целое. В любом многообразии есть как момент многого, так и момент единого, так что в итоге оно есть некое *многоеединое (многоеединство)* – единство единого и многого.

В термине «многоеединство» также соединены два слова – «многое» и «единое», но есть определённое отличие от термина «всеединство». Если последнее, как уже было отмечено, выражает в себе экстенсивный и интенсивный *максимум* единого для данного многого, то в более «спокойном» термине «многоеединство» предполагаются любые пропорции и формы соотношения единого и многого – от минимальности до максимальной. *Многоеединство – это любая дифференцированная целостность*, которая может выражаться и в виде простой рядоположенности некоторых элементов (с минимумом единства между ними), и в формах всё большего синтеза элементов, вплоть до всеединства. Всеединство же – это интегративный предел многоединства, когда синтез охватывает и все элементы некоторого класса, и максимально интегрирует их между собою.

Слово «многоеединство» следует понимать не как «много единств», а как «единство многого», и в этом смысле лучше было бы использовать выражение «единомногое». Но, стремясь достигнуть согласования с центральным в философии В.С. Соловьева термином «всеединство», лучше всё же использовать именно вариант «многоеединство», где момент «единства», как во «всеединстве», идёт вторым, а на первом месте стоит момент выражения многого.

«Многоеединство» – это по большому счёту синоним слова «многообразие», но в первом всё же более явно звучит аспект «единства», в то время как во втором он более затушёван и на первый план выходит аспект многого.

Но вернёмся от синтаксиса к семантике категории многообразия. Как видим, любое многообразие в более точном категориальном смысле – это то или иное многоединство, т.е. состояние бытия, в котором так или иначе находят свою координацию начала единого и многого.

Кроме того, многообразие на одном и том же наборе элементов (атомов, клеток и т.д.) может находиться в разных *состояниях*, например в большей или меньшей мере интегрируя одни и те же элементы в целое. Допустим, есть здоровая ткань, а затем она заболевает и оказывается более слабым целым для своих элементов-клеток. Или люди познакомились и стали друзьями – из них возникло некоторое целое, которого до этого не было.

В этом случае русская философия всеединства может быть представлена как учение о многообразиях и разного рода их состояниях, в первую очередь о некотором максимально-интегральном их состоянии – всеединстве. В моно-

графии «Логика всеединства» выясняется не только общая структура, но и разного рода вариации общей логики всеединства у разных представителей русской философии всеединства. Например, С.Н. Булгаков был склонен выводить на первый план логику антиномий и делать её предельно напряжённой для более адекватного выражения природы Абсолютного⁷. У Павла Флоренского подобная же тенденция сочетается с попытками выразить логику всеединства как своеобразный символизм⁸. В «Непостижимом» С.Л.Франка образы логики всеединства предстают как разновидность *docta ignorantia* («учёного незнания») Николая Кузанского и момент антиномизации распространяется на всякое начало бытия⁹. В «Философии истории» Л.П.Карсавина всеединство рассматривается как множество «качествований» психо-телесного бытия, разделённых на планы идеального и эмпирического всеединства¹⁰. Но в целом следует отметить, несмотря на указанные вариации, все представители русской философии всеединства в основном придерживаются базовых конструкций логики всеединства как нового учения о многообразии.

Более того, такой тектологический подход к делу оказывается настолько важным, что учение о многообразии кладётся в основание данной философии, предполагается как бы, что из тектологии можно вывести всё иное. Вот почему в центре находится идея всеединства: *поняв, что такое всеединство, нужно попытаться все многообразие привести ко всеединству, тем самым будут решены все проблемы*. Это прямо-таки некоторый «тектологический золотой ключик»!

Что же в нём такого особого, в чём его тайна, как из него можно вывести всё прочее?

Собственно, это и есть главный вопрос русской философии всеединства, и вся она – большой ответ на основной тектологический вопрос этой философской школы. Например, В.С.Соловьёв в такой тектологической манере формулирует главную задачу нашего бытия – спасение нашего мира, который во зле лежит: этот мир «не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых ... элементов, а это есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг другу положение тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного» [7, С.122], т.е. спасение мира – это изменение отношений на тех же элементах многообразия бытия, приведения их в соответствие с должной системой отношений.

Хочу вновь подчеркнуть эту идею: *русская философия всеединства – это первично тектологическая философская система, в основании которой лежит*

⁷ См.: Моисеев В.И. Логика всеединства. С.143–165.

⁸ Там же. С.166–196.

⁹ Там же С.197–232.

¹⁰ Там же. С. 232–252.

тектологическое учение о многообразии как многоединстве и всеединстве, и всё прочее должно быть выведено из первичной тектологической структуры.

Не поняв этого, мы никогда не поймём основные идеи и методы этой философии. Например, многие эксплуатируют второе название этой философской школы как «русской религиозной философии», поскольку в ней много религиозных интерпретаций. Но следует чётко отдавать себе отчёт, что первичным для философов этого направления (особенно для Соловьёва) была именно тектологическая структура бытия, в то время как все более предметные и содержательные (в том числе, религиозные) конструкции представляли собой вторичные попытки найти соответствующие эквиваленты в материале культуры и жизни тем или иным первично тектологическим конструкциям. И не потому Соловьёв принимает христианство в своей философии, что он религиозен и родился в христианской стране, а потому, что, с его точки зрения, христианский логос в наибольшей мере соответствует тектологическим структурам всеединства в области практической жизни. Не будь этого, и он бы принял другой религиозный опыт или отверг его вообще – всё в зависимости от того, каково было бы его соотношение с первичной тектологией.

Отсюда же становятся понятными и многие другие особенности философии Соловьёва.

Например, давно замечена странность его терминологии. Допустим, синтез науки, философии и религии он называет «свободной теософией», а высшую степень общественной жизни, где личности перестают быть границей друг для друга, – «церковью». Если сравнивать значения этих терминов с их историческим содержанием, то конечно может возникнуть много недоумений. Но нужно понимать, что для Соловьёва первичной опять-таки является некоторая тектологическая структура состояния того или иного многообразия (многоединства), и лишь затем он ищет подходящий для этого термин, и если и находит таковой, то опять-таки наполняет его своим тектологическим смыслом, который часто далёк от общеупотребительного значения.

Или, несмотря на столь выраженную христианскую религиозность, учение Соловьёва оказалось отвергнутым всеми христианскими церквями. Не странно ли?

Нет, не странно, если мы вновь вспомним о первичности для него тектологических определений, для которых религиозные облачения были во многом вторичными. По-видимому, это интуитивно ощущали представители всех церквей, не приемля подобный подход.

Таким образом, если понимать важность тектологических структур в философии Владимира Соловьёва, то можно провести интересное преобразование с его философской системой.

В первую очередь необходимо будет выделить два слоя в его философских построениях: 1) *первично-тектологический*, где строится чистое учение о многообразии (многоединстве) и его высшем состоянии всеединства, независимо от конкретных предметных воплощений, и 2) *вторично-интерпретационный*, когда он пытается найти в материале культуры (прошлой, настоящей и будущей) со-

держательные состояния многообразий, которые бы в наибольшей степени соответствовали своим тектологическим прообразам.

Важно выделить и дифференцировать эти два слоя, в связи с тем чтобы иметь возможность видеть полную анатомию и физиологию данной системы. Далее можно делать следующее.

Можно исследовать чистый тектологический слой на предмет разного рода теоретических критериев – непротиворечивости, полноты, дальнейшего развития тектологических моделей и т.д.

Также можно проанализировать содержательно-интерпретационный слой – насколько он коррелирует с тектологическими прообразами, нет ли здесь более релевантных коррелятов, в том числе в материале современной культуры, не оказали ли влияние на такие корреляции те или иные субъективные приверженности философа и т.д.

Наконец, можно попытаться осуществить переинтерпретацию чистого тектологического слоя на материале современной культуры. При этом следует заметить, что проект философии всеединства при условии выделения двух слоёв своей организации оказывается постоянно открытым проектом: во-первых, можно всегда далее развивать чистый тектологический слой (учение о многообразии), в том числе привлекая для этого современные и неклассические средства теоретического познания, и во-вторых, в силу исторической изменчивости культуры, будет возникать постоянная необходимость обновлять координации тектологических архетипов и их интерпретаций в текущей культуре.

Реализация данного проекта предпринята нами ещё с конца 1990-х годов. Идея обнаружения и выделения чистого тектологического слоя в русской философии всеединства была названа, как уже отмечалось, термином «логика всеединства». В этом направлении проведена большая работа, выделены основные концепты логики всеединства – своего рода тектологические узлы, вокруг которых происходит организация производных тектологических структур. Были показаны также различные примеры реализации философами чистых тектологических структур логики всеединства на конкретном содержательном материале культуры. Результаты данного исследования, как отмечено выше, представлены в двух монографиях – «Логика всеединства» и «Логика добра».

Позднее стали реализовываться другие задачи проекта, в том числе в направлении дальнейшего развития чистого тектологического слоя логики всеединства средствами неклассической математики и логики. В итоге проект логики всеединства оторвался от чисто интерпретационной методологии и развился в самостоятельное философское направление – *философию неовсеединства*¹¹.

В конце отметим ещё один важный аспект философии В.С. Соловьёва. *Он выводит телеологию и теологию из тектологии.*

¹¹ См.: Моисеев В.И. *Очерки по философии неовсеединства: Опыт математического прочтения философии. Аксиология. Логика. Феноменология.* М.: ЛЕНАНД, 2018. 632 с. [8]; Моисеев В.И. *Человек и общество: образы синтеза.* В 2 т. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с. [9].

В самом деле, в нашем относительном бытии разорваны и не совпадают сущее и должное. В качестве должного Соловьев опять-таки рассматривает состояние всеединства, т.е. максимально интегрированное состояние любого многообразия. А это и значит, что должное (цель, телеология) выводится из высшего состояния многообразия начал, т.е. чисто тектологического состояния. Так осуществляется вывод телеологии из тектологии.

Более того, из тектологии выводится и природа Абсолютного, т.е. не просто телеологическое, а теологическое начало. Оно понимается опять-таки как состояние всеединства всего многообразия бытия, т.е. как тектологическое состояние, лишь обладающее максимальными экстенсивными и интенсивными определениями.

Что из этого следует?

Тектологический слой в философии всеединства Соловьева является первичным, его определения безусловны и определяют собой все иные структуры и методы. И лишь в той мере, в какой содержание конкретных фрагментов бытия будет соответствовать тем или иным тектологическим конструкциям, они смогут получить свою релевантную оценку и значение. Это и есть «максима всеединства». И даже если Соловьев не до конца сам был предан этому идеалу всеединства, например определяя «положительные начала» как данные пассивному разуму человека в божественном откровении¹², то самое важное и ценное в линии философии всеединства, основанной Соловьёвым, – это именно тектологический базис, его первичность во всех оценках и выводах, даже если сам автор этой линии не всегда был последователен в её проведении.

Часто Соловьева рассматривают как эпигона западных философских традиций, например диалектики Гегеля или феноменологии Гуссерля. Или оценивают его как сугубо религиозного апологета. Теперь же мы можем понять, что все эти оценки поверхностны и не имеют реального отношения к сути вопроса.

В лице В.С. Соловьева мы имеем пример мыслителя нового типа, который положил в основание всех своих построений первичность чистых тектологических структур, некоторое универсальное и новое учение о многообразии (многоединстве) с его высшим состоянием как всеединством. Причём, в отличие от предшествующих метафизических традиций, его отличает именно максимальная приверженность тектологической первичности для всех иных построений – телеологических или теологических. Например, у христианских мыслителей тектология если и была, то она всегда оказывалась подчинённой первичности содержательно-религиозного материала. Соловьев же, не изменяя религии, идёт до конца в её оправдании как максимальном выражении тектологических идеалов всеединства. Далее, в отличие от Гегеля с его жёсткой триадической тектологией, Соловьев ставит вопрос об универсальной тектологии с любыми алгоритмами организации чистых многообразий, органично скоординированных с эмпирическими многообразиями. В отличие от Гуссерля с его

¹² См., напр.: Соловьев В.С. Сочинения / Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 21.

версией тектологии как «формальной феноменологии», Соловьёв не ограничивается только тектологией чистого сознания, но широко обобщает тектологические структуры на всё бытие.

Остаётся теперь понять более конкретно, какое именно новое учение о многообразии пытался развивать в своей философии Владимир Соловьёв и его последователи. И здесь мы встречаем очень много проблем, поскольку это учение не имеет прямых аналогов в современных структурных науках (математике, логике) и необходимо создание новой математики, новой науки, для того чтобы не только универсально, но и вполне строго выразить эту соловьевскую тектологию. Это и есть задачи, которые ставят и решают проекты логики всеединства и философии неовсединства.

Список литературы

1. Моисеев В.И. Логика всеединства. М.: ПЕР СЭ, 2002. 415 с.
2. Моисеев В.И. Логика добра. Нравственный логос Владимира Соловьёва. М.: Едиториал УРСС, 2004. 400 с.
3. Моисеев В.И. Логика открытого синтеза: в 2 т. Т. 1. Структура. Природа. Душа. Кн. 1–2. СПб.: ИД «Мирь», 2010. 744 с.
4. Бердяев Н.А. Владимир Соловьёв и мы // Современные записки. 1937. Кн. 63. С. 370.
5. Левин Ю.И. Инварианты философского текста: Вл.Соловьёв // Избр. труды. Поэтика. Семиотика. М., 1998. С. 676–742.
6. Левин Ю.И. Структурный инвариант философии Вл. Соловьёва // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 102–109.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собрание сочинений. Т. 3. 2-е изд. СПб., 1911–1914. С. 3–181.
8. Моисеев В.И. Очерки по философии неовсединства: Опыт математического прочтения философии. Аксиология. Логика. Феноменология. М.: ЛЕНАНД, 2018. 632 с.
9. Моисеев В.И. Человек и общество: образы синтеза. В 2 т. Т. 1. М.: ИД «Навигатор», 2012. 711 с.

References

1. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of all-unity]. Moscow: PER SE, 2002. 415 p.
2. Moiseev, V.I. *Logika dobra*. [Logic of the good]. Moscow: Editorial URSS, 2004. 400 p.
3. Moiseev, V.I. *Logika otkrytogo sinteza v 2 t., t. 1. Struktura. Priroda. Dusha* [Logic of open synthesis in 2 vol., vol. 1. Structure. Nature. Soul]. Saint-Petersburg: ID «Mir», 2010. Book 1–2. 744 p.
4. Berdyayev, N.A. Vladimir Solov'ev i my [Vladimir Solovyov and we], in *Sovremennyye zapiski*, 1937, book 63, p. 370.
5. Levin, Yu.I. Invarianty filosofskogo teksta: Vl. Solov'ev [Invariants of philosophical text: Vl. Solovyov], in *Izbrannyye trudy. Poetika. Semiotika* [Selected works. Poetics. Semiotics]. Moscow, 1998, pp. 676–742.
6. Levin, Yu.I. Strukturnyy invariant filosofii Vl. Solov'eva [A structural invariant of Vl. Solovyov's philosophy], in *Logicheskiy analiz yazyka. Kul'turnyye kontsepty* [Logical analysis of language. Cultural concepts]. Moscow, 1991, pp. 102–109.
7. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings about Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 3* [Collected works. Vol. 3]. Saint-Petersburg, 1911–1914. P. 3–181.
8. Moiseev, V.I. *Ocherki po filosofii neovseedinstva: Opyt matematicheskogo prochteniya filosofii. Aksiologiya. Logika. Fenomenologiya* [Essays on the philosophy of neo-all-unity: The experience of mathematical interpretation of philosophy. Axiology. Logic. Phenomenology]. Moscow: LENAND, 2018. 632 p.
9. Moiseev, V.I. *Chelovek i obshchestvo: obrazy sinteza v 2 t., t. 1* [Man and Society: Images of synthesis in 2 vol., vol. 1]. Moscow: ID «Navigator», 2012. 711 p.

УДК 141.4
ББК 87.3(2)522-685

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В «ЧТЕНИЯХ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ» В.С. СОЛОВЬЕВА

С.Н. АСТАПОВ

Южный федеральный университет
ул. Большая Садовая, д. 105/42, г. Ростов-на-Дону, 344006, Российская Федерация
E-mail: snastapov@sfedu.ru

Историческая (эволюционная) типология религий, представленная в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьёва, исследуется в контексте формирования «науки о религии» во второй половине XIX в. Отмечается, что в противоположность истории религии как «науки о религии», дистанцирующей от метафизических рассуждений, история религии у В.С. Соловьёва является частью его философии религии. Отмечается также близость соловьёвской и гегелевской типологий религий, особенно в части применения к истории религий диалектической методологии, что объясняется влиянием философии Гегеля на творчество В.С. Соловьёва рассматриваемого периода. Вместе с тем указываются и отличительные черты соловьёвской истории религии: названия стадий эволюции религии, основание типологии. Это основание усматривается в эсхатологической историософии Соловьёва, согласно которой история общества есть, прежде всего, смена форм отношений между людьми и Богом, эволюционирующих от поклонения природным силам к единой «вселенской религии» Богочеловечества. Основание типологии определяется как цель, детерминирующая развитие форм религиозного сознания, – соединение с Богом некогда отпавшего от него человечества. Отмечается, что именно эсхатологический телеологизм Соловьёва обуславливает его видение истории религий: русский мыслитель выстраивает, используя современный ему научный материал по истории религий, свою, оригинальную концепцию эволюции религии. В заключение утверждается, что соловьёвская идея «вселенской религии», цель которой восстановление причастности всего человечества божественному началу, воспроизводит учение Оригена об апокатастасисе, отвергнутое христианским богословием, но не покидающее русскую религиозно-философскую мысль до наших дней.

Ключевые слова: диалектика, история религии, наука о религии, религиозное сознание, философия религии, эволюционная типология религий, эсхатологическая историософия

THE CONCEPT OF HISTORY OF RELIGION IN V.S. SOLOVYOV'S "LECTURES ON GODMANHOOD"

S.N. ASTAPOV

Southern Federal University
105/42, Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation
E-mail: snastapov@sfedu.ru

The historical (evolutionary) typology of religions contained in V.S. Solovyov's «Lectures on godmanhood» is studied in the context of formation of the «science of religion» in the second half of the 19th century. It is noted that in contrast to the history of religion as a “science of religion” keeping itself at a distance from the metaphysic discourse, V.S. Solovyov's history of religion is a part of his philosophy of religion. The article also states the proximity between Solovyov's and Hegel's typologies of religions, especially, in the use of dialectic methodology in their history of religions. This proximity is explained by the influence of Hegel's philosophy on V.S. Solovyov during the considered period of his life. However, the article identifies specific features of Solovyov's history of religion: different names of the stages of religion evolution and different

bases of the typology. The basis of Solovyov's concept is found in his eschatological historiosophy that considers the history of society as evolution of forms of relationships between people and God: from natural cults towards a common «universal religion». The basis of the typology is the purpose which determines the evolution of religious consciousness forms – establishing a connection between God and mankind that once broke away from God. It is noted that it is Solovyov's eschatological teleologism that shapes his views on the history of religions: the Russian thinker builds his original historiosophical concept on the basis of contemporary scientific materials about religions. It is concluded that Solovyov's idea of «the universal religion» as reinstatement of the connection between the whole humankind and the Divine origin reproduces Origen's doctrine of apocatastasis which was denied by Christian theology but has persisted in the Russian religious thought until present days.

Key words: *dialectics, history of religion, science of religion, religious consciousness, philosophy of religion, evolutionary typology of religions, eschatological historiosophy*

Вторая половина XIX в. – время появления «науки о религии». Основатели этой науки, П. Шантепи де ля Соссе, К. Тиле и др., видели главным методом новой науки исторический метод. Эволюционный подход к рассмотрению истории общества был в XIX в. доминирующим, вследствие чего и развитие религии мыслилось как эволюционный процесс. Несмотря на то, что возникшая «наука о религии» категорически дистанцировалась от философии, религию она мыслила в русле современной ей философии – как всемирное (общечеловеческое) явление, проходящее историческое развитие, а значит, имеющее различные исторические формы. С этой точки зрения каждая конкретная религия рассматривалась в качестве определённой стадии развития религии как всеобщей характерной особенности человечества. Поэтому главное место в истории религии, представленной в концепциях авторов XIX в., занимала историческая типология религий, которая имела корни в философских концепциях того времени. Такая типология имела место и в немецкой классической философии XIX в., и в философии В.С. Соловьева.

В современных отечественных исследованиях история религий В.С. Соловьева рассматривалась как момент его философии религии. Но этот момент не был предметом специальных исследований, поскольку он в творчестве Соловьева, действительно, не был главным, ведь ни в каких других произведениях философ не обращался напрямую к теме истории религии¹. Но в «Чтениях о

¹ Впрочем, в творческом наследии Соловьева можно найти несколько работ, в которых находят отражение проблемы истории религии (будучи всё же подчинёнными философской теории мыслителя), начиная с его самой ранней «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873 г.). Можно проследить восприимчивость Соловьева к современным ему исследованиям в области изучения религии: если в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» Соловьев выступает приверженцем концепции прамоотеизма, то в работе «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» (1890 г.) он считает первичной формой религии магию, а в «Оправдании добра» (1897 г.) – культ предков. Эволюция «религиоведческих» аспектов творчества Соловьева заслуживает отдельной исследовательской работы, наша же статья не имеет цели реконструировать соловьевскую концепцию историю религии в её развитии, а посвящена решению более узкой задачи – представить эту концепцию исключительно в «Чтениях о Богочеловечестве» как наиболее известном из произведений Соловьева, имеющих отношение к истории религии.

Богочеловечестве» эта тема представлена, что в контексте исследования формирующейся в XIX в. истории религий как научной дисциплины обращает на себя внимание. Ведь главная задача публичных лекций В.С. Соловьёва, которые легли в основу текста «Чтений», состояла в демонстрации релевантности философии религии накопленным научным знаниям о религии в противовес тому знанию, которое транслировало академическое богословие.

Как таковая, философия религии В.С. Соловьёва являлась предметом рассмотрения в работах К.М. Антонова, Е.И. Аринина, О.С. Климкова, А.А. Цивелева, Г.А. Шефф², но история религии как момент в философии религии В.С. Соловьёва, в сравнении с историей религии как наукой о религии, возникшей во второй половине XIX в., специальному исследованию не подвергалась.

Итак, типологии религий в религиоведческих концепциях XIX в. следовали сложившейся в европейской философии типологии религии. Философы же выделяли такие исторические типы (стадии) религии, как естественные религии (поклонение силам природы), политеистические религии и религии откровения. Несомненно, типология религий В.С. Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве» формально почти повторяет типологию Г. Гегеля, поскольку Соловьёв в период создания «Чтений» находился под сильным влиянием философии этого мыслителя. Е.И. Аринин великую заслугу Гегеля перед наукой о религии видит в том, что Гегель отрицает общераспространённую в его время (и сохраняющуюся во взглядах многих современных христианских мыслителей) оппозицию «религия – псевдорелигия» (то есть «правильная своя вера – неправильная чужая вера»)³. Действительно, преодоление этой оппозиции стало фундаментом для истории религии второй половины XIX в. и религиоведения в целом.

Но основания своей типологии Соловьёв определяет иные, чем у Гегеля. И потом, в более поздних произведениях, он не пересматривает ни свою типологию, ни её основания. Если у Гегеля религия выступает стадией самопознания Абсолютного духа через субъективный дух, разворачивающейся в истории человечества через последовательность диалектических триад как логических моментов этого самопознания⁴, то Соловьёв рассматривает историю религии

² См.: Антонов К.М. Философия религии В.С. Соловьёва // Философские науки. 2007. № 11. С. 32–50 [1]; Аринин Е.И. Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьёва: между Гегелем и Полем Рикёром // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 7. С. 134–148 [2]; Климков О.С. Философское осмысление религии в трудах Вл. Соловьёва // *Litera*. 2017. № 4. С. 94–102. URL: http://e-notabene.ru/fil/article_24817.html [3]; Цивелев А.А. Исламский Восток в религиозных взглядах В.С. Соловьёва // Социосфера. 2011. № 1. С. 79–83. URL: http://psyjournals.ru/sociosphera/2011/n1/41619_full.shtml [4]; Шефф Г.А. Предметная область философии религии в работах В.С. Соловьёва // Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 134–143. URL: http://hses-online.ru/2011/06/09_00_14.pdf [5]; Гегель Г. Лекции по философии религии // Философия религии в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 417–530; Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 3–333 [6].

³ См.: Аринин Е.И. Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьёва: между Гегелем и Полем Рикёром // Соловьёвские исследования. С. 135.

⁴ См.: Гегель Г. Лекции по философии религии // Философия религии: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 417–530; Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 3–333 [7].

как степени откровения Бога отпавшему некогда от него человечеству и ступени приближения человечества к Богу. Воззрения Соловьёва на историю религии определяются его эсхатологической или, точнее, апокатастасической историософией, в которой всемирная история основана на смене форм отношений между человечеством и Богом – безусловным началом и средоточием всего сущего. Отпадение мира от Бога, как считает Соловьёв в полном соответствии с христианской доктриной, совершилось из-за грехопадения человека, а само грехопадение явилось сознательным и свободным отказом человека от совместного с Богом бытия. Человека Соловьёв понимает как инобытие Бога: в силу того, что человек является по отношению к Богу инобытием, он независим от Бога, но в силу того, что вне Бога ничего быть не может (Бог как «абсолютный организм» и всеединое бытие есть всё сущее во множестве своих форм), бытие человечества содержится в этом всеедином бытии и потому от него зависит. Таким образом, человек, по Соловьёву, выступает субъектом всех своих состояний, свободно определяющимся в отношении Бога. Человек даже может выступать против Бога, демонстрируя свою независимость, но при этом, как и всегда, он испытывает разного рода воздействия со стороны Бога.

Первоначальной формой действия Бога на отпавшего от него человека является, по Соловьёву, действие внешнее, подавляющее, ограничивающее проявления человеческой воли. Это первая стадия в истории религии – стадия естественного (то есть природного) откровения. Соловьёв характеризует её следующими словами: «Это первая ступень религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные существа и силы, непосредственно действующие в природе и ближайшим образом определяющие материальную жизнь и судьбу человека, – эта первая главная ступень представляется политеизмом в широком смысле этого слова, то есть всеми мифологическими или так называемыми *религиями природы*. Я называю эту ступень *естественным* или *непосредственным откровением*» [7, с. 43].

В.С. Соловьёв не разделяет сложившееся в богословии и перешедшее в науку мнение о том, что культ природных сил – ложная форма понимания мира, возникшая в результате неразвитого познания⁵. Он считает, что обожествление природных сил имеет причину в том, что древний человек, ощущая сверхчеловеческий характер этих сил, впервые испытывает религиозное чувство; на уровне сознания – это поиск в природных стихиях безусловного содержания, то есть божественного начала. По Соловьёву, рассматривающему историю религии как всемирно-исторический процесс, понятие «ложная

⁵ «С нашей христианской точки зрения, все эти верования древности – ложь и заблуждение, всё это – лишь смертные тени (Лук. 1, 79), в которых блуждала человеческая мысль, человеческое чувство, напрасно ища выхода», – писал церковный историк архимандрит Хрисанф в трёхтомном сочинении «Религии древнего мира в их отношении к христианству» за пять лет до того, как Соловьёв начал читать свои лекции [8, с. 2].

религия» содержит *contradictio in adjecto*: «Религиозный процесс не может состоять в том, чтобы чистая ложь сменялась чистой истиною, ибо в таком случае эта последняя являлась бы разом и целиком без перехода, без прогресса» [7, с. 39–40].

Эволюцию религии Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» обрисовывает, так сказать, эскизно, не прорабатывая детали, не обращаясь к современным ему историческим и этнографическим исследованиям. Так, например, он даже не упоминает исследования крупнейшего эволюциониста в области этнографии (культурной антропологии) Э.Б. Тайлора, обосновавшего в книге «Первобытная культура»⁶ анимизм как изначальную форму религии. Эта книга была издана в 1871 г. и уже в 1872 г. переведена на русский язык, то есть была современна «Чтениям о Богочеловечестве», но в «Чтениях» отчётливо просматривается весьма схематичная и искусственная эволюционная типология Гегеля⁷. Впрочем, нельзя сказать, что Соловьев полностью заимствует гегелевскую типологию. Даже в самой общей характеристике первой формы религии – «я называю эту ступень *естественным* или *непосредственным откровением*» – есть отличие от Гегеля. У Гегеля непосредственная религия – первая ступень (тезис) естественной религии, эта ступень сменяется религией субстанции (антитезис), и обе они снимаются стадией перехода к религии свободы. Соловьёв в Третьем чтении, где даёт общую типологию религий, о стадиях естественной религии вообще ничего не пишет. О них он ведёт речь в Десятом чтении в связи с «теогоническим процессом» – историей осмысления человечеством божественного начала в космических явлениях. Процесс назван теогоническим потому, что человек, обожествляя природные силы (как бы порождая богов своим сознанием), познаёт действия божественного Логоса в космосе. Три эпохи теогонии выражаются в трёх формах естественного откровения: астральной, солярной и теллурической.

Астральная эпоха, согласно Соловьёву, – это эпоха поклонения звёздам, когда Бог представляется «как существо безмерно высокое, несоизмеримое с человеком, поэтому чуждое, непонятное и страшное ему; в своей бесконечной возвышенности оно требует безусловного подчинения, оно не допускает ничего рядом с собою, оно исключительно и деспотично»⁸ [7, с. 143], примерами такого представления являются вавилонский «цабеизм» и мифологические образы Кроноса и Молоха. Астральную эпоху сменяет солярная, где Бог оли-

⁶ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Изд-во полит. Лит., 1989.

⁷ Б.В. Межуев утверждает, что В.С. Соловьёв был знаком с исследованием Э.Б. Тайлора, отмечая, что в статье «Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки» Соловьёв «разбирает концепцию Мюллера вместе с анимистической теорией Э. Тайлора и Г. Спенсера, доказывая недостаточность и односторонность обеих школ» (см.: Межуев Б.В. Примечания: «Мифологический процесс в древнем язычестве» // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т.1. М.: Наука, 2000. С. 261 [9]). Но в «Чтениях» отношение Соловьёва к теории Тайлора никак не выражено.

⁸ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т.4. М.: Наука, 2011. С. 143.

цетворяется вечно движущимся, изменяющимся, благим и светлым солнцем. Эта эпоха, в свою очередь распадается на три стадии понимания божества: вначале Бог – это борющийся и совершающий славные подвиги персонаж (Кришна, Мелькарт, Геркулес), затем – побеждённый, страждущий и умирающий (Осирис, Аттис, Адонис), и наконец – воскресающий и торжествующий над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Потом на смену солярной эпохе приходит теллурическая, связанная с плодородием, олицетворением которой выступают Шива и Дионис.

Пытаясь связать историю религии с софиологией и метафизикой всеединства, Соловьёв создаёт типологические конструкции ещё более искусственные и антиисторические, чем Гегель. Он не обращает внимания на анахронизмы в своих рассуждениях и, игнорируя накопленный историей и этнографией материал, уверенно заявляет: «...повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический – религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству» [7, с. 144]. Такое деление не было новацией «Чтений о Богочеловечестве». Уже в статье «Мифологический процесс в древнем язычестве» В.С. Соловьёв пишет о трёх периодах мифологического развития в древнем мире – ураническом, солярном и фаллическом – как о стадиях перехода («распадения») первоначального монотеистического религиозного сознания в политеизм⁹. В «Чтениях» история религии начинается не с монотеизма, а с политеизма, хотя, скорее всего, Соловьёв относит прамонотеизм к доисторическому периоду развития человечества.

По Соловьёву, положительным содержанием поиска божественного начала в природных стихиях стало осознание человеком своей особенности в отношении природы, некоторой своей сверхприродности. Вместе с тем это осознание привело к отрицанию обожествления природных стихий и переходу религии на следующую стадию – стадию отрицательного откровения. Два учения, как считает Соловьёв, выразили отрицательное откровение – санхья и буддизм, причём именно буддизм является «чистейшим типом» религии отрицательного откровения. В нем безусловное начало противопоставляется природе: оно есть ничто (из природного мира). Безусловное начало в буддизме определяется отрицательно – как нирвана, свободная от всякого бытия, что также неудовлетворительно для самосознания человека, ищущего видеть объективность этого начала как абсолютного бытия. В силу этого происходит переход на следующую ступень эволюции религии – ступень положительного откровения.

⁹ Деление на астральный, или уранический, солнечный и теллурический, или органический периоды древнейшего этапа религии («мифологического процесса») Соловьёв сохраняет и в «Софии» (1876 г.). Этот незаконченный трактат с точки зрения нашей темы интересен тем, что в нем появляется прообраз той эволюционной типологии, которая в развернутом виде дана в «Чтениях».

Характеризуя ступень положительного откровения, Соловьев опять использует триаду гегелевской диалектики и выделяет три этапа положительного откровения. Первый – это этап объективного определения, нашедший свое завершенное воплощение в «греческом идеализме», то есть в платонизме. Здесь абсолютное бытие выражается в мире идеальных сущностей, царстве идей. В мире идей обнаруживаются абсолютное благо, прекрасное и безусловная любовь. Учение о метафизической области божественного бытия наполняет религиозным содержанием философию и искусство греков, но от этого философия и искусство обособляются от традиционной древнегреческой религии и дают первые формы секулярной жизни. Секуляризация происходит потому, что божественное начало, понимаемое как идеальное, требует не религиозного поклонения, а созерцания гармонии и красоты – так как абсолютное бытие не реализуется в повседневной жизни, религия как обращение к божественному началу практически и нравственно бессмысленна.

Диалектическим антитезисом по отношению к первому этапу и вторым этапом у Соловьева выступает этап «внутреннего субъективного определения». На этом этапе божественное начало определяется как чистое «я» или безусловная личность. Такое личное откровение божественного начала, во-первых, делает возможным обращение к нему как к личности, то есть непосредственное обращение, а не посредством поиска обнаружений Бога в природе или в мире идей. Во-вторых, это обращение осуществляется не через чувства и умозрение, но через волю человека, тем самым делая религию областью практической жизни. Такую форму религиозного сознания – «религию безусловно чистого Бога» – Соловьев находит в иудейском монотеизме.

Однако непосредственное обращение человека к Богу в акте воли может осуществляться только через безусловное подчинение Богу, безусловное отречение от всякой самостоятельности: «Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного я. Воля же безусловного я, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый *произвол*. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть *закон*» [7, с. 73]. Таким образом, ветхозаветный монотеизм является религией закона, которая не может считаться истинной религией, поскольку не является отношением свободных личностей. Соловьев указывает, что ветхозаветная библейская религия содержит в себе признание этой неистинности и дополняется религией пророков, в которой возникает не внешнее, а внутреннее взаимодействие воли Бога и воли человека, когда воля Бога становится для человека не признанным произволом, а осознаваемым добром, основанным на внутреннем законе любви.

По этой причине, как считает Соловьев, совершается переход на третий этап – этап полного определения, синтезирующий два предшествующих этапа, когда в религиозном сознании совершается соединение субъектности (личности) Бога и абсолютности его сущности: «И если один из этих божественных

элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности» [2, с. 88–89]. Это отмечается, прежде всего, в учении Филона Александрийского о Логосе и в учении Плотина об ипостасях; практическое обращение к божественной личности дополняется умозрительным обращением к божественной истине. Филон открывает, что Божественный Логос не только внешним образом влияет на душу, но порождается в ней. А Плотин показывает то, как это порождение происходит. Но потребовалось воплощение Бога, чтобы люди открыли в себе способность этого порождения. В результате произошла полнота откровения. Она, в свою очередь, вызвала потребность сделать предметом мысли открывшуюся для христиан божественную жизнь. Так возникло христианское богословие, синтезировавшее на основе христианского религиозного опыта иудейскую религиозную практику и греческое умозрение.

Таким образом, В.С. Соловьёв представляет эволюцию религии в виде гегелевского отрицания отрицания: естественному откровению противостоит в качестве антитезиса отрицательное откровение, это противоречие снимается синтезом – положительным откровением. Само положительное откровение также предстаёт как «тезис – антитезис – синтез»: объективное определение антитезисом имеет внутреннее субъективное определение, тезис и антитезис снимаются в синтезе – полном определении. Вместе с тем, в отличие от гегелевской типологии религии, соловьёвская содержит циклы – возвраты к старому (не «якобы к старому»), которые предстают возвратами в масштабе всемирного развития религиозного сознания, но в масштабе сознания конкретного народа являются прогрессивным развитием. Так, и тибетский буддизм, и ислам, и даже исторические формы христианства Соловьёв считает возвратом к более ранним ступеням эволюции религии.

Тема ислама для эволюционной типологии религии В.С. Соловьёва была наиболее значима, так как ислам, исторически возникший после христианства, в соловьёвской схеме логически предшествует христианству как религия закона. Подобная коллизия с исламом была характерна и для философии религии Гегеля, и Гегель не нашёл ей решения. Соловьёв в «Чтениях о Богочеловечестве» ислам объявляет возвратом к «цабеизму» – астральной, то есть естественной, религии. Более детально свое понимание ислама он выражает в более поздних по отношению к «Чтениям» работах: «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), «Магомед, его жизнь и религиозная политика» (1896 г.). В них он обосновывает мысль о том, что ислам пришёл на смену политеизму у тех народов, у которых ещё не сформировалось стремление к духовному совершенствованию и

Богочеловечеству. Им ислам преподнёс «теизм в том виде, в котором его было легче всего понять и воспринять, и преклоняться»¹⁰ [4, с. 82].

Также и историческое христианство в разнообразии его направлений, по мнению Соловьёва, не стало той религией Богочеловечества, идею которой оно несёт. Но оно век за веком необходимо становится «вселенской религией».

Идея «вселенской религии» – одна из эсхатологических идей В.С. Соловьёва, содержание которой заключается в том, что эволюция религиозного сознания достигнет финальной фазы в единой «вселенской религии», результатом чего станет восстановление всего бытия в единстве с Богом. Это – оригеновский апокатастасис, не принятый христианским богословием, но очень хорошо воспринимавшийся многими слушателями В.С. Соловьёва и не покинувший русскую религиозную мысль до наших дней¹¹.

Список литературы

1. Антонов К.М. Философия религии В.С. Соловьёва // Философские науки. 2007. № 11. С. 32–50.
2. Аринин Е.И. Субстанциональность религии в трактовке Владимира Соловьёва: между Гегелем и Полем Рикёром // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 7. С. 134–148.
3. Климов О.С. Философское осмысление религии в трудах Вл. Соловьёва // Litera. 2017. № 4. С. 94–102. URL: http://e-notabene.ru/fil/article_24817.html.
4. Цивелев А.А. Исламский Восток в религиозных взглядах В.С. Соловьёва // Социосфера. 2011. № 1. С. 79–83. URL: http://psyjournals.ru/sociosfera/2011/n1/41619_full.shtml.
5. Шефф Г.А. Предметная область философии религии в работах В.С. Соловьёва // Гуманитарные и социальные науки. 2011. № 6. С. 134–143. URL: http://hses-online.ru/2011/06/09_00_14.pdf.
6. Гегель Г. Лекции по философии религии // Философия религии: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 417–530; Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 3–333.
7. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168.
8. Хрисанф, архим. Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историческое исследование: в 3 т. Т. 1. СПб.: Типография духовного журнала «Странник», 1873. 640 с.

¹⁰ См.: Цивелев А.А. Исламский Восток в религиозных взглядах В.С. Соловьёва // Социосфера. С. 82.

¹¹ См. об оригенизме Соловьёва и отрицании им ортодоксального учения о вечных муках в оценках его современников: Носов А.А., Борисова И.В. Чтения о Богочеловечестве (преамбула к примечаниям) // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т.4. М.: Наука, 2011. С. 516–524, 527–528 [10]. Из последних работ, посвящённых учению об апокатастасисе в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф. М. Достоевский, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьёв // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 1 (11). С. 24–37 [11]; Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая: От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 2 (12). С. 146–159 [12]; Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья третья: Апологеты целостного идеала: тема всеобщности спасения в творчестве мыслителей Советской России: АВ.М. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьёва, Д.Л. Андреева // Вестник РГГУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 3 (13). С. 19–31 [13].

9. Межуев Б.В. Примечания: «Мифологический процесс в древнем язычестве» // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 1. М.: Наука, 2000. С. 255–264.
10. Носов А.А., Борисова И.В. Чтения о Богочеловечестве (Преамбула к примечаниям) // Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 469–540.
11. Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф. М. Достоевский, Н.Ф. Фёдоров, В.С. Соловьёв // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1 (11). С. 24–37.
12. Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья вторая: От начала века к русской эмиграции первой волны // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 2 (12). С. 146–159.
13. Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья третья: Апологеты целостного идеала: тема всеобщности спасения в творчестве мыслителей Советской России: АВ. М. Горького, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьёва, Д.Л. Андреева // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 3(13). С. 19–31.

References

1. Antonov, K.M. *Filosofiya religii V.S. Solov'eva* [V.S. Solovyov's philosophy of religion], in *Filosofskie nauki*, 2007, no. 11, pp. 32–50.
2. Arinin, E.I. *Substantial'nost' religii v traktovke Vladimira Solov'eva: mezhdru Gegelem i Polem Rikerom* [Religion substantiality in Vladimir Solovyov's interpretation: between Hegel and Paul Ricœur], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 7, pp. 134–148.
3. Klimkov, O.S. *Filosofskoe osmyslenie religii v trudakh V. Solov'eva* [Philosophical comprehension of religion in V. Solovyov's works], in *Litera*, 2017, no. 4, pp. 94–102. URL: http://e-notabene.ru/fil/article_24817.html.
4. Tsivelev, A.A. *Islamskiy Vostok v religioznykh vzglyadakh V.S. Solov'eva* [Islamic Orient in V.S. Solovyov's religious views], in *Sotsiosfera*, 2011, no. 1, pp. 79–83. URL: http://psyjournals.ru/sociosfera/2011/n1/41619_full.shtml
5. Sheff, G.A. *Predmetnaya oblast' filosofii religii v rabotakh V.S. Solov'eva* [The subject-matter of philosophy of religion in V.S. Solovyov's works], in *Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2011, no. 6, pp. 134–143. URL: http://hses-online.ru/2011/06/09_00_14.pdf.
6. Gegel', G. *Lektsii po filosofii religii* [Lectures on philosophy of religion], in Gegel', G. *Filosofiya religii v 2 t.* [Philosophy of religion in 2 vol.]. Moscow: Mysl', 1976, vol. 1, pp. 417–530; 1977, vol. 2, pp. 3–333.
7. Solov'ev, V.S. *Chteniya o bogochelovechestve* [Lectures on godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete works in 20 vol., vol. 4]. Moscow: Nauka, 2011, pp. 9–168.
8. Khrisanf, arkhim. *Religii drevnego mira v ikh otnoshenii k khristianstvu: Istoricheskoe issledovanie v 3 t., t. 1* [Religions of the ancient world: A historical study in 3 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya dukhovnogo zhurnala «Strannik», 1873. 640 p.
9. Mezhujev, B.V. *Primechaniya: «Mifologicheskii protsess v drevnem yazychestve»* [Comments: «The mythological process in ancient paganism»], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 1* [Complete works in 20 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 255–264.
10. Nosov, A.A., Borisova, I.V. *Chteniya o bogochelovechestve (Preambula k primechaniyam)* [Lectures on godmanhood (A preamble to the comments)], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Complete works in 20 vol., vol. 4]. Moscow: Nauka, 2011, pp. 469–540.
11. Gacheva, A.G. *Apokatastasis v russkoy religiozno-filosofskoy mysli posledney trety XIX – pervoy trety XX v. Stat'ya pervaya. F.M. Dostoevskiy, N.F. Fedorov, V.S. Solov'ev* [Apocatastasis in the Russian philosophical concepts of the 1870s–1930s. The first article. Dostoyevsky, Fedorov, Solovyov], in *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie»* [RSUH/RGGU bulletin. «Philosophy. Social studies. Art studies» series], 2018, no. 1(11), pp. 24–37.

12. Gacheva, A.G. Apokatastasis v russkoy religiozno-filosofskoy mysli posledney treti XIX – pervoy treti XX v. Stat'ya vtoraya. Ot nachala veka k russkoy emigratsii pervoy volny [Apocatastasis in the Russian philosophical concepts of the 1870s–1930s. The second article. From the beginning of the 20th century to the first wave of Russian emigration], in *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie»* [RSUH/RGGU bulletin. «Philosophy. Social studies. Art studies» series], 2018, no. 2(12), pp. 146–159.

13. Gacheva, A.G. Apokatastasis v russkoy religiozno-filosofskoy mysli posledney treti XIX – pervoy treti XX v. Stat'ya tret'ya. Apologety tselostnogo ideala: tema vseobshhnosti spaseviya v tvorchestve mysliteley Sovetskoy Rossii: A.L.Gorskogo, N.A. Setnitskogo, V.N. Murav'eva, D.L. Andreeva [Apocatastasis in the Russian philosophical concepts of the 1870s–1930s. The third article. Apologists for the holistic ideal. The idea of universal salvation in the works of the Soviet philosophers A.K. Gorsky, N.A. Setnitsky, V.N. Muravyov, D.L. Andreyev], in *Vestnik RGGU. Seriya «Filosofiya. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie»* [RSUH/RGGU bulletin. «Philosophy. Social studies. Art studies» series], 2018, no. 3(13), pp. 19–31.

УДК 316.7

ББК: 60.001:87.3(2)

ИДЕИ В.С. СОЛОВЬЕВА ПО РАЗРАБОТКЕ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ СОЦИОЛОГИИ В КОНТЕКСТЕ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

В.П. КОЗЫРЬКОВ

Нижегородский научно-исследовательский университет имени Н.И. Лобачевского,
проспект Гагарина, д. 23, г. Нижний Новгород, 600000, Российская Федерация,
E-mail: kozir3@yandex.ru

Рассматривается становление русской социологии и ее философские и социокультурные предпосылки. Дан критический анализ существующего подхода к этой проблеме. Обозначены отличительные черты русской философии, которые заключаются в решении социально-практических задач, отражающих кризисное состояние общества. Рассматриваются особенности становления отечественной социологии, обусловленные характером духовной культуры второй половины XIX и начала XX века, на примере философского творчества Вл. Соловьева. Отмечается, что наблюдаемые заимствования в отечественной философии не определяют ее сущность. Обосновывается идея обусловленности смысла и места того или иного философского направления от характера духовной культуры общества, в котором оно сформировалось. Обосновывается также положение о том, что отечественные последователи западных философских направлений, в отличие от западных коллег решали иные мировоззренческие и социальные задачи. Выявлены новые идеи русской философии, которые могут быть источником формирования альтернативных форм социологии, позволяющих вывести ее из кризиса. Излагаются философские суждения Вл. Соловьева, имеющие социологическую направленность в осмыслении ответственности, совести и патриотизма. Делается вывод о том, что альтернативная социология может стать рациональной формой общественного самосознания, способной охватывать все сферы общества, выводя социологию из состояния кризиса.

Ключевые слова: философия Вл. Соловьева, русская философия, русская социология, кризис социологии, духовная культура, космизм, патриотизм, ответственность, совесть, общественное самосознание

VLADIMIR SOLOVYOV'S IDEAS ABOUT THE DEVELOPMENT OF ALTERNATIVE SOCIOLOGY IN THE CONTEXT OF RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE

V.P. KOZYRKOV

Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod,
23, Gagarin Avenue, Nizhny Novgorod, 600000, Russian Federation
E-mail: kozir3@yandex.ru

The article considers the development of Russian sociology and its philosophical and sociocultural prerequisites. It also presents a critical analysis of the existing approach to this problem. The article states the distinguishing features of Russian philosophy that consist in solving practical social problems reflecting the crisis of society. By studying Vl. Solovyov's philosophical works as an example, the author analyses the evolution of Russian sociology in its connection with the nature of spiritual culture of the second half of the XIX century and the early XX century. It is shown that the observed loans in Russian philosophy do not reflect its essence. The author proves the idea that the sense and place of a

certain philosophical direction are determined by the nature of the society's spiritual culture in which they were formed. It is also shown that Russian followers of Western philosophical directions solved other social and world outlook problems than their Western colleagues. The article determines new ideas of Russian philosophy, which may be the basis for alternative forms of sociology allowing it to overcome the crisis. It is shown that Vl. Solovyov's philosophical ideas have sociological grounds in the analysis of responsibility, conscience and patriotism. As a result, a conclusion is drawn that alternative sociology can become a rational form of public consciousness encompassing all spheres of social life helping sociology to get out of the crisis.

Keywords: *philosophy Vl. Solov'ev, Russian philosophy, Russian sociology, sociology crisis, spiritual culture, cosmism, patriotism, responsibility, conscience, public self-consciousness*

Разработка социологических идей, которую можно инициировать на основе изучения философского наследия Вл. Соловьева, имеет многогранную направленность.

Но задача автора предлагаемой статьи скромная: высказать и по мере сил обосновать идею о возможности разработки альтернативной социологии в русле социологии культуры. При этом последняя понимается не только как отрасль социологии, но и как форма современной общей социологии и общественного самосознания, которая еще только складывается в отечественной духовной культуре. В настоящее время происходит обсуждение теоретических проблем этого процесса¹. Представляется, что в этом обсуждении положительную стимулирующую роль может сыграть творческое наследие Вл. Соловьева. В своем философском творчестве он тяготел к теоретической социологии, восприняв и развив социологический аспект, присущий русской литературе в целом.

Предлагаемая статья не претендует на некий итоговый текст, поэтому отдельные суждения только формулируются, не получив достаточного обоснования. Представляется, что разработку нового подхода в развитии социологии важно начать с обоснования его идеи. Хотелось бы также отметить, что идейное богатство и накопленный социокультурный опыт нашей страны остаются недооцененными для разработки новых социологических идей.

Уже в первых отечественных историко-социологических исследованиях было показано, что становление социологии в России имеет свои особенности. Например, отмечается, что во Франции, родине О. Конта, основателя социологии, после его смерти «еще не существовало социологической литературы в годы, когда она стала возникать у нас»². Становление социологии в России происходило в особом социокультурном контексте, в котором история русской общественной мысли тесно связана с «историей русской интеллигенции»³. Однако социальные и мировоззренческие установки интеллигенции, в том числе фило-

¹ См.: Орлова Э.А. Зачем нужна социология культуры // Культура и искусство. 2016. 2(32). С. 172–189 [1].

² См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 28 [2].

³ См.: Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. Т.1. Изд.-е 3-е, доп. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1911. С. 1 [3].

соффов и социологов, были крайне противоречивые, в чем-то взаимоотталкивающиеся и одновременно в чем-то другом сближающиеся⁴. Уже два этих социальных факта существенным образом повлияли на характер, функции и задачи социологии. Мы будем придерживаться подхода, в котором социология по своей природе считается частью духовной культуры общества, поэтому включается в общественные отношения людей, выполняя миссию рациональной основы общественного сознания и личностного целеполагания одновременно.

В настоящее время вопрос о необходимости и возможности альтернативных форм социологии, которые бы сохранили в себе образ целостного человека, в литературе обсуждается достаточно активно, но с разных позиций. С одной точки зрения он рассматривается как «антропологический подход в социологии»⁵, а с другой – как новый, «постнеклассический подход»⁶ ее развития в целом. Характерен в этой ситуации тот факт, что в отечественной литературе известного постмодернистского теоретика Ж. Бодрийяра часто относят к социологам, между тем как он сам «не имел социологического образования и неизменно выказывал презрительное отношение к этой дисциплине»⁷. В этой связи можно было бы согласиться с тем, что существует некий «социологический миф»⁸ о безальтернативной направленности социологии, в которой нет места для исследования целостного человека. В связи с этим важно рассмотреть этап развития социологии, на котором она еще только формировалась, составляла дисциплинарный синкретизм и хранила в себе возможности антропологического подхода социокультурного характера, и проанализировать особенности становления отечественной социологии в контексте развития духовной культуры России второй половины XIX и начала XX века. Олицетворением этой культуры стало философское творчество В.С. Соловьева, которое связано со «стремлением в прошлом найти объяснение развитию социальных процессов, на основе синтеза истории, социологии и философии осуществить всесторонний анализ культурной истории человечества»⁹. Это устремление Вл. Соловьева важно и в настоящее время, так как позволяет моделировать альтернативные формы развития социальных наук, в особенности социологии, так как ее становление происходило в годы жизни русского философа и качественного

⁴ См.: Малинов А.В. В.С. Соловьев и Н.И. Кареев (к истории взаимоотношений) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. VI. № 2. С. 55–64 [4].

⁵ См.: Танатова Д.К. Антропологический подход в социологии. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2004. 264 с. [5].

⁶ См.: Немировский В.Г., Невирко Д.Д. Социология человека. От классических к постнеклассическим подходам. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 304 с. [6].

⁷ См.: Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» / под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 11 [7].

⁸ См.: Океанский В.П. Антихрист как великий социолог: postscriptum к позднему Владимиру Соловьеву // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 10. С. 157 [8].

⁹ См.: Осипов И.Д. По ту сторону либерализма и консерватизма: социальные искания В.С. Соловьева (к 150-летию со дня рождения) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. Т. VI. С. 41 [9].

изменения всей русской духовной культуры. Изначально социология развивалась в дуалистичной форме, поэтому до сих пор не может реализовать свои возможности, на которые рассчитывает общество. Особо остро кризис социологии проявился в российской социальной науке, поэтому есть смысл оглянуться на ее прошлое, поскольку история позволяет найти предпосылки для выхода из этого кризиса. Другое дело, что зачастую мы не хотим воспользоваться историческими «подсказками», выбраковывая отдельных авторов и формы духовной культуры.

В качестве эмпирической базы для демонстрации «выбраковывающего» и одновременно содержащего в себе элементы социокультурного подхода в анализе особенностей становления отечественной социологии приведем коллективное исследование «Социологическая мысль в России»¹⁰. В нем подробно рассмотрены социологи различных направлений, и все они классифицируются по разным критериям: приверженность идеям западных социологов (неокантианских, позитивистских); политическая позиция (народническая, буржуазная); связь с другими науками (натуралистическими, психологическими). Чтение этого исследования, новаторского и смелого для своего времени, показывает, что многие идеи русских социологов и философов могли бы использоваться в советское время в качестве дополнения к марксистским идеям в эмпирических исследованиях, но вот то, что они были высказаны не марксистами, оставляло их вне теоретического и прикладного арсенала советской социологии.

Вл. Соловьев был рассмотрен под заголовком «Исторический синкриз Владимира Соловьева». Но синкриз, под которым, на самом деле, имеется в виду синкретизм, можно обнаружить у любого философа, когда рассматриваются различные стадии его развития. Поэтому мы обратим внимание на то, что синкретизм философии Соловьева, скорее всего, выразился в междисциплинарности, так модной сейчас. Этот дисциплинарный синкретизм был естественной формой, когда структура социально-гуманитарных наук еще не сложилась. Хотя Вл. Соловьев тяготел не к доминирующей тогда социологии, а к альтернативной. Этим можно объяснить истоки его произведения «Смысл любви», в котором любовь рассматривается как «высший расцвет индивидуальной жизни»¹¹. Эта идея стала основой социологического исследования любви П.А. Сорокиным, уникального по своей социокультурной направленности и выводам, в одном из которых утверждается, «что негативные свидетельства войн и революций подтверждаются плодотворностью мирного и воодушевленного любовью последовательного социального переустройства»¹². Без всякого сомнения, эта идея восходит к рассуждениям о любви Вл. Соловьева, но уже на основе огромного исторического опыта двух мировых войн, преодоления

¹⁰ Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX начала XX века / под ред. чл.-кор. АН СССР Б.А. Чагина. Л.: Наука, 1978. 416 с. [10].

¹¹ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 501 [11].

¹² См.: Сорокин П.А. Тайственная энергия любви // Социологические исследования. 1991. № 8. С. 121–137; № 9. С. 145 [12].

зверств нацизма, жертв сталинизма и других авторитарных режимов, существовавших в разных странах.

В синкретичном дисциплинарном пространстве рассматриваемой эпохи высказывались идеи, которые стали актуальными в настоящее время. Например, В.В. Розанов высказал оригинальные теоретические идеи, доказывая, что «частная жизнь выше всего»¹³, сделав это задолго до западных философов и социологов. Идеи в этом направлении высказывал и С. Франк. Обращая внимание на первые шаги и особенности развития частной жизни в советском обществе, он приходит к принципиальному выводу: «...личная годность общественного работника предполагает свободное развитие его личной внутренней жизни»¹⁴. Но все эти идеи до сих пор не востребованы практикой социологических исследований. Социальная реальность исследуется, чаще всего, без учета ее дифференциации на публичную и частную сферы.

Весь этот комментарий и краткий анализ духовной атмосферы позволяют понять причины формирования философии Вл. Соловьева с ярко выраженной социологической ориентацией, как это было у народников. Вл. Соловьев не стал народником, но идеи народников ему были близки, что позволяет понять, почему Вл. Соловьев воспринял у О. Конта его идею о Богочеловечестве, а не идею о классовом сотрудничестве, которую исповедовал О. Конт, или о классовой борьбе, против которой О. Конт выступал. Видимо, потому что в России тогда шла острая дискуссия о крепостном праве и судьбе народа после его отмены. В этих условиях становление социологии в ее идейном содержании не могло быть просто повторением идей западных теоретиков (К. Маркса и др.), которые формировались в условиях европейских революций, и О. Конт занял в их оценке свою позицию, которую не воспринял Вл. Соловьев. Идеи Вл. Соловьева по разработке альтернативной социологии развивались в качественно иных социокультурных условиях, которые позволили ему высказать ряд оригинальных и актуальных идей, к анализу которых мы теперь перейдем детальнее.

Вл. Соловьев свои социологические искания ориентировал на мировоззренческие вопросы приватной сферы, поэтому его справедливо называют публицистом. Именно публицистика как литературный жанр по своим истокам есть превращение частного в публичное, есть искусство такого превращения. Вл. Соловьев владел этим искусством, то есть умел так изложить лично волнующие мировоззренческие вопросы, что они становились волнующими и для читателей. Поэтому далеко не случайно, что русский философ был еще и талантливым поэтом. Но дело тут не в эмоциональной стороне его текстов, а в доверительной искренности и ясности для читателя изложения волнующих общество проблем. Вл. Соловьев не боялся говорить от себя, отстаивая свою

¹³ См.: Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 54 [13].

¹⁴ См.: Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vtoraya-literatura.com/pdf/frank_lichnaya_zhizn_i_sotsialnoe_stroitelstvo_1933_text.pdf (Дата обращения – 20.12.2018) [14].

авторскую позицию как общественно значимую. Поэтому вполне справедливо, что в целом философия В.С. Соловьева среди российского философского многообразия отличалась тем, что он соединил в своем творчестве философский академизм, просветительский народнический дух, религиозность и публицистичность. Эту черту выделил и подчеркнул ее оригинальность А.Ф. Лосев в своей монографии о русском философе, сделав вывод, что «даже и по своей профессии он был прежде всего публицистом и художественным критиком, он и в своих философских трудах, и в своей публицистике исходил из принципа *полной свободы человеческого разума*»¹⁵. Без раскрытия истоков его публицистики, связанных со сферой частной жизни, смыслом любви, будет непонятна его идея женственности в ее социологическом аспекте. Ему же принадлежат слова, сказанные о Вл. Соловьеве: «Социально-историческая область была для него любимейшим предметом»¹⁶.

Г.В. Плеханов, знаток отечественной общественной мысли, оценивая вклад В.Г. Белинского в ее развитие, приходит к выводу, что он обладал «чутьем гениального социолога», так как «был не только в высшей степени благородным человеком, великим критиком художественных произведений и в высшей степени чутким публицистом, но также обнаружил изумительную проныцательность в постановке – если не в решении – самых глубоких и самых важных вопросов нашего общественного развития»¹⁷. Русский марксист не только дал такую высокую оценку русским критикам, но и объяснил, почему Н.Г. Чернышевский и Н.А. Добролюбов не могли ответить на поставленные ими вопросы. Ответы на эти вопросы появились только к началу XX века. Теперь, казалось бы, другая эпоха, но характеристика русского критика, которая была дана Г.В. Плехановым, вполне может быть применена теперь и к Вл. Соловьеву, так как многие социальные проблемы, которые его волновали, волнуют российское общество сейчас.

Так, Вл. Соловьев обращал внимание на фундаментальную роль духовной культуры в развитии личности, когда общество ориентировано на развитие каждого человека, а не на прибыль. Восприняв ряд идей О. Конта, Вл. Соловьев выступил против позитивизма в целом, как это сделал чуть позднее В.В. Розанов, но со своей позиции, приватной. Для Вл. Соловьева философия была одной из форм общественного самосознания, и с этой стороны она непосредственно связана с социологией, искусством, обыденным сознанием, которые тоже и давно выполняют функцию общественной саморефлексии. Его философская публицистика в дисциплинарном отношении стала предпосылкой становления социологии культуры, которая активно развивалась с XX века как альтернатива общей социологии.

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 602 [15].

¹⁶ Там же. С. 318.

¹⁷ См.: Плеханов Г.В. Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) // Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. Т. 4. М.: Изд-во Социально-экономической литературы, 1958. С. 542, 541 [16].

Вл. Соловьев развивал идею всеединства, которая имеет не только теологический характер, но и социокультурный. Отмечая духовную преемственность философии Вл. Соловьева и социологии П.А. Сорокина, современный исследователь приходит к выводу, что «в перспективе обязательно должен сформироваться новый интегральный социокультурный порядок, воодушевляющийся "не борьбой за существование и взаимным соперничеством"... но духом всеобщей дружбы, симпатии и неэгоистической любви с взаимной помощью...» и являющийся «объединенной системой интегральных культурных ценностей, социальных институтов и интегрального типа личности, существенно отличных от капиталистического»¹⁸. Возможность синтеза знания и веры в философии Вл. Соловьева имеет другую природу, нежели в философии И. Канта или более ранних философов. Конкретным воплощением единства для Вл. Соловьева является женственность, а не логика, а значит, человек в одном из своих гендерных проявлений. Социокультурным истоком этой идеи является осмысление направленности развития человечества, которое, несмотря на различные противоречия и отклонения, стремится к духовному, культурному единству, которое необходимым образом наступит в будущем. «Мы должны помнить, – приводит А.С. Лифшиц слова Вл. Соловьева, – что мы как народ спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным самоотречением»¹⁹. Речь идет о литературно-духовном, политическом и социальном лидерстве русской культуры в целом, поставившей перед человечеством задачи, выдвинуть которые не рискнули экономически более развитые страны. Одна из этих проблем – освоение Космоса, другая – устранение угнетения и эксплуатации людей и народов. Одним из родоначальников такой духовной культуры стал Вл. Соловьев, принявший на себя ответственность за решение философских проблем, решение которых в западной философии посчитали невозможным, фантастическим.

Из профессиональных социологов, пожалуй, только П.А. Сорокину была присуща такая ответственность, позволившая создать циклопические труды по социологии культуры и разработать целый ряд социологических теорий, которые были необходимы в годы гражданской войны в России и великой депрессии в США. Мы сейчас лишь выражаем сожаление в том, что большую часть своей жизни он провел в США и не сумел быть полезным России во время решения важных теоретических проблем, которые ему пришлось решать на чужбине, а не на своей родине. Но в целом можно сказать, что творчество П.А. Сорокина стало одной из форм реализации идей, которые впервые были высказаны Вл. Соловьевым.

¹⁸ См.: Белова Т.П. Метафизика всеединства В.С. Соловьева как методологическая основа христианской социологии // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 17. С. 193 [17].

¹⁹ См.: Лифшиц М.А. О русской литературе и ее мировом значении // Лифшиц М.А. Очерки русской литературы. М.: Академический проект, 2015. С. 83 [18].

Вл. Соловьев в разработке своей философии исходил из социологии, которую он знал в качестве части позитивизма О. Конта, но раскрывал ее содержание в контексте русской социологической мысли и ее методологии. Например, в энциклопедической статье «Конт»²⁰ Вл. Соловьев дает образец биографического социологического анализа, обращая внимание на детали частной жизни. Такое внимание к биографии французского философа далеко не случайно. С одной стороны, оно выражает общую духовную атмосферу России второй половины XIX в., когда происходило формирование индивидуалистического общества, приходящего на смену обществу дворянско-крепостнического типа, в котором доминировали общинные отношения различных сословных уровней. Наверху – дворянская общинность с культом родословных ценностей и семьи, а внизу – крестьянская общинность и патриархальная семья, но только без культа родословной, поскольку невозможно и бессмысленно неграмотному и бедному крестьянину изучать свою родословную.

О. Конт социологию рассматривал как науку, в которой нет места проблемам личности. «Для него, – писал О. Конт о своей социологии, – человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его ни рассматривать, мы обязаны обществу» [19, с. 185]. Альтернативная позиция выражена Вл. Соловьевым: «По связи с целым один человек – эта социологическая точка – может иметь гораздо больше значения, чем многие семьи, народы и даже расы, как подобное бывает и с точкой геометрической: центр шара – единичная точка – гораздо важнее не только всех других точек в этом теле, но и всех линий; так и личность, напр., Сократа при великом своем всемирном значении, неизмеримо превосходящем не только линию его семейства, но и всю площадь афинского гражданства, не могла бы иметь никакого действительного существования без этого семейства и этого гражданства, которое в свою очередь не могло бы существовать само по себе вне жизни человечества» [20, с. 570].

Идеи альтернативной социологии с такой теоретической позицией в творчестве В. Соловьева существовали в виде потенции. Развернуть их теоретически отчасти удалось П.А. Сорокину в ряде философских, критических и публицистических работ, на что мы уже обратили внимание. Эта социокультурная направленность развития социологических идей по своему содержанию относится к области социологии культуры, особенно в той ее части, которая связана с повседневностью и частной жизнью человека.

Заметим еще, что отказ от поисков единства ставит философов в двусмысленную ситуацию, намекающую на самоотрицание, поскольку идея единства мира является фундаментальной не только для философии, но и для социологии, но только применительно к обществу. Сама социология возникла лишь тогда, когда возникло это единство и общество стало системой. В России

²⁰ См.: Соловьев В.С. Конт [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/be/k/ko0002.htm> (дата обращения – 12.01.2019) [19].

процесс превращения общества в целостность носил длительный и противоречивый характер, не завершившись до сих пор. Но без достижения этой целостности и реализации идеи единства философия и социология утрачивают и «прикладную» направленность, в том числе и в разработке методологии социологических исследований. Так что с опережением и в соответствии с гениальным социологическим чутьем движения к этой системности Вл. Соловьев высказал идею о детерминирующей силе ответственности. В 1874 году он писал: «Всеобщее и неискоренимое сознание нравственной ответственности, предполагающей свободу, противоречит абсолютному детерминизму, для которого это сознание не имеет никакого смысла, тогда как оно есть несомненный и всеобщий факт, который невозможно объяснить из каких-нибудь случайных или внешних причин» [21, с. 62]. Эту идею Вл. Соловьев в 90-е годы XIX в. развернул в этическую систему в сочинении «Оправдание добра», в которой ответственность понимается как «нравственная необходимость», возникающая в преодолении «механической необходимости», существующая как «высший цвет на почве психической необходимости» и представляющая собой «сознание долга», «действие из одной совести», «из идеи добра»²¹. Рассматривая общество с этой точки зрения, Вл. Соловьев пришел к выводу, что «самый факт экономических бедствий есть свидетельство, что экономические отношения не связаны как должно с началом добра, не организованы нравственно»²². В сочинениях В. Соловьева не указано, как конкретно реализовать его идею. И все же важно отметить, что она станет одной из главных для XX века, раскрыв свой потенциал в целой системе видов ответственности²³. Вл. Соловьев показал, что ведущую роль в духовной жизни личности играет совесть, возникающая из специфического чувства стыда, которое есть «как бы корень индивидуально-нравственного состояния человека»²⁴. «Оправдание добра» до сих пор остается одним из классических сочинений по исследованию морали, ее истоков, форм и противоречий развития. Актуально звучит и название произведения, так как в настоящее время оправдание добра является главной целью всей духовной и социальной жизни. И чем меньше мы находим примеров реализации этой идеи в социальной практике, тем актуальнее становится необходимость ее достижения, так как при исчезновении совести распадается мораль, а вместе с ней и духовный стержень человека.

Внутренне альтернативны идеи Вл. Соловьева о патриотизме, так как включают в себя самоотрицание. С одной стороны, для него «истинный патри-

²¹ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 114–115 [22].

²² См.: Конт О. Дух позитивной философии. Ростов н/Д.: Феникс, 2003. с. 407.

²³ См.: Козырьков В.П. Разработка социологической категории ответственности // Социология. Журнал российской социологической ассоциации. 2007. № 3–4. С. 45–53 [23].

²⁴ См.: Конт О. Дух позитивной философии. Ростов н/Д.: Феникс, 2003. с. 51

отизм – бесстрашная вера и деятельная практическая любовь к родине»²⁵. То есть на первое место ставится не чувство любви к родине, а вера и практика патриотизма. Из них возникает нравственность, совесть, без которых нет истинного патриотизма. С другой стороны, Вл. Соловьев утверждал, что «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести»²⁶, за что был обвинен своими оппонентами в антипатриотической позиции. Однако русский философ считал, что, отрицая национальность, мы тем самым еще не отказываемся от родины: «На самом же деле самоотречение как нравственный подвиг всегда есть высшее проявление духовной силы и для отдельного лица, и для целого народа»²⁷. Вл. Соловьев хорошо понимал наличие различных, в том числе истинных и не истинных, его форм. В то же время, давая определение истинного патриотизма, Вл. Соловьев говорит не просто о любви, а о *дейтельной, практической любви*, что можно измерить уже социологически, как это было сделано П.А. Сорокиным, назвавшим свою социологию «родиноведением», которое будет «синтезировать совокупные знания разных естественных и гуманитарных наук»²⁸.

Однако в целом философская и социологическая мысль, став востребованной среди формирующейся интеллигенции, оставалась жестко поднадзорной, поэтому разрушался процесс её превращения в рациональную всеобщую форму общественного самосознания. Социологическая мысль до 1917 г. отождествлялась с социалистическими идеями, а после 1917 г. – с идейной оппозицией к новой власти, поскольку давала возможность обществу приобрести свое самосознание независимо от доминирующих политических и коммерческих структур. Но эти структуры устраивает ситуация, в которой социология становится интегрированной в образование и науку без претензий на роль новой духовной культуры общества. В последнее время вопрос о культурной роли социологии ставится все более активно, выходят учебные пособия в этом направлении²⁹. С этой точки зрения возникает необходимость в исследовании того богатого опыта, который российская социология приобрела в процессе своего становления и утверждения в качестве формы общественного самосознания. В современной литературе такие исследования проводятся, но пока что в рамках становления самой социологии, изнутри³⁰. Теперь становится важным раскрыть этот процесс со стороны духовной культуры в целом, включая отечественную философию.

Подведем итоги. В российском обществе с особенной отчетливостью проявилась противоречивость взаимозависимости развития философских идей,

²⁵ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 287 [24].

²⁶ Там же. С. 265.

²⁷ Там же. С. 301.

²⁸ См.: Согомонов А.Ю. Судьбы и пророчества Питирима Сорокина. Предисловие // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 11 [25].

²⁹ См.: Волкова П.С., Жукова Т.А., Передерий В.А. Социология в контексте культуры и духовной жизни. Краснодар: КубГАУ, 2018. 308 с. [26].

³⁰ См.: Фирсов Б.М. История советской социологии: 1950–1980-е годы. Очерки. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2012. 476 с. [27].

социологии и социокультурного контекста этого процесса. Такой остроты не было ни в одной из европейских стран. Духовное развитие в России шло с опережающими темпами, в то время как в обществе сохранялся крепостной строй в прямом или завуалированном виде в соответствии с требованиями развивающегося капитализма. Поэтому социальная энергия реализовывалась преимущественно в области духовной культуры: в литературе, живописи, музыке, науке, религии. В этих условиях открывался совершенно иной смысл в воспринятых западных философских идеях. Преимущественным объектом философствования стали космос, культура, человек, мораль и острейшие социально-политические проблемы, а не проблемы онтологии и экзистенциальности, как это было в западных странах.

С этой точки зрения в социологическом прочтении нуждается идейное наследие Вл. Соловьева, поскольку его мысль развивалась в эпоху становления капитализма и отечественной социологии, которая активно взаимодействовала с развивающейся философией как душой культуры, и со всей духовной культурой. Надо не очищать философию Вл. Соловьева от социологических наслоений, а продолжать развивать те традиции русской социологии и философии, которые были заложены в рассматриваемом нами периоде русской истории. Сейчас российским социологам нужно не доказывать, что социология есть состоявшаяся наука на манер западной, а формировать альтернативные социологические концепции, которые позволили бы понять, что такого произошло в родном отечестве во второй половине XX века, что страна распалась, несмотря на интегрирующие идеи, которые были выработаны в русской культуре и которые действовали до недавнего времени как духовная основа единства страны. Представляется, что одной из причин этой социокультурной катастрофы является неразвитость отечественной социологии как формы общественного самосознания, которая исторически взаимодействовала с искусством, философией, моралью, религией, обыденным сознанием в различных сферах общества, позволяя человеку вырабатывать свою духовную культуру, ядром которой является совесть. Преимуществом российской социальной науки было то, что она развивалась в тесной связи с духовной культурой и как ее часть. Но с этой стороны социология еще не завершила своего становления, постоянно свертываясь в свою узкую профессиональную сферу или превращаясь в такую вульгарную форму, которая лишь дискредитирует социологию и потому не осваивается различными сферами культуры, гражданами страны. Однако этот процесс может развернуться в перспективе, выводя социологию из состояния кризиса.

Список литературы

1. Орлова Э.А. Зачем нужна социология культуры // Культура и искусство. 2016. № 2(32). С. 172–189. doi: 10.7256/2222-1956.2016.2.17876
2. Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 368 с.

3. Иванов-Разумник Р.В.. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. Т.1. Изд.-е 3-е, дополненное. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1911. 414 с.
4. Малинов А.В. В.С. Соловьёв и Н.И. Кареев (К истории взаимоотношений) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. Том VI. С. 55–64.
5. Танагова Д.К. Антропологический подход в социологии. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К°», 2004. 264 с.
6. Немировский В.Г., Невирко Д.Д. Социология человека. От классических к постнеклассическим подходам. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 304 с.
7. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» / под ред. А.С. Колесникова. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. 356 с.
8. Океанский В.П. Антихрист как великий социолог: postscriptum к позднему Владимиру Соловьёву // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 10. С. 155–164.
9. Осипов И.Д. По ту сторону либерализма и консерватизма: социальные искания В.С. Соловьёва (к 150-летию со дня рождения) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. Том VI. С. 40–54.
10. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX начала XX века / под ред. чл.-кор. АН СССР Б.А. Чагина. Л.: Наука, 1978. 416 с.
11. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 493–548.
12. Сорокин П.А. Таинственная энергия любви // Социологические исследования. 1991. № 8. С. 121–137; № 9. С. 144–159.
13. Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. 521 с.
14. Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство // [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://vtoraya-literatura.com/pdf/frank_lichnaya_zhizn_i_sotsialnoe_stroitelstvo_1933_text.pdf (Дата обращения – 20.12.2018).
15. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
16. Плеханов Г.В. Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) // Плеханов Г.В. Избр. филос. произведения. Т. 4. М.: Изд-во Социально-экономической литературы, 1958. С. 498–542.
17. Белова Т.П. Метафизика всеединства В.С. Соловьёва как методологическая основа христианской социологии // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 17. С. 187–198.
18. Лифшиц М.А. О русской литературе и ее мировом значении // Лифшиц М.А. Очерки русской литературы. М.: Академический проект, 2015. С. 18–104.
19. Соловьёв В.С. Конт // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.magister.msk.ru/library/be/k/ko0002.htm> (дата обращения – 12.01.2019)
20. Конт О. Дух позитивной философии. Ростов н/Д: Феникс, 2003. 256 с.
21. Соловьёв В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 3–138.
22. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
23. Козырьков В.П. Разработка социологической категории ответственности // Социология. Журнал российской социологической ассоциации. 2007. № 3–4. С. 45–53.
24. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 259–410.
25. Согомонов А.Ю. Судьбы и пророчества Питирима Сорокина. Предисловие // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 5–24.
26. Волкова П.С., Жукова Т.А., Передерий В.А. Социология в контексте культуры и духовной жизни. Краснодар: КубГАУ, 2018. 308 с.
27. Фирсов Б.М. История советской социологии: 1950–1980-е годы. Очерки. 2-е изд., испр., доп. СПб.: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2012. 476 с.

References

1. Orlova, E.A. Zachem nuzhna sotsiologiya kul'tury [Why do you need a sociology of culture], in *Kul'tura i iskusstvo*, 2016, no. 2(32), pp. 172–189. doi: 10.7256/2222-1956.2016.2.17876
2. Kareev, N.I. *Osnovy russkoy sotsiologii* [Basics of Russian sociology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 1996. 368 p.
3. Ivanov-Razumnik R.V. *Istoriya russkoy obshchestvennoy mysli. Individualizm i meshchanstvo v russkoy literature i zhizni XIX v. T. 1* [History of Russian social thought. Individualism and philistinism in Russian literature and life of the XIX century. Vol. 1]. Saint-Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha, 1911. 414 p.
4. Malinov, A.V. V.S. Solov'ev i N.I. Kareev (K istorii vzaimootnosheniy) [V.S. Solovyov and N.I. Kareyev (On the history of relationships)], in *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii*, 2003, no. 2, vol. VI, pp. 55–64.
5. Tanatova, D.K. *Antropologicheskii podkhod v sotsiologii* [Anthropological approach in sociology]. Moscow: Izdatel'sko-torgovaya korporatsiya «Dashkov i K^o», 2004. 264 p.
6. Nemirovskiy, V.G., Nevirko, D.D. *Sotsiologiya cheloveka. Ot klassicheskikh k postneklasicheskim podkhodam* [Sociology of man. From classical to post-non-classical approaches]. Moscow: Izdatel'stvo LKI, 2008. 304 p.
7. D'yakov, A.V. *Zhan Bodriyyar: Strategii «radikal'nogo myshleniya»* [Jean Baudrillard: Strategies of «Radical Thinking»]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. 356 p.
8. Okeanskiy, V.P. Antikhrist kak velikiy sotsiolog: postscriptum k pozdnemu Vladimiru Solov'evu [Antichrist as a great sociologist: postscriptum to late Vladimir Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 10, pp. 155–164.
9. Osipov, I.D. Po tu storonu liberalizma i konservatizma: sotsial'nye iskaniya V.S. Solov'eva (k 150-letiyu so dnya rozhdeniya) [On the other side of liberalism and conservatism: V.S. Solovyov (on the 150th anniversary of his birth)], in *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noy antropologii*, 2003, no. 2, vol. VI, pp. 40–54.
10. *Sotsiologicheskaya mysl' v Rossii. Ocherki istorii nemarksistskoy sotsiologii posledney treti XIX nachala XX veka* [Sociological thought in Russia. Essays on the history of non-Marxist sociology of the last third of the XIXth - early XXth centuries]. Leningrad: Nauka, 1978. 416 p.
11. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 493–548.
12. Sorokin, P.A. Tainstvennaya energiya lyubvi [Mysterious energy of love], in *Sotsiologicheskii issledovaniya*, 1991, no. 8, pp. 121–137; no. 9, pp. 144–159.
13. Rozanov, V.V. *Uedinennoe* [The solitary]. Moscow: Politizdat, 1990. 521 p.
14. Frank, S.L. *Lichnaya zhizn' i sotsial'noe stroitel'stvo* [Personal life and social construction]. Available at: https://vtoraya-literatura.com/pdf/frank_lichnaya_zhizn_i_sotsialnoe_stroitelstvo_1933_text.pdf (Data obrashcheniya – 20.12.2018).
15. Losev, A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress, 1990. 720 p.
16. Plekhanov, G.V. Vissarion Grigor'evich Belinskiy (1811–1848) [Vissarion Grigorievich Belinsky (1811–1848)], in Plekhanov, G.V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya. T. 4* [Selected philosophical works. Vol. 4]. Moscow: Izdatel'stvo Sotsial'no-ekonomicheskoy literatury, 1958, pp. 498–542.
17. Belova, T.P. Metafizika vseedinstva V.S. Solov'eva kak metodologicheskaya osnova khristianskoy sotsiologii [Metaphysics of V.S. Solovyov's All-Unity as a methodological basis of Christian sociology], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 17, pp. 187–198.
18. Lifshits, M.A. O russkoy literature i ee mirovom znachenii [On Russian literature and its world significance], in Lifshits, M.A. *Ocherki russkoy literatury* [Essays on Russian Literature]. Moscow: Akademicheskiiy proekt, 2015, pp. 18–104.
19. Solov'ev, V.S. *Kont* [Comte]. Available at: <http://www.magister.msk.ru/library/be/k/ko0002.htm> (data obrashcheniya – 12.01.2019).

20. Kont, O. *Dukh pozitivnoy filosofii* [Spirit of positive philosophy]. Rostov on Don: Feniks, 2003. 256 p.
21. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The crisis of Western philosophy (against positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 3–138.
22. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of the good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.
23. Kozyr'kov, V.P. Razrabotka sotsiologicheskoy kategorii otvetstvennosti [Development of the sociological category of responsibility], in *Sotsiologiya. Zhurnal rossiyskoy sotsiologicheskoy assotsiatsii*, 2007, no. 3–4, pp. 45–53.
24. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 1 [The national question in Russia. Issue 1], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 259–410.
25. Sogomonov, A.Yu. Sud'by i prorochestva Pitirima Sorokina. Predislovie [The fate and prophecies of Pitirim Sorokin], in Sorokin, P.A. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo*. Moscow: Politizdat, 1992, pp. 5–24.
26. Volkova, P.S., Zhukova, T.A., Perederiy, V.A. *Sotsiologiya v kontekste kul'tury i dukhovnoy zhizni* [Sociology in the context of culture and spiritual life]. Krasnodar: KubGAU, 2018. 308 p.
27. Firsov, B.M. *Istoriya sovetskoy sotsiologii: 1950–1980-e gody. Ocherki* [History of Soviet Sociology: the 1950s–1980s]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2012. 476 p.

УДК 141:93:82(470)

ББК 87.3(2)53:83

**«ТАЙНА ЧЕЛОВЕКА» И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС
В ИСТОРИСОФСКОЙ МЫСЛИ
РУССКИХ ФИЛОСОФОВ И ПИСАТЕЛЕЙ
(В.С. СОЛОВЬЕВ, Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ, Ф.И. ТЮТЧЕВ)¹**

Б.Н. ТАРАСОВ

Литературный институт имени А.М. Горького
Тверской бульвар, 25, г. Москва, 123104, Российская Федерация
E-mail: bntarasov@yandex.ru

Рассматриваются зафиксированные многими русскими писателями и мыслителями XIX–XX вв. духовные энтропийные проявления в цивилизационном процессе. Представлена своеобразная историософская переключка самых разных отечественных писателей и мыслителей, среди которых выделены такие имена, как В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, Ф.И. Тютчев. При всех различиях в содержании, особенностях и деталях их индивидуальной творческой эволюции отмечается то, что однозначно их сближает, является типологически сходным, – логика в осмыслении происходящих явлений в цивилизационном процессе на основе принципиального внимания к фундаментальной связи христианской аксиологии, онтологии и антропологии с ходом исторического процесса. Выделяются понятия «закон Я» и «закон любви», «темная основа нашей природы» и «положительные силы добра и света», обозначающие полярные духовно-психологические свойства человеческой природы и позволяющие им оценивать ход цивилизации исходя из снижения душевно-духовного уровня ее субъектов, перехода культуры на услужение биологического акта, ее подчинения экономическим мотивировкам и конкурентному социалдарвинизму. Подчеркивается универсальный характер методологии христианского реализма, в рамках которой утверждается, что господство «закона Я» в лоне «темной основы нашей природы», неисцеленное «законом любви» и светом «Христовой истины» в светском гуманизме, по-своему демонстрирует предапокалиптическое состояние мира.

Ключевые слова: *русская религиозная философия, классическая литература, христианская аксиология, онтология, антропология, исторический процесс, цивилизация, апокалипсис*

**«THE MYSTERY OF MAN» AND THE HISTORICAL PROCESS
IN HISTORIOSOPHIC THOUGHTS OF RUSSIAN PHILOSOPHERS
AND WRITERS (V.S. SOLOVYOV, F.M. DOSTOEVSKY, F.I. TYUTCHEV)**

B.N. TARASOV

A.M. Gorky Literature Institute
25, Tverskoy bulvar, Moscow, 123104, Russian Federation
E-mail: bntarasov@yandex.ru

The article discusses manifestations of spiritual entropy in the civilizational process noted by many Russian writers and thinkers of the XIX – XX centuries. It shows a peculiar historiosophical simi-

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ. Проект № 18-012-00389 Тютчев Ф.И.: личность и мировоззрение, творчество и общественно-государственная деятельность в социально-историческом и идейно-культурном контексте

larity of Russian writers and thinkers that are so different from each other: V.S. Solovyov, F.M. Dostoevsky and F.I. Tyutchev. With all the differences in the content, peculiarities and details of their individual creative evolution, there is one feature that brings them together and makes them typologically similar – their logic of understanding the phenomena occurring in the civilizational process that is based on the fundamental connection of Christian axiology, ontology and anthropology with the course of the historical process. The article defines the concepts of the “law of I” and the “law of love”, the “dark foundation of our nature” and the “positive forces of the good and the light” denoting the polar spiritual and psychological properties of human nature and allowing those writers and thinkers to evaluate the course of civilization in terms of the decreasing spiritual level of its subjects, the subjugation of the culture to the biological act, its subordination to the economic motivators and competitive social Darwinism. It is emphasized that the universal nature of their methodology of Christian realism and the unanimity about the dominance of the “law of I” in the “dark foundation of our nature” uncured by the “law of love” and the light of “Christ’s truth” in secular humanism demonstrates, in its own way, the pre-apocalyptic state of the world.

Key words: *Russian religious philosophy and classical literature, Christian axiology, ontology and anthropology, historical process, civilization and the Apocalypse*

1

Многие отечественные писатели и мыслители XIX–XX веков (не только обозначенные в заглавии статьи) оказываются осознанно или неосознанно вовлеченными в диалог, в процессе которого возникает своеобразная переключка в характеристике цивилизационного процесса, возникающая на основе сходного анализа душевно-духовного состояния его субъектов в контексте христианской онтологии и антропологии. Их объединяет органически воспринятая христианская традиция, позволяющая им оценивать любые социальные проекты или политические реформы, исторические тенденции или идеологические построения, философские методы или эстетические системы исходя из глубокого проникновения во внутренний мир человека и благодаря, так сказать, «различению духов» в нем. Другими словами, все они прекрасно понимали, что всевозможные метаморфозы и конечные результаты всяких «идей» обусловлены состоянием умов и сердец культивирующих их «людей». В конечном итоге именно духовное начало играет в истории первостепенную роль, предопределяя направление, содержание и характер творческой деятельности, цели и задачи тех или иных «внешних» достижений. Следовательно, «восходящее» или «нисходящее» развитие истории зависит не столько от изобретаемых общечеловеческих ценностей или изменяющихся социальных учреждений, научных открытий или технологических революций, сколько от «внутренних» установок сознания, нравственных принципов и поведенческих мотивов, влияющих на развитие высших свойств личности либо, напротив, ведущих их к угасанию. «Под шумным вращением общественных колес, – заключал И.В. Киреевский, – таится неслышное движение нравственной пружины, от которой зависит все» [1, с. 157].

Действительно, смена идеологических теорий или обновление социальных институтов, научные успехи или законодательные усовершенствования, декларации биологических, информационных и иных революций или благие призывы к мирному сосуществованию и толерантности сами по себе ничего не

значат. В реальности все зависит от фактического состояния «внутреннего» человека, от его побудительных принципов и направления воли, от властных амбиций или гедонистических капризов плоти, от сребролюбия, алчности, тщеславия, зависти и т.п. «Ясно, – заключал Достоевский, – что общество имеет предел своей деятельности, тот забор, о который оно наткнется и остановится. Этот забор есть нравственное состояние общества, крепко соединенное с социальным устройством его» [2, с. 217].

О таком «заборе» во «всяком чисто человеческом прогрессе» размышлял П.Я. Чаадаев, писавший о самопленении умов в тюрьме языческого материализма, «в определенном тесном кругу, вне которого они неизбежно попадают в пустую беспорядочность»: «Дело в том, что прогресс человеческой природы вовсе не безграничен, как это обыкновенно воображают, для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед. Дело в том, что, как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует: хорошо еще, если он не идет назад!» [3, с. 117].

Усиление духовных энтропийных проявлений в цивилизационном процессе фиксировали многие русские писатели и мыслители: «наш век торгаш» (А.С. Пушкин), «век шествует путем своим железным» (Е.А. Боратынский), «Не плоть, а дух растлился в наши дни» (Ф.И. Тютчев), «душа убывает» (А.И. Герцен), «золотая плачевная посредственность» (П.Я. Чаадаев), «псевдогуманная пошлость и проза либерально-эгалитарного процесса» (К.Н. Леонтьев), «ад прогресса» (Н.Ф. Федоров) и др.

2

Представленная своеобразная историософская переключка самых разных отечественных писателей и мыслителей обретает последовательную антропологическую и христоцентрическую логику при сопоставлении философских концепций мысли В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского и Ф.И. Тютчева.

В контексте осознания беспомощности и утопичности всяких «гуманистических» теорий прогресса необходимо прочитывать и оценки хода исторического процесса в работах Вл. Соловьева последнего периода, когда он отходит, исходя из динамики и содержания этого процесса, от теократических упований и утопических построений и все более остро чувствует сохранившиеся в глубине человеческого духа разнообразные проявления «темной основы нашей природы», подавляющие «положительные силы добра и света».

Сознание очевидной несбыточности прежних теорий приводило его к резкой перемене настроений, к отказу от церковно-политических проектов и веры в какой бы то ни было прогресс. Он остро чувствовал в конце жизни атмосферу нарастающего зла и надвигающейся гибели новейшей цивилизации, что отразилось в художественно-философской картине «Трех разговоров». В.Ф. Эрн так освещал этот существенный поворот: «Перелом состоит в том, что с творческой силой Соловьев вдруг ощутил дурную бесконечность прежних своих филосо-

фем. В этом огне самопроверки сгорела теократическая схема внешнего соединения церковью, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал трагизм и катастрофичность истории» [4, с. 201]. В своей предсмертной статье «По поводу последних событий» Соловьев писал: «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне кончилась, это была любимая мысль моего отца... А когда я, с увлечением читавший Лассалья, стал говорить, что человечество может обновиться лучшим экономическим строем, что вместо новых народов могут выступить новые общественные классы, четвертое сословие и т. д., то мой отец возражал с особым движением носа, как бы ощутив какое-то крайнее зловоние... Какое яркое подтверждение своему обдуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь...» [5, с. 306]. Как бы дополняя приведенное высказывание, Соловьев в конце жизни говорил В.Л. Величко: «Я чую близость времен, когда христиане опять будут собираться в катакомбах, и что вера будет гонима, – быть может, менее резким способом, чем в первые дни, но более тонким и жестким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу!» [6, с. 167–168].

Именно пришествие антихриста и конца мировой истории вообще изображается в повести, которая завершает «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Автор ставит «достоевский» вопрос, так мало занимавший прежде его внимание: является ли зло только естественным недостатком и несовершенством, автоматически исчезающим с ростом добра, или оно есть действительная сила, через соблазны владеющая миром, а для борьбы с ней нужна опора в ином порядке бытия? Участники «разговоров» как бы незримо отвечают на этот вопрос, затрагивая самые разные религиозные, духовные, психологические, бытовые, общественные, политические проблемы. Оказывается, что зло реально существует и выражается не в одном отсутствии добра, а в стойком сопротивлении и перевесе низших «рабских» качеств над высшими «царскими» во всех сферах бытия: в индивидуальном зле страсти одолевают высшие стремления души, в общественном зле толпа успешно противостоит усилиям лучших людей, а в физическом зле низшие материальные элементы и смерть расторгают красоту и неповторимость человеческой личности. Все исправители человечества, уповающие на внешний культурный прогресс, не способны отсечь сопровождающие его минусы от плюсов и обеспечить перевес высшего над низшим, «закона любви» над «законом Я», а смерть обесмысливает их деятельность.

Поэтому для обеспечения перевеса высшего над низшим и не теряемого со смертью смысла человеческого существования важно понимать фундаментальный парадокс человеческой природы: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, – все отнести к себе и все определить собою, – пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас никакое *настоящее дело* и вопрос *что*

делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления. <...> Истинное дело возможно, только если и в человеке, и в природе есть положительные и свободные силы света и добра; но без Бога ни человек, ни природа таких сил не имеет»[7, с. 311].

Соловьев приходит к выводу, что единственной действительной опорой в результативной борьбе добра со злом является реальное воскресение, жизнь во Христе, исцеляющая «темную основу», преображающая душу и превращающая совестливый ум из сомнительного и колеблющегося подсказчика «хорошего поведения» (здесь он как бы повторяет мысль Достоевского о том, что совесть без Христа может заблудиться до своей противоположности) в надежного и твердого проводника самого добра, совершенствования личности, общества, народа, всего человечества.

В логике Соловьева скрытой и мощной преградой на пути спасительного «внутреннего» просвещения становится поддельное добро, в котором много «гуманистического» и «прогрессивного» блеска, но нет никакой существенной силы. Среди разнообразных проявлений беспомощных общечеловеческих ценностей он выделяет толстовство, называемое им дыромоляйством, вывешиванием фальшивого христианского флага над рационалистической дырой. Ведь христианство без Богочеловека и Евангелия, то есть благая весть без истинного блага, реального воскресения в полноту блаженной жизни, есть такое же пустое место, как просверленная в крестьянской избе обыкновенная дыра. И антихрист в Краткой повести»² является выразителем самой главной антропоцентрической подмены в гуманизме Бога человеком, неизбежно абсолютизирующим в отсутствии жизненного Абсолюта существующую несовершенную действительность и свое собственное непросветленное Я. В книге «Открытый путь к вселенскому благоденствию и миру»³ он заводит речь о всеобъемлющем примирении всех противоречий с позиций христианства, но без единого упоминания о Христе. Более того, такая вера в Бога и творимое при этом добро оказываются, как и у великого инквизитора (у Достоевского), скрытой формой дьявольской зависти и безмерного самолюбия («Я, я, я а не Он!.. Не воскрес, не воскрес, не воскрес...»), могущественной претензии исправить подвиг Христа и заменить его собой: «Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первое. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я современный, окончательный спаситель. Тот Христос – мой предтеча. Его призвание было – предварить и подготовить мое явление... Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро,

² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 637 [8].

³ Там же. С. 743.

был исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. Я буду настоящим представителем того Бога, который возводит солнце свое над добрыми и злыми, дождит на праведных и неправедных. Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» [8, с. 741].

Соловьев пишет, что «грядущий человек» с его универсальной программой был почти единогласно выбран в пожизненные президенты Европейских Соединенных Штатов, а затем «во всех языческих странах пораженное и очарованное население провозглашает его верховным богом». И опять-таки, подобно великому инквизитору, «бог» не может предложить недоделанному и недоисправленному человечеству ничего иного, кроме дьявольских искушений Христа в пустыне, столь подробно проанализированных В.В. Розановым. Материальные блага, равенство всеобщей сытости, полумагические и полунаучные чудеса техники – подобные средства и должны якобы привести людей к вечному миру, а на самом деле приводят к колоссальному понижению их духовного уровня, к еще большему замутнению различий между высшим и низшим, добром и злом, а соответственно, и к непредсказуемым катаклизмам. Здесь Соловьев по-своему солидаризируется с евангельскими предсказаниями о «последних днях», когда люди, проповедуя мир и безопасность, будут под покровом напускного благочестия и поддельного добра самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, неблагодарны, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы.

3

Сходное единство антропологической и христианской логики проявляется и в мысли Достоевского, которого изначально впечатляла неискоренимая мерцательная двойственность человеческой природы, соединяющей в себе, если воспользоваться известными строками Г.Р. Державина («я царь, я раб, я червь, я бог»), царские и рабские, божественные и природные начала. Еще в юности он отметил срастание элементов величия и ничтожества человеческого существования, когда во всегда двоящихся картинах мира добро и зло многообразными переплетениями событий и поступков связаны в тесный неразрубаемый узел: «Атмосфера души человека состоит из слияния неба и земли. Мне кажется, что мир наш – чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслью. Мне кажется, мир принял значение отрицательное, и из высокой изящной духовности вышла сатира» [9, с. 50].

С точки зрения Достоевского, эту фундаментальную двойственность можно характеризовать как потенциальную переходность: «Мы, очевидно, су-

щества переходные – люди становятся бесами или ангелами»[10, с. 184]. По его убеждению, предотвратить падение вниз «к бесам» и обеспечить движение вверх «к ангелам» невозможно без полного и глубокого осознания этой двойственности и «противузаконности» и радикального преобразования христово-подобной любовью подчеркнутой Соловьевым «темной основы нашей природы». В высшей логике Достоевского, как и Соловьева, никакие научные теории, революции и общественные преобразования, добрые намерения и благие пожелания не способны исцелить человека от «противузаконности», если эта основа не исцелена, а ее «рабские» силы исключительного эгоизма одолевают «царские» положительные силы добра и света, присваивают и перерабатывают на свой лад любые гуманистические начинания.

Для понимания обозначенной онтологической проблематики важна запись Достоевского после кончины первой жены: «Возлюбить человека, как самого себя по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа, как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно прийти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашёл, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье» [11, с.112].

По Достоевскому, в глубинно-высотных пластах человеческого духа спит, дремлет или бодрствует самый главный вопрос: «кто есть человек – продукт стихийной игры слепых сил», «свинья естественная», как утверждает, например, Ракитин в «Братьях Карамазовых» и подобные ему персонажи в других романах, или образ и подобие Божие? По Достоевскому, забвение своей «высшей половины», образа Божия, есть болезнь (люди больны своим здоровьем, то есть утилитарной рассудочностью, иррационально оборачивающейся духовными и историческими правилами), без лечения которой в конце концов неизбежно торжествует «скотство» и «языческие фантазии». В логике писателя любой «естественный», изобретенный эмансипированным разумом идеал всегда оказывается поверхностным и грубым, не только не просветляет «темную основу нашей природы», но зачастую маскирует, утончает и усиливает ее разрушительные свойства, а потому попытки его реализации не только не прерывают, а нередко и разветвляют цепочки господствующего в мире зла и безумия.

Вопросы, связанные с пирровыми победами человека в истории, с парадоксальной зависимостью между интеллектуальными достижениями и нравственным онемением, не переставали волновать Достоевского в течение всей его жизни. Говоря о грядущих гигантских достижениях науки и техники в деле преобразования и подчинения природы, он спрашивал в «Дневнике писателя»: «Чтобы тогда случилось с людьми? О, конечно, сперва все бы пришли в восторг.

Люди обнимали бы друг друга в упоении, они бросились бы изучать открытия (а это взяло бы время); они вдруг почувствовали бы, так сказать, себя осыпанными счастьем, зарытыми в материальных благах; они, может быть, ходили бы или летали по воздуху, пролетали бы чрезвычайные пространства в десять раз скорей, чем теперь по железной дороге; извлекали бы из земли баснословные урожаи, может быть, создали бы химией организмы, и говядины хватило бы по три фунта на человека, как мечтают наши русские социалисты, — словом, ешь, пей и наслаждайся».

Но вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них всё украл разом; что исчез человеческий лик и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной. И загнило бы человечество; люди покрылись бы язвами и стали кусать языки свои в муках, увидя, что жизнь у них взята за хлеб, за «камни, обращенные в хлебы»⁴.

Цена такого обращения оказывается настолько великой, что плоды цивилизации и прогресса не только не способствуют совершенствованию «внутреннего человека» (а на это надеются и до сих пор еще продолжают надеяться разнородные «прогрессисты»), но и, напротив, понижают его духовную высоту и пленяют потребительскими идолами. Если взглянуть непредвзято и просто-душно, вопрошал Достоевский, то что мы получили в результате цивилизации? А прибрели мы, отвечал он, «коротенькие идейки и парикмахерское развитие... циничность мысли вследствие ее короткости, ничтожных мелочных форм»⁵, окультурились лишь в новых предрассудках, новом платье и новых привычках.

Более того, в своих онтологических и антропологических основаниях атеистическая и сциентистская цивилизация, опирающаяся на научный технический прогресс, казалась Достоевскому Вавилонской башней, как бы подводящей апокалиптический итог историческому развитию. В беседе с одним из современников он, как и Вл. Соловьёв, так говорил о «слепых» проповедниках абстрактных гуманистических ценностей: «Они не подозревают, что скоро конец всему... всем их прогрессам и болтовне! Им и не чудится, что ведь антихрист-то уж родился и идет! Он произнес это с таким выражением и в голосе, и в лице, как будто возвещал мне страшную и великую тайну... Идет к нам антихрист! Идет! И конец миру близок, — ближе, чем думают!» [14, с. 180].

4

Связь христианской аксиологии, онтологии и антропологии с оценками хода исторического процесса очевидным образом проявляется и в мысли Тют-

⁴ См.: Достоевский Ф.М. *Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель* // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. С. 23–24 [12].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. *Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь* // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 83 [13].

чева, который одним из первых прокладывает генетическое и типологическое русло для вышеозначенных построений и выводов Соловьева и Достоевского. И.С. Аксаков заключал, что Откровение Божие всегда могущественно притягивало взоры поэта, который в отходе от Него в эпоху Возрождения в антропоцентрическом и индивидуалистическом своеволии усматривал главный поворот истории к нисходящему развитию, скрытому или явному появлению в ней апокалиптических признаков.

У Тютчева, как у Соловьева и Достоевского, речь идет о жесткой противопоставленности, внутренней антагонистичности двух стратегических сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли, человека и человечества, теоцентрического и антропоцентрического понимания бытия и истории. «Человеческая природа, – подчеркивал поэт незадолго до смерти, – вне известных верований, преданная на добычу внешней действительности, может быть только одним: судорогою бешенства, которой роковой исход – только разрушение. Это последнее слово Иуды, который, предавши Христа, основательно рассудил, что ему остается лишь одно: удавиться. Вот кризис, чрез который общество должно пройти, прежде чем доберется до кризиса возрождения...» [15, с. 198]. О том, насколько владела сознанием Тютчева и варьировалась мысль о судорогах существования и иудинной участи отрешившегося от Бога и полагающегося на собственные силы человека, можно судить по его словам в передаче их А.В. Плетневой: «Между Христом и бешенством нет середины»⁶.

Обозначенная альтернатива входит в самую основу мировоззрения Тютчева, пронизывает его историософскую и публицистическую мысль и иллюстрируется в таком качестве вышеприведенной фундаментальной логикой Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева.

Согласно логике поэта, «без Бога» и без следования Высшей Воле темная и непретворенная основа человеческой природы никуда не исчезает, а лишь принаряживается и маскируется, рано или поздно дает о себе знать в «гуманистических», «научных», «прагматических», «государственных», «политических» и иных ответах на любые вопросы «что делать?». Эта связь исторического процесса (с его фарсовыми, карикатурными, сатирическими вариациями по Гегелю, Энгельсу, Достоевскому) с воплощением в нем или невоплощением (или искаженным воплощением) христианских начал, а соответственно, и с преображением или непретворением «первородного греха», «темной основы», «исключительного эгоизма» человеческой природы формирует внутреннее единство и целостность, заключает глубинное смысловое содержание философско-публицистического наследия Тютчева. По его мнению, качество христианской жизни и реальное состояние человеческих душ и сознаний являются критерием восходящего или нисходящего своеобразия той или иной исторической стадии. Чтобы уяснить возможный исход составляющей сокровенный

⁶ См.: Тютчев Ф.И. Письма к А.В. Плетневой // Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М.: Наука. 1988. С. 567 [16].

смысл истории борьбы между силами добра и зла, «следует определить, какой час дня мы переживаем в христианстве. Но если еще не наступила ночь, то мы узрим прекрасные и великие вещи»⁷.

Между тем в самой атмосфере общественного развития, а также грубых материальных интересов и псевдоимперских притязаний отдельных государств в политике поэт обнаруживал «нечто ужасающее новое», «призвание к низости», воздвигнутое «против Христа мнимыми христианскими обществами». В год смерти он недоумевает, почему мыслящие люди «недовольно вообще поражены апокалипсическими признаками приближающихся времен. Мы все без исключения идем навстречу будущего, столь же от нас сокрытого, как и внутренность луны или всякой другой планеты. Этот таинственный мир может быть целый мир ужаса, в котором мы вдруг очутимся, даже и не приметив нашего перехода». Не преобразование, а, напротив, все большее доминирование (хитрое, скрытое и лицемерное) ведущих сил «темной основы нашей природы» и служило для него основанием для столь мрачных пророчеств. Поэт обнаруживает, что в «настроении сердца» современного человека «преобладающим аккордом является принцип личности, доведенный до какого-то болезненного неистовства»⁸.

По Тютчеву, самая главная нигилистическая революция «самовластия человеческого Я» происходит тогда, когда теоцентризм уступает место антропоцентризму, утверждающему человека мерой всей целиком от его планов и деятельности зависимой действительности, а абсолютная истина, «высшие надземные стремления», религиозные догматы замещаются рационалистическими и прагматическими ценностями «современной мысли» западной цивилизации: «Мысль эта такова: человек, в конечном итоге, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого Я в самом буквальном смысле слова» [19, с. 206].

Тютчев раскрывает в истории фатальный процесс динамики этого «апофеоза», дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности» душу и дух и становящегося рабом низших свойств собственной природы.

Для поэта «борьба между добром и злом» составляет «основу мира», и в этом горизонте под «зримой оболочкой» исторических поворотов, событий и явлений, за внешними политическими столкновениями или дипломатическими

⁷ См.: Письма Ф.И. Тютчева к его второй жене, урожденной баронессе Пфэффель (1854–1858) // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. С. 205[17].

⁸ См.: Тютчев Ф.И. И.С. и А.Ф. Аксаковым // Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 366[18].

конфликтами, за бурными дебатами парламентов или импозантностью королевской короны скрывается вечная война меняющего свои обличья Кесаря со Христом. «Великий тайнозритель природы, – заключает Флоровский, – Тютчев и в истории оставался прозорливцем. Политические события были для него тайными знаками, символами подспудных процессов в глубинах. По ним он разгадывал последние тайны исторической судьбы... История обращалась для него в Апокалипсис» [20, с. 5].

Подводя итоги, можно заключить, что и Соловьев, и Достоевский, и Тютчев раскрывают в истории процесс динамики дехристианизации личности и общества, парадоксы самовозвышения эмансипированного человека, все более теряющего в своей «разумности» и «цивилизованности» душу и дух в лоне «темной основы нашей природы», поглощающей «положительные силы добра и света» в «законе Я», одолевающего «закон любви». Тем самым они стоят у истоков магистральной мысли представителей русской религиозной философии XX века (Эрн, Франк, Флоренский, Флоровский, Бердяев и др.). Речь идет о жесткой и однозначной противопоставленности в их построениях, внутренней антагонистичности двух различных стратегических сценариев («с Богом» и «без Бога») развития жизни и мысли человека и человечества, антропоцентрического и теоцентрического понимания бытия и истории. Так, Бердяев утверждал, что «без Бога нет и человека» и что эпоха Возрождения положила начало понижению и искажению духовных целей и задач исторического развития в парадоксе «самоистребляющей диалектики гуманизма». По его убеждению, гуманизм, утверждая и возвышая человека, вместе с тем понизил его ранг, перестав считать его существом высоким, божественного происхождения, и стал утверждать его исключительно земную природу. В таком фундаментальном парадоксе и отрыве от Бога, пишет он, таилось «семя смерти», торжество природного человека над духовным, скрывалась утрата человеком образа и подобия Божия, отрыв от закона любви и подлинной свободы в концепциях материалистической необходимости и в переходе на поверхность и периферию жизни, в создании «ложных центров» просветительского, буржуазного, либерального, капиталистического, социалистического, позитивистского, сциентистского и т.п. жизнеустроения. Исходящие из таких центров творческие проекты, отмечает Бердяев, всегда испытывают трагическое несоответствие с их осуществлением, и без органической связи человека с Богом, без сохранения образа и подобия Божия, без «положительных сил добра и света» и «закона любви» историческое движение духовно-нравственно деградирует из-за подавляющего господства материально-эгоистических интересов над духовно-нравственными задачами, социал-дарвинистской игры соперничающих государств и борющихся идеологий, в результате чего «темная основа нашей природы» не исцеляется, а еще более маскирует ее энтропийные свойства. Отсюда, по видимости, неожиданные метаморфозы и результаты разных гуманистических начинаний: «хотели как лучше, а получается как всегда».

Список литературы

- Киреевский И.В. Жизнь Стефенса // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 154–202.
- Достоевский Ф.М. Записная тетрадь 1876–1877 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. С. 187–314.
- Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо шестое // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 100–123.
- Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьёва // Сборник первый. О Владимире Соловьёве. М.: Путь, 1911. С. 129–206.
- Соловьёв В.С. По поводу последних событий // Вестник Европы. 1900. №9. С. 302–306.
- Величко В.Л. Владимир Соловьёв. Жизнь и творения. 2-е изд. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1903. 208 с.
- Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 229–324.
- Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
- Достоевский Ф.М. М.М. Достоевскому. 9 августа // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 28. Кн. 1. Л.: Наука, 1985. С. 49–51.
- Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы. Заметки. Характеристики. Планы сюжета. Диалоги // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 64–308.
- Достоевский Ф.М. Господин Щедрин или раскол в нигилистах // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 102–120.
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. С. 5–135.
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 5–162.
- Тимофеева В.В. (О. Починовская) Год работы со знаменитым писателем // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т.2. М.: Худож. лит., 1990. С. 137–197.
- Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. 328 с.
- Тютчев Ф.И. Письма к А.В. Плетневой // Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 556–567.
- Письма Ф.И. Тютчева к его второй жене, урожденной баронессе Пфедфель (1854–1858) // Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при Обществе ревнителей исторического просвещения в память имп. Александра III. 1897–1917. Кн. 19. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1915. С. 104–276.
- Тютчев Ф.И. И.С. и А.Ф. Аксаковым // Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 258–380.
- Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Т. 97. Федор Иванович Тютчев. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 201–209.
- Флоровский Г.В. Тютчев и Владимир Соловьёв (Глава из книги) // Путь. Париж, 1933. № 41 (ноябрь–декабрь). С. 3–24.

References

- Kireevskiy, I.V. Zhizn' Stefensa [Life of Stephens], in Kireevskiy, I.V. *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow: Iskusstvo, 1979, pp. 154–202.
- Dostoevskiy, F.M. Zapisnaya tetrad' 1876–1877 gg. [Notebook: 1876–1877], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 24* [Complete works in 30 vol., vol. 24]. Leningrad: Nauka, 1982, pp. 187–314.
- Chaadaev, P.Ya. Filosoficheskie pis'ma. Pis'mo shestoe [Philosophical letters. The sixth letter], in Chaadaev, P.Ya. *Stat'i i pis'ma* [Articles and letters]. Moscow: Sovremennik, 1989, pp. 100–123.

Ern, V.F. Gnoseologiya V.S. Solov'eva [V.S. Solovyov's gnoseology], in *O Vladimire Solov'eva. Sbornik pervyy* [About Vladimir Solovyov. Book 1]. Moscow: Put', 1911, pp. 129–206.

Solov'ev, V.S. Po povodu poslednikh sobyitiy [On the recent events], in *VestnikEvropy*, 1900, no. 9, pp. 302–306.

Velichko, V.L. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvoreniya* [Vladimir Solovyov. Life and works]. Saint-Petersburg: Tovarishchestvo R. Golike i A. Vil'borg, 1903. 208 p.

Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches to commemorate Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collection of works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 229–324.

Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontsevsemirnoyistorii [Three discussions about war, progress and the end of world history], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t., t. 2* [Collection of works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.

Dostoevskiy, F.M. M.M. Dostoevskomu. 9 avgusta [To M.M. Dostoevsky on August 9], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28. Kn. 1* [Complete works in 30 vol., vol. 28. Book 1]. Leningrad: Nauka, 1985, pp. 49–51.

Dostoevskiy, F.M. Besy. Podgotovitel'nye materialy. Zametki. Kharakteristiki. Planysyuzheta. Dialogi [Demons. Preparative materials. Notes. Characteristics. Plot planes. Dialogues], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 11* [Complete works in 30 vol., vol. 11]. Leningrad: Nauka, 1974, pp. 64–308.

Dostoevskiy, F.M. Gospodin Shchedrin ili raskol v nigilistakh [Mr. Shchedrin or the split among nihilists], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 20* [Complete works in 30 vol., vol. 20]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 102–120.

Dostoevskiy, F.M. Dnevnik pisatelya za 1876 god. Yanvar' – aprel' [A writer's diary. 1876: January–April], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 22* [Complete works in 30 vol., vol. 22]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 5–135.

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, pp. 5–162.

Timofeeva, V.V. (O. Pochinovskaya) God raboty so znamenitym pisatelem [A year of work with the famous writer], in F.M. *Dostoevskiy v vospominaniyakh sovremennikov T. 2* [F.M. Dostoevsky in remembrances of his contemporaries. Vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, pp. 137–197.

Aksakov, I.S. *Biografiya Fedora Ivanovicha Tyutcheva* [Fyodor Ivanovich Tyutchev's biography]. Moscow: Tipografiya M.G. Volchaninova, 1886. 328 p.

Tyutchev, F.I. Pis'ma k A.V. Pletnevoy [Letters to A.V. Pletnyova], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Kn. 2* [Literary heritage. Vol. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Book 2]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 556–567.

Pis'ma F.I. Tyutcheva k ego vtoroy zhene, urozhdennoy baronesse Pfeffel' (1854–1858) [F.I. Tyutchev's letters to his second wife, née baroness Pfeffel], in *Starina i novizna Istoricheskiy sbornik, izdavaemy pri Obshchestve revniteley istoricheskogo prosveshcheniya v pamyat' imp. Aleksandra III. 1897–1917. Kn. 19* [The old and the new. A historical collection published by the Society of lovers of historical education in memory of Emperor Alexander III. 1897–1917. Book 19. 1897–1917]. Saint-Petersburg: Tipografiya Glavnogo upravleniya udelov, 1915, pp. 104–276.

Tyutchev, F.I. I.S. i A.F. Aksakovym [To I.S. and A.F. Aksakovs], in *Literaturnoe nasledstvo. T. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Kn. 2* [Literary heritage. Vol. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Book 2]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 258–380.

Tyutchev, F.I. Nezavershennyy traktat «Rossiya i Zapad» [Uncompleted treatise «Russia and the West»], in *Literaturnoe nasledstvo Fedor Ivanovich Tyutchev. Kn. 1* [Literary heritage. Vol. 97. Fedor Ivanovich Tyutchev. Book 1]. Moscow: Nauka, 1988, pp. 201–209.

Florovskiy, G.V. Tyutchev i Vladimir Solov'ev (Glava iz knigi) [Tyutchev and Vladimir Solovyov (a chapter from the book)], in *Put'*, Paris, 1933, no. 41 (November–December), pp. 3–24.

УДК 11:82
ББК 87.3(2)53:83.3(2)

**«АРИФМЕТИКА ЛЮБВИ» VERSUS «СМЫСЛ ЛЮБВИ»:
НЕСЛИЯННОСТЬ И НЕРАЗДЕЛЬНОСТЬ МЫСЛИ ЗИНАИДЫ
ГИППИУС И ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

О.А. БЛИНОВА

Лицей им. Р. Кассена

Шох 4, Страсбург, 67046, Франция

E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

Влияние взглядов В. Соловьёва на восприятие З. Гиппиус смысла любви уже рассматривалось как в текстах современников, так и в позднейших исследованиях. Однако больше внимания уделялось сходству их воззрений. На материалах эго-документов, прозы и поэзии Гиппиус показано, каким образом, оттолкнувшись от идей философа, она создала свою версию теории Эроса, оригинальное воплощение которой в виде проекта Богочеловечества можно увидеть в ее поэзии. Акцент сделан на хронологию развития мысли Гиппиус и возможных воздействиях на нее, в частности, романа «Серафита» О. де Бальзака и масонских текстов из труда А. Незеленова о Н. Новикове. Сопоставление дат позволило выдвинуть гипотезу о причастности «Смысла любви» Соловьёва к появлению дневника Contes d'amour Гиппиус, тогда как анализ текстов по данному вопросу привел к выявлению у них расхождений в трактовке понятий андрогинизма и единственности любви. Наконец, сравнение теоретических работ Гиппиус о любви с ее художественными текстами показало временное первенство ее художественного творчества, использовавшего изначально более современный, чем у Соловьёва, подход к андрогинизму, основанный на психологической интерпретации феномена.

Ключевые слова: андрогинизм, масонство, «Серафита» О. де Бальзака, учение о любви, Всеединство, Богочеловечество, Вечная Женственность

**«THE ARITHMETICS OF LOVE» VERSUS «THE MEANING OF LOVE»:
THE IMPOSSIBLE ALLOY AND INSEPERABILITY
OF ZINAIDA GIPPIUS' AND VLADIMIR SOLOVYOV'S THOUGHTS**

O.A. BLINOVA

Lycée R. Cassin

4, rue Schoch BP 67, Strasbourg cedex, 67046 France

E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

The influence of V.S. Solovyov's opinion on Z.N. Gippius' perception of the meaning of love has already been considered in her contemporaries' texts and more recent studies. However, these studies mainly focused on the similarities of their opinions. Based on Gippius' personal documents, prose and poetry, this article shows how she, starting from the philosopher's ideas, created her own version of the theory of Eros that was originally realized in the form of a Divine Humanity project in her poetic oeuvre. Particular emphasis is put on the genesis of her thought and possible influences that shaped her (especially Balzac's novel «Séraphîta» and Masonic texts from A. Nezelenov's work devoted to N.I. Novikov). Confronting dates has led to a hypothesis about the contribution of «The Meaning of Love» to the birth of Gippius' diary «Tales of Love», and analyzing the texts about the subject has shown Solovyov's and Gippius' diverging interpretations of the concept of androgyny and the uniqueness of love.

Finally, a comparison of Gippius' theoretical texts about love with her verse and prose has shown that in the latter she used a more modern approach to androgyny (based on the psychological interiorization of the phenomenon) than Solovyov's.

Key words: *androgyny, Freemasonry, «Séraphita» by Balzac, doctrine of love, All-unity, Divine Humanity, Eternal Femininity*

В мемуарах о Д. Мережковском З. Гиппиус посвящает В. Соловьеву следующие строки: «это был один из самых замечательных религиозных мыслителей, даже европейских, и когда я, уже после его смерти, его перечитывала сплошь – я там нашла столько идей, от которых можно и должно было, приняв их, идти дальше, что не переставала ему удивляться» [1, с. 251].

О влиянии Соловьева на жизнь и творчество Гиппиус уже писалось¹. Но в опубликованных статьях и исследованиях больше внимания уделялось сходству их воззрений. Наша задача – попытаться показать, как, оттолкнувшись от идей Соловьева, Гиппиус создала свою версию теории Эроса и какое оригинальное воплощение в виде проекта создания Богочеловечества эта теория получила в ее поэзии. Особое внимание будет уделено генезису ее мысли.

Итак, если Гиппиус «перечитывала² сплошь» всего Соловьева «уже после его смерти», то когда же она познакомилась с его работами? Основываясь на частной переписке Гиппиус, О. Коростелев в своей статье об эволюции восприятия кругом Мережковских личности и идей Соловьева приходит к выводу, что личное знакомство супругов с Соловьевым состоялось «не позднее сентября 1891 года»³. Добавим к этому замечание Гиппиус по поводу ее первой публикации в «Вестнике Европы»: «В зиму до моей болезни я написала коротенький рассказ ..., и Д.С. послал <его> в “Вестник Европы”. <...> Журнал считался строгим Ни малейшего намека на “религию” там не допускалось. Исключе-

¹ Среди мнений современников Гиппиус приведем весьма красноречивые в своей безапелляционности слова В. Ходасевича: «ее религиозные и философские взгляды ... она ... заимствовала преимущественно у Владимира Соловьева, у Розанова, у Мережковского» [2, с. 638]. Непосредственно по теме любви см.: Маковский С. Зинаида Гиппиус (1869–1945) // З.Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 759 [2]; Pachmuss Т. Из архива З.Н. Гиппиус (1869–1945) // Cahiers du monde russe et soviétique. 1980. № 2. P. 223–230 [3]; Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и *fin de siècle* в России. М.: НЛЮ, 2008. С. 67, 170–251 [4]; Эберт Х. «Идеал любви у З. Гиппиус» (Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre. Strasbourg: PUS, 2016. P. 61–69 [5]). См. также: Filonov Gove A. Gender as a Poetic Feature in the Verse of Zinaïda Gippius // American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Columbus Ohio: Slavica, 1978. Vol. 1. P. 379–407; Matich O. Androgyny and the Russian Silver Age // Pacific Coast Philology. 1979. Vol. 14. P. 42–50; Russian Women Writers / ed. by C.D. Tomei. New York, London: Garland, 1999. Vol. 2. P. 685–687; Presto J. The Androgynous Gaze of Zinaïda Gippius // Russian Literature. 2000. XLVIII-I. P. 87–115; Presto J. Women in Russian Symbolism: Beyond the Algebra of Love // A History of Women's Writing in Russia. Cambridge: CUP, 2002. P. 134–152; Rosenholm A., Savkina I. «How Women Should Write»: Russian Women's Writing in the Nineteenth Century // Women in Russia. OpenBook Publishers 2012, at [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.openbookpublishers.com/htmlreader/WIR/chap08.html#fn166>

² Здесь и далее разрядка наша. – О.Б.

³ См.: Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // Соловьевские исследования. 2018. № 3(59). С. 75 [6].

ние делалось только для Владимира Соловьёва⁴» [1, с. 235]. Упомянутый рассказ «Простая жизнь» был напечатан в июльском номере «Вестника Европы» за 1890 г. под названием «Злосчастная». Можно поэтому предположить, что уже на пороге 1890-х гг. Гиппиус имела представление о творчестве Соловьёва.

В сентябре 1892 г. в «Вопросах философии и психологии» началась публикация цикла статей Соловьёва «Смысл любви». 19 февраля 1893 г. Гиппиус сделала первую запись в своем дневнике *Contes d'amour*⁵. К этому моменту три⁶ из пяти статей цикла уже увидели свет. Сопоставление дат, а также основных тем первых дневниковых записей (настоящая любовь как чувство еще небывалое на земле; несчастная любовь как форма наиболее приближенная к совершенной любви и т.д.) с опубликованными статьями наводит на мысль о вероятном влиянии размышлений Соловьёва о любви на решение Гиппиус завести свой «специальный дневник»⁷. По наблюдению Л. Луцевич, в нем еще совсем юная диаристка, проделывая опыт самопостижения, ставит перед собой теоретический вопрос «о чуде любви и возможных путях его достижения»⁸. Если дневник послужит Гиппиус лабораторией для выработки своей теории Эроса, то творчество и особенно поэзия будут для нее мастерской по моделированию Богочеловечества, идея которого представлена Соловьёвым в 1878 г. в цикле публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве». Как у Соловьёва, так и у Гиппиус концепты любви и Богочеловечества, мыслимые как средство и цель одного мирового процесса, находятся в тесной взаимосвязи.

⁴ Соловьёв печатался в «Вестнике Европы» с 1886 г. (см.: Чистякова О.А. Литературная критика Вл. Соловьёва в «Вестнике Европы» на примере статьи «Поэзия Ф.И. Тютчева» // Вестник Новгородского гос. университета. 2007. № 41. С. 75 [7]).

⁵ Это название, вероятно, связано с творчеством французского писателя Вилье де Лиль-Адана (1838–1889), одного из предвестников символизма во Франции. В 1883 г. вышел его сборник *Contes cruels* («Жестокие рассказы»), содержащий, помимо рассказов, подборку стихотворений *Conte d'amour*. Нет никаких сомнений в том, что в начале XX в. Гиппиус была знакома с его творчеством: в первой книжке журнала «Новый путь» за 1903 г. был напечатан перевод его «Небесных объявлений», входивших в сборник «Жестокие рассказы». Разбирая в 1912 г. в «Беллетристических водах» рассказ Арцыбашева «Сильнее смерти», Гиппиус пишет, что это «дословное повторение рассказа, очень известного, Вилье де Лиль Адана» (см.: Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они. М.: Русская книга, 2003. с. 425 [8]). Бывшая в курсе литературных дел, Гиппиус могла познакомиться с рассказами французского автора в оригинале уже во время своих путешествий по Европе в 1891 и 1892 гг. В вышедшем в 1892 г. 6(11) томе «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона» была напечатана статья З. Венгеровой о Вилье де Лиль-Адане, который упоминается и в ее статье «Поэты символисты во Франции» (см.: Венгерова З.А. Поэты символисты во Франции // Вестник Европы. 1892. Т. 5, кн. 9. С. 119 [9]).

⁶ См.: Вопросы философии и психологии. 1892. № 14. С. 97–107 и № 15. С. 161–172; 1893. № 16. С. 115–128.

⁷ См.: Гиппиус З.Н. *Contes d'amour* // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники 1893–1919. М.: Русская книга, 2003. С. 27 [10].

⁸ См.: Луцевич Л. Россия и Запад. Из истории усвоения идей (на пути к андрогинной целостности) // *La Russie et l'Europe: autres et semblables* (Электронный сборник. 2008) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr/spip.php?article126> [11].

Основные положения теории любви Соловьева касаются смысла любви, а также ее задачи. Смысл любви для философа «состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за *другим* то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе»⁹. Задачу любви он видит в создании неподвластной смерти «абсолютной идеальной личности»¹⁰, которую он связывает в «Жизненной драме Платона» (1898 г.) с концептом «истинного андрогинизма»¹¹.

Именно по этому пункту происходит основное расхождение во взглядах Соловьева и Гиппиус¹², о чем она сама пишет в своей поздней работе «О любви» (1925 г.): «в отношении ... андрогинизма ... Соловьев еще соскальзывает ... в примитивную и смутную теорию Платона. <...> для него, как и для Платона, один человек еще не личность, он лишь некая половинка; “личность” же может составиться только из *двух*, из реального мужчины и реальной женщины. <...> Две половинки, из которых лишь при исполнении *должной* любви ... может получиться единое?.. Шар, по Платону, т.е., нечто само в себе законченное и безвыходное...» [14, с. 238]. Свою точку зрения по этому вопросу Гиппиус высказывает, ссылаясь на теорию бисексуальности О. Вейнингера: «Таинственный узел, соединяющий два начала, каждый человек *уже* носит в себе, в своей личности. Как сплетен этот узел? В какой, всегда неравной, мере присутствует – в живом человеческом существе – мужское и женское? Эту меру, или неведомую гармонию, нам определять и разгадывать не дано» [14, с. 239].

Гиппиус все-таки попыталась дать представление об этой гармонии в 1929 г. в речи «Арифметика любви», где вместо замкнутого шара она предложила для каждой отдельно взятой личности образ положенной на ребро восьмерки¹³, знака бесконечности, с разновеликими петлями, символизирующими мужское и женское начала. Идеальная пара влюбленных, в ее представлении, выглядит в виде восьмерки – «существа *мужеженского*» – и ее зеркального отражения – «существа, в

⁹ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 7. СПб.: Просвещение, 1914. С. 21 [12].

¹⁰ Там же. С.24.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 9. СПб.: Просвещение, 1913. С. 234 [13].

¹² О критическом восприятии различных аспектов метафизики любви Соловьева женщинами-авторами, современницами Гиппиус, см., напр.: Davidson P. Lidia Zinov'eva-Annibal's The Singing Ass: a Woman's View on Men and Eros // Gender and Russian Literature: New Perspectives. Cambridge: CUP, 1996. P. 155–183; Cooper N.L. Secret Truths and Unheard-of Women: Poliksena Solov'eva's Fiction as Commentary on Vladimir Solov'ev's Theory of Love // Russian Review. 1997. Vol. 56. P. 178–191; Эконен К. Творец, субъект, женщина. Стратегии женского письма в русском символизме. М.: НЛО, 2011. С. 236–261, 262–296.

¹³ Образ восьмерки для объяснения «единственности бесконечного и неповторимого сближения» (см.: Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus / ed. by T. Pachmuss. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. с. 65 [15]) двух любящих друг друга личностей упоминается Гиппиус в письме к Д. Философову от 5.05.1905.

соответственно-обратной мере двойного, – *женомужского*)¹⁴. Всё это в корне меняет определенную Словьевым задачу любви, практическая реализация которой представлена в следующей цитате из «Смысла любви»: «Как Бог творит Вселенную, как Христос создает Церковь, так человек должен творить и созидать свое женское дополнение. Что мужчина представляет активное, а женщина – пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй – это, конечно, положения азбучные» [12, с. 41, 42].

Гиппиус вписывает задачу любви в «тройную – или триединую – задачу», «поставленную перед человечеством»: «1) о “я” (личность), 2) о “ты” (личная любовь) и 3) о “мы” (общество). <...> В тройственной мировой задаче¹⁵ – задача любви занимает срединное место, она как бы мост, соединяющий 1 и 3, Личность и Общество», но также и «две Личности», каждая из которых является «самостоятельным центром живых сил и потенцией бесконечного совершенствования»¹⁶. Подоплека радикальной перемены, которой Гиппиус подвергает теорию Соловьева, – притязания на равенство индивидуумов, независимо от их биологического пола. Стремление к «равенству, одинаковости, единству двух» в любви ощутимо в ее дневниковой записи от 17.10.1898¹⁷. Более поздний вариант этого высказывания из статьи «Влюбленность» (1904 г.) содержит важный нюанс: «Поцелуй, эта печать близости и равенства двух “я”, – принадлежит влюбленности»¹⁸. У Соловьева женщина является «материалом»¹⁹, которым обладает мужчина для того, чтобы начать дело преображения. У Гиппиус речь идет о двух равных существах, о двух “я”. Смелость такого предложения можно оценить, прочитав строки В. Розанова: «Мужчина – “я”. Женщина – “твоя”. Милосердие, самоотвержение, нежность, привязчивость, воля “иметь от тебя детей” – всё есть последствие того, что женщина не содержит в себе “зерна” и “я”». [17, с. 161]. По сути, формулировка Гиппиус дает эмпирической женщине статус субъекта, способного действовать, принимать решения и творить, т.е. статус, которого она лишена в мысли и искусстве своего времени²⁰.

Но вернемся к Вейнингеру, точнее – к появлению у Гиппиус идеи бисексуальности. В статье «Зверобог» (1908 г.) она подчеркивает, что книга «Пол и

¹⁴ См.: Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. М.: Дмитрий Сечин, 2012. С. 160 [16].

¹⁵ Гиппиус задумывается над «общностью в Боге, в Трех в Одним» (см.: *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus* / ed. by T. Pachmuss. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. с. 65) уже весной 1905 г. в письме к Д. Философову от 5.05.1905.

¹⁶ См.: Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 12: Там и здесь. М.: Дмитрий Сечин, 2011. С. 233, 235.

¹⁷ См.: Гиппиус З.Н. *Contes d'amour* // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники 1893–1919. С. 47.

¹⁸ См.: Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они. С. 84.

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. С. 41.

²⁰ О неприятии Гиппиус феминизма и ее открытиях в области феминистской теории см. статью К. Эконен «Зинаида Гиппиус – теоретик гендера» (*Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre*. Strasbourg: PUS, 2016. P. 27–40).

характер» Вейнингера «во многом» подтвердила ее собственные мысли, предназначавшиеся ею для специальной работы, «начатой задолго до выхода его книги»²¹. Изданная в 1903 г. книга Вейнингера была переведена на русский язык в 1908 г. Отметим, что Гиппиус имела представление о труде Вейнингера до появления его русского перевода, о чем свидетельствует ее письмо к В. Нувелю от 5.12.1906²², содержащее пассаж, использующий ту же терминологию и частично те же умозаключения, что и «Зверебог». Это доказательство ее явного интереса к проблеме бисексуальности подкрепляется тем, что уже в 1899 г. в ее дневнике *Contes d'amour* появляется упоминание о молодом гомосексуалисте Н. Briquet, встреченным ею весной 1898 г. в Таормине. Описывая наружность Briquet, Гиппиус усматривает в ней «намек на двуполость»²³.

Более того, на страницах ее первого сборника рассказов «Новые люди» (1890–1896 гг.) уже присутствуют андрогинные персонажи, хотя ни один из специальных терминов не используется. Отдельное место в этой галерее имплицитных андрогинов занимает героиня одноименного рассказа «Мисс Май» (1895 г.), вызывающего в памяти «Серафиту» О. де Бальзака (1834 г.) с ее таинственным героем, андрогином Серафитусом-Серафитой, обладающим сверхестественными способностями. Л. Луцевич упоминает этот философский роман в связи с дневником *Contes d'amour*²⁴, а А. Лавров, анализируя пристрастие поэтессы к числам, замечает, опираясь на цитату из «Серафиты»: «Гиппиус <...> вслед за Бальзаком могла бы предположить, что числа – это “дыхание, исходящее от Бога, чтобы организовать материальный мир”» [19, с. 40]. Насколько нам известно, Гиппиус никогда открыто не ссылаясь на Бальзака, но творчеством французского писателя занимался в начале своей литературной карьеры Мережковский²⁵. Небезынтересно отметить, что одно из самых знаменитых определений символистского принципа несоответствия между словом и символом, вышедшее из-под его пера, – «В поэзии то, что не сказано и мерцает сквозь красоту символа, действует сильнее на сердце, чем то, что выражено словами. Символизм делает самый стиль, самое художественное вещество поэзии одухотворенным, прозрачным, насквозь просвечивающим, как тонкие стенки алебастровой амфоры, в которой зажжено пламя» [21, с. 42], – словно навеяно, помимо цитируемого им стихотворения Тютчева

²¹ См.: Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они. С. 323.

²² Письма З.Н. Гиппиус к В.Ф. Нувелю // Диаспора. Вып. II. Новые материалы. 2001. С. 338–339 [18].

²³ См.: Гиппиус З.Н. *Contes d'amour* // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники 1893–1919. С. 48.

²⁴ Луцевич Л. Россия и Запад. Из истории усвоения идей (на пути к андрогинной целостности) // *La Russie et l'Europe: autres et semblables* (Электронный сборник, 2008) [11].

²⁵ В середине 1880-х гг. Мережковский пишет статью «Крестьянин во французской литературе» на примере творчества Бальзака и Мишле (см.: Андрущенко Е.А. «Вечные спутники» Д.С. Мережковского в движении времени // Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 8: Вечные спутники. М.: Дмитрий Сечин, 2017. С. 404–405 [20]).

Silentium и умалчиваемого символистского манифеста Ж. Мореаса²⁶, исключительной внешностью бальзаковского героя: «Если бы какой-нибудь искусный физиолог обследовал это создание, <...> он бы, без сомнения, поверил в существование фосфорического флюида в его нервах, точно светившихся под кожей, или в постоянное присутствие внутреннего света, освещавшего Серафитуса, подобно огонькам, заключенным в алебастровой чаше²⁷» [22, с. 46–47]. Влияние романа Бальзака на жизнь и творчество Гиппиус требует отдельного анализа. Здесь же назовем лишь несколько деталей, указывающих на генетическую связь «Серафиты» и «Мисс Май». Оба текста основаны на конфигурации любовного треугольника, вершина каждого треугольника занята андрогинным существом не от мира сего: Серафитусом-Серафитой у Бальзака и мисс Май у Гиппиус. История персонажа Бальзака заканчивается его вознесением и преображением в лучезарного серафима. Первое появление мисс Май ассоциируется в сознании Андрея, героя рассказа, со словами няни о серафимах, пролетающих «с одного края неба на другой»²⁸. Время действия «Серафиты» – месяц май, у Гиппиус он становится не только моментом расцвета любви между забывшим свою невесту Катю Андреем и странной англичанкой, но и амбивалентным, мужским для русского уха именем героини рассказа Май Эвер – Вечный Май. Ее портрет – отголосок так пленившего Мережковского портрета Бальзака: «на балконе ... стояла незнакомая высокая девушка в белом платье. <...> Шея, очень длинная и тонкая ... была того же цвета, как платье. И тоже казалась прозрачной, как тонкий китайский фарфор, когда его смотрят на солнце»²⁹. Но если у Бальзака андрогинен только исключительный по своей мистической природе Серафитус-Серафита, то у Гиппиус, помимо загадочной мисс Май, этим свойством подспудно наделен и совсем обычный молодой барин Андрей Шарвенко.

Возвращаясь к эксплицитному, приведем самохарактеристику Гиппиус 1900 г., основанную на концепте бисексуальности: «Мыслями своими, желаниями, духом своим я больше мужчина; телом – я больше женщина. Но они так слились, что я уже ничего не знаю» [4, с. 222]. К 1901 г. относится публикация ее стихотворения «Электричество»³⁰. Гиппиус указывает на герметичность этого текста и его связь с триединой задачей в письме к М. Шагинян: «*Чистая* философия “Одного, Двух и Трех” (1,2,3) слишком известна, и, чтобы уметь раскрывать ее по-новому, нужно еще кое-что сверх слова. Знаки (вроде моего

²⁶ См.: Moréas J. Le symbolisme. Un manifeste littéraire // Le figaro. 1886. № 38. P. 180. Мережковский прочитал лекцию «О причинах упадка...», содержащую цитируемый пассаж, в конце октября 1892 г., а в сентябре вышла статья Венгеровой о французских символистах и, в частности, о Мореасе (см.: Венгерова З.А. Поэты символисты во Франции // Вестник Европы. 1892. Т. 5. Кн. 9. С. 116, 117, 140–143).

²⁷ Здесь и далее перевод наш. – О.Б.

²⁸ См.: Гиппиус З.Н. Мисс Май // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 1: Новые люди. М.: Русская книга, 2001. С. 489 [23].

²⁹ Там же. С. 496.

³⁰ См.: Гиппиус З.Н. Стихотворения. С. 111.

стих<отворения> “Электричество”) тоже полезны лишь для знающих» [24, с. 98]. Эротическая атмосфера «Электричества», создающаяся при упоминании соприкосновения обнаженных концов двух пар электрических «нитей», несущих попарно противоположные заряды, подсказывает возможность аллегорической интерпретации физического феномена как репрезентации двух влюбленных андрогинных существ (вспомним образ двух восьмерок с двумя разновеликими петлями). За смертью андрогинной пары, наступающей в момент любовного слияния, следует ее воскресение и преображение в Божественный Свет.

Помимо идеи воскресения в Боге, стихотворение «Электричество» образно раскрывает также проблему просветления плоти и душе телесности любви. В ее решении как Соловьев, так и Гиппиус принципиально отказывались от полового акта и деторождения. Взамен им Гиппиус в статье «Влюбленность» развернула идею преображения человечества через влюбленность и поцелуй. Один из возможных источников такого решения – страничка из исследования А. Незеленова «Н.И. Новиков, издатель журналов...» о взглядах русских масонов XVIII в. на любовь. В экземпляре этой книги из парижской библиотеки Мережковских на странице 84 выделено две цитаты. Первая взята из дневника розенкрейцера: «любовь между душами есть божественное чувство и не заслуживает наказания, пока слабый человек не старается делать из своей любви предмета сладострастия. Притом же в восьмой степени не запрещен брак, но лучше быть холостым». Вторая цитата – масонское верование о назначении поцелуя из «Записной книжки» Виельгорского: «“Адам сообщал магически тинктуру (алхимический термин) для зачатия человека” посредством “целомудренного лобзания”» [25, с. 84]. Переходя от частных примеров к масонству вообще, Незеленов подытоживает: «...масонство носило на себе печать аскетизма. Оно сходно ... с монашеством. <...> Но ... масонство отличается от него тем, что его назначение было действовать не в удалении от мира, а в самом мире. <...> Таким образом, масонство есть как бы светский монашеский орден» [25, с. 84–85]. Продуктивным оказывается сравнение изложенного с жизненным укладом неохристианской коммуны Мережковских, представлявшей собой ядро главного житнетворческого проекта супругов по созданию новой Церкви Третьего Завета. Как было отмечено М. Павловой, коммуна эта была задумана «по модели монастыря в миру»³¹. Основой отношений между «братьями» и «сестрами» был девственный брак, скрепленный чувством взаимной влюбленности. Жившие вместе члены коммуны перед сном совершали взаимные исповеди, вечерние молитвы, сопровождавшиеся «целованиями»³². Можно предположить, что прочитанное в труде Незеленова масонское верование о целомудренном Адамовом лобзании вошло в резонанс с самыми интимными наклонностями автора дневника *Contes d'amour*, страницы которого испещрены строками о поцелуях:

³¹ См.: Павлова М.М. К истории неохристианской коммуны Мережковских (на материале «дневников» Т.Н. Гиппиус). Статьи 1, 2 // Русская литература. 2017. № 3. С. 222–242. № 4. С. 230 [26].

³² См.: Истории «новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: из «дневников» Т.Н. Гиппиус 1906–1908 гг. / вступ. ст., подгот. текста, примеч. М.М. Павловой // Эротизм без берегов. М.: НЛЮ, 2004. С. 398 [27].

«Нет, в поцелуе, даже без любви души, есть искра Божеская. Равенство, одинаковость, единство двух» [10, с. 47]. Эта уже упомянутая нами запись от 17.10.1898 подводит нас к еще одному пункту, по которому Гиппиус расходится с Соловьёвым, – это «абсолютная *единственность* любимого»³³.

О своем несогласии по этому поводу Гиппиус вскользь упоминает в статье «О любви», когда указывает на единственность «истинной любви», добавляя в скобках: «этого Соловьёв тоже не договорил»³⁴. Недоговоренность заключается в том, что у Соловьёва только «<н>ебесный предмет ... любви», «вечная Женственность Божия», имеет «единственное значение для любящего», а значение земного женского существа «*может* быть и преходящим»³⁵. Опираясь на равенство двух влюбленных, Гиппиус заменяет выражения «предмет любви», «женское дополнение»³⁶ понятием «ты»³⁷. Признавая за «я» его единственность и безусловное абсолютное значение (как это делает и Соловьёв, когда он говорит о «человеческом субъекте»³⁸), она наделяет этими свойствами каждое «ты», расширяя тем самым до общечеловеческих масштабов «низшее существо <...> женской формы» Соловьёва и вписывая обоих влюбленных, а также их чувства в вечность.

Но Гиппиус не отказывается от концепта «Вечной Женственности», в которой, следуя за Соловьёвым, она видит идеал любви Божественной, отраженной в любимом земном существе. Однако и здесь идея бисексуальности привносит свои нюансы. Это ощутимо в стихотворении «Вечноженственное»³⁹, впервые опубликованном в 1928 г. Судя по стиху «Твоим – твоей от начала», его лирический субъект, обращающийся к божеству, андрогинен. Поэтому, каким бы ни был его биологический пол, одна из составляющих его двойной природы непременно соответствует «чистому образу» нежного божества в белых одеждах. Как следствие андрогинизма каждого эмпирического человеческого индивидуума – включение в сферу влияния «Вечной Женственности» всего человечества без исключения⁴⁰.

В целом триединая задача Гиппиус – это вехи на пути претворения в жизнь проекта по созданию андрогинного Богочеловечества. Воплощение этой идеи в различных жизнетворческих проектах Гиппиус уже достаточно широко

³³ См.: Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. С. 157.

³⁴ См.: Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 12: Там и здесь. С. 240.

³⁵ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 7. С. 46, 47.

³⁶ Там же. С. 41, 42.

³⁷ См.: *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus* / ed. by T. Pachmuss. С. 65; Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 12: Там и здесь. С. 233, 236; Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. С. 160.

³⁸ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 7. С. 16.

³⁹ Гиппиус З.Н. Стихотворения. С. 266.

⁴⁰ Проблему женской любви у Соловьёва отметил также и Н. Бердяев, предложив в «Метафизике пола и любви» (1907 г.) понятие «Вечная Мужественность».

обсуждалось⁴¹. Ее присутствие в поэзии писательницы, тем не менее, осталось пока незатронутым. Остановимся более подробно на трех стихотворениях 1905 г., наиболее полно соответствующих триединой задаче.

Решение первой задачи («я»), о личности и ее идеале отражено в тексте «Водоскат», конструирующем андрогинную природу лирического «я»⁴², лишённого признаков грамматического рода, с использованием, как ни странно, физических свойств воды – субстанции, которая в философско-артистической мысли Серебряного века нередко представляется символом женского начала⁴³:

Душа моя, угрюмая, угрозная,
Живет в оковах слов.
Я – черная вода, пенноморозная,
Меж ледяных берегов.
Ты с бедной человеческою нежностью
Не подходи ко мне.
Душа мечтает с вещей безудержностью
О снеговом огне.
И если в мглистости души, в иглистости
Не видишь своего, –
То от тебя ее кипящей льдистости
Не нужно ничего [19, с. 169].

Как бы вторя канонам эпохи, лирический субъект в первой строфе стихотворения характеризует себя с помощью слов женского рода – *душа* и *вода*. Однако речь здесь идет о душе, живущей «в оковах слов» (ст. 2). Душа, в свою очередь, сродни воде, заключенной «меж ледяных берегов» (ст. 4), придающих ей форму. Форма же, как и идея упорядоченности, проявляющаяся в кристаллической структуре льда, относится к признакам мужского начала. Таким образом, наделенная хаотической природой «пенноморозная» (ст. 3) низвергающаяся по водоскату незастывающая вода и придающие ей форму и упорядоченность «ледяные берега» отражают андрогинную сущность лирического субъекта, которому не чуждо поэтическое творчество. Сверх того, вода и лед являются двумя подверженными взаимопревращениям состояниями одного и того же вещества. Названная «пенноморозной» (пена = жен. род + мороз = муж. род⁴⁴), вода нахо-

⁴¹ См., напр.: О. Матич «Переписка как телесное слияние» (см.: Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и *fin de siècle* в России. С. 218–222 и вступ. статью М. Павловой о «“новой” христианской любви» (см.: Истории «новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: из «дневников» Т.Н. Гиппиус 1906–1908 гг. С. 391–406).

⁴² См. об этом подробнее: Создание андрогинного лирического субъекта в поэзии З. Гиппиус (см.: Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre. Strasbourg: PUS, 2016. P. 81–97).

⁴³ См.: Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново: Ивановский гос. университет, 1997. С. 20 [28].

⁴⁴ Следует отметить, что Гиппиус придает большое значение выбору грамматического рода лексем, с помощью которых она создает свой поэтический мир. Красноречивым примером может

дится между этими состояниями, т.е. сама по себе она уже андрогинна. Это многослойное «матрешечное» письмо предвосхищает гораздо более поздние теоретические выкладки Гиппиус о том, что андрогинизм, точно так же как одухотворенность, присущ «каждой ... клеточке»⁴⁵ человеческого существа. Во второй и третьей строфе андрогининная природа лирического «я» скрепляется использованием оксюморонов⁴⁶ «снеговой огонь» (ст. 8) и «кипящая льдистость» (ст. 11), первый символизирует мечты, второй, отсылающий к эпитету «пенноморозная», – душу лирического «я». Одним из ключей к потаенным мечтам лирического «я», соединяющим жар огня и холод снега, может послужить более раннее стихотворение Гиппиус «Снег»⁴⁷ (1897 г.). В нем возвращающийся каждую зиму снег ассоциируется с божественным чудом, имя которому – победа над смертью. Образ торжествующего над смертью снега позволяет перекинуть мостик к смерти смертью поправшему Серафитусу-Серафите Бальзака. Страстно влюбленный в женскую ипостась андрогина Вилфрид, задаваясь вопросом происхождения Серафиты, восклицает: «Кто она? Видели ли вы ее ребенком? Была ли она вообще рождена? Были ли у нее родители? Не порождение ли она льда и солнца?» – т.е., в сущности, холода и жара⁴⁸.

Затронутые в «Водоскате» проблематичные отношения «я» и «ты», не составляющих вместе идеальную пару (ст. 9-12), подводят нас ко второй части триединой задачи, связанной с личной любовью, положительное решение которой предлагается в стихотворении «Ты:». *Андрогинная* природа его лирических «я» и «ты» явно выражена в шести финальных стихах:

Ты – *мой веселый и беспощадный*, –
 Ты – *моя близкая и неизвестная*.
Ждал я и жду я зари моей ясной,
 Неутомимо тебя *полюбила* я...
 Встань же, *мой месяц серебряно-красный*,

послужить ее стихотворение «Ты:» (см.: Гиппиус З.Н. Стихотворения. С. 159). Первая часть этого текста (ст. 1–8), подготавливающая появление андрогинного адресата, представляет собой чередование «мужских» и «женских» граней «ты»: главные слова словосочетаний нечетных стихов выражены существительными мужского рода (трепет – порыв – просвет – меч, луч), а в четных стихах они представлены существительными женского рода (веточка – гладь – маргаритка – тайна). В случае прилагательного «пенноморозная» лексико-грамматический прием подчеркивает физический феномен взаимопревращений воды и льда при температурах, близких к 0°C, усиленный механическим феноменом перепада уровней водоската. Более того, значимость выбора элементов, составляющих прилагательное «пенноморозная» в стихотворении «Водоскат», подтверждается первичным употреблением этого приема в заглавии (вода = жен. род + скат = муж. род). Таким образом, андрогинизм лирического субъекта оказывается заданным изначально.

⁴⁵ См.: Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. С. 160.

⁴⁶ О возможности отразить андрогинизм посредством оксюморона см.: Блинова О.А. Пифагоризм, алхимия и андрогинная любовь в поэтическом тексте Зинаиды Гиппиус «Ты:» (1905) // Соловьёвские исследования. 2019. № 1(61). С. 144.

⁴⁷ См.: Гиппиус З.Н. Стихотворения. с. 98–99.

⁴⁸ См.: Balzac H. de. Séraphita. La Bibliothèque électronique du Québec. С. 80–81.

Выйди, двурогая, – *Милый мой* – *Милая*... [19, с. 159]

Необходимая для истинной любви единственность любимого лирическим «я» андрогинного существа передается здесь с помощью его инкарнации в серебряно-красную луну-месяц. Связанный с «ты» серебряно-красный лунный свет отсылает к явившемуся в мечтах лирического субъекта «Водоската» «снеговому огню», символу желаемой победы над смертью. Но эта победа сможет осуществиться только при решении последней, третьей части триединой задачи, связанной с «мы», с обществом, а по Соловьеву, со всеединством.

Именно в форме трех условий, выполнение которых должно позволить воскресение человечества в Боге, и построено стихотворение Гиппиус «Если»:

- 1 Если ты не любишь снег,
- 2 Если в снеге нет огня, –
- 3 Ты не любишь и меня,
- 4 Если ты не любишь снег.
- 5 Если ты не то, что я, –
- 6 Не увидим мы Лицо,
- 7 Не сомкнет Он нас в кольцо,
- 8 Если ты не то, что я.
- 9 Если я не то, что ты, –
- 10 В пар взлечу я без следа,
- 11 Как шумливая вода,
- 12 Если я не то, что ты.
- 13 Если мы не будем в Нём,
- 14 Вместе, свитые в одно,
- 15 В цепь одну, звено в звено,
- 16 Если мы не будем в Нём, –
- 17 Значит, рано, не дано,
- 18 Значит, нам – не суждено,
- 19 Просияв Его огнём,
- 20 На земле воскреснуть в Нём. [19, с. 160]

Первые два условия, заключенные в трех начальных строфах, касаются личной любви и представляют собой: 1) андрогинизм обоих влюбленных и 2) признание каждым из них как андрогинизма, так и божественной природы своего единственного «ты». Условия эти прочитываются, как и в «Водоскате», сквозь символическую призму снега и огня. Кольцо, упомянутое в ст. 7, – символ единения влюбленных, а также Создателя со своими твореньями – находит свое отражение в фонической и графической структурах стихотворения. Ст. 6 и 7, в которых речь идет о Божественном Лике, заканчиваются мужской смежной рифмой на гласную о в форме кольца. Расположение большей части рифм – кольцевое, что подчеркивается использованием симплоки, повтора одного и того же стиха в начале и конце четырех из пяти строф стихотворения. Но на этом этапе единение влюбленных в Боге остается желанием, страстным стремлением, движением

вверх, передаваемым сочетанием идеи кольца, круга, божественно-идеальной фигуры без начала и конца, с идеей четырехугольника, символа всего земного, заключенной в ритмической структуре стихотворения, состоящего из четырех-стопных четверостиший. Желаемое единение двух влюбленных в Боге может осуществиться лишь в процессе всеобщего единения, что и составляет суть третьего, последнего условия, (ст. 13–20), его выполнение даст человечеству бессмертие. Образно всеединение мыслится как цепь, ее звенья соответствуют влюбленным парам андрогинных индивидуумов: «В цепь одну, звено в звено» (ст. 15). Стих этот третий в четвертом катрене; он единственный в стихотворении обладает всеми четырьмя предусмотренными по метрической схеме ударениями, символизируя путь от человечества к Богочеловечеству. На ритмико-фоническом уровне цепь всеединения выстраивается сцеплением стрóf посредством повтора опорной гласной фонемы в рифмованных клаузулах. Это последнее всеединение позволит человечеству, охваченному пламенем Божественного огня, воскреснуть, как Фениксу, к новой вечной жизни.

Анализ стихотворных текстов Гиппиус показал, что они являются оригинальным, тщательно выстроенным художественным воплощением проекта по созданию Богочеловечества, который включает в себя более современный, нежели у Соловьева, подход к андрогинизму, основанный на психологической интериоризации феномена. Не последнюю роль в выработке этого подхода сыграли пропущенные через призму «философии пола» Вейнингера мистические установки «Серафиты» Балзака, а также верования русских масонов о целомудренном Адамовом лобзании, почерпнутые писательницей в книге Незеленова о Новикове. Синтез этих составляющих позволил ей создать свою, неслиянную и нераздельную со «Смыслом любви» Соловьева, версию теории Эроса, подрывающую современную ей андроцентрическую картину мира.

В поэзии Гиппиус проект Богочеловечества начал обретать форму с появлением в 1897 г. стихотворения «Снег». Представление триединой задачи литературными средствами достигло зрелости в 1905 г. с выходом в свет «Водоската», «Ты.» и «Если», т.е. не менее чем за 20 лет до публикации основных теоретических текстов по этому вопросу.

Список литературы

1. Гиппиус З.Н. Дмитрий Мережковский // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 6: Живые лица. М.: Русская книга, 2002. С. 193–432.
2. З.Н. Гиппиус: pro et contra / сост., вступ. ст., коммент. А.Н. Николюкина. СПб.: РХГА, 2008. 1038 с.
3. Pachmuss T. Из архива З.Н. Гиппиус // Cahiers du monde russe et soviétique. 1980. № 2. P. 223–230.
4. Матич О. Эротическая утопия: новое религиозное сознание и *fin de siècle* в России. М.: НЛО, 2008. 400 с.
5. Zinaïda Guippius. Poésie et philosophie du genre / dir. par O. Blinova. Strasbourg: PUS, 2016. 256 p.
6. Коростелев О.А. Круг Мережковских о Вл. Соловьёве до революции и в эмиграции // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 74–86.

7. Чистякова О.А. Литературная критика Вл. Соловьева в «Вестнике Европы» на примере статьи «Поэзия Ф.И. Тютчева» // Вестник Новгородского гос. университета. 2007. № 41. С. 75–78.
8. Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 7: Мы и они. М.: Русская книга, 2003. 528 с.
9. Венгерова З.А. Поэты символисты во Франции // Вестник Европы. 1892. Т. 5, кн. 9. С. 115–143.
10. Гиппиус З.Н. Contes d'amour // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 8: Дневники 1893–1919. М.: Русская книга, 2003. С. 27–69.
11. Луцевич Л. Россия и Запад. Из истории усвоения идей (на пути к андрогинной целостности) // La Russie et l'Europe: autres et semblables (Электронный сборник. 2008). <http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr/spip.php?article126>
12. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. С. 1–63.
13. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1913. С. 194–241.
14. Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 12: Там и здесь. М.: Дмитрий Сечин, 2011. С. 232–254.
15. Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus / ed. by T. Pachmuss. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 784 p.
16. Гиппиус З.Н. Арифметика любви // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 13: У нас в Париже. М.: Дмитрий Сечин, 2012. С. 157–164.
17. Розанов В.В. Мимолетное, 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Т. 2: Мимолетное. М.: Республика, 1994. С. 5–334.
18. Письма З.Н. Гиппиус к В.Ф. Нувелю / вступ. ст., публ. и примеч. Н.А. Богомолова // Диаспора. Вып. II. Новые материалы. 2001. С. 303–348.
19. Гиппиус З.Н. Стихотворения. СПб.: Академический проект, 1999. 592 с.
20. Мережковский Д.С. Собрание сочинений: в 20 т. Т. 8: Вечные спутники. М.: Дмитрий Сечин, 2017. 447 с.
21. Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б.М. Вольфа, 1893. 192 с.
22. Balzac H. de Séraphîta. La Bibliothèque électronique du Québec. Vol. 1095: version 1.0. 291 p.
23. Гиппиус З.Н. Мисс Май // Гиппиус З.Н. Собрание сочинений. Т. 1: Новые люди. М.: Русская книга, 2001. С. 486–520.
24. Письма З.Н. Гиппиус к М.С. Шагинян 1908–1910 гг. / публ. Н.В. Королевой // З.Н. Гиппиус. Новые материалы. Исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 89–140.
25. Незеленов А.И. Николай Иванович Новиков, издатель журналов 1769–1785 гг. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1875. XV. 447 с.
26. Павлова М.М. К истории неохристианской коммуны Мережковских (на материале «дневников» Т.Н. Гиппиус). Статьи 1, 2 // Русская литература. 2017. № 3. С. 222–242. № 4. С. 166–194.
27. Истории «новой» христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: из «дневников» Т.Н. Гиппиус 1906–1908 гг. / вступ. ст., подгот. текста, примеч. М.М. Павловой // Эротизм без берегов. М.: НЛЮ, 2004. С. 391–455.
28. Рябов О.В. Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново: Ивановский гос. университет, 1997. 160 с.

References

1. Gippius, Z.N. Dmitriy Merezhkovskiy [Dmitriy Merezhkovsky], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy*, t. 6: *Zhivye litsa* [Collected Works, vol. 6: The Living Faces]. Moscow: Russkaya kniga, 2002, pp. 193–432.
2. Z.N. Gippius: *pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2008. 1038 p.
3. Pachmuss, T. *Cahiers du monde russe et soviétique*, 1980, no. 2, pp. 223–230.
4. Matich, O. *Eroticheskaya utopiya: novoe religioznoe soznanie i fin de siècle v Rossii* [Erotic Utopia: the Decadent Imagination in Russia's Fin de Siècle]. Moscow: NLO, 2008. 400 p.
5. Zinaïda Guippius. *Poésie et philosophie du genre*. Strasbourg: PUS, 2016. 256 p.
6. Korostelev, O.A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 74–86.

7. Chistyakova, O.A. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2007, no. 41, pp. 75–78.
8. Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 7: My i oni* [Collected Works, vol. 7: Us and Them]. Moscow: Russkaya kniga, 2003. 528 p.
9. Vengerova, Z.A. *Vestnik Evropy*, 1892, vol. 5, book 9, pp. 115–143.
10. Gippius, Z.N. Contes d'amour [Tales of Love], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 8: Dnevnik 1893–1919* [Collected Works, vol. 8: Diary 1893–1919]. Moscow: Russkaya kniga, 2003, pp. 27–69.
11. Lutsevich, L. *La Russie et l'Europe: autres et semblables* (Elektronnyy sbornik po materialam konferentsii. 2008). <http://institut-est-ouest.ens-lsh.fr/spip.php?article126>
12. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected Works in 10 vol., vol. 7]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 1–63.
13. Solov'ev, V.S. Zhiznennaya drama Platona [The Drama of Plato's Life], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9* [Collected Works in 10 vol., vol. 9]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1913, pp. 194–241.
14. Gippius, Z.N. O lyubvi [About Love], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 12: Tam i zdes'* [Collected Works, vol. 12: Here and there]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2011, pp. 232–254.
15. *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972. 784 p.
16. Gippius, Z.N. Arifmetika lyubvi [The Arithmetic of Love], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 13: U nas v Parizhe* [Collected Works, vol. 13: At Home in Paris]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2012, pp. 157–164.
17. Rozanov, V.V. Mimoretoe, 1915 god [The Fleeting, Year 1915], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy, t. 2: Mimoretoe* [Collected Works, vol. 2: Ephemeral]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 5–334.
18. Pis'ma Z.N. Gippius k V.F. Nuvelyu [Z.N. Gippius' Letters to V.F. Nouvel], in *Diaspora. Vyp. II. Noveye materialy*. 2001, pp. 303–348.
19. Gippius, Z.N. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 1999. 592 p.
20. Merezhkovskiy, D.S. *Sobranie sochineniy v 20 t., t. 8: Vechnye sputniky* [Collected Works in 20 vol., vol. 8: The Eternal Companions]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2017. 447 p.
21. Merezhkovskiy, D.S. *O prichinakh upadka i o novykh techeniyakh sovremennoy russkoy literatury* [On the Causes of the Decline and on the New Trends in Contemporary Russian Literature]. Saint-Petersburg: Tipo-litografiya B.M. Vol'fa, 1893. 192 p.
22. Balzac, H. de. *Séraphita*. La Bibliothèque électronique du Québec. Vol. 1095: version 1.0. 291 p.
23. Gippius, Z.N. Miss May [Miss May], in Gippius, Z.N. *Sobranie sochineniy, t. 1: Noveye lyudi* [Collected Works, vol. 1: New People]. Moscow: Russkaya kniga, 2001, pp. 486–520.
24. Pis'ma Z.N. Gippius k M.S. Shaginyan 1908–1910 gg. [Z.N. Gippius' Letters to M.S. Shaginyan 1908–1910], in *Z.N. Gippius. Noveye materialy. Issledovaniya* [Z.N. Gippius. New materials. Research]. Moscow: IMLI RAN, 2002, pp. 89–140.
25. Nezelenov, A.I. *Nikolay Ivanovich Novikov, izdatel' zhurnalov 1769–1785 gg* [Nicolai Ivanovich Novikov, Press Editor in 1769–1785]. Saint-Petersburg: Tipografiya V.S. Balasheva, 1875. XV. 447 p.
26. Pavlova, M.M. *Russkaya literatura*, 2017, no. 3, pp. 222–242; no. 4, pp. 166–194.
27. Istorii «novoy» khristianskoy lyubvi. Eroticheskiy eksperiment Merezhkovskikh v svete «Glavnogo»: iz «dnevnikov» T.N. Gippius 1906–1908 gg. [Stories of «new» Christian Love. Merezhkovskys' Erotic Experiment in Light of «The Essential»: from T.N. Gippius' «Diaries» 1906–1908], in *Erotizm bez beregov* [Limitless Eroticism]. Moscow: NLO, 2004, pp. 391–455.
28. Ryabov, O.V. *Zhenshchina i zhenstvennost' v filosofii Serebryanogo veka* [Woman and Femininity in the Philosophy of the Russian Silver Age]. Ivanovo: Ivanovskiy gosudarstvennyy universitet, 1997. 160 p.

ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

УДК 801.73+2-234

ББК 86.37-2

**ТОЛКОВАНИЯ БИБЛЕЙСКОГО БОГООТКРОВЕННОГО ИМЕНИ
В ТРУДАХ ЕПИСКОПА ИОАННА (СОКОЛОВА) И В.С. СОЛОВЬЕВА
В ОЦЕНКЕ АРХИЕПИСКОПА ФЕОФАНА (БЫСТРОВА)¹****Д.Л. ШУКУРОВ**

Ивановский государственный химико-технологический университет,
Шереметевский пр., 7, г. Иваново, 153000, Российская Федерация
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Дана характеристика первых библейских исследований в России, в которых был представлен экзегетический и герменевтический опыт осмысления проблемы богооткровенного имени в книге Исход. Предметом анализа, в частности, являются фундаментальный труд архиепископа Феофана (Быстрова) «Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя יהוה», вышедший в свет в начале XX века и посвящённый всестороннему изучению проблемы тетраграмматона, а также работы православного епископа Иоанна (Соколова) и русского религиозного мыслителя В.С. Соловьёва, опубликованные во второй половине XIX века и ставшие объектом критического рассмотрения у владыки Феофана. Предлагается аналитический обзор данных работ и характеристика выраженных в них идей. В исследовании используются методологические принципы лингвистической герменевтики и библейской экзегетики. В современной библеистике сохраняет актуальность дискуссия вокруг переводов и толкований библейского имени Бога, выраженного тетраграмматоном, которая началась много веков назад и активно развивалась на протяжении всего XX века, прежде всего, в западной науке. Однако в уникальном труде архиепископа Феофана (Быстрова) было осуществлено продуктивное обобщение данного экзегетического и герменевтического опыта и указаны новые варианты решения этой проблематики, которые опередили соответствующие научные изыскания в западной библеистике. Показано, что преодоление «относительного» и «субстанционального» подходов к толкованию тетраграмматона, предпринятое архиепископом Феофаном, опирается на библейские толкования его российских предшественников – епископа Иоанна (Соколова) и В.С. Соловьёва. Доказывается, что, несмотря на критическое восприятие этих толкований владыкой Феофаном, их методологические принципы легли в основу его собственной концепции.

Ключевые слова: Библия, книга Исход, библеистика, имя Бога, тетраграмматон, экзегетика, лингвистическая герменевтика, ближневосточная культура, иудейская традиция, Септуагинта, христианское богословие

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-012-00041 «Филологическое исследование принципов номинации Бога в библейских и литературных текстах».

**INTERPRETATION OF THE BIBLICAL DIVINELY REVEALED NAME
IN THE WRITINGS OF THE BISHOP IOANN (SOKOLOV)
AND V.S. SOLOVYYOV AS EVALUATED BY THE ARCHBISHOP
THEOFAN (BYSTROV)**

D.L. SHUKUROV

Ivanovo State University of Chemistry and Technology,
7, Sheremetevsky PR., Ivanovo, 153000, Russian Federation
E-mail: shoudmitry@yandex.ru

This article describes the first biblical studies in Russia, which presented the exegetic and hermeneutic experience of understanding the problem of the Divinely Revealed Name in the book of Exodus. The particular object of the analysis is the fundamental work of the Archbishop Theofan (Bystrov) "Tetragramm, or the old Testament Divine name יהוה" published in the early XX century and dedicated to a comprehensive study of the problem of Tetragrammaton, and also the works of the Orthodox Bishop John (Sokolov) as well as those of the Russian religious thinker V.S. Solovyov that appeared in the second half of the XIX century and were critically evaluated by the Archbishop Theofan. The purpose of this work is to make an analytical review of those works and to characterize the ideas expressed in them. The study uses the methodological principles of linguistic hermeneutics and biblical exegesis. One of the problems that remains relevant in modern biblical studies is the discussion of translations and interpretations of the biblical name of God expressed by Tetragrammaton, which began many centuries ago and actively developed throughout the XX century, primarily, in Western science. However, in his unique work, the Archbishop Theofan (Bystrov) made a productive generalization of this exegetic and hermeneutic experience and found new solutions to this problem, which anticipated the relevant scientific research in Western biblical studies. The paper shows that the overcoming of the "relative" and "substantial" approaches to the interpretation of Tetragrammaton undertaken by the Archbishop Theofan is based on the biblical interpretation of his Russian predecessors – Bishop John (Sokolov) and V.S. Solovyov. It is proved that despite the fact that these interpretations were perceived by the Archbishop Theofan critically, their methodological principles formed the basis of his own concept.

Keywords: the Bible, book of Exodus, biblical studies, Name of God, Tetragrammaton, exegesis, linguistic hermeneutics, Middle Eastern culture, Judaic tradition, Septuagint, Christian theology

Экзегетические и герменевтические трактовки библейского имени Бога, выраженного тетраграмматомом, формировались в истории библеистики на протяжении многих веков. Значительный вклад в исследование генезиса, семантики, функционирования и проблемы произношения имени Бога Яхве в библейских текстах сделан западными учёными-библеистами. Труды авторитетных западных специалистов хорошо известны в науке (причём их число так велико, что мы будем ссылаться лишь на тех авторов, чьи исследования необходимы для освещения исключительно нашей темы). Однако работы отечественных учёных, в которых затрагивается означенная проблематика, до сих пор остаются в тени, хотя в них содержатся немаловажные для герменевтики божественного имени богословские и философско-лингвистические интерпретации.

В связи с этим особый интерес представляют первые библейские исследования в России, в которых был представлен экзегетический и герменевтический опыт осмысления эпизода откровения имени Бога в книге Исход. Это

фундаментальный труд архиепископа Феофана (Быстрова) «Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя «יהוה»², вышедший в свет в начале XX века (издан в 1905 г.) и посвящённый всестороннему изучению проблемы тетраграмматона, а также работы православного епископа Иоанна (Соколова) и русского религиозного мыслителя В.С. Соловьёва, опубликованные во второй половине XIX века и ставшие объектом критического рассмотрения у владыки Феофана³.

В XX веке в западной библеистике развернулась полемика о соотношении ближневосточной, в частности семитической, и древнегреческой традиций словесной культуры, их взаимном влиянии и особой роли в формировании текстов библейского канона. Полемика ярко выразилась в ряде работ, в которых подверглась критике греческая традиция библейских переводов, восходящая к Септуагинте. Зарубежные учёные (R. Abba, T. Boman, D. Durham, W. Eichrodt, C. Gianotti, W.C. Kaiser, S. Mowinckel, J. Plastaras, G. Quell, G. von Rad, C. Tresmontant, W. Zimmerli)⁴ настойчиво противопоставляли древний ближневосточный (семито-иудейский) и древнегреческий типы мышления, исходя из анализа языковых особенностей двух культур, вступивших в историческое взаимодействие. Однако противопоставление двух типов ментальности, осуществляемое на основе данных анализа древнееврейского и древнегреческого

² См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя יהוה. Киев: Пролог, 2004. 360 с. [1].

³ См.: Иоанн (Соколов), епископ Смоленский. Опыт изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания. Из записок на книгу Исход // Православный собеседник. Казань: Типография Губернского правления, 1861. С. 345–381 [2]; Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве (1877–1881) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. III. [1877–1884]. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 1–168 [3]; Соловьёв В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни (1885–1887) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. IV. [1883–1887]. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 214–582 [2].

⁴ См.: Abba R. The Divine Name YHWH // Journal of Biblical Literature. 1961. Vol. 80. № 4. P. 320–328 [5]; Boman T. Hebrew Thought Compared with Greek / trans. J.L. Moreau. London: S.C.M. Press, 1960. 224 p. [6]; Durham J.I. Word Biblical Commentary. Vol. 3. Exodus. Colombia: Thomas Nelson, 1987. 560 p. [7]; Eichrodt W. Theology of the Old Testament (2 vol.). Philadelphia: Westminster Press, 1961–1967. [8]; Gianotti C. The New Testament and the Mishnah: A Cross-Reference Index. Grand Rapids: Baker Book House, 1983. 63 p. [9]; Kaiser W.C. Old Testament Theology // Journal of the Evangelical Theological Society (JETS). 2007. Vol. 50. № 4. P. 673–691 [10]; Mowinckel S. The Name of the God of Moses // Hebrew Union College Annual (HUCA). 1961. Vol. 32. P. 121–133 [11]; Plastaras J. The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966. 342 p. [12]; Quell G. Κύριος // Theological Dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel; transl. by G.W. Bromiley. Vol. III. Michigan, 1968. P. 1039–1081 [13]; Rad G. von. Theologie des Alten Testaments. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München: chr. Kaiser Verlag, 1969. 603 s. [14]; Tresmontant C. Le Christ hébreu: la langue et l'âge des Évangiles. Paris: O.E.I.L., 1983. 317 p. [15]; Zimmerli W. Old Testament Theology in Outline. Atlanta: John Knox Press, 1978. 258 p. [16].

языков, было признано некорректным в ряде последующих исследований (J. Barr, B. Childs, P. Ricoeur)⁵.

Следует отметить, что основная коллизия состоявшейся в XX веке и продолжающейся в начале XXI века полемики присутствовала уже в работах российских учёных XIX и начала XX в. – архиепископа Феофана (Быстрова), епископа Иоанна (Соколова), религиозного мыслителя В.С. Соловьёва. Ниже предлагается обзор данных работ и характеристика выраженных в них идей.

Обзор следует начать с уникального по своей значимости, беспрецедентного в истории российской библеистики труда архиепископа Феофана (Быстрова), поскольку в нём затрагиваются и анализируются работы предшественников – епископа Иоанна (Соколова) и В.С. Соловьёва. Учёный обобщил и систематизировал обширную научную литературу (на 11 языках) по вопросам о происхождении тетраграмматона, его текстологии, вариантов реконструкции произношения, истории переводов и толкований.

Для характеристики существующих трактовок библейского имени Бога в Исх. 3:14 Феофаном были избраны категории «относительности» и «субстанциональности», заимствованные, очевидно, из логики и философии. В относительных категориях субъект характеризуется со стороны своей активности и атрибутивности по отношению к окружающему миру. Субстанциональное понимание связывает субъект с его внутренней самодостаточной и самоограниченной сущностью. Очевидно, что избранные категории содержательно соотносимы с «динамическим» и «статическим» способами описания древнееврейской и древнегреческой словесной культуры, возникшими в середине XX века и охарактеризованными выше.

Учёный отмечает, что в библейской критике XIX века «относительное» понимание тетраграмматона стало весьма распространённым: означаемое четырёхбуквенным именем Божество характеризуется «...не со стороны своей сущности, а со стороны отношения к человеку»⁶. Такие трактовки подразумевают в первую очередь, что в откровении Моисею Бог сообщает собственное имя *Яхве*, указывающее на Его реальное присутствие в жизни избранного народа – присутствие конкретное, а не абстрагированное в умопостигаемой форме. «Бог исторического домостроительства», Бог как «осуществитель домо-

⁵ См.: Barr J. *The Semantics of Biblical Language*. Glasgow: Oxford University Press, 1961. 321 p. [17]; Childs B.S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. *Old Testament Library*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1974. 659 p. [18]; Ricoeur P., La Cocque A. *Penser la Bible*. Paris: Editions du Seuil, 2003. 476 p. [19]. Эту критику в настоящее время по-разному оценивают в своих работах современные учёные-библеисты М.Г. Селезнёв и Ю.А. Вестель. См. об этом: Селезнёв М.Г. Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Суший» или «Я Тот, кто Я есть». Экзегеза современных интерпретаторов и грамматика древних текстов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 162–186 [20]; Вестель Ю.А. «Неименуемое Имя». Очерки об Имени Божиим // Религия в Украине [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/14282-neimenuemoe-imya-ocherki-ob-imeni-bozhiem.html>. Дата доступа: 17.07.2019 [21].

⁶ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя .19 .С. הוה

строительных планов»⁷ – так характеризуется владыкой Феофаном с опорой на исследования авторитетных библеистов «относительная» трактовка тетраграмматона. В дополнение и развитие этой идеи тетраграмматона владыка отмечает и известную ему теорию, согласно которой имя Яхве связано по значению с именем אֱמָנוּאֵל [Эммануэль] «с нами Бог» и является указанием на грядущего Мессию⁸.

«Субстанциональное» понимание в противоположность «относительному» выражается именно в умозрительном абстрагировании идеи Божества – процессе, который находит начало в греческом переводе тетраграмматона – Суший (ὁ ὢν). Этот перевод закрепляется, как известно, «Септуагинтой» и обуславливает учение христианского онтологизма в богословском дискурсе. Такое понимание, с точки зрения ряда исследователей, точно отражает догматику христианской Церкви в частности учение о Боге как безначальном и безотносительном бытии. Однако известно также что оно возникло на основе искажения языковой реальности библейского текста Исх. 3:14, в котором произошла замена древнееврейской глагольной конструкции אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [ehje asher ehje] (*Я есть Тот, кто Я есть*) на греческую причастную ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν (слав. *Я есмь Суший*). Еврейская формульная конструкция с двумя личными глаголами (и древнееврейский глагол הָיָה [hayah]) в принципе) не может, как полагают исследователи, передавать значение абстрактного бытия Божия, что, напротив, вполне свойственно греческому причастию ὁ ὢν (Суший)⁹.

Владыка Феофан не принимает ни «относительное», ни «субстанциональное» понимание: первое – в силу недостаточно выраженной идеальной Сущности Божества, второе – по причине чрезмерной абстрактности и оторванности от жизненных основ библейского Откровения. Учёный-библеист большее предпочтение отдаёт всё же «субстанциональному» пониманию, как отражающему вероучительную истину: «...вообще относительное понимание тетраграммы не может быть принято; остаётся поэтому возвратиться к исконному пониманию субстанциональному»¹⁰. Однако владыка Феофан осуществляет необходимую смысловую коррекцию, которая состоит в том, чтобы акцентировать антиномическое единство двух рассматриваемых семантических планов. Он (*т.е. автор исследования – владыка Феофан – Д.Ш.*) находит замечательную поддержку этой идеи у современных ему русских религиозных философов – у В.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого¹¹.

⁷ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя .לַהֲוֵה.С.94.

⁸ Там же. С. 98.

⁹ См. об этом, например: Селезнёв М.Г. Указ. соч.

¹⁰ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя .001 .С.לַהֲוֵה

¹¹ Владыка Феофан ссылается здесь на «Критику отвлечённых начал» В.С. Соловьёва и «Учение о Логосе в его истории» С.Н. Трубецкого. См.: Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т.. Т. II. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 5–374 [22]; Трубецкий С. Н. Учение о Логосе в его истории. М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900. Т. I. 465 с. [23].

Согласуя в идее Бога и абсолютную Личность, и абсолютное безотносительное бытие, владыка Феофан толкует тетраграмматон с филологической точки зрения – как лингвосемантическое единство абсолютного и совершенно божественного бытия, имеющего характер Личности, явленной Своим Присутствием, в котором заключены телеология и эсхатология одновременно: «В обоих этих отношениях, по нашему разумению, в тетраграмме отмечены две великие истины, неизмеримо разделяющие откровенную ветхозаветную религию от всех других религий древности. С формальной стороны бытие Божие является совершеннейшим в том отношении, что это есть бытие абсолютно-личное, в себе самом имеющее и основание, и цель бытия. Выражение этой истины в тетраграмме засвидетельствовано хоривским изъяснением тетраграммы. Много рассуждали и рассуждают о значении этого места, но истинный смысл его составляет, как нам кажется, самоутверждение Богом Себя как абсолютной личности. “Я есмь, Который есмь”, т.е. Я имею бытие независимо ни от чего, Сам в Себе, и в нём самоопределяюсь так же независимо ни от чего, исключительно Сам Собою» [1, с. 103-104].

Стремление к максимально взвешенному подходу в трактовке тетраграмматона обусловило критическую оценку в труде владыки Феофана как «относительного», так и «субстанционального» понимания (последнего – в меньшей степени). Интерпретация В.С. Соловьёва, привлекаемая в основном тексте исследования, подробно охарактеризована в *Приложении I* к главе второй, включающем и анализ толкования епископа Иоанна (Соколова). Обе интерпретации – В.С. Соловьёва и епископа Иоанна – проходят в работе по ряду «относительных».

Начинается указанное *Приложение* с разбора «Опыта изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания» епископа Иоанна (Соколова), а именно той части этого обширного библейского комментария, который касается книги Исход («Из записок на книгу Исход»), опубликованного в журнале Казанской Духовной академии «Православный собеседник» за 1861 г.¹²: «Преосв. Иоанн отправляется при истолковании тетраграммы, – констатирует владыка Феофан, – из хоривского выражения: ehjeh ascher ehjeh. Характерно, по нему, в этом выражении двукратное употребление глагола ehjeh. Последнее обстоятельство, по автору, имеет тот смысл, что здесь указывается не просто на будущее, но на двойное будущее: на будущее и послебудущее. Первое “буду” относится к церкви ветхозаветной, второе – к новозаветной. Буду, который буду. Это указывает, по словам автора, на бытие или действие в будущем ещё после будущего. После избавления сынов Израилевых из Египта, после устройства среди них церкви ветхозаветной, – что всё для того времени, когда было откровение Моисею, было ещё будущим, – после этого будущего, имело быть ещё иное будущее, отдалённейшее, к которому относилось и всё устройство ветхозаветное: это

¹² См.: Иоанн (Соколов), епископ Смоленский. Опыт изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания. Из записок на книгу Исход // Православный собеседник.

последующее есть для нас настоящее, есть церковь новозаветная. – Потому-то в новозаветной церкви, вместо “буду”, мы слышим: “Аз есмь” (Ин. 8:58), и Сын Божий в откровении Иоанну изъясняет поименование, которое явил Моисею: ὁ ὢν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος» [1, с. 310].

Тип истолкования, основанный на переводе древнееврейской формульной конструкции с использованием форм будущего времени, восходит, как справедливо отмечает владыка Феофан в основном тексте своей работы¹³, к иудейским прозелитам II века Аквиле и Феодотиону, которые, по свидетельству Оригена (в Гексаплах), перевели конструкцию *ehje asher ehje* именно в будущем времени (*ἔσομαι ὃς ἔσομαι* / «Я буду тем, кем буду»). Использование в конструкции форм будущего времени сопряжено с «мессианским» учением, которое характеризует иудаистскую, и в частности каббалистическую, традицию. Однако владыка Феофан указывает и на собственно христианскую традицию перевода древнееврейской конструкции формой будущего времени, встречающуюся, например, в протестантизме – у Мартина Лютера (*Ich werde sein, der ich sein werde*), у протестантских богословов XVIII века Жака Гуссета и Августа Крузия, для которых усматриваемое будущее время в конструкции *ehje asher ehje* служит поводом находить в этом тексте даже пророчество о воплощении Христа¹⁴.

Владыка Феофан выдвигает против представленного понимания аргументы, которые относятся не к грамматическим особенностям перевода Исх. 3:14, а к толкованию тех новозаветных фрагментов, которые служат у епископа Иоанна подтверждением исполнения мессианского пророчества, а именно: «Аз есмь» (Ин. 8:58) как осуществление в настоящем времени обетования данного в прошлом и «ὁ ὢν, ὁ ἦν, ὁ ἐρχόμενος» («Который был, есть и будет») (Откр. 4:8), также взятое в качестве указания на исполнение древнего пророчества.

Эти новозаветные места, утверждает владыка Феофан, не имеют того смысла, какой им приписывается епископом Иоанном и его предшественниками: «“Аз есмь” евангелиста Иоанна говорит о вечном присносутии Христа как Сына Божия»¹⁵, – то есть не имеет связи с грамматическим будущим временем в конструкции Исх. 3:14, но выражает вероучительную истину о предвечности и несотворённости Иисуса Христа Сына Божьего. В свою очередь, «Который был, есть и грядет / ἴже βῆ και σῆν και γρῆν / ἄλλο ὁ ὢν και ὁ ἦν και ὁ ἐρχόμενος/» (Откр. 1:4; 4:8) – это апокалиптическое именование Бога, которое означает домостроительное бытие, соглашается владыка Феофан, но оно не совпадает точно с периодизацией домостроительных времен, предлагаемой епископом Иоанном.

Главная претензия, сформулированная владыкой Феофаном, представляется не вполне обоснованной: «...автор сам не выдерживает относительного

¹³ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя 08 .С. 77–87.

¹⁴ Там же. С. 90–95. Некоторые весьма авторитетные современные библеисты поддерживают перевод грамматико-синтаксической еврейской конструкции формой будущего времени.

¹⁵ Там же. С. 311.

толкования и даже как будто забывает о нём»¹⁶. Дело в том, что епископ Иоанн ни в одном месте своего обширного комментария не декларирует своей причастности к так называемому «относительному» толкованию тетраграмматона. Конструкция Исх. 3:14 с формами будущего времени им используется. Однако её грамматическая природа понята в расширительном смысле как основание для более сложных богословских построений: «Само по себе имя Иегова, – отмечается в «Опыте изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания», – как и Ehjeh, выражает присносущие Божества. Не только его буквальное значение (*Сый*), но и особенная, *будущая* форма его усиливает это выражение. В еврейском языке эта форма глаголов употребляется для означения непреходящего будущего, или однократного действия, имеющего совершиться, но *продолжения* настоящего и будущего бытия или действия. Поэтому-то собственные имена в св. Писании частью выражаются в будущей форме. <...> Соответственно сему Иегова означает не только *сущаго*, но и *имеющаго быть*, чем выражаются присносущие, вечность и отсюда неизменяемость» [2, с. 363–364]. Таким образом, владыка Феофан стремится найти противоречие между приписываемой цитируемому автору и нигде в тексте не обозначенной «относительной» позицией в понимании тетраграмматона и выводом, к которому этот автор приходит в рассматриваемой работе.

Толкование тетраграмматона, изложенное в работах В.С. Соловьёва «Чтения о богочеловечестве» (1878–1881 гг.) и «История и будущность теократии» (1885–1887 гг.), также приводится владыкой Феофаном в качестве примера «относительного» понимания. Причём итогом этого рассмотрения, как и в случае с работой епископа Иоанна, становится обнаруживаемое противоречие, на наш взгляд мнимое: «И здесь, таким образом, как у преосв. Иоанна, – заключает владыка, – мы встречаемся с некоторою непоследовательностью в суждениях, говорящею далеко не в пользу относительного понимания тетраграммы» [1, с. 313–314]. В чём проявляется эта непоследовательность с точки зрения учёного? Обратимся к текстам русского философа и их интерпретации у владыки Феофана.

Анализ соловьёвской трактовки происходит по уже найденной схеме: преднаходится «относительный» характер толкования тетраграмматона В.С. Соловьёвым, а все положения, которые не соответствуют этому предустановленному шаблону и являются признаками «субстанционального» понимания, интерпретируются в качестве противоречий соловьёвской мысли. В действительности толкование В.С. Соловьёвым тетраграмматона намного глубже и выходит за рамки «относительного» или «субстанционального». Мы решаемся утверждать, что данное толкование соответствует пониманию тетраграмматона, предложенного самим владыкой Феофаном в основном корпусе его фундаментального исследования, если не сказать большего, – является ключевым в нём.

¹⁶ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя .113 .С .לָהּ

Владыка Феофан, чтобы указать на «относительный» характер толкования, предложенный В.С. Соловьёвым, пренебрегает хронологической последовательностью его работ. Вначале следует анализ «Истории и будущности теократии» (1885–1887 гг.) (хронологически более поздний труд, который корректнее было бы избрать для итогового обобщения соловьёвской мысли), а затем – «Чтения о Богочеловечестве (1878–1881 гг.).

В работе, посвящённой теократии, В.С. Соловьёв, по наблюдению владыки, придерживается «относительной» интерпретации тетраграмматона, имплицитная грамматическая форма которого понята у него в значении будущего времени – «Грядый»¹⁷. Слабой стороной так истолкованного тетраграмматона владыка Феофан считает оторванность от ветхозаветной почвы: «Наш автор (В.С. Соловьёв. – Д.Ш.) делает попытку устранить эту отрешенность домостроительно-будущего понимания тетраграммы путём своеобразного истолкования Исх. 6:2–8. В данном откровении три обстоятельства, по мнению автора (В.С. Соловьёва. – Д.Ш.), обращают на себя внимание. 1) Здесь Господь называет себя Богом отцов, 2) также – Богом народа израильского, и 3) возвещает Своё новое дотоле неведомое имя Ягвэ, объясняя при этом его значение словами: буду (эгъе) и буду, который буду (эгъэ ашер эгъэ). – То есть Бог, говоривший Моисею, различает в Своём собственном явлении прошедшее, настоящее и будущее и таким образом определяет Себя как действующего в последовательности времён, как Бога истории» [1, с. 311]. Эта идея выражается в соловьёвской концепции трёх периодов исторического времени, которым соответствуют теократии прошлого (завет Бога с ветхозаветными патриархами), настоящего (национальная теократия) и будущего (христианское спасение мира). В каждый из указанных теократических периодов Бог открывается в разных качествах: для отцов прошлого – как Бог силы Эл-Шаддай, для угнетённых народов настоящего – как Бог правды, в будущем – как Бог любви.

Текст Исх. 6:2–8, действительно, даёт некоторые основания для такой интерпретации. Современные библеисты приводят этот эпизод в качестве подтверждения предположения о том, что имя Яхве, открытое Моисею, имеет принципиально новое качество, содержит новое обетование для еврейского народа и его предводителя¹⁸. Для В.С. Соловьёва важно подчеркнуть, что имя Яхвэ является небывалым откровением, тем не менее продолжающим исполнять прежние обетования: «И говорил Бог Моисею и сказал ему: Я Ягвэ, Я являлся Аврааму, Исааку и Иакову как Бог Могучий (Эл-Шаддай), а имени Моего, Ягвэ, не возвестил им. И установил Я завет с ними, чтобы дать им землю Кенаан, землю странствия их, где они были странниками. И вот услышал я стоны сынов Израилевых от работ, к которым Египтяне принуждают их, – и

¹⁷ См.: Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя . 113 .С. 117

¹⁸ См., например: Битнер К.А. К проблеме передачи четырехбуквенного имени Бога при переводе ветхозаветных текстов на русский язык // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. СПб., 2017. Вып. VI. С. 374–386 [24].

вспомнил завет Мой. Итак скажи сынам Израилевым: Я Ягвэ, и выведу вас из каторги египетской и избавлю вас от работ ваших; и освобожу вас мышцею напряжённою и судами великими. Я возьму вас Себе в народ и буду вам в Бога; и узнаете, что Я Ягвэ Бог ваш, избавляющий вас из каторги египетской и вводящий в землю, о которой Я поднял руку Мою (т.е. клялся), чтобы дать её Аврааму, Исааку и Иакову; и дам её вам во владение, – Я Ягвэ» (Исх. 6:2–8)¹⁹.

Приведём полностью толкование В.С. Соловьёва: «В изложенном Откровении являющееся Божество называет Себя 1) Богом отцов, 2) Богом народа Израильского (ваш Бог) и 3) возвещает Своё новое, дотоле неведомое и для Еврея непонятное Имя Ягвэ, объясняя при этом его значение словами Буду (эгвэ) и Буду который буду (эгвэ ашэр эгвэ). Итак, Бог, говоривший Моисею, различает в своём собственном явлении прошедшее, настоящее и будущее. Он определяет себя как *действующего в последовательности времён, – как Бога истории*. Тот Бог, который прежде положил первое основание своему царству на земле в личном завете с праотцами (теократия прошедшего), – Он ныне вступает в завет с целым народом Израильским, но эту национальную теократию, это дело настоящего времени Он объявляет лишь ступенью к делу будущего, к новому совершенному и окончательному Своему явлению: *Я буду который буду* – то есть имя Моё во веки, так будут поминать Меня в роды родов – не как Бога Авраамова только и не как Бога Израилева, а как того, который будет, – не как нынешнего только избавителя сынов Израилевых, а как Грядущего Спасителя всего мира. Отцы ваши знали некогда Меня как Бога силы (элшаддай), вы теперь знаете меня как Бога правды, как защитника несправедливо угнетённых, как карателя незаконных притеснителей, как верного исполнителя клятв и договоров, но вы должны знать, что и это не есть Моё последнее явление, Моё совершенное откровение. *Я буду который буду* – Я тот, который благословил отцов ради их будущего потомства – ради вас, а вас ныне спасаю ради будущего блага всего мира. Я дам вам через Моисея *закон* для того, чтобы в грядущем своём явлении дать всем *милость* и *истину*. Я ныне открываюсь как Бог правды для того, чтобы в будущем открыться как Бог любви. Не истребляющая сила, не карающая правда, а всеобъемлющая любовь есть истинная сущность Божия» [4, с. 386-387].

В толковании В.С. Соловьёва отчётливо выделяется христианская мессианская идея, связываемая с обетованием Спасителя для всего человечества. Однако эта вероучительная истина христианства неправомерно выводится, по утверждению владыки Феофана, из неточной экзегезы грамматической структуры фразы אֲהִי־אֲשֶׁר־אֲהִי [ehje asher ehje] – экзегезы, уже знакомой нам по иудейской (каббалистической) и протестантской (М. Лютер, Ж. Гуссет, А. Крузий) традициям. В.С. Соловьёв помимо грамматического будущего времени

¹⁹ Библейский текст цитируется по работе В.С. Соловьёва «История и будущность теократии» (см.: Соловьёв В.С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни (1885–1887) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. IV. [1883–1887]. С. 386).

находит здесь указание на историческое время: 1) прошлого; 2) настоящего, когда Бог открывается как Бог-Всемогущий (Эл-Шаддай) и Бог правды, и 3) будущего – новой эпохи ожидания «Грядущего Спасителя мира».

Как и в случае критической оценки экзегезы Ж. Гуссета и А. Крузия, владыка Феофан выражает симпатию к подобной интерпретации, но не соглашается с экзегетическим прочтением библейского текста и не считает возможным толковать тетраграмматон в качестве пророчества о будущем воплощении Христа и его Втором Пришествии: «Безотносительно рассуждая, – замечает он, – у автора сказано много хорошего. Но в рассматриваемых библейских словах оно не заключается. Именно, нет в этих словах той тройственности, которую автор в них желает усматривать. Напротив, различается только двойное откровение, отмечаемое именами Эл-Шаддай и тетраграммой» [1, с. 312].

Далее владыка Феофан отмечает, что в интерпретации В.С. Соловьёва Бог, открытый под именем Яхве, в смысловом плане противопоставлен «Богу отцов» – «Богу Авраама, Исаака и Иакова» (который назван «Богом правды»). Учёный ссылается на другие места библейской книги Исход, свидетельствующие, по его мнению, о божественном единстве – о едином Боге, постепенно раскрывающемся в истории под различными именами, по-разному проявляющими Его сущность: «Напрасно автор признаёт трудносовместимым с Богом Ягвэ откровение правды. Эту совместимость ясно предполагают такие места, как Исх. 33:18– 22, 34:1-7» [1, с. 312–313]. Надо признать, что указанные владыкой фрагменты книги Исход, действительно, часто становятся в библеистике аргументом в пользу идеи многоименного характера единого Бога ветхозаветной религии. Однако отметим, что соловьёвская интерпретация вовсе не противопоставляет друг другу «двух Богов», а, напротив, акцентирует внимание на постепенном характере раскрытия единого Божества в истории богоизбранного народа, что имеет, с точки зрения русского философа, промыслительное и нравственно-педагогическое значение. Эту же мысль будет развивать в основном тексте своей работы и сам владыка Феофан.

Продолжая анализ труда В.С. Соловьёва о теократии, учёный находит в нём и признаки «субстанционального» понимания тетраграмматона – в чём усматривает то самое, мнимое, с нашей точки зрения, противоречие, обусловленное методологической несовместимостью «относительного» и «субстанционального» начал в категориях формальной логики и дискурсивного мышления, но отнюдь не в антиномическом мыслительном синтезе: «Наконец, характерно, что в других случаях автор сам не ограничивается чисто относительным пониманием тетраграммы. В той же “Теократии”, спустя немного страниц, он проводит понимание строго субстанциальное, вовсе не связанное с только что высказанным относительным. Бог Ветхого Завета у него является как Бог сущий, самосущий, имеющий жизнь в Себе и дающий жизнь другим, как совершенная личность, или абсолютное Я. Правда, прямо эти суждения у автора здесь не ставятся в связь с тетраграммой, однако они могут относиться только к ней» [1, с. 313]. Владыка Феофан ссылается на конкретное место в тексте В.С.

Соловьёва, где «Бог Израилев», действительно, трактуется субстанционально, т.е. безотносительно к миру, истории или еврейскому народу, а исходя из идеи абсолютной сущности, – как Самосуший. Однако важным и определяющим эту сущностную характеристику моментом у В.С. Соловьёва является, безусловно, личностный принцип, скрепляющий это внутреннее единство определяемого Божества. Для В.С. Соловьёва личностный момент в сущности Абсолюта есть отличающий единого Бога ветхозаветной религии от всех иных божеств (например, в язычестве, индуизме или буддизме) принцип, благодаря которому доказуема Его истинность: «...вообще говоря иудейство всегда видело в Боге не бесконечную пустоту всеобщего субстрата, а бесконечную полноту существа, имеющего жизнь в себе и дающего жизнь другому. Свободный от всяких внешних ограничений и определений, но не расплываясь в общем безразличии, сущий Бог Сам себя определяет и является, как совершенная личность или абсолютное Я. <...> Истинный Бог, избравший Израиля и избранный им, есть Бог сильный, Бог самосуший, Бог святой» [4, с. 393-394, 395].

Эту мысль В.С. Соловьёв развил ещё в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881 гг.), написанных, что важно ещё раз отметить, несколькими годами ранее «Истории и будущности теократии» (1885–1887 гг.). Однако владка Феофан, не замечая собственной непоследовательности, анализирует эту работу в резюмирующей части *Приложения* и рассматривает её тезисы в качестве примера «субстанционального» понимания тетраграмматона, вступающего, по его мнению, у В.С. Соловьёва в противоречие с высказанным в работе о теократии «относительным» пониманием: «В другом своём сочинении, в “Чтениях о Богочеловечестве”, В.С. Соловьёв ещё яснее высказывается в пользу субстанционального и против относительного понимания. Известное место из Исх. 3:14 у него толкуется “Я буду, Который Я буду”, т. е. “Я есмь Я” или “Я есмь безусловное лицо”. В примечании к этому толкованию добавляется: по всей вероятности, здесь будущее ehjeḥ есть только замена настоящего. – Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего времени и видящие в этом указания на грядущие откровения Божия, кажутся автору весьма натянутыми» [1, с. 313].

Действительно, В.С. Соловьёв делает соответствующую оговорку относительно грамматического времени в конструкции Исх. 3:14 (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [ehje asher ehje] / «Я есть Тот, кто Я есть») и высказывает предположение, что форма будущего времени древнееврейского глагола *ehjeḥ* включает и модальность настоящего времени, так как это вполне свойственно данному глаголу. Современный лингвист и библеист М.Г. Селезнёв называет эту форму «хабитуальным настоящим», т.е. настоящим повторяющимся – обозначающим действие настоящее, которое верно также в прошлом и будущем: «Я есть тот, кто Я есть (всегда, вообще)»²⁰. Русский мыслитель в каком-то плане опередил

²⁰ См.: Селезнёв М.Г. Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Суший» или «Я Тот, кто Я есть». Экзегеза современных интерпретаторов и грамматика древних текстов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. С. 173.

трактовки многих современных библеистов: «По всей вероятности здесь будущее *ehjeh*, – отмечает В.С. Соловьёв в указанном примечании, – есть только замена настоящего, которого для этого глагола нет в еврейском языке. Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего времени и видящие в этом указание на грядущие откровения Божии, кажутся нам весьма натянутыми. Во всяком случае понятие о Боге, как о чистом *я* с достаточной ясностью высказывается в Ветхом Завете и помимо приведённого изречения, так что то или другое понимание этого последнего не имеет для нас большого значения» [3, с. 65].

Таким образом, В.С. Соловьёв, допуская возможность разных «грамматических» прочтений рассматриваемой древнееврейской конструкции, тем не менее явственно констатирует наличие субстанционально-личностного аспекта в семантике тетраграмматона: «В Библии – на вопрос Моисея об имени Божием, он получает ответ: *ehjeh asher ehjeh*, т.е. (буквально) “я буду, который я буду”, т.е. *я есмь я*, или *я есмь* безусловное лицо. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно, как Нирвана или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно, как идеальное всё или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение, как *чистое я* или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала» [3, с. 65].

Толкование В.С. Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве» достаточно развёрнуто представляет именно эту субстанционально-личностную трактовку, которая в широком смысле включает в себя и «относительное» понимание, антиномически обогащающее образ ветхозаветного Божества. «Субстанционализм» Бога предполагает самозамкнутость и абсолютную отрешенность божественного бытия; «относительная» трактовка утверждает непосредственный характер присутствия Божества в жизни еврейского народа, Его открытость по отношению к людям. Точно в соответствии с христианской догматикой В.С. Соловьёв формулирует толкование, в котором личностное начало является объединяющим несовместимые с точки зрения формальной логики «субстанциональное» и «относительное» понимания тетраграмматона: «Но если божество есть субстанция, т.е. самосущее, то содержа в себе всё, оно должно различаться ото всего или утверждать своё собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего, и божество, лишённое внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличением, т.е. личностью и сознанием» [3, с. 67].

Обе стороны ветхозаветного Божества – его субстанциональная самозамкнутость в надмирной отрешенности вечного бытия и явленность его присутствия по отношению к человеческому миру прошлого, настоящего и будущего – исключают друг друга в рамках дискурсивного типа мышления. Из этих взаимоисключающих моделей экзегезы и происходят две традиции толкования тетраграмматона – «относительное» и «субстанциональное», в рамках которых для

нахождения истины исследователями часто используются лингвистические аргументы.

В.С. Соловьёв находит убедительный аргумент, благодаря которому доказывает возможность синтезирующего «относительное» и «субстанциональное» понимания тетраграмматона подхода, — это субстанционально-личностный характер Бога в иудейской религии: «Иудейство же напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной и субъективной действительности, познало божество, как сущее или чистое я». <...> «Точно также в иудействе, хотя божество определяется как сущий или я, но встречается также и понятие об этом я, как обладающем безусловным содержанием. Но тут точно также это второе понятие вообще поглощается первым: господствующее представление о Боге в иудействе без сомнения есть представление о нём как и чистом я, помимо всякого содержания: есмь, иже есмь — и только» [3, с. 68].

Владыка Феофан, предельно скрупулёзно и в высшей степени профессионально анализируя сильные и слабые стороны обоих подходов к толкованию, настойчиво желает преодолеть существующее между ними противоречие. Ему это, безусловно, удаётся, однако, необходимо признать, только с опорой на трактовки епископа Иоанна (Соколова) и В.С. Соловьёва, которые он квалифицирует в качестве «относительных», не замечая того, что сам использует в основном тексте своей работы соловьёвскую аргументацию, в частности тезис о субстанционально-личностном характере ветхозаветного Бога Яхве: «Каждое из таких частных определений божественной личности, — резюмирует владыка Феофан, — конечно, справедливо, поскольку в основании определения здесь полагаются действительно элементы личного бытия; но полной истины ни одно из них в отдельности от остальных не выражает. Эту истину даёт нам только представление цельной личности божественной. Естественный ум языческий не поднялся до этой великой идеи. Здесь божество или пантеистически сливается с миром и, лишённое сознательной, разумной самоопределяемости, развивается по законам космической необходимости, или, если представляется лично, то самая личность берётся антропоморфно и антропатически, со всеми чертами человеческой ограниченности и греховности. Бога, как истинно-сущего самостоятельного существа, здесь не было; был лишь обожествлённый космос или человек. Только наиболее сильные философские умы разрывали эти роковые пути языческого ума, но и то лишь отчасти. До чистого понятия абсолютной живой личности истинно Сущего Бога не дошёл ни один из них, не исключая и Платона. Но помимо формальной стороны, бытие Божие можно рассматривать и со стороны материальной. По этой стороне бытие Божие есть жизнь истинная, чистая, полносовершенная, какой только и свойственно в самом точном смысле наименование жизни» [1, с. 104–105].

В современной библеистике сохраняет актуальность дискуссия вокруг переводов и толкований библейского имени Бога, выраженного тетраграм-

матонем, начавшаяся много веков назад, активно развивавшаяся на протяжении всего XX века и продолжающаяся в настоящее время. Однако в уникальном труде архиепископа Феофана (Быстрова) было осуществлено продуктивное обобщение данного экзегетического и герменевтического опыта и указаны новые варианты решения этой проблематики, которые опередили соответствующие научные изыскания в западной библеистике. Преодоление «относительного» и «субстанционального» подходов к толкованию тетраграмматона, принятое архиепископом Феофаном, опирается на библейские толкования его российских предшественников в данном вопросе – епископа Иоанна (Соколова) и религиозного мыслителя В.С. Соловьёва. Несмотря на то, что эти толкования восприняты владыкой критично, их методологические принципы легли в основу его собственной концепции.

Список литературы

1. Феофан (Быстров), архим. Тетраграмма, или Ветхозаветное Божественное имя יהוה. Киев: Пролог, 2004. 360 с.
2. Иоанн (Соколов), епископ Смоленский. Опыт изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания. Из записок на книгу Исход // Православный собеседник. Казань: Типография Губернского правления, 1861. С. 345–381.
3. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве (1877–1881) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. III. [1877–1884]. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 1–168.
4. Соловьёв В.С. История и будущее теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни (1885–1887) // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 9 т. Т. IV. [1883–1887]. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 214–582.
5. Abba R. The Divine Name YHWH // Journal of Biblical Literature. 1961. Vol. 80. № 4. P. 320–328.
6. Boman T. Hebrew Thought Compared with Greek / trans. J.L. Moreau. London: S.C.M. Press, 1960. 224 p.
7. Durham J.I. Word Biblical Commentary. Vol. 3. Exodus. Colombia: Thomas Nelson, 1987. 560 p.
8. Eichrodt W. Theology of the Old Testament (2 vol.). Philadelphia: Westminster Press, 1961–1967.
9. Gianotti C. The New Testament and the Mishnah: A Cross-Reference Index. Grand Rapids: Baker Book House, 1983. 63 p.
10. Kaiser W.C. Old Testament Theology // Journal of the Evangelical Theological Society (JETS). 2007. Vol. 50. № 4. P. 673–691.
11. Mowinckel S. The Name of the God of Moses // Hebrew Union College Annual (HUCA). 1961. Vol. 32. P. 121–133.
12. Plastaras J. The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966. 342 p.
13. Quell G. Κύριος // Theological Dictionary of the New Testament / ed. by G. Kittel; transl. by G.W. Bromiley. Vol. III. Michigan, 1968. P. 1039–1081.
14. Rad G. von. Theologie des Alten Testaments. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München: chr. Kaiser Verlag, 1969. 603 s.
15. Tresmontant C. Le Christ hébreu: la langue et l'âge des Évangiles. Paris: O.E.I.L., 1983. 317 p.
16. Zimmerli W. Old Testament Theology in Outline. Atlanta: John Knox Press, 1978. 258 p.
17. Barr J. The Semantics of Biblical Language. Glasgow: Oxford University Press, 1961. 321 p.

18. Childs B.S. The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary. Old Testament Library. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1974. 659 p.
19. Ricoeur P., La Cocque A. Penser la Bible. Paris: Editions du Seuil, 2003. 476 p.
20. Селезнёв М.Г. Самоопределение Бога в Исх 3:14: «Я есмь Сущий» или «Я Тот, кто Я есть». Экзегеза современных интерпретаторов и грамматика древних текстов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 162–186.
21. Вестель Ю.А. «Неименуемое Имя». Очерки об Имени Божиим // Религия в Украине [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/14282-neimenuemoe-imya-ocherki-ob-imeni-bozhiem.html>. Дата доступа: 17.07.2019.
22. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 9 т. Т. II. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1901. С. 5–374.
23. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории. М.: Тип. Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900. Т. I. 465 с.
24. Битнер К.А. К проблеме передачи четырехбуквенного имени Бога при переводе ветхозаветных текстов на русский язык // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. СПб., 2017. Вып. VI. С. 374–386.

References

1. Feofan (Bystrov), arkhim. *Tetragramma, ili vetkhozavetnoe Bozhestvennoe imya יהוה* [Tetragrams, or the old Testament Divine Name יהוה]. Kiev: Prolog, 2004. 360 p. (In Russian)
2. Ioann (Sokolov), episkop Smolenskiy. Opyt iz"yasneniya vetkhozavetnykh knig Sv. Pisaniya. Iz zapisok na knigu Iskhod [The experience of explaining the old Testament books of the Holy Scriptures. From the notes on the book of Exodus], in *Pravoslavnyy sobesednik* [Orthodox interlocutor]. Kazan': Tipografiya Gubernskogo pravleniya, 1861, pp. 345–381. (In Russian)
3. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve (1877–1881) [Readings about God-manhood (1877–1881)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. III [1877–1884]* [Collected works in 9 vol., vol. III [1877–1884]]. Saint-Petersburg: Izdanie Tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1901, pp. 1–168. (In Russian)
4. Solov'ev, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii (issledovanie vsemirno-istoricheskogo puti k istinnoy zhizni (1885–1887) [History and future of theocracy (a study of the world's historical path to the true life (1885–1887)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. IV [1883–1887]* [Collected works in 9 vol., vol. IV [1883–1887]]. Saint-Petersburg: Izdanie Tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1901, pp. 214–582. (In Russian)
5. Abba, R. The Divine Name YHWH. *Journal of Biblical Literature*, 1961, vol. 80, no. 4, pp. 320–328. (In English)
6. Boman, T. Hebrew Thought Compared with Greek. London: S.C.M. Press, 1960. 224 p. (In English)
7. *Durham, J.I.* Word Biblical Commentary. Vol. 3. Exodus. Colombia: Thomas Nelson, 1987. 560 p. (In English)
8. Eichrodt, W. Theology of the Old Testament. 2 vol. Philadelphia: Westminster Press, 1961–1967. (In English)
9. Gianotti, C. The New Testament and the Mishnah: A Cross-Reference Index. Grand Rapids: Baker Book House, 1983. 63 p. (In English)
10. Kaiser, W.C. Old Testament Theology. *Journal of the Evangelical Theological Society (JETS)*, 2007, vol. 50, no. 4, pp. 673–691. (In English)
11. Mowinckel, S. The Name of the God of Moses. *Hebrew Union College Annual (HUCA)*, 1961, vol. 32, pp. 121–133. (In English)
12. Plastaras, J. The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives. Milwaukee: Bruce Publishing Company, 1966. 342 p. (In English)
13. Quell, G. Κύριος. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. III. Michigan, 1968, pp. 1039–1081. (In English)

14. Rad, G. von. *Theologie des Alten Testaments. Bd.1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.* München: chr. Kaiser Verlag, 1969. 603 s. (In German)
15. Tresmontant, C. *Le Christ hébreu : la langue et l'âge des Évangiles.* Paris: O.E.I.L., 1983. 317 p. (In French)
16. Zimmerli, W. *Old Testament Theology in Outline.* Atlanta: John Knox Press, 1978. 258 p. (In English)
17. Barr, J. *The Semantics of Biblical Language.* Glasgow: Oxford University Press, 1961. 321 p. (In English)
18. Childs, B.S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary. Old Testament Library. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1974. 659 p.* (In English)
19. Ricoeur, P., LaCocque, A. *Penser la Bible.* Paris: Editions du Seuil, 2003. 476 p. (In French)
20. Seleznev, M.G. Samoopredelenie Boga v Iskh 3:14: «YA esm' Sushchiy» ili «YA Tot, kto YA est'». Ekzegeza sovremennykh interpretatorov i grammatika drevnikh tekstov [God's self-determination in ex 3:14: «I am who I Am» or «I am Who I am». Exegesis of modern interpreters and grammar of ancient texts], in *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2017, no. 4, pp. 162–186. (In Russian)
21. Vestel', Yu.A. «Neimenuemoe Imya». Ocherki ob Imeni Bozhiem [«Ineffable Name». Essays on the Name of God], in *Religiya v Ukraine* [Religion in Ukraine]. Available at: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/14282-neimenuemoe-ymya-ocherki-ob-imeni-bozhiem.html>. Date of access: 17.07.2019. (In Russian)
22. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of abstract beginnings], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. II* [Collected works in 9 vol., vol. II]. Saint-Petersburg: Izdanie Tovarichestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1901, pp. 5–374. (In Russian)
23. Trubetskoy, S.N. *Uchenie o Logose v ego istorii* [The doctrine of the Logos in its history]. Moscow: Tip. G. Lissnera i A. Geshelya, 1900, vol. 1. 465 p.
24. Bitner, K.A. *K probleme peredachi chetyrekhbukvennogo imeni Boga pri perevode vetkhozavetnykh tekstov na russkiy yazyk* [On the problem of transfer of the four-letter name of God in the translation of the old Testament texts into Russian], in *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo. Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii* [Religion. Church. Society. Research and publications on theology and religion]. Saint-Petersburg, 2017, issue VI, pp. 374–386. (In Russian)

УДК 82:1(470)

ББК 83.0:87(2)

МЫСЛЬ И ЕЕ ДИАЛЕКТИКА В ПОЭЗИИ ТЮТЧЕВА

А.В. ИВАНОВ, С.М. ЖУРАВЛЕВА

Алтайский государственный аграрный университет
пр-т Красноармейский, 98, Барнаул, 656049, Российская Федерация
E-mail:ivanov_a_v_58@mail.ru, jurav27@yandex.ru

Исследуется тема мысли в поэзии Тютчева. Используемый метод анализа носит не историко-философский, а проблемно-теоретический характер, когда идеи автора интерпретируются с точки зрения их актуальности для решения современных философских проблем. Подчеркивается, что в творческом наследии Тютчева нет целостной и законченной художественной «философии мысли», а есть ряд философско-поэтических озарений и интуиций, в которых содержатся исключительно глубокие диалектические взгляды на природу мысли и ее атрибуты. На материале стихотворений Тютчева выявлена важная идея русского поэта о неразрывной связи глубинной мысли человека с внешним порядком вещей. Обосновывается панпсихизм Тютчева в трактовке темы природы. Обнаруживается его несогласие с восторжествовавшим в европейской культуре и философии Нового времени противопоставлением мыслящего человека и бессознательной природы. Утверждается, что Тютчева правомерно рассматривать как одного из основоположников онтологической теории языка, которая в рамках русской философии будет впоследствии развита П.А. Флоренским и С.Н. Булгаковым. В поэзии Тютчева обозначены три вида мыслей: 1) глубинные и созидательные, укорененные в божественных первоисточках бытия и одновременно в человеческом глубинном Я; 2) субъективные и суетные, обреченные на забвение и распад вместе с поверхностным человеческим эмпирическим «я», от которого ничего не остается после смерти; 3) разрушительные, вносящие разлад и ноогенный хаос в окружающий человеческий и природный мир.

Ключевые слова: философская поэзия Тютчева, тема мысли, онтологизм художественного слова, мысль и сознание, панпсихизм, диалектика мысли

THOUGHT AND ITS DIALECTICS IN TYUTCHEV'S POETRY

A.V. IVANOV, S.M. ZHURAVLEVA

Altai State Agrarian University
98, Krasnoarmeysky Ave., Barnaul, 656049, Russian Federation
E-mail:ivanov_a_v_58@mail.ru, jurav27@yandex.ru

The article explores the theme of thought in Tyutchev's poetry. The method used in the article is not historical and philosophical but theoretical and problem-oriented, when the author's ideas are interpreted in accordance with their relevance to solving modern philosophical problems. The article emphasizes that Tyutchev's literary heritage has no integral and complete artistic "philosophy of thought" but has a number of philosophical and poetic insights and intuitions, where we find extremely deep dialectical views on the nature of thought and its attributes. By analysing Tyutchev's poems we were able to determine an important idea of the Russian poet about the inextricable connection of man's deep thought with the external order of things and to substantiate Tyutchev's panpsychism in the interpretation of nature. The article indicates Tyutchev's disagreement with the opposition of the thinking person and unconscious nature, which triumphed in the European culture and philosophy of the New Time. It is argued that Tyutchev is rightly regarded as one of the founders of the ontological theory of language, which was later developed in Russian philosophy by P. A. Florensky and S. N. Bulgakov. The

article concludes that it is possible to identify three levels of thought in Tyutchev's poetical heritage: 1) deep and creative ones rooted in the divine origins of life and at the same time in the human deep Self; 2) subjective and fussy ones doomed to oblivion and disintegration together with the superficial human empirical "I" which completely disappears after death; 3) destructive ones bringing discord and noogenic chaos to the surrounding human and natural world.

Keywords: Tyutchev's philosophical poetry, theme of thought, ontologism of the literary word, thought and consciousness, panpsychism, dialectics

У него не то что *мыслящая* поэзия, — а поэтическая мысль; не чувство рассуждающее, мыслящее, — а мысль чувствующая и живая.
И.С. Аксаков

Рациональный анализ природы мысли представляет особую сложность. Неслучайно практически невозможно найти соответствующие статьи в философских и психологических словарях и энциклопедиях, а понятие «мысль» сплошь и рядом подменяется другими понятиями, хотя и тесно связанными с ним, но отнюдь не тождественными, типа «идея», «понятие», «концепт», «мышление» или «разум». При этом все прекрасно понимают, что именно благодаря живой и деятельной мысли мы обнаруживаем во внешнем бытии порядок, а наша внутренняя жизнь обретает смысловые устои и горизонты. Мысль есть как бы тот всегда незримо сопутствующий нам свет, который выхватывает любые предметности сознания из мрака смыслового небытия, тем самым делаая возможным и наше полноценное человеческое бытие.

Стремление разобраться в природе мысли присутствовало в философии с самого начала ее возникновения, если вспомнить, например, учение Парменида или философию Упанишад, а в последнее время мысль, преимущественно в историко-философском ракурсе рассмотрения, стала предметом анализа в целом ряде работ¹. К сожалению, полноценные теоретические работы, посвященные природе мысли, практически отсутствуют в мировой и отечественной философской литературе. Тут проявляется парадокс, подмеченный еще при исследовании сознания: то, что нам ближе всего по бытию, то дальше по степени познаваемости.

Дефицит рационального исследования феномена мысли отчасти компенсируется традицией ее художественного осмысления. Достаточно вспомнить некоторые скульптурные работы О. Родена, одна из которых прямо называется «Мысль», или роман Г. Гессе «Игра в бисер», где природа «игры», в которую играют мастера Касталии, во многом аналогична многогранной природе мысли в единстве ее рациональных и внерациональных, символических (опосредство-

¹ См., например: Герасимова И.А. О природе мысли. По материалам древнерусской книжности // Философские науки. № 10. 2017. С.39–54 [1]; Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т. 9. №4. С. 92–111 [2].

ванных) и внесимволических (непосредственных), личностных и сверхличностных компонентов.

Нами предпринята попытка философски осмыслить тему мысли в поэзии Ф.И. Тютчева. Это потребует некоторых предварительных замечаний. Во-первых, метод исследования будет носить не историко-философский, а проблемно-теоретический характер, когда идеи автора интерпретируются с точки зрения их актуальности для решения современных философских проблем.

Во-вторых, известно, что Тютчев является едва ли не главным представителем того направления в истории русской словесности, которое получило название «поэзии мысли». Применительно к тютчевскому наследию также нередко используются термины «философская лирика» или «философская поэзия». Действительно, у Ф.И. Тютчева, друга Шеллинга и Чаадаева, мы находим исключительно глубокое и панорамное художественное осмысление ряда важнейших философско-мировоззренческих проблем, будь то взаимоотношения связи между человеком и природой, понимание чужого и собственного «я», взаимоотношение между Россией и Западом. Об этом точно написал С.Л. Франк в статье «Космическое чувство в поэзии Тютчева»: «Вряд ли найдется другой поэт, который в такой мере, как Тютчев, направлял свое внимание прямо на вечные непреходящие начала бытия. Времена года, день и ночь, свет и тьма, хаос, море, любовь, душа, жизнь и смерть, человеческая мысль...» [3, с. 290]. Все выделенные С.Л. Франком ключевые мировоззренческие темы лирики Тютчева оказались достаточно обстоятельно осмыслены в литературоведческой и историко-философской литературе² за исключением одной – как раз темы мысли.

Этому есть вполне естественное объяснение: мы не найдем у великого русского поэта целостной и законченной художественной «философии мысли», да и вряд ли она систематически продумывалась им самим. Здесь мы скорее имеем дело с чредой поэтических озарений и интуиций, подчас неожиданных для самого творца. Недаром Марина Цветаева говорила о том, что «вынашивает» стихотворение, как живого ребенка, Есенин именовал себя «божьей дудкой», а Маяковский называл поэзию «ездой в неизвестное».

В-третьих, следует также учесть как мятущуюся душу самого Тютчева, существующую, по его же словам, на пороге «как бы двойного бытия», так и сложную панораму его поэтического творчества, где совмещаются подчас полярные взгляды и темы, вовсе не всегда достигая синтеза и словно предоставляя право читателю самому расставлять окончательные смысловые акценты. Эта диалектика и даже антиномизм жизни и творчества Тютчева, быть может, наиболее зримо проявились как раз в его поэтических воззрениях на природу мысли.

Обратимся вначале к его известному афоризму из стихотворения «Silentium» – «мысль изреченная есть ложь». Практически все исследователи тют-

² См. обширный компендиум соответствующих исследований в обстоятельной антологии: Ф.И. Тютчев: proetcontra. СПб.: РХГИ, 2008 [4].

чевского творчества отмечают наличие у поэта мистического мироощущения, будь то ощущение непосредственной связи человека с жизнью природы, которое уже упоминавшийся С.Л. Франк назвал «космическим чувством», или же внесловесное и сверхрациональное переживание единства между человеком и Богом. Недаром в спорах с Шеллингом Тютчев говорил: «Философия, которая отвергает сверхъестественное и стремится доказывать все при помощи разума, неизбежно придет к материализму, а затем погрязнет в атеизме... Сверхъестественное лежит в глубине всего наиболее естественного в человеке. У него свои корни в человеческом сознании, которые гораздо сильнее того, что называют разумом, этим жалким разумом, признающим лишь то, что ему понятно, то есть *ничего*» [5, с. 37]. Реже отмечают другой важный акцент, который делает Тютчев в трактовке мысли: *наиболее ценные и глубокие мысли обретаются не вне, а внутри человеческого существа; не в его повседневном эмпирическом «я», а в Я глубинном и внутреннем*. Человек несет в себе целый микрокосм, раскрывающий перед ним и тайны всего макрокосма. Этот мотив четко зафиксирован и в стихотворении *Silentium*:

Лишь жить в себе самом умей –
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, –
Внимай их пенью – и молчи [6, с. 45].

Мотив внутреннего смыслового родника или сокровенного животворного ключа мысли несколько раз встречается в поэзии Тютчева³. Однако наряду с мыслью внутренней и сокровенной, *бессмертной и сверхличной*, приобщающей нас к глубинам мирового бытия и часто не выразимой в слове, у любого человека есть также мысли поверхностные и *сугубо субъективные*, представляющие собой как бы брэнное и текучее смысловое ничто, облаченное в соответствующую словесную шелуху. Эти субъективные и пристрастные мысли нашего эмпирического «я» наполнены различными домыслами и предрассудками. Они творчески бессильны и познавательно бесплодны и потому отвергаются законами, управляющими жизнью мирового целого. Это особенно ярко выражено Тютчевым в стихотворении «Фонтан»:

О смертной мысли водомет,
О водомет неистошимый!
Какой закон непостижимый

³См., например, его стихотворение «Поток сгустился и тускнеет...» (см.: Тютчев Ф.И. Стихотворения // Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М.: Правда, 1988. С. 53 [6]).

Тебя стремится, тебя мятет?
 Как жадно к небу рвешься ты!..
 Но длань незримо-роковая,
 Твой луч упорный преломляя,
 Свергает в брызгах с высоты [6, с. 64].

У Тютчева отчетливо звучит мотив пустоты и бренности человеческих «я», живущих в стихии субъективных и обманчивых домыслов. В стихотворении «Смотри, как на речном просторе...» он уподобляет эти «я» весенним льдинам, влекомым течением к морю, где им суждено бесследно раствориться в водной стихии:

О, нашей мысли обольщенье,
 Ты, человеческое я,
 Не таково ль твое значенье,
 Не такова ль судьба твоя? [6, с. 91]

Это дало основание В.В. Зеньковскому настаивать на чуждом христианству имперсонализме Тютчева⁴, с чем трудно согласиться. Поэт как раз достаточно четко разделяет наше бренное эмпирическое «я», которое, действительно, растворяется после смерти, и наше глубинное бессмертное Я, когда

Душа готова, как Мария,
 К ногам Христа навеки прильнуть⁵ (курсив наш. – А.И.).

Именно в недрах этого нетленного Я обретаются наиболее глубокие и важные мысли, которые так трудно воплотить в языке и тем самым явить окружающему миру. Сам Тютчев написал не так много статей и стихотворений и часто подчеркивал, что не может выразить свои мысли во всей их глубине и смысловой значимости. Его не удовлетворяло и качество собственной поэзии. Он замечал: «Ах, писание страшное зло. Оно как будто второе грехопадение злостного разума...» [8, с. 113]. Но все-таки он публиковал свои стихи; а в дворянских салонах Москвы, Петербурга и Мюнхена слыл едва ли не самым остроумным и ярким оратором. В самом Тютчеве трагически уживались понимание принципиальной невербализуемости глубинной мысли, требующей непосредственного схватывания-понимания, с потребностью облечь ее в адекватное поэтическое слово; неприятие мирского суесловия со стремлением точной и емкой речью повлиять на окружающий мир, ведь слово было его единственным жизненным оружием как поэта и дипломата. В принципе, это тютчевское *противоречие*

⁴ См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Ф.И. Тютчев: proetcontra. СПб.: РХГИ, 2008. С.745 [7].

⁵ Стихотворение «О вещая душа моя!..» (см.: Тютчев Ф.И. Стихотворения // Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. С. 108).

между емкой и сильной мыслью и трудностью ее языковой объективации; между тем, что непосредственно мыслит-переживает «вещая душа» творца, и потребностью донесения этого переживания до другого сознания есть вечное и неустранимое противоречие любого истинного словесного творчества, будь то мука рационального облачения философской интуиции в точную и ясную формулировку или же поиск единственно подходящего слова для адекватного художественного воплощения поэтического смысла.

Важно, что мы находим у Тютчева конкретные практические формы разрешения этого противоречия, когда сокровенная мысль творца получает совершенное языковое воплощение (достаточно вспомнить его собственные поэтические шедевры, например, «Умом Россию не понять...») и оказывается способной кратко, глубоко и общезначимо осмыслить всеобщие связи между словом, мыслью и миром. Последнему аспекту посвящено стихотворение «Колумб»:

Тебе, Колумб, тебе венец!
Чертеж земной ты выполнивший смело
И довершивший наконец
Судеб неконченное дело,
Ты завесу расторг божественной рукой –
И новый мир, неведомый, неожиданный,
Из беспредельности туманной
На божий свет ты вынес за собой.

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества...
Скажи заветное он слово –
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его [6, с. 76].

Тютчев как христианский мыслитель и поэт здесь достаточно определенно утверждает: *порядок глубинных мыслей человека (внутренний голос-логос его истинного Я) совпадает с внешним порядком вещей, сотворенных Божественным Мыслесловом*. И если человек-творец, образ и подобие Божие, верен живущим внутри него первословам и первосмыслам, то и акты его конкретной творящей мысли, будь то непосредственная живая мысль или мысль, облаченная в слово и дело, будут соответствовать глубинной природе самих вещей. Фактически в краткой поэтической форме здесь изложена вся будущая онтологическая концепция слова и языка, как она представлена в разных вариациях – на Западе М. Хайдеггером, в России П.А. Флоренскими С.Н. Булгаковым. Поэтическими наследниками Тютчева станут Р.М. Рильке и Н.С. Гумилев с его

знаменитым стихотворением «Слово»⁶. Суть онтологического подхода состоит в том, что истинное слово не есть нечто внешнее относительно самих вещей, произвольно изобретенное человеком для своих коммуникативных и познавательных нужд. Совсем наоборот: *истинная, а не поверхностная и профанная мысль, облаченная в звучащую ткань истинного слова, имеет прямое отношение к сути самих вещей, обладает огромной не только познавательной, но и созидательной мощью. С другой стороны, сами вещи способны о себе «вещать», как бы «откликаться» на зов человеческой мысли и открываться ей в языке своими сущностными сторонами.*

Вот фрагмент из «Философии имени» С.Н. Булгакова (1930 г.), который можно рассматривать как развернутый философский комментарий к приведенному выше тютчевскому стихотворению. Аналогичные фрагменты можно найти и у П.А. Флоренского. Недаром оба русских философа так любили поэзию Тютчева. «Слова, идущие из глубины бытия, говоримые в нас самими вещами, – пишет С.Н. Булгаков, – обладают всей полнотой космической силы: произнесенное слово звучит во всем мире, ибо логос есть вселенская связь, и все находит себя во всем. Если бы язык наш состоял из таких космических слов, он был бы языком самого космоса и проблема пустословия совершенно бы отсутствовала... Но человек в лице Адама еще не успел стать таким... Голоса вещей стали доноситься глухо и неверно, звук их преломлялся чрез разные призмы человеческой субъективности, в речь ворвался психологизм со всеми его опустошительными действиями. Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему» [10, с. 191–192].

Но если *подлинные мысль и слово онтологически едины с природным бытием, имеют с ним общие корни, то общими должны быть и их атрибуты.* Один из таких атрибутов (стихотворение «Волна и дума») Тютчев обнаруживает в волнообразном характере возникновения и угасания человеческих мыслей, напоминающем бег морских волн. В этом можно увидеть аналог брэнности и суетности наших субъективных человеческих мыслей, не оставляющих в мире никакого следа. Однако есть факты и совсем иной «волнообразности» человеческой мысли, когда важнейшие научные идеи одновременно рождаются в головах разных ученых в разных странах, как в случае создания неевклидовых геометрий или открытия закона сохранения энергии. Есть также феномен пе-

⁶ Правда, нельзя исключать влияния на Тютчева философских и филологических исследований В. фон Гумбольдта, с работами которого он, скорее всего, был знаком. Вот важный тезис великого немецкого лингвиста, заложившего основы онтологического подхода к языку в работе «Опыт анализа мексиканского языка» (1821 г.): «Если бы... направленному на целокупность языков изучению удалось пробудить первобытные воспоминания – как бы приравнять слова к иероглифам, излить на нынешнее поколение часть духа изобретателей языка, который, конечно же, был новее, чище, ближе к происхождению вещей, проще и смелее в сочетаниях, – то жизнь стала бы совсем иной и совершенно иная свежесть распространилась бы на речь и – благодаря ее обратному влиянию – на мышление» [9, с. 366].

риодических «гребней волн» научного творчества, когда одновременно творит целая плеяда гениев, определяющих пути развития знания на десятилетия и даже столетия вперед, что подметил еще В.И. Вернадский в своих историко-научных исследованиях, назвав этот феномен «научными взрывами». Периодическими волнами-циклами возрождаются и начинают новую жизнь какие-то, казалось бы уже безнадежно отошедшие в прошлое мировоззренческие установки и художественные стили, научно-исследовательские программы и философские традиции. Можно указать и на другие аналогии между бытием природы и бытием мысли. У П.А. Флоренского, например, есть указания на зримые аналогии между ростом мысли и ростом дерева⁷; в буддийской философской традиции глубокая синтетическая мысль уподобляется единому кристаллу со многими гранями. Однако поиск и рациональная интерпретация подобных аналогий – тема отдельной статьи.

Возвращаясь к поэзии Тютчева, важно отметить, что в ней присутствуют философские идеи, чрезвычайно смелые даже для нашего времени: если мысль и природное бытие онтологически едины в своих первоисточках, то это делает обоснованным предположение, что *мысли, равно и глубинные, и поверхностные, не являются исключительно внутренним человеческим достоянием и порождением*. Они способны вести существование за пределами индивидуального сознания, не только будучи объективированными в языке, вещи или во внешнем практическом действии, но и непосредственно. Порожденные нами мысли буквально живут в пространстве и способны оказывать на нас серьезное обратное влияние. То, что обыденному сознанию представляется лишь фактом внутренней психической жизни, вещему взору поэта или святого открывается как вполне объективная реальность мирового бытия. С другой стороны, специфически «мыслить» может не только человек, но и многообразные формы живой природы. Первая идея отражена в стихотворении Тютчева «Как сладко дремлет сад темно-зеленый»:

На мир дневной спустилася завеса;
Изнемогло движенье, труд уснул...
Над спящим градом, как в вершинах леса,
Проснулся чудный, еженочный гул...

Откуда он, сей гул непостижимый?...
Иль смертных дум, освобожденных сном,
Мир бестелесный, слышный, но незримый,
Теперь роится в хаосе ночном?... [6, с. 58].

Справедливости ради следует сказать, что мотив объективно сущей мысли остался у поэта неразвитым, в отличие от второй идеи, которая пронизывает всю поэзию Тютчева, свидетельствуя не только о его *пантеизме*, но и о *пан-*

⁷ См.: Флоренский П.А. Об историческом познании (конспект лекций) // Флоренский П.А., свящ.. Собрание сочинений: в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. С. 37–39 [11].

психизме. Это проявляется в целом ряде его стихотворений, начиная со знаменитого «Не то, что мните вы, природа...»:

Не то, что мните вы, природа,
 Не слепок, не бездушный лик –
 В ней есть душа, в ней есть свобода,
 В ней любовь, в ней есть язык...

.....
 И языками неземными,
 Волнуя реки и леса,
 В ночи не совещалась с ними
 В беседе дружеской гроза! [6, с. 65]

Еще В.С. Соловьев писал, что «во всей природе наш поэт признавал живую душу»⁸, но обладать душой и языком, способностью любить и вести беседу – значит обязательно быть причастным не просто к психической жизни, но именно к стихии мысли, ибо невозможны бессмысленный язык или лишенная смысла беседа. Другое дело, что мысль не может быть сведена исключительно к рациональному *мыслепониманию*. Даже человеческая жизнь являет нам огромное количество примеров *мысли-переживания* и *мысли-созерцания*, которые, при всей их органической связности в единой жизни человеческого сознания, отнюдь не сводимы друг к другу. Так, чтение, скажем, текстов Гегеля может носить сугубо отвлеченный и абстрактный характер; переживание чувства любви или антипатии – не нуждаться ни в каких рациональных объяснениях или созерцаниях; а наслаждение видом прекрасного природного ландшафта может настолько захватывать нашу душу, что на время умолкает рациональная мысль и успокаиваются все душевные волнения.

Современные многочисленные биологические эксперименты, связанные с изучением чувствительности растений, дают основание признать у них не просто зачатки психической (душевной) жизни, но именно первичные формы (пра-формы) мыслесозерцания и мыслепереживания, включая реакции на человеческие слова и мысли. Многочисленные эмпирические факты подобного рода приведены, например, в известной книге П. Томпкинса и К. Берда⁹.

Прямое указание на присущность дара мысли явлениям природы и их связность с мыслью человека содержится в известнейшем стихотворении Тютчева «Певучесть есть в морских волнах...», во многом подытоживающем его пантеистические и панпсихические философские взгляды. Приведем его почти полностью за исключением последней строфы:

⁸ См.: Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 480 [12].

⁹ См.: Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М.: Гомеопатическая медицина, 2006. 440 с. [13].

Певучесть есть в морских волнах,
Гармония в стихийных спорах,
И стройный мусикийский шорох
Струится в зыбких камышах.

Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе, -
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник? [6, с. 124]

Очень часто читателей и критиков смущает явное заимствование образа «мыслящего тростника» из «Мыслей» Паскаля¹⁰, который именно так характеризует человека. Однако в тютчевском стихотворении, и это специально подчеркнуто в эпиграфе на латинском языке, это словосочетание используется в его прямом значении – способностью мыслить обладает и тростник, а не только человек. Великий русский поэт здесь прямо вступает в полемику с великим французским математиком и философом. Если для Паскаля Вселенная не мыслит и не чувствует, то для Тютчева, наделенного в полном смысле слова софийным мироощущением, у природы, как мы помним, есть разумная и свободная душа, а мыслить способны все присущие ей живые формы. Если для Паскаля Вселенная представляет собой нечто огромное и враждебное для человека, который «жалок потому, что таков и есть на самом деле, но он велик потому, что сознает это»¹¹, то для Тютчева Вселенная, даже в своих хаотических и разрушительных проявлениях (у Тютчева к хаосу в одном из стихотворений даже прилагается предикат «родимый!»), является гармоничным целым и материнским домом для человека. Смысл понятия «хаос» у Тютчева очень точно раскрыл П.А. Флоренский. «Хаос у Тютчева, – пишет он, – залегает глубже человеческого и вообще индивидуального различения добра и зла. Но именно поэтому его нельзя понимать как зло. Он порождает индивидуальное бытие, и он же его уничтожает... Хаос у Тютчева, как и у древних греков, есть высший закон мира, которым и движется жизнь. Без уничтожения жизни не было бы, как

¹⁰Это произведение было издано в 1670 году, через восемь лет после смерти Паскаля, а первый перевод «Мыслей» на русский язык, сделанный И.Г. Бутовским, был опубликован в 1843 году.

¹¹См.: Паскаль Б. Мысли. М.: REPL-book, 1994. С. 77[14]. Любопытно, что этот паскалевский мотив враждебности неразумной и могучей природы разумному, но слабому человеку потом воспроизведется во многих течениях европейской философии даже XX века, будь то французский персонализм, фундаментальная онтология Н. Гартмана, работы М. Шелера или Ж.-П. Сартра. В русской философии, особенно религиозной, он никогда не будет популярным.

не было бы ее и без рождения. Человечество со всеми своими установлениями и понятиями есть одно, хотя важнейшее, детище хаоса» [15, с. 181]. Однако, наряду с живительным *природным хаосом*, Тютчев обнаруживает в мире, так сказать, *ноогенный разрушительный хаос*, причем, опять-таки вопреки Паскалю, «разлад» в природу вносит именно мыслящий человек, искушаемый своей мнимой свободой и гордыней. Мотив разрушительной и злой, а не созидательной силы, в которую может превратиться человек, отчетливо звучит и в стихотворении «Итальянская villa». Сохранились также воспоминания, что Тютчев в конце жизни резко отрицательно отреагировал на учение о космическом бессознательном Э. Гартмана, говоря, что это «доктрина разрушения – чистого и голого, разрушения всеобщего... для всякого бытия как недостойного быть»¹².

Таким образом, по Тютчеву, мысль может быть троякой по своему существу: 1) глубинной и созидательной, укорененной в божественных первоисточниках бытия и одновременно в человеческом глубинном Я (часто такую мысль даже невозможно выразить в языке, хотя к этому и стремятся все великие поэты и философы) 2) субъективной и суетной, обреченной на забвение и распад вместе с поверхностным человеческим эмпирическим «я», от которого ничего не остается после смерти; 3) разрушительной, вносящей разлад и ноогенный хаос в окружающий человеческий и природный мир.

Отсюда, быть может, и главный завет Тютчева-поэта и Тютчева-философа: мысль является объективно сущей и могучей реальностью в Космосе, а человек как разумное существо должен отвечать за каждую свою мысль, ибо она никогда не остается потаенной и безответной.

Список литературы

1. Герасимова И.А. О природе мысли. По материалам древнерусской книжности//Философские науки. 2017. № 10. С. 39–54.
2. Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского// Философский журнал. 2016. Т.9, №4. С. 92–111.
3. Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Ф.И.Тютчев: proetcontra. СПб.: РХГИ, 2008.С. 277–309.
4. Ф.И. Тютчев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2008.1038 с.
5. Карл Пфедфель о Тютчеве / вступ. ст., публ. и коммент. К.В. Пигарева // Литературное наследство. Т. 97: Федор Иванович Тютчев. Кн.2. М.: Наука, 1989. С. 30–37.
6. Тютчев Ф.И. Стихотворения // Тютчев Ф.И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М.: Правда, 1988. С. 30–137.
7. Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Ф.И. Тютчев: proetcontra. СПб.: РХГИ, 2008. С. 738–745.
8. Кожин В.В. Тютчев. М.: Молодая гвардия, 2009. 471 с.
9. Гумбольдт В. Опыт анализа мексиканского языка // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. С. 360–369.
10. Булгаков С.Н. Философия Имени. СПб.: Наука, 1998. 446 с.

¹² См.: Кожин В.В. Тютчев. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 452.

11. Флоренский П.А. Об историческом познании (конспект лекций) // Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений в 4 т. Т.3(2). М.: Мысль, 1999. С. 8–66.
12. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 465–483.
13. Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М.: Гомеопатическая медицина, 2006. 440 с.
14. Паскаль Б. Мысли. М.: REPL-book, 1994. 528 с.
15. Флоренский П.А. Письма с Соловков. 1935. II. 8. А.М. Флоренской и детям // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т.4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 180–182.

References

1. Gerasimova, I.A. O prirode mysli. Po materialam drevnerusskoy knizhnosti [On the nature of thought. Based on old Russian literature], in *Filosofskie nauki*, 2017, no. 10, pp. 39–54.
2. Ivanov, A.V., Fotieva, I.V. Filosofiya mysli Pavla Florenskogo [Pavel Florensky's philosophy of thought], in *Filosofskiy zhurnal*, 2016, vol. 9, no. 4, pp. 92–111.
3. Frank, S.L. Kosmicheskoe chuvstvo v poezii Tyutcheva [The sense of space in Tyutchev's poetry], in *F.I. Tyutchev: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2008, pp. 277–309.
4. *F.I. Tyutchev: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2008. 1038 p.
5. Karl Pfeffel' o Tyutcheve [Carl Pfeffel about Tyutchev], in *Literaturnoe nasledstvo, t. 97: Fedor Ivanovich Tyutchev, kn. 2* [Literary heritage, vol. 97: Fyodor Ivanovich Tyutchev, book 2]. Moscow: Nauka, 1989, pp. 30–37.
6. Tyutchev, F.I. Stikhotvoreniya [Poems], in Tyutchev F.I. *Stikhotvoreniya. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [Poems. Letters. Memories of contemporaries]. Moscow: Pravda, 1988, pp. 30–137.
7. Zen'kovskiy, V.V. Filosofskie motivy v russkoy poezii [Philosophical motives in Russian poetry], in *F.I. Tyutchev: pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 2008, pp. 738–745.
8. Kozhinov, V.V. *Tyutchev*. Moscow: Molodaya gvardiya, 2009. 471 p.
9. Gumbol'dt, V. Opyt analiza meksikanskogo yazyka [Experience in analyzing the Mexican language], in Gumbol'dt, V. *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and philosophy of culture]. Moscow: Progress, 1985, pp. 360–369.
10. Bulgakov, S.N. *Filosofiya Imeni* [Philosophy of Name]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998. 446 p.
11. Florenskiy, P.A. Ob istoricheskom poznanii (Konspekt lektsiy) [On historical cognition (Synopsis of lectures)], in Florenskiy, P.A. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3(2)* [Works in 4 vol., vol 3(2)]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 8–66.
12. Solov'ev, V.S. Poeziya F.I. Tyutcheva [F.I. Tyutchev's Poetry], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 465–483.
13. Tompkins, P., Berd, K. *Taynayazhizn' rasteniy* [The secret life of plants]. Moscow: Gomeopaticheskay ameditsina, 2006. 440 p.
14. Paskal', B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow: REPL-book, 1994. 528 p.
15. Florenskiy, P.A. Pis'ma s Solovkov. 1935. II. 8. [Letters from Solovki. 1935. II. 8.], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vol., vol. 4]. Moscow: Mysl', 1998, pp. 180–182.

УДК 82:27-187
ББК 83.3(2)522-687

РЕЛИГИОЗНОЕ УЧЕНИЕ Л.Н. ТОЛСТОГО И КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ Л.П. КАРСАВИНА¹

И.Ю. МАТВЕЕВА

Российский государственный институт сценических искусств,
Моховая ул., д. 34, г. Санкт-Петербург, 191028, Российская Федерация
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

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

Доказывается существенное совпадение взглядов Л.Н. Толстого и Л.П. Карсавина на соотношение времени и вечности в бытии человека. Показано, что оба мыслителя понимают вечность не как отсутствие времени, а как «всевременность», как скрытую способность личности охватывать все время и все события своей жизни. Это общее представление используется для того, чтобы продемонстрировать единство религиозных учений Толстого и Карсавина, в контексте которых решается проблема личности. Показано, что оба мыслителя придерживаются пантеистических взглядов и понимают жизнь личности во времени как «развертывание» бытия Бога в системе частных форм. Выявив в качестве основания религиозных учений мыслителей принцип тождества Бога и личности, констатируется безусловное принятие ими идеи бессмертия, причем в такой ее версии, которая несовместима с церковным учением о бессмертии как бытии в Царствии Небесном. Более детальный анализ идеи бессмертия, характерной для Толстого и Карсавина, позволяет увидеть, что смерть понимается ими как переход личности в иной круг земного бытия («в миры иные»). Важнейшим результатом исследования является определение понятия истинной и неистинной смерти в философии Карсавина. Показано, что подобное различие истинной и ложной смерти есть и в учении Толстого.

Ключевые слова: *время и вечность, всевременность личности, тождество личности и Бога, бессмертие, истинная смерть*

RELIGIOUS DOCTRINE OF L. TOLSTOY AND L. KARSAVIN'S CONCEPT OF A PERSONALITY

I. Yu. MATVEEVA

Russian State Institute of Performing Arts
34, Mokhovaya St., St. Petersburg, 191028, Russian Federation
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com

I. I. EVLAMPYEV

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

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 18-011-00553а.

The article proves the essential coincidence of the views of L.N. Tolstoy and L.P. Karsavina on the correspondence of time and eternity in human being. It is shown that both thinkers understand eternity not as a lack of time, but as "timelessness", as a latent ability of a person to cover all time and all events of his life. In the article, this general idea is used to demonstrate the unity of the religious teachings of Tolstoy and Karsavin, in the context of which the problem of personality is solved. It is shown that both thinkers adhere to pantheistic views and understand the life of a person in time as the "unfolding" of the existence of God in a system of particular forms. Having identified the principle of the identity of God and the individual as the basis of the religious teachings of thinkers, the authors of the article state that they unconditionally accept the idea of immortality, and in its version that is incompatible with the church teaching about immortality as being in the Kingdom of Heaven. A more detailed analysis of the idea of immortality, characteristic of Tolstoy and Karsavin, allows us to see that death is understood by them as the transition of a person to another circle of earthly existence ("to other worlds"). The most important result of the study is the definition of the concept of "true death" in Karsavin's philosophy. It is shown that a similar difference between true and false death exists in Tolstoy's doctrine.

Key words: *time and eternity, the all-time personality, the identity of the person and God, immortality, true death*

В начале XX в. к религиозному учению Льва Толстого было приковано пристальное внимание практически всех русских философов. После Заменить фрагмент на следующий: После публикации в газете «Церковные ведомости» от 24 февраля 1901 г. «Определения Святейшего Синода» о графе Л.Н. Толстом, в котором деятели Православной церкви официально признавали, что религиозные убеждения и деятельность Толстого несовместимы с догматами Православия, учение Толстого и его критика церкви становятся активно обсуждаемыми темами. Еще раньше Д.С. Мережковский прочитал в философском обществе при Петербургском университете лекцию об отношении Толстого к христианству, в которой назвал учение Толстого «дорогой к религиозному опошлению»². Учение Толстого и его значение обсуждалось на третьем и четвертом (3 января и 17 января 1902 г.) заседаниях Религиозно-философских собраний в С.-Петербурге. Прения открыл тот же Мережковский чтением доклада «Лев Толстой и русская церковь», который представлял собой краткое изложение части его работы «Толстой и Достоевский», законченной незадолго до открытия собраний. С каждым годом количество работ, посвященных религиозным взглядам Толстого, непрерывно увеличивалось, но особенно много их появилось в 1908 г. в связи 80-летием писателя и в 1910–1912 гг. после его смерти.

В подавляющем большинстве статьи и заметки относительно религиозных представлений Толстого были критическими, содержали отрицательные оценки. В религиозном учении Толстого видели то, что хотели видеть: с одной стороны, рационализацию религии, с другой – наоборот, нездоровую мистику; с одной стороны, сближение с протестантизмом, с другой – отрицание христианства в пользу восточных религий; с одной стороны, однобокий индивидуализм и субъективизм, с другой – пантеизм, нивелирующий значение отдельной личности. Сама поляриность оценок – свидетельство сложности вопроса и, вероят-

² См.: Мережковский о Л. Толстом // Россия. 1901. 8 (21) февраля. № 643. С. 2 [1].

но, неполного и неадекватного восприятия учения Толстого. В качестве оправдания мыслителей рубежа веков можно заметить, что современникам писателя было неизвестно содержание его поздних дневников, в которых многие традиционные темы его размышлений получили ясное и однозначное выражение и без учета которых, как понимает каждый современный исследователь, невозможно правильно понять его философские воззрения.

Рискнем утверждать, что религиозно-философское учение Толстого вполне последовательно и оригинально, хотя Толстой неоднократно скептически высказывался по поводу философских систем, утверждая, что «философские системы – это плохо сложенные своды, замазанные известкой, с тем чтобы не видна была их непрочность»³. Вопреки единодушному мнению критиков, сейчас мы можем уверенно утверждать, что в своих построениях Толстой опирается на христианские принципы, стараясь очистить истинное учение Христа от исторических «наслоений». Вспомним с каким энтузиазмом на протяжении нескольких лет Толстой занимался переводом Евангелий – им владело желание восстановить подлинное христианское учение, существовавшее до того, как оно было деформировано церковными догматами. Поиски Толстого в этом смысле удивительно созвучны философским построениям многих русских мыслителей второй половины XIX и начала XX в.; несомненно, многие из них испытали явное или неявное влияние идей Толстого, даже если участвовали в общем критическом «хоре».

Лев Карсавин принадлежит к «младшему» поколению философов рубежа веков, в его прямых высказываниях о Толстом и его учении мы не находим ничего оригинального в сравнении с общей позицией религиозных оппонентов писателя. Карсавин многократно в своих текстах упоминает имя Толстого, но интересен он ему не как соратник по философским исканиям, а только как выразительное литературное явление, которое дает пример «касания к абсолютной истине» и в котором проявляется «своеобразная значительность русской литературы»⁴.

О Толстом-мыслителе Карсавин высказывался однозначно отрицательно: «Разве не трагична и не символична судьба идейного отца большевизма графа Льва Толстого, литературного гения, который во имя принятой им за абсолютное идеи кастрирует себя и неудержимо стремится к плоскому наукообразному силлогизированию и смешному даже у школьников педантизму?» [3, с. 364]. Еще в одном суждении Карсавин назвал учение Толстого «лицемерным противопоставлением»⁵.

Прочитав такие оценки, можно подумать, что тема «Толстой и Карсавин», в смысле содержательной связи философских воззрений, не имеет оснований. Одна-

³ См.: Толстой Л.Н. Дневник 1904–1906 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л., 1937. Т. 55. С. 204 [2].

⁴ См.: Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Сочинения. М., 1993. С. 364 [3].

⁵ Там же. С. 400.

ко на деле ситуация сложнее. Как и многие его современники, Карсавин поддался общей критической тенденции в отношении Толстого и его учения, однако можно заметить, что на уровне базовых философских интуиций между ним и писателем возникло явное идейное созвучие. В системе Карсавина, именно в его концепции личности, нетрудно заметить ряд удивительных совпадений с представлениями Толстого. В конечном счете эти совпадения обусловлены тем, что Толстой, точно так же как Карсавин, может быть причислен к влиятельному направлению европейской и русской мысли – философии всеединства⁶.

Главным в толстовской концепции человека является противопоставление двух форм бытия личности – телесного бытия, в котором человек преследует в основном свои эгоистические материальные интересы, и духовного бытия, в котором устраняется ограниченность и независимость личностей и каждая личность осознает свое единство-тождество с Богом. Открытие бесконечной и вечной перспективы существования человека, существования в единстве с Богом, Толстой считал главным в учении Иисуса Христа, это выражено в известном требовании Христа «родиться свыше», «родиться от Духа» (Ин. 3, 3–6).

Может показаться, что в этой идее нет ничего оригинального и нового, ведь о противостоянии тела и духа говорили очень многие мыслители в истории начиная с Платона. Однако позиция Толстого принципиально отличается от традиционного противопоставления тела и духа в платоновской традиции. В последней телесная жизнь оценивалась исключительно негативно, а духовная – позитивно. Главная характеристика телесного бытия, время, также признавалась негативной характеристикой, обозначающей «неполноту» бытия; духовное бытие должно быть полностью лишено времени, оно принадлежит вечности, понятой как полное отрицание времени.

Толстой утверждает совсем другое. Хотя духовная жизнь бесконечно выше телесной, она невозможна без этой низшей жизни. Тело, как пишет Толстой, есть «орудие» нашего высшего духовного существа, и в этом смысле оно нужно нам для «работы», для достижения всех своих целей в мире. Телесная жизнь тогда разрушительна для личности, когда она самодостаточна, замкнута на себя, т. е. когда эгоистические интересы телесного, животного начала определяют поступки человека. Эта тема устойчиво присутствует в художественных произведениях Толстого, он постоянно разоблачает жизнь, направленную на узко-материальные интересы. Но материальный мир одухотворяется, когда в нем начинают просвечивать высшие, духовные цели, духовное содержание. В трактате «О жизни» (1887–1888 гг.) читаем: «Отрекаться нельзя и не нужно отрекаться от личности, как и от всех тех условий, в которых существует человек; но можно и должно не признавать эти условия самую жизнью. Можно и должно пользоваться данными условиями жизни, но нельзя и не должно смотреть на

⁶ Об основных принципах этой традиции и ее преломлении в русской философии см.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. XVIII–XXIV [4].

эти условия, как на цель жизни. Не отречься от личности, а отречься от блага личности и перестать признавать личность жизнью: вот что должно сделать человеку для того, чтобы возвратиться к единству, и для того, чтобы то благо, стремление к которому составляет его жизнь, было доступно ему» [5, с. 378].

Наиболее выразительно «дополнительность» телесной и духовной жизни проявляется в отношении к характеристике времени. Время для Толстого, безусловно, положительное начало, только во времени возможна жизнь человека, хотя это ее внешняя форма, с точки зрения сущности жизни пространство и время не имеют значения: «Жизнь моя проявляется во времени и пространстве, но это только проявление ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, создается мною вне времени и пространства ...: не сознание жизни есть призрак, а все пространственное и временное – призрачно» [5, с. 400]. Здесь важно увидеть характерную особенность мысли Толстого: духовная жизнь осуществляется в вечности, но вечность – это не столько отрицание времени, сколько *полнота* времени и всех событий во времени, она *охватывает* время как связанное и законченное целое.

Вот как Толстой описывает эту дополнительность времени и вечности в дневнике 1905 г.: «Меня смущала мысль о том, что без времени я не могу себе представить ничего. Когда я говорю, что всё, что я вижу во времени, в последовательности, уже есть, я как будто говорю, что всё, что будет, уже есть, но я только не могу этого видеть. Но такое представление есть представление все-таки во времени. Понимать же существование вне времени нужно так, как я понимаю себя в том, что я называю воспоминанием: я понимаю себя и 5 лет, и 10 лет, и 15, и 20, и 21, и всех времен в одном. Я – всё, что, мне казалось, б[ыло] во времени, и, когда умру, буду всё то, что я был во всей моей жизни. Я соединю всё своей жизнью. <...> Я не то что буду – (время), а от меня скрыто всё, я не могу обнять всё, и от этого мне кажется, что я во времени. Так что ясно, что понятие времени вытекает из ограничения, отдельности. Я – всё, но сознаю только часть, и от того во времени» [2, с. 14]. Как видно, Толстой отрицает две противоположные модели понимания соотношения личности и времени: и полную растворенность во времени, и независимость от времени. Личность есть *всё*, но в силу ограниченности личности это всё предстает только «частями», это и означает – *во времени*.

Хотя бытие во времени есть следствие человеческой ограниченности, оно имеет для нас не только отрицательный смысл. Толстой пишет: «Я живу и, переходя от одного состояния в другое, вижу (так сказать) внутренность жизни. И, кроме того, главное, имею радость творчества жизни. / То, что всё, что составляет мою жизнь, уже есть, и вместе с тем я творю эту жизнь, не включает в себе противоречия. Всё это есть для высшего разума, но для меня этого нет, и я имею великую радость творить жизнь в тех пределах, из к[отор]ых не могу выйти. Если допустить Бога (что необходимо для рассуждений в этой области), то Бог творит жизнь нами, т. е. отделенными частями своей сущности» [2, с. 123].

Как мы видим, временное течение жизни Толстой признает глубоко положительным началом, поскольку оно составляет «радость творчества жизни», оно не отрицается тем фактом, что все события жизни уже завершены и приве-

дены в единство в Боге. Полнота вечного бытия – своего рода основание для временного. Именно эта полнота (Бог) развертывает, «творит» себя во времени, в жизни конкретной личности. Личность ощущает себя частью Всего: «...я говорю и следую закону того Всего, чего я чувствую себя частью»⁷.

В концепции личности Карсавина важнейшим понятием является всеединство. Карсавин определяет личность как *относительное всеединство* и самой важной ее характеристикой полагает время, понятое по модели всеединства⁸. Личность одновременно есть и множество моментов временного (материального) бытия, и всеединство этих моментов, неразрывная их слитность. В статье «О свободе» (1921 г.) читаем: «Если душа – относительное всеединство, то не только всякий из существующих и условно обособляемых ее моментов есть она сама, но – и всякий из двух последовательных моментов ее бытия. Иначе говоря – если душа всеедина, она и всевременна, разумеется всевременна относительно: в пределах всего ее времени. <...> И за подтверждениями относительной, очень, правда, относительной и ограниченной всевременности души ходить недалеко. – Она дана нам в том, что мы познаем изменение нашей души, различаем прошедшее, будущее и настоящее. Она дана нам в восприятии мелодии (вспомним слова Моцарта о том, что он сразу воспринял весь свой Requiem прежде еще чем написал его), в такой простой вещи, как восприятие боя часов, в конце концов – в восприятии всякого процесса, т. е. решительно всего» [8, с. 221–222].

При этом Карсавин возражает против полного противопоставления двух уровней существования души в смысле традиционного платонизма, именно поэтому уровень единства всех ее моментов он предпочитает характеризовать не термином «вечность», а термином «всевременность». «Мы пришли, – пишет Карсавин, – к признанию души сразу и всевременной и временной, поняв временность ее не как что-то противостоящее ее всевременности, но как неполноту этой всевременности, как по-своему целостный момент ее» [8, с. 228]. Мы видим, что принадлежность личности времени, в противоположность ее принадлежности всевременности (вечности), Карсавин выводит из «неполноты» всевременного бытия личности, т. е. через ее несовершенство, это совпадает с тем, как то же самое отношение описывает Толстой.

В качестве наглядного примера возможности и даже необходимости выхода нашего сознания из времени во «всевременность», в целостность всего времени, Карсавин приводит слова Моцарта о том, что он сразу, единым актом воспринял свой реквием, который реально существует в определенном промежутке времени, но он мог бы взять аналогичный пример и из творческой лабо-

⁷ См.: Толстой Л.Н. Дневник 1900–1903 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л., 1935. Т. 54. С. 150–151 [6].

⁸ Свидетельством значимости этой темы для Карсавина является тот факт, что в поздний период творчества (в 1949 г.) он снова обращается к ней и работает над сочинением, которое С.С. Хоружий условно называет «К метафизике всевременности»; см.: Хоружий С.С. Философия Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М., 2012. С. 195 [7].

ратории Толстого. Ведь писатель очень похожим образом рассказывал, как зародился замысел романа «Анна Каренина»: «Вдруг передо мною промелькнул обнаженный локоть изящной аристократической руки. Я невольно начал вглядываться в видение Видение исчезло, но я уже не мог избавиться от его впечатления, оно преследовало меня ..., чтобы избавиться от него, я должен был искать ему воплощения» [9, с. 243]. Толстой утверждает, что в одном внешне-запно возникшем образе он увидел весь роман.

Согласно Карсавину, в эмпирической жизни личности, протекающей во времени, ее высшее всевременное измерение проявляется очень редко, как правило, это связано с мистическими, экстатическими состояниями, это измерение позволяет людям быть ясновидящими и пророками. Карсавин признает, что всеединое, всевременное бытие души – это абсолютное бытие, т. е. бытие Бога. Получается, что в высшем, всевременном существовании каждая личность причастна божественному, совпадает с Богом, а личная эмпирически проживаемая жизнь есть «действие» Бога в сфере множественного и временного. Как пишет Карсавин, «она <душа> – само абсолютное, хотя и не в полноте его абсолютности» и далее добавляет: «Всякий акт души и душа как всеединый акт есть само абсолютное. Не я познаю истину – истина сама себя познает во мне Не я существую – само бытие во мне существует. Не я становлюсь благом – Всеединое Благо само себя во мне актуализирует» [8, с. 238]. Эта важная мысль буквально совпадает с мыслью Толстого, которую мы цитировали выше: «...Бог творит жизнь нами, т. е. отдельными частями своей сущности». Нужно сказать, что это один из главных тезисов религиозного учения Толстого, многократно повторяемый в его философских трактатах и дневниковых записях; в качестве еще одного примера можно привести запись из дневника Толстого от 11 января 1904 г.: «Какое заблуждение и какое обычное: думать и говорить: я живу. Не я живу, а Бог живет во мне. А я только *прохожу* через жизнь или, скорее, проявляюсь в одном отличном от других виде. <...> Бог живет во мне или, скорее, через меня, или скорее: мне кажется, что есть я, а то, что я называю мною, есть только *отверстие*, через которое живет Бог» [2, с. 6].

Отождествление человеческой личности в ее всеедином, всевременном измерении с Богом, конечно, ведет к идее бессмертия, но в этом контексте бессмертие не соответствует догматической, церковной идее посмертного существования в Царствии Небесном. Личность – всеединая, духовная – бесконечна, как и Бог, а время ее земного существования ограничено и конечно. Это означает, что всевременность личности охватывает не только время земной жизни, но и время бесконечного ряда других жизней, подобных земной и точно так же протекающих во времени. Вот как об этом пишет Толстой: «...весь этот мир с моей жизнью в нем есть только одна из бесчисленного количества возможностей других миров и других жизней и для меня есть только одна из бесчисленных стадий, через кот[орую] мне кажется, что я прохожу во времени» [6, с. 5–6].

А вот аналогичная мысль у Карсавина: «...наше “сознательное” бытие только момент всеединого, и в нем полнее, богаче и шире, чем в себе самом.

Это оно неполная актуализация всеединого бытия души или одного из его аспектов, ибо могут быть и другие, нам не известные, например – жизнь в мирах иных. То, что мы считаем нашим бытием, оказывается таким образом лишь относительно-актуальным, потенциальным по отношению ко всеединому нашему бытию» [8, с. 229].

В таком случае смерть не нужно понимать как страшное событие, абсолютно прерывающее наше бытие; это граница, переход от одной формы жизни во времени к другой форме (к жизни в «ином мире»). Хотя такое описание феномена смерти еще не является точным. Здесь выявляется некоторая двусмысленность, которую Карсавин подробно анализирует и в результате приходит к необходимости ввести понятия «ложной» и «истинной» смерти.

Такого рода «иерархия» смертей есть и в художественном творчестве Толстого. Напомним его ранний рассказ «Три смерти»: сначала в нем показано, как умирает барыня, в Италии, в окружении доктора, священника, прислуги, сочувствующих и безразличных родных, умирает в раздражении на окружающих, с упреками и надеждой на выздоровление; затем показана смерть мужика, чувствующего неловкость оттого, что доставляет своей болезнью неудобства окружающим. Но «правильнее» всех, по Толстому, умирает дерево – его рубят, чтобы установить крест на могиле. Когда человек считает свою плотскую, индивидуально-телесную жизнь единственно возможной, отождествляет ее со своим «я», тогда разложение тела в смерти он считает уничтожением этого «я».

После повести «Смерть Ивана Ильича» (1886 г.) Толстой начинает работу над своим главным философским трактатом, который сначала предполагает назвать «О жизни и смерти», но затем дает ему более лаконичное и емкое название «О жизни» (1887–1888 гг.). Герой повести Иван Ильич Головин в финале обретает истину: «Смерти не было, был свет». Этот итог получает развитие в трактате, где Толстой так пишет о страхе смерти: «Страх смерти всегда происходит в людях оттого, что они страшатся потерять при плотской смерти свое собственное я, которое – они чувствуют – составляет их жизнь. Я умру, тело разложится, и уничтожится мое я. Я же это мое есть то, что жило в моем теле столько-то лет. / Люди дорожат этим своим я; и полагая, что это я совпадает с их плотской жизнью, делают заключение о том, что оно должно уничтожиться с уничтожением их плотской жизни» [5, с. 402].

Далее мысль Толстого движется следующим образом: если человек ощущает свое духовное измерение, то понимает, что самое главное в его «я» продолжит существование и после плотской смерти, как оно существовало до его земного рождения. Толстой называет вечное начало «я» характером, это есть «особенное свойство человека в большей или меньшей степени любить одно и не любить другое», оно «не происходит от пространственных и временных условий, но, напротив, пространственные и временные условия действуют или не действуют на человека только потому, что человек, входя в мир, уже имеет весьма определенное свойство любить одно и не любить другое» [5, с. 405].

Однако иногда Толстой размышляет по-другому: «я», даже понятое в своей вечной духовной ипостаси (как «характер»), не совпадает с полнотой божественной бесконечности, поэтому его наличие в посмертной жизни является ограничением бессмертного бытия личности. А поскольку высшей целью человека является полное слияние с Богом, полное отождествление с ним, личность должна стремиться к такому бессмертию, где ее уже не будет ограничивать ее собственная форма. Из этого происходит двойственность в оценке бессмертия: «Вопрос в том для нас: сольется ли моя отдельная жизнь с бесконечным потоком жизни, или примет новую отдельную форму? В первом случае это верх невообразимого блаженства: нирвана, непосредственная жизнь в Боге. Во втором – это продолжение жизни в новой форме, обусловленное, по *карме*, моей здешней жизнью» [6, с. 128]. «Бесконечный поток жизни» здесь – это и есть Бог. В рассуждениях Толстого появляется зародыш мысли о двух типах смерти, которые зависят от того, как человек прожил жизнь. Если он прожил обычную жизнь, полную эгоистических интересов и умер обычной смертью, то он продолжит существование в той же ограниченной форме личности и это существование будет обусловлено в своих закономерностях тем, как человек прожил прошлую жизнь («по карме», как пишет Толстой). Но он может прожить истинную жизнь, в которой главное – служение другим, и тогда для него откроется возможность умереть *истинной смертью*, после которой он получит совершенно иную форму бессмертия – непосредственное слияние с Богом.

Человек может только перед самой смертью понять ценность истинной жизни, «жизни-служения», и принять ее требования, но этого достаточно, чтобы в результате обрести истинную смерть, которая радостна, а не ужасна. Толстой очень ясно выразил эту идею в рассказе «Хозяин и работник» (1895 г.). В финале рассказа купец Брехунов превращается из «хозяина» в «работника», фактически он отказывается от своей личности: «И он вспоминает про деньги, про лавку, дом, покупки, продажи и миллионы Мироновых; ему трудно понять, зачем этот человек, которого звали Василием Брехуновым, занимался всем тем, чем он занимался. “Что ж, ведь он не знал, в чем дело, – думает он про Василья Брехунова. – Не знал, так теперь знаю. Теперь уж без ошибки. *Теперь знаю*”. И опять слышит он зов того, кто уже окликал его. “Иду, иду!” – радостно, умиленно говорит всё существо его. И он чувствует, что он свободен, и ничто уж больше не держит его. И больше уже ничего не видел и не слышал и не чувствовал в этом мире Василий Андреич»⁹.

И приведенные теоретические рассуждения Толстого, и этот рассказ дают вполне ясное и последовательное выражение идеи «истинной смерти». Здесь мы снова находим буквальное совпадение с соответствующей концепцией Карсавина, в которой подробно описывается различие неистинной, «дурной» смерти и смерти истинной. Вот как Карсавин описывает «дурную» смерть в книге

⁹ См.: Толстой Л.Н. Хозяин и работник // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л., 1954. Т. 29. С. 44 [10].

«О личности»: «Дурная смерть – тяготеющая над личностью, хотя и свободно утвержденная личностью необходимость: невозможность для личности преодолеть свое ограниченное бытие, отказаться от него, т. е. от себя самой, невозможность – ибо не хотение» [11, с. 70]. Точно так же как Толстой, Карсавин понимает «дурную» смерть не как прерывание бытия личности, а, наоборот, как *повторение* ее бытия в той же несовершенной личностной форме. «Трагедия несовершенной личности заключается как раз в ее бессмертии Ибо это бессмертие хуже всякой смерти: в нем нет смерти совершенной, а потому нет и совершенной жизни, но – одно только умирание» [11, с. 87]. «Дурная» смерть ведет личность к бессмертию в форме последовательности все новых и новых ограниченных жизней, это, по Карсавину, эквивалентно бытию в аду, поскольку заставит личность без конца проходить круг земных страданий¹⁰.

Преодолеть это бесконечное повторение несовершенной жизни можно только через истинную смерть, в которой личность *преодолеет саму себя* и обретет совершенное бытие в полноте слияния с Богом. Хотя в парадоксальной диалектике Карсавина указанное совершенное бытие личности по-прежнему причастно истинной смерти, так как ей причастен сам Бог. Бог должен постоянно умирать истинной смертью, чтобы тут же воскресать к истинной жизни – по известной формуле Карсавина «истинная жизнь через истинную смерть»¹¹. В этих идеях Карсавин далеко уходит не только от Толстого, но и вообще от главной линии развития русской философии.

¹⁰ Особенно выразительно, но одновременно и противоречиво эта концепция изложена в последнем философском произведении Карсавина на русском языке — в «Поэме о смерти» (1931 г.). Например, здесь находим такое описание смерти: «Умру, и будет всё как-то сразу: и прожитая уже жизнь, и та, которую изживаю, и та, которую еще проживу, и весь мой телесный процесс, и тление моего тела в земле, и весь мир как мое страдающее тело. Не то что не будет времени: время останется, и всё будет по времени различаться; но вместе с тем всё будет и сразу. Будет же всё сразу и как настоящее, и как прошлое, и как будущее» [12, с. 256–257]). Это высказывание вызывает недоумение своей неразрешимой, «дурной» противоречивостью: если после прожитой во времени жизни «изживается» какая-то следующая жизнь (*сейчас, во времени* изживается!) и предстоит еще одна, то почему описание осуществляется с точки зрения всевременности и синтеза времен? Получается, что «дурная» смерть, ведущая к следующей несовершенной жизни, сочетается с истинной смертью, переносимой во всевременность? Но это противоречит одному из главных тезисов книги «О личности»! Здесь проявляется негативная черта философского стиля Карсавина, которая делает невозможным серьезное отношение к некоторым его рассуждениям и целым сочинениям, носящим «игровой» характер (это относится к книге «О началах» и к «Поэме о смерти»); ее очень резко, но точно определил в частных письмах к друзьям коллега Карсавина по евразийскому движению Н.С. Трубецкой: «Он <Карсавин> может высказать любое утверждение, а вслед за тем – утверждение, прямо противоположное, и всегда докажет при этом собеседнику путем тонкого диалектического фокуса, что тут никакого противоречия нет». И еще об этом же: «Постоянная возможность одновременного высказывания двух друг другу противоположных конкретных суждений при общении с [Карсавиным] всегда чувствуется и создает впечатление двусмысленности и “задней мысли”» (цит. по: Байсвенгер М. «Еретик» среди «еретиков»: Л.П. Карсавин и Евразийство // Лев Платонович Карсавин. С. 177, 180 [13]).

¹¹ См.: Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 88.

Отмеченные совпадения в воззрениях Толстого и Карсавина настолько существенны, что позволяют говорить о единстве их философских представлений о человеке. Возможно, такое единство не было случайным, Карсавин мог неявно воспринять идеи Толстого через его художественные тексты (именно их он высоко ценил) и дать им свое собственное развитие. Конечно, для убедительного доказательства этого утверждения нужно провести более капитальное исследование. Тем не менее в наши дни мы уверенно можем утверждать, что степень влияния идей Толстого на русскую философию конца XIX – начала XX в. была чрезвычайно большой, вопреки попыткам православных критиков преуменьшить ее.

Можно предположить, что в конце концов Карсавин осознал определенную близость своих философских представлений к учению Толстого. Мы приводили выше его негативную оценку этого учения, которая была высказана в работе 1922 г. Как и для большинства критиков писателя, для него наиболее неприемлемым в «толстовстве» оказывается принцип непротivления злу насилем. Однако в своей главной философской работе, в книге «О личности» (1929 г.), Карсавин дает совсем иную оценку этого принципа. Рассматривая сущность зла и методы борьбы с ним, Карсавин констатирует, что «единственное верное и успешное средство борьбы со злом заключается в прощении врагов и обид, в самоотдаче, в жертве собою»¹². Здесь явно чувствуется сближение с этической позицией Толстого; вероятно, это сближение сопровождалось для Карсавина осознанием общности главных принципов философского понимания человека.

Список литературы

1. Мережковский о Л. Толстом // Россия. 1901. 8(21) февраля. № 643.
2. Толстой Л.Н. Дневник 1904–1906 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 55. М.; Л.: Худож. лит., 1937. 635 с.
3. Карсавин Л.П. О сущности православия // Карсавин Л.П. Сочинения. М.: Раритет, 1993. С. 359–402.
4. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. V–LXXIII.
5. Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 26. М.; Л.: Худож. лит., 1936. С. 313–442.
6. Толстой Л.Н. Дневник 1900–1903 гг. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 54. М.; Л.: Худож. лит., 1935. 752 с.
7. Хоружий С.С. Философия Карсавина в судьбах европейской мысли о личности // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 193–214.
8. Карсавин Л.П. О свободе // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 204–249.
9. Жданов В. Творческая история «Анны Карениной»: материалы и наблюдения. М.: Сов. писатель, 1957. 264 с.
10. Толстой Л.Н. Хозяин и работник // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 29. М.; Л.: Худож. лит., 1954. С. 3–46.

¹² См.: Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 110

11. Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 3–234.
12. Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. С. 235–305.
13. Байссвенгер М. «Еретик» среди «еретиков»: Л.П. Карсавин и Евразийство // Лев Платонович Карсавин. М.: РОССПЭН, 2012. С. 160–192.

Reference

1. Merezhkovskiy o L. Tolstom [Merezhkovsky about L. Tolstoy], in *Rossiya*, 1901, 8(21) February, no. 643.
2. Tolstoy, L.N. Dnevnik 1904–1906 [Diary 1904–1906], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 55* [Complete works in 90 vol., vol. 55]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1937. 635 p.
3. Karsavin, L.P. O sushchnosti pravoslaviya [On the Essence of Orthodoxy], in Karsavin, L.P. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Raritet, 1993, pp. 359–402.
4. Khoruzhiy, S.S. Zhizn' i uchenie L'va Karsavina [The life and teachings of Lev Karsavin], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya. T. 1* [Religious and Philosophical Writings. Vol. 1]. Moscow: Renessans, 1992, pp. V–LXXIII.
5. Tolstoy, L.N. O zhizni [On Life], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 26* [Complete works, in 90 vol., vol. 26]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1936, pp. 313–442.
6. Tolstoy, L.N. Dnevnik 1900–1903 [Diary 1900–1903], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 54* [Complete works, in 90 vol., vol. 54]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1935. 752 p.
7. Khoruzhiy, S.S. Filosofiya Karsavina v sud'bakh evropeyskoy mysli o lichnosti [The philosophy of Karsavin in the fate of the European idea of personality], in *Lev Platonovich Karsavin*. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 193–214.
8. Karsavin, L.P. O svobode [On Freedom], in Karsavin, L.P. *Malye sochineniya* [Small Works]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1994, pp. 204–249.
9. Zhdanov, V. *Tvorcheskaya istoriya «Anny Kareninoy»: materialy i nablyudeniya* [Creative history of «Anna Karenina»: materials and observations]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1957. 264 p.
10. Tolstoy, L.N. Khozyain i rabotnik [Master and Worker], in Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochineniy v 90 t., t. 29* [Complete works in 90 vol., vol. 29]. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1954, pp. 3–46.
11. Karsavin, L.P. O lichnosti [On Person], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya. T. 1* [Religious and Philosophical Writings. Vol. 1]. Moscow: Renessans, 1992, pp. 3–234.
12. Karsavin, L.P. Poema o smerti [Poem about death], in Karsavin, L.P. *Religiozno-filosofskie sochineniya. T. 1* [Religious and Philosophical Writings. Vol. 1]. Moscow: Renessans, 1992, pp. 235–305.
13. Bayssvenger, M. «Eretik» sredi «eretikov»: L.P. Karsavin i Evraziystvo [«Heretic» among the «heretics»: L.P. Karsavin and Eurasianism], in *Lev Platonovich Karsavin*. Moscow: ROSSPEN, 2012, pp. 160–192.

УДК 114:82(470)
ББК 87.53:83.3(2)53

АКСИОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В АДАМИЧЕСКОМ МИФЕ Н.С. ГУМИЛЕВА¹

А.В. ФИЛАТОВ

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова,
Ленинские горы, 1-й учебный корпус, г. Москва, 119991, Российская Федерация
Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН,
ул. Поварская, 25а, г. Москва, 121069, Российская Федерация
E-mail: avphilatov@yandex.ru

Рассматриваются ценностные параметры пространства и времени в стихотворениях Н.С. Гумилева, участвующих в формировании авторского адамического мифа. Данный миф представлен в художественных текстах через использование образов Адама и Евы, локусов рая, а также сада или неизвестной земли, отсылающих к мифологеме рая, и мотивов освоения нового пространства и преодоления жизненных трудностей. При анализе поэтических текстов Гумилева используются структуралистские методы описания модели мира в мифе, на основе которых даются характеристики двух главных оппозиций в структуре мифа: «сакральный центр – враждебная периферия» и «сакральное прошлое – профанное настоящее». Выдвигается гипотеза о том, что данные оппозиции являются опорными в авторском мифе Гумилева, который конструируется по аналогии с архаическими мифами и противостоит некоторым неомифологическим тенденциям в литературе XIX – XX веков, в которых устойчивые ценностные оппозиции деформируются, часто выступая в инвертированном варианте. Доказывается, что структура гумилевского мифа строится на противопоставлении земного и райского миров, при этом рай наделяется чертами мифологического локуса, а земля наделяется семантикой опасности и враждебности. Констатируется, что мотивы одомашнивания земного пространства и поисков рая воздействуют на аксиологический статус земного мира, который в восприятии героев становится амбивалентным (стихотворения «Канцо́на» 1917 и 1920 годов). Показано, что благодаря циклической модели времени, характерной для мифологического сознания, пребывание Адама и Евы в раю получает значение идиллического прошлого (стихотворение «Сон Адама») и желанного будущего (стихотворение «Баллада»), что проецируется и на восприятие мировой истории (стихотворение «На путях зеленых и земных...»). Делается вывод, что реализация мифологемы рая у Гумилева вариативна и интенциональна, т. е. зависит от системы ценностей героя в конкретном произведении.

Ключевые слова: адамический миф Н.С. Гумилева, мифологическое пространство, мифологическое время, ценностные оппозиции, философия пространства и времени, райский локус, образ Адама, философские принципы акмеизма, художественная аксиология, неомифология

¹ Статья написана по материалам доклада на Международной научной конференции молодых ученых «ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ФИЛОСОФИИ», организованной Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН по проекту РНФ №17-18-01432 «Русская литература и философия: пути взаимодействия»; Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»; Центром русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева Института филологии Московского педагогического государственного университета.

AXIOLOGY OF SPACE AND TIME IN N.S. GUMILEV'S ADAMIC MYTH**A.V. FILATOV**

Lomonosov Moscow State University,
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
E-mail: avphilatov@yandex.ru

The article is devoted to the value status of space and time in N.S. Gumilev's poems involved in the formation of his adamic myth. This myth is presented in the literary works through the characters of Adam and Eve, the loci of paradise, as well as the garden or unknown land alluding to the mythologem of paradise, and the motifs of exploring the new space and overcoming life difficulties. Structuralist methods of describing the model of the world in the myth are used to analyse Gumilev's poetic texts and to characterize two main oppositions in the structure of the myth: "sacred center – hostile periphery" and "sacred past – profane present". A hypothesis is put forward that these oppositions are essential in the adamic myth, which is constructed by analogy with archaic myths and counteracts some neomythological tendencies in the literature of the 19th and 20th centuries, where stable value oppositions are deformed and often inverted. It is proved that the structure of Gumilev's myth is based on the counterposition of the earth and heaven, with the paradise having features of a mythological locus and with the earth associated with the semantics of danger and hostility. The article asserts that the motifs of domestication of the earthly space and the search for paradise influence the axiological status of the earthly world, which becomes ambivalent in the characters' perception (poems "Canzone" written in 1917 and 1920). The article shows that due to the cyclical model of time, characteristic of the mythological consciousness, Adam and Eve's abode in paradise acquires the meaning of an idyllic past (the poem "The Dream of Adam") and a desired future (the poem "The Ballad"), which is projected on to the perception of the world history (the poem "On the green and earthly ways..."). The author of the article comes to the conclusion that Gumilev's implementation of the mythologem of paradise is variable and intentional, i.e. depends on the character's value system in a particular work.

Key words: *N.S. Gumilev's adamic myth, mythological space, mythological time, axiological oppositions, philosophy of space and time, paradisiacal locus, character of Adam, philosophical principles of acmeism, literary axiology, neomythology*

Особенностью конструирования мифологической модели мира является ценностное осмысление базовых пространственных и темпоральных оппозиций. Подобным свойством также обладают художественное пространство и время в литературе. Как писал М.М. Бахтин, «хронотоп в произведении всегда включает в себя ценностный момент»². Однако если в искусстве эти аксиологические параметры вариативны, не заданы изначально и определяются жанром, направлением, авторской концепцией и т. д., то мифологическое представление о пространстве и времени характеризуется стабильной аксиологией. Магистральной мифологической оппозицией является противопоставление «сакрального» и «профанного», что передает основной пафос древней мифологии – борьбу космоса с хаосом и неизбежную победу первого, выражающуюся в гармонизации мироздания. При этом «космос с самого начала включает цен-

² См.: Бахтин М.М. *Формы времени и хронотопа в романе* // Бахтин М.М. *Вопросы литературы и эстетики*. М.: Худож. лит., 1975. С. 391 [1].

ностный, этический аспект»³, благодаря чему структура мифа ценностно поляризуется и члены каждой оппозиции, помимо своей основной семантики, получают дополнительную аксиологическую окраску.

В аспекте пространства проекция центральной оппозиции находит выражение в горизонтальном и вертикальном измерениях. В первом случае фундаментальным является противопоставление *сакрального центра* и *враждебной периферии*, что отражает представления об освоенном и неосвоенном пространстве, представляющем потенциальную угрозу. Поэтому пространство мифа «прерывисто, разделено многочисленными рубежами, впрочем, зыбкими, подвижными, зависимыми, в частности, от суточного и календарного времени (день/ночь, будни/праздник и т.п.)»⁴. Вертикальная модель строится, как правило, на тернарной оппозиции неба, «срединного» мира людей и преисподней, ставшей результатом «двойного противопоставления верха и низа, а затем и дифференцированной характеристики нижнего мира как местопребывания мертвых и хтонических демонов и верхнего как местопребывания богов, а впоследствии и “избранных” людей после их смерти»⁵.

Время в мифе выступает в дихотомии *сакрального прошлого* и *профанного настоящего*. При этом «мифическое прошлое – это не просто предшествующее время, а особая эпоха первотворения ..., “начальные”, “первые” времена, предшествующие началу отсчета эмпирического времени»⁶. Именно такое время является мифическим в полном смысле этого слова и противопоставлено реальному историческому. Данная дихотомия является источником циклической модели времени, поскольку «эпоха первотворения» выполняет парадигматическую функцию по отношению ко всем последующим событиям. Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «миф как бы постоянно присутствует “здесь” и “сейчас”. Можно представить себе, что для мифологического сознания существует некая “другая реальность”, которая способна актуализоваться в “нашем” пространстве и оказывать на повседневную жизнь человека ощутимое влияние» [3, с. 14]. Поэтому циклическая модель в первичных мифах не осознается как нечто негативное, а, напротив, содержит в себе источник гармонизации мира, обращения ко времени его творения.

Подобное осмысление пространства и времени не является конституирующим для неомифологии в литературе XIX–XX веков, в которой ценностные оппозиции могли инвертироваться, создавая, например, образы враждебного центра и спасительной периферии⁷ как проявление неклассической картины

³ См.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 169 [2].

⁴ См.: Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Современная российская мифология / сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 12 [3].

⁵ См.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. С. 214

⁶ Там же. С. 173.

⁷ См. описание пространства Петербурга Ф.М. Достоевского: Топоров В.Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления («Преступление и наказа-

мира в противовес ранней мифологии⁸. Тем не менее для многих авторов подобное переосмысление было недопустимым, поскольку гармонизирующее начало мифа представляло для них большую ценность.

Особый интерес в связи с этим приобретает рассмотрение аксиологии пространства и времени в адамическом мифе⁹ Н.С. Гумилева – художественно преображенной поэтом версии библейской легенды о первом человеке. Данный миф актуализируется в его текстах через использование образов Адама и Евы, локусов сада или неизвестной земли, отсылающих к мифологеме рая, а также мотивов освоения нового пространства и столкновения с тяготами жизни.

Противопоставление сакрального рая и грешной земли создается Гумилевым уже в стихотворении «Сон Адама» (1909 г.): главный герой, устав «от плясок и песен», засыпает у древа Познания и видит вещий сон, предвещающий его изгнание из рая. Земное пространство называется в стихотворении «суровой вьюгой», «обителью труда и болезней»¹⁰, т. е. осмысливается как враждебное для героя. Однако благодаря тому, что Адам постепенно осваивает его («На бурный поток наложил он узду, / Бессонною мыслью постиг равновесье / Как ястреб врзается он в поднебесье, / У косной земли отнимает руду»), это пространство меняет свой аксиологический статус. Позднее в теории акмеизма подобная трансформация отразится в идее «одомашнивания» окружающего мира и понятии «утварь»: «Вещи, втянутые в сферу человека, в стихотворениях акмеистов обладают двояким смыслом: они ценны и важны сами по себе и в то же время являются отражением внутреннего бытия личности»¹¹. Открытие новых пространств становится первым шагом к культурному освоению земного мира. Поэтому не случайно Адам Гумилева представлен в роли и путешественника («Он любит забавы опасной игры /– Искать в океанах безвестные страны <...>»), и художника, который любит «скрежет стального резца, дробящего глыбистый мрамор для статуй»¹². Важная для будущего акмеизма роль Адама как изобретателя имен здесь еще остается невостребованной, но очевидно, что деятельность героя направлена на гармонизацию опасного земного пространства и уподобление его райскому локусу, с которым Адама на земле связывают

ние») // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 202–207 [4].

⁸ См.: Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Издательский центр «Академия», 2013. С. 56–57 [5].

⁹ Подробнее о сюжете адамического мифа Гумилева, специфике его героев и авторской трансформации канонического сюжета см.: Филатов А.В. Аксиологический подход к изучению мифопоэтики: адамический миф в лирике Н.С. Гумилева // Новый филологический вестник. 2017. №4(43) С. 141–149 [6].

¹⁰ См.: Гумилев Н.С. Сон Адама // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910). М.: Воскресенье, 1998. С. 255 [7].

¹¹ См.: Кихней Л.Г. Философско-эстетические принципы акмеизма и художественная практика Осипа Мандельштама. М.: Диалог-МГУ, 1997. С. 28 [8].

¹² См.: Гумилев Н.С. Сон Адама // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. С. 256.

не только воспоминания, между ними существует духовная связь: «Он новые мысли, как светлых гостей, / Всегда ожидает из розовой дали»¹³.

В гумилевском мифе Адам и восходящие к нему персонажи наделяются функцией культурного героя, который в классическом героическом мифе участвует в заключительном этапе космогизации мира, причем этот этап приобретает значение инициации героя, его проверки божеством. По словам В.Н. Топорова, «доведя человека до некоей пограничной черты, божественный demiургический персонаж как бы “отпускает” его, передавая свою “творящую” функцию самому человеку в надежде и уповании на то, что он уже усвоил уроки “творения”» [9, с. 9]. Адам Гумилева играет роль медиатора, связывающего два пространства и снимающего напряжение между ними через акт освоения «чужого» мира. Именно поэтому герои поэта часто являются путешественниками и мореплавателями.

Рай в восприятии Адама одновременно является и эталоном сакрального пространства, которое он хочет воссоздать в земном мире, и целью его путешествия, в чем можно видеть отголоски циклического времени мифа, для которого все изменения обратимы. Семантика путешествия при этом расширяется, воспринимаясь как метафора жизненного пути. Именно такую функцию выполняет райский локус в стихотворении «Баллада» (1910 г.), подаренном Гумилевым А.А. Ахматовой в день их венчания. Идиллическое описание пространства здесь вполне традиционно («В моей стране спокойная река, / В полях и рощах много сладкой снеди...»¹⁴), а отождествление себя с юношей Адамом и упоминание Христа-младенца отсылает не к библейским событиям, а к мифологическим начальным временам. Это проявляется в том, что в раю у Гумилева не действуют законы эмпирического линейного времени и персонажи разных эпох могут находиться там вместе. Юность является постоянным атрибутом героев, находящихся в райском локусе, этот мотив встречается в «Сне Адама»: «И кроткая Ева, игрушка богов, / Когда-то ребенок, когда-то зарница...»¹⁵. Таким образом, рай представляет собой специфический хронотоп, возможный только в инобытии, где время течет по-другому.

Отметим, что дихотомия сакрального прошлого (потерянный рай) и профанного настоящего (современность) не исключает их соположения в циклической модели, поскольку Гумилев использует именно мотив возвращения в рай, который когда-то являлся для героя «родиной»¹⁶. Этим поэт как бы зеркально удваивает хроникальную оппозицию времен: райское время маркирует у него и прошлое и будущее. Применение аллегории в «Балладе» позволяет видеть в поиске рая символическую цель, не обязательно связанную с пространствен-

¹³ См.: Гумилев Н.С. Сон Адама // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. С. 257.

¹⁴ См.: Гумилев Н.С. Баллада // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 5 [10].

¹⁵ См.: Гумилев Н.С. Сон Адама // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. С. 257.

¹⁶ Вариант этого мотива (возвращение в дом-сад) Гумилев использует в поэме «Блудный сын» (1911 г.) и стихотворении «Приглашение в путешествие» (1918 г.).

ными перемещениями, хотя чаще всего мотив поисковрая реализуется в рамках темы путешествий.

Видениерая может открываться перед лирическим героем в моменты сильных переживаний, например когда он «болен любовью», как в стихотворении «Райский сад» (1911 г.): «Те же кресла, и комната та же... / Что же было? Ведь я уж не тот: / В золотисто-лиловом мираже / Дивный сад предо мною встанет» [11, с. 63]. Комната героя преобразуется, и перед ним встает чудесный сад, сразу же ассоциирующийся с начальными временами («Ах, такой раскрывался едва ли / И на ранней заре бытия <...>»). Герой смутно припоминает, что когда-то был причастен этому миру, поскольку идентифицирует его с детскими воспоминаниями (сигнал мифического времени): «...Странно! Сад этот знойный и зыбкий / Только в детстве я видел во сне». Память о рае может вызывать и образ любимой женщины: «И ты казалась мне желанной, / Как небывалая страна, / Какой-то край обетованный / Восторгов, песен и вина»¹⁷. Чтобы показать глубину своего чувства, герой обращается к личному эталону оценки земной реальности, той мере, сообразно с которой ему необходимо преобразовывать мир.

Райский локус приобретает в структуре адамического мифа значение начальной и конечной точки жизненного пути Адама. Диапазон реализаций этой мифологемы может включать как реальные места (поэма «Открытие Америки», 1910 г.), так и вымышленные («Иная Индия» из стихотворения «Северный раджа», 1908 г.). Важно, что достижение этого локуса является высшей ценностью для героя, оправдывающей любые лишения и трудности и осознающейся как жизненное предназначение. Тем не менее его выполнение часто оказывается невозможным: достижение цели в границах земного мира обнаруживает ее несоответствие райскому локусу. Поскольку модель мифа утверждает противопоставление двух пространств, одно из них не может включать другое. Именно поэтому Колумб, так долго и упорно плывший на Запад и наконец открывший новый континент, не чувствует себя счастливым: «Мой высокий подвиг я свершил, / Но томится дух, как в темном склепе»¹⁸. В то время как команда корабля с удивлением рассматривает новый мир, одновременно пугающий и чарующий («Так же на змеистые лианы / С криками взбегали обезьяны; / Цвел волчек; как грешники в аду, / Звонко верещали какаду... / Так же сладко лился в наши груди / Аромат невиданных цветов ...»¹⁹), что является признаком еще не освоенного пространства, Колумб молится Богу, прося у него «цепи», выступающие не только атрибутом смиренности, но и символом новой жизненной цели, которая бы указала ему направление к раю.

Чтобы показать, что «небесный дом», который смутно припоминают герои, не тождественен земному дому, Гумилев обращается к мифологическому

¹⁷ См.: Гумилев Н.С. Ветла чернела... // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 4. Стихотворения. Поэмы (1918–1921). М.: Воскресенье, 2001. С. 74 [12].

¹⁸ См.: Гумилев Н.С. Открытие Америки // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 27 [13].

¹⁹ Там же. С. 26–27.

образу Одиссея, чье трудное и исполненное испытаниями возвращение домой не принесло желанного покоя из-за проклятия Посейдона. В своем цикле «Возвращение Одиссея» (1909 г.) Гумилев сохраняет этот мотив. Его герой зовет сына Телемаха в новое путешествие: «Надо служить беспощадному богу, / Богу Тревоги на черных путях»²⁰. Однако к этой внешней необходимости добавляется внутренняя мотивировка. Во-первых, это тяга Одиссея к странствиям («Снова полюбим влекущую даль мы ...»²¹), а во-вторых, осознание «чуждости» домашнего пространства, которое здесь связано с негативной оценкой Пенелопы, что не соответствует традиционному восприятию героини: «Пусть не запятнано ложе царицы, – / Грешные к ней прикасались мечты. / Чайки белей и невинней зарницы / Темной и грешной ее красоты»²².

Цикличность мифического времени, для которого пребывание в раю является и началом и концом истории, усложняет структуру пространства, делая периферию аксиологически амбивалентной. Из-за этого герой как бы находится в вечном поиске и неудовлетворении. Подобная двойственность восприятия распространяется на все земное пространство, которое то напоминает герою рай, то, напротив, заставляет томиться по иному. Если в «Канцоне» 1917 года сказано «Храм Твой, Господи, в небесах, / Но земля тоже Твой приют»²³, то в «Канцоне» 1920 года два мира уже ценностно противопоставлены: «Там, где всё сверканье, всё движенье / Пенье всё, – мы там с тобой живем. / Здесь же только наше отраженье / Полонил гниющий водоем» [16, с. 94].

В масштабе мировой истории циклическое время в адамическом мифе участвует в формировании авторской эсхатологической концепции. В стихотворении «На путях зеленых и земных...» (1917 г.) конец мира представлен как примирение сил космоса и хаоса. Серафим обращается к «тоскующему змею» со словами: «Нежный брат мой, вновь крылатый брат, / Бывший то властителем, то нищим, / За стенами рая новый сад, / Лучший сад с тобою мы отыщем» [17, с. 159]. Словесная переключка с поэмой «Блудный сын» («Пока я блуждал, то распутник, то нищий»²⁴), а также общие для двух текстов образы садов и брата/сестры подтверждают универсальность мотива возвращения для гумилевского мифа. Обретение «нового сада» за пределами райского локуса означает расширение последнего на весь мир, уничтожающее дихотомию мифа и реальности. Сакральный центр полностью заполняет враждебную периферию, что делает пространство и время однородными, завершая процесс гармонизации мира и снимая напряженность всех семантических оппозиций.

²⁰ См.: Гумилев Н.С. Избиение женихов // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910). М.: Воскресенье, 1998. С. 229 [14].

²¹ Там же. С. 230.

²² Там же.

²³ См.: Гумилев Н.С. Канцона // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 3. Стихотворения. Поэмы (1914–1918). М.: Воскресенье, 1999. С. 149 [15].

²⁴ См.: Гумилев Н.С. Блудный сын // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 33 [18].

В результате можно утверждать, что созданный Гумилевым миф структурно подобен архаическим мифам. В его основе – противопоставление двух миров, восходящих к оппозиции «рай – земля». В характеристике пространства рай приобретает значение сакрального центра, безопасного и освоенного места, тогда как земной мир наделяется семантикой враждебной периферии, неизвестной и исполненной опасностей, которая, осложняясь мотивами «одомашнивания» пространства и поисковрая, приобретает амбивалентные черты. Аналогичное распределение функций происходит и в отношении художественного времени: райские события получают значение сакрального прошлого и желанного будущего, тогда как земная жизнь длится в профанном настоящем.

Поляризация мифа приводит к тому, что конечная цель пути Адама также предстает в двух ипостасях: истинный рай изначально внеположен материальному миру, но присутствует в нем в виде собственной проекции – какого-то реального локуса, изображенного как прекрасный сад или священное место. Форма реализации этой проекции зависит от внутренних устремлений лирического субъекта, восходящего к архитипическому образу Адама. Достижение райской проекции составляет заветную цель героя, однако он неизменно разочаровывается в ней, обнаруживая ее нетождественность небесному раю.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–407.
2. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
3. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Современная российская мифология / сост. М.В. Ахметова. М.: РГГУ, 2005. С. 9–26.
4. Топоров В.Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления («Преступление и наказание») // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 193–258.
5. Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Изд. центр «Академия», 2013. 432 с.
6. Филатов А.В. Аксиологический подход к изучению мифопоэтики: адамический миф в лирике Н.С. Гумилева // Новый филологический вестник. 2017. № 4(43) С. 141–149.
7. Гумилев Н.С. Сон Адама // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910). М.: Воскресенье, 1998. С. 255–258.
8. Кихней Л.Г. Философско-эстетические принципы акмеизма и художественная практика Осипа Мандельштама. М.: Диалог-МГУ, 1997. 232 с.
9. Топоров В.Н. Апология Плюшкина: вещь в антропоцентрической перспективе // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 7–111.
10. Гумилев Н.С. Баллада // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 5–6.
11. Гумилев Н.С. Райский сад // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 53–64.
12. Гумилев Н.С. Ветла чернела... // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 4. Стихотворения. Поэмы (1918–1921). М.: Воскресенье, 2001. С. 74.
13. Гумилев Н.С. Открытие Америки // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 20–28.

14. Гумилев Н.С. Избиение женихов // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 1. Стихотворения. Поэмы (1902–1910). М.: Воскресенье, 1998. С. 228–230.
15. Гумилев Н.С. Канцона // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 3. Стихотворения. Поэмы (1914–1918). М.: Воскресенье, 1999. С. 149.
16. Гумилев Н.С. Канцона // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 4. Стихотворения. Поэмы (1918–1921). М.: Воскресенье, 2001. С. 94.
17. Гумилев Н.С. На путях зеленых и земных... // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 3. Стихотворения. Поэмы (1914–1918). М.: Воскресенье, 1999. С. 159.
18. Гумилев Н.С. Блудный сын // Гумилев Н.С. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 2. Стихотворения. Поэмы (1910–1913). М.: Воскресенье, 1998. С. 31–34.

References

1. Bakhtin, M.M. *Formy vremeni i khronotopa v romane: Ocherki po istoricheskoy poetike* [Forms of time and chronotope in the novel: Essays on historical poetics], in Bakhtin, M.M. *Voprosy literatury i estetiki* [Problems of literature and aesthetics]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1975, pp. 234–407.
2. Meletinskiy, E.M. *Poetika mifa* [The poetics of myth]. Moscow: Nauka, 1976. 407 p.
3. Neklyudov, S.Yu. *Struktura i funktsiya mifa* [The structure and function of myth], in *Sovremennaya rossiyskaya mifologiya* [The contemporary Russian mythology]. Moscow: RGGU, 2005, pp. 9–26.
4. Toporov, V.N. *O strukture romana Dostoyevskogo v svyazi s arkhaiskimi skhemami mifologicheskogo myshleniya («Prestuplenie i nakazanie»)* [On the structure of Dostoevsky's novel in connection with archaic patterns of mythological thought («Crime and Punishment»)], in Toporov, V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Rite. Symbol. Image: research into mythopoetics]. Moscow: Progress–Kul'tura, 1995, pp. 193–258.
5. Khalizev, V.E. *Teoriya literatury* [Theory of Literature]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Akademiya», 2013. 432 p.
6. Filatov, A.V. *Aksiologicheskii podkhod k izucheniyu mifopoetiki: adamicheskii mif v lirike N.S. Gumileva* [The axiological approach to the study of mythopoetics: the adamic myth in Nikolay Gumilev's lyrics], in *Novyy filologicheskii vestnik*, 2017, no. 4(43), pp. 141–149.
7. Gumilev, N.S. *Son Adama* [Adam's dream], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 1. Stikhotvoreniya. Poemy (1902–1910)* [Complete works in 10 vol., vol. 1. Poetry. Poems (1902–1910)]. Moscow: Voskresen'ye, 1998, pp. 255–258.
8. Kikhney, L.G. *Filosofsko-esteticheskie printsipy akmeizma i khudozhestvennaya praktika Osipa Mandel'shtama* [Philosophical and aesthetic principles of acmeism and Osip Mandelstam's literary practice]. Moscow: Dialog-MGU, 1997. 232 p.
9. Toporov, V.N. *Apologiya Plyushkina: veshch' v antropotsentricheskoy perspective* [The apology of Plyushkin: the thing in the anthropocentric perspective], in Toporov, V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Rite. Symbol. Image: research into mythopoetics]. Moscow: Progress–Kul'tura, 1995, pp. 7–111.
10. Gumilev, N.S. *Ballada* [The ballad], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 2. Stikhotvoreniya. Poemy (1910–1913)* [Complete works in 10 vol., vol. 2. Poetry. Poems (1910–1913)]. Moscow: Voskresen'ye, 1998, pp. 5–6.
11. Gumilev, N.S. *Rayskiy sad* [Paradisical garden], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 2. Stikhotvoreniya. Poemy (1910–1913)* [Complete works in 10 vol., vol. 2. Poetry. Poems (1910–1913)]. Moscow: Voskresen'ye, 1998, pp. 53–64.
12. Gumilev, N.S. *Vetla chernela...* [The tip of willow tree was blackened...], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 4. Stikhotvoreniya. Poemy (1918–1921)* [Complete works in 10 vol., vol. 4. Poetry. Poems (1918–1921)]. Moscow: Voskresen'ye, 2001, p. 74.

13. Gumilev, N.S. Otkrytie Ameriki [Discovery of America], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 2. Stikhotvoreniya. Poemy (1910–1913)* [Complete works in 10 vol., vol. 2. Poetry. Poems (1910–1913)]. Moscow: Voskresen'e, 1998, pp. 20–28.

14. Gumilev, N.S. Izbienie zhenikhov [The slaughter of the suitors], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 1. Stikhotvoreniya. Poemy (1902–1910)* [Complete works in 10 vol., vol. 1. Poetry. Poems (1902–1910)]. Moscow: Voskresen'e, 1998, pp. 228–230.

15. Gumilev, N.S. Kantsona [Canzone], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 3. Stikhotvoreniya. Poemy (1914–1918)* [Complete works in 10 vol., vol. 3. Poetry. Poems (1914–1918)]. Moscow: Voskresen'e, 1999, p. 149.

16. Gumilev, N.S. Kantsona [Canzone], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 4. Stikhotvoreniya. Poemy (1918–1921)* [Complete works in 10 vol., vol. 4. Poetry. Poems (1918–1921)]. Moscow: Voskresen'e, 2001, p. 94.

17. Gumilev, N.S. Na putyakh zelenykh i zemnykh... [On the green and earthly ways...], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 3. Stikhotvoreniya. Poemy (1914–1918)* [Complete works in 10 vol., vol. 3. Poetry. Poems (1914–1918)]. Moscow: Voskresen'e, 1999, p. 159.

18. Gumilev, N.S. Bludnyy syn [Prodigal son], in Gumilev, N.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 2. Stikhotvoreniya. Poemy (1910–1913)* [Complete works in 10 vol., vol. 2. Poetry. Poems (1910–1913)]. Moscow: Voskresen'e, 1998, pp. 31–34.

УДК 82.02(470)
ББК 80.0:87.3(2)

КАТЕГОРИИ «ВРЕМЕННОЕ» И «ВЕЧНОЕ» В ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКЕ И.Б. РОДНЯНСКОЙ¹

Е.М. ЗЕНОВА

Московский Государственный университет имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Ленинские горы, ГСП, 119991, Российская Федерация.
E-mail: Lizazenova@gmail.com

Современные исследователи продолжают ставить вопрос о закономерностях и природе философского направления в литературной критике. В отличие от соработничества философии и литературы, диалог между философией и литературной критикой не так единодушно оценивается литературоведами. Цель настоящей статьи – обнаружить в структуре литературно-критического текста формальные категории, позволяющие приблизиться к пониманию специфики философской критики. Рассматриваются отличительные черты поэтики философской критики. С опорой на методы структурно-герменевтического анализа делаются выводы о характере категорий «временное» и «вечное» на материале работ И.Б. Роднянской (род. 1935 г.). Предлагается обоснование идеи о том, что именно в эпоху Оттенели возрождается философское направление. Взгляды критика-«шестидесятника» на временные категории излагаются в трех аспектах: как анализируется произведение классического периода русской литературы; в чем состоит специфика разговора о современной литературе; какой временной масштаб избран для публицистических текстов. Выявлено, что интерпретация и оценка художественных текстов базируются на философских категориях, ибо цель автор этих текстов видит в поиске «зерна вечного». Обосновывается, что значимость и ценность литературного произведения определяется, в том числе, его способностью быть понятным, а значит, и полезным для читателя. Установлено, что в большинстве литературно-критических статей И.Б. Роднянской вне зависимости от первоначально избранной темы рассуждения затрагивают законы человеческой природы вообще. Сделан вывод о том, что объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках автора, а именно в приверженности к направлению, избранному В.С. Соловьёвым в литературной критике. Сущность такого подхода заключается в соотношении наблюдений над эстетической стороной произведений с истиной в высшем смысле этого понятия.

Ключевые слова: литературная критика, философское направление, структурно-герменевтический анализ, «шестидесятники», критерии оценки, время литературно-критической статьи, образ автора, диалог, эстетическое, этика

¹ Статья написана по материалам доклада на Международной научной конференции молодых ученых «ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И ФИЛОСОФИИ», организованной Институтом мировой литературы им. А.М. Горького РАН по проекту РНФ №17-18-01432 «Русская литература и философия: пути взаимодействия»; Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»; Центром русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева Института филологии Московского педагогического государственного университета.

CATEGORIES OF «THE TEMPORARY» AND «THE ETERNAL» IN I.B. RODNYANSKAYA'S LITERARY CRITICISM

E.M. ZENOVA

Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Leninskie Gory, GSP, 119991, Russian Federation.
E-mail: Lizazenova@gmail.com

Modern researchers continue to raise the question about the laws and nature of the philosophical direction in literary criticism. In contrast to the views on the cooperation of philosophy and literature, literary scholars' evaluations of the dialogue between philosophy and literary criticism are not so unanimous. The purpose of this article is to find the formal categories in the structure of the literary-critical text that allow getting closer to the understanding of the philosophical criticism specificity. The paper discusses the distinctive features of the poetics of philosophical criticism. Based on the methods of structural and hermeneutic analysis, conclusions are made about the nature of the category «the temporary» and «the eternal» based on I. B. Rodnyanskaya's works (b. 1935). The article substantiates the idea that it is in the era of the Thaw that the philosophical direction was revived. Three aspects are identified in the views of the critic of the "sixties" on temporary categories: analysis of a work of the classical period in Russian literature, specific features of the discussion of modern literature and time scale of journalistic texts. It has been established that interpretation and evaluation of literary texts are based on philosophical categories because the author sees his goal in the search for «the grain of the eternal». It is proved that the significance of a literary work is determined, among other things, by its ability to be understandable and useful to the reader. Most of Rodnyanskaya's literary criticism touches upon the laws of human nature in general, regardless of the original discussion subject. The explanation of this sustained interest in the philosophical aspect can be found in the author's methodological principles, namely in the commitment to the direction chosen by V. S. Solovyov in literary criticism. The essence of this approach is correlating the observations of the aesthetic side of works with the truth in the highest sense of this concept.

Key words: literary criticism, philosophical direction, structural-hermeneutic analysis, "the sixties", evaluation criteria, time of a literary-critical article, image of the author, dialogue, the aesthetic, ethics

В большинстве литературно-критических статей И.Б. Роднянской вне зависимости от первоначально избранной темы рассуждения затрагиваются законы человеческой природы вообще. Объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках автора, а именно, в приверженности к направлению, избранному В.С. Соловьевым в литературной критике. Сущность такого подхода заключается в соотношении наблюдений над эстетической стороной произведений с истиной в высшем смысле этого понятия. Пристальное внимание к философской критике одного из «шестидесятников» наталкивает на мысль: именно в эпоху Оттепели возрождается философское направление.

Цель настоящей статьи – обнаружить в структуре литературно-критического текста формальные категории, позволяющие выяснить, в чем состоит специфика философского направления. Опора на такой аспект, как временная организация в целом, и соотношение таких категорий, как «временное» и

«вечное» в частности, позволит приблизиться к пониманию отличительных черт поэтики философской критики.

В монографии А. М. Штейнгольд «Анатомия литературной критики»² утверждается мысль о том, что в контексте литературно-критической статьи происходит органическое сочетание «научных (логически построенных и оперирующих специальной терминологией) посылок и выводов и внелогических, образно-художественных доказательств и способов развития мысли»³ с целью воздействия на читателей. В качестве основной категории в поэтике литературно-критического текста автор указывает диалогичность. Расширенное понимание литературной критики как сферы, наиболее приближенной к художественному творчеству, позволит выделить в теоретической модели статьи и такой аспект, как временная организация. Ю.В. Зверева, исследователь философской критики Ю.Н. Говорухи-Отрока и А.Л. Вольнского, делает вывод о том, что работы представителей данного направления отличаются наличием двух временных пластов. Критик, обращаясь к современности, опирается в суждениях на универсальные, вневременные категории, что выражается, прежде всего, в использовании библейских образов. Такой подход помогает обозначению вневременного характера рассматриваемых явлений и проблем в их связи с евангельскими и ветхозаветными событиями⁴. Сказанное позволяет судить о взаимосвязи мировоззрения автора критических статей, в частности его понимания задач искусства, и временной организации литературно-критических работ. Такой подход позволяет не вполне согласиться с исследователями, утверждающими, что доминирующей чертой критических работ является сиюминутность, преобладание момента и современности над иными временными пластами («основное время в критической статье – время общения критика с читателем, время "беседы"»⁵). А кроме того, не согласиться еще и с тем, что основное время любого литературно-критического текста – «сейчас» и позиция, с которой критик смотрит на словесность, определяется «современностью».

На материале литературно-критических работ И.Б. Роднянской можно сделать вывод о том, что, несмотря на тенденцию актуализировать в сознании читателя факты общественной и литературной жизни прошлого, высказываниям свойствен вневременной характер. Размышления критика, принадлежащего к философскому направлению, с точки зрения времени обретают обобщенно-универсальное звучание. Данное свойство критики Роднянской определяется целеполаганием – выявить духовное состояние персонажей, лирического героя и самого писателя. На формальном уровне временная многослойность образуется

² Штейнгольд А.М. *Анатомия литературной критики. Природа. Структура, Поэтика*. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 200 с. [1].

³ Там же. С. 11

⁴ См.: Зверева Ю.В. *Философская критика 90-х годов XIX века: На материале статей Ю.Н. Говорухи-Отрока и А.Л. Вольнского: дисс. ... канд. филол. наук*. Пермь, 2006. 171 с. [2].

⁵ См.: Штейнгольд А.М. *Анатомия литературной критики. Природа. Структура, Поэтика*. С. 170.

благодаря высокой степени цитации произведений мировой и отечественной классики.

Реальность, претворенную в художественном произведении, и реальность современной критике действительности критик оценивает сквозь призму вечных категорий и универсальных законов человеческой жизни с опорой на тексты Священного Писания.

Взаимопроникновение категорий «временное» и «вечное» будет рассмотрено с опорой на методы структурно-герменевтического анализа в трех аспектах: как критиком анализируется произведение классического периода русской литературы; в чем состоит специфика разговора о современной литературе; какой временной масштаб избран для публицистических текстов.

И.Б. Роднянская о классической литературе: поиск вечного

В центре внимания данного раздела статья И.Б. Роднянской «Развязка “Женитьбы”, или Чему смеемся?», впервые опубликованная в книге 1989 года «Художник в поисках истины». Автохарактеристика идейного содержания данного издания такова: «Первая моя книга – “Художник в поисках истины” (М., 1989) ... довольно явственно была сгруппирована вокруг темы: писатель и высшее бытие, в пределе, если угодно, – писатель и Бог. <...> Нынче же [в сборнике “Литературное семилетие”] в центре композиции, как мне кажется, возникает несколько другое, хотя и сродное: диалог художника с беспрецедентной реальностью XX века, с его непредвиденностями, кризисами и обвалами» [3, с. 3–4].

Центральный персонаж пьесы «Женитьба» именуется критиком «пред-Обломовым». С токи зрения критика, вынесенная в название комедии ситуация позволяет сравнить Подколесина и с позднейшими героями русской литературы, оказавшимися «на randevu».

Смысловая композиция работы «Развязка “Женитьбы”, или Чему смеемся?» может быть представлена наилучшим образом в виде спирали. Точкой отсчета следует считать постановку вопроса о «покаянном смехе Гоголя» и механизме его воздействия на адресата. В «Ревизоре», согласно Роднянской, дистанция между сценой и зрительным залом разрушается за счет понятности изображенных характеров. Но по-настоящему сильное воздействие гоголевского смеха, считает критик, возникает благодаря общности ситуаций, в которых оказываются герои, а зрители и читатели способны узнать себя в них. С точки зрения критика, пьеса Гоголя «Женитьба» является наиболее показательным примером того, как составляющая основу сюжета экзистенциальная ситуация разрушает привычное расстояние между реальной публикой и вымышленными героями. Итак, от первоначального вопроса о функции смеха автор на заключительном витке спирали своих суждений возвращается на новом уровне к главной проблеме и движется к утверждению: в творчестве писателя-миссионера Гоголя юмор обладает пробуждающей силой.

Представляя собой «сложный и многовекторный жанр», объемный текст «Развязка “Женитьбы”, или Чему смеемся?» складывается из нескольких жанровых форм. Личная заинтересованность автора в происходящем на сцене вовлекает и зрителя в атмосферу спектакля, возникает зрительный образ, эффект присутствия в зале на момент показа комедии. В этом выстраиваемом диалоге читателя и критика последний выступает в роли проводника между театральным действием и своей аудиторией. Тем не менее критик не останавливается лишь на передаче собственных эмоций. Оценка спектакля («В нем [в спектакле] дано место разным “слоям” комедии – ранним и поздним и разным видам смеха, ею вызываемым»), игры актеров («У прекрасного исполнителя этой роли [Кочкарёва], “юго-западного” актера В. Авилова ...»⁶), а также неоднократное сопоставление сценических интерпретаций, актерского исполнения гоголевских персонажей (Городничего, Хлестакова, Подколесина) с текстом является постоянным приемом автора в данной работе. Можно сказать, что рассматриваемый текст приближается к жанровым установкам театральной рецензии.

Стоит заметить, что в первую очередь постановка пьесы Гоголя послужила для критика поводом к написанию текста. Спектакль явился новым «изданием» «Женитьбы» Гоголя, ибо театр, по словам критика, «...сократил историческую дистанцию между осмеиваемыми и смеющимися и сделал затруднения Подколесина затруднениями “каждого из нас”»⁷. Благодаря новому прочтению, с минимальной модернизацией, как подчеркивает критик, комедия Гоголя, став понятнее и ближе зрителю, вновь обрела свою современность.

Многочисленные обращения к читателям («Каждый из своего опыта знает (а большие люди, начиная с самого Гоголя, свидетельствуют), что нельзя человеку не побывать Хлестаковым хоть раз-другой в жизни ...»⁸), а также иллюстрации актуальности творческого наследия Гоголя в современной литературе можно рассматривать как знак того, что для Роднянской произведения Гоголя отнюдь не превратились в прошлое.

И здесь нельзя не остановиться на вопросе о том, как в терминологической системе Роднянской соотносятся понятия «классическая литература» и «современная литература». Классическая литература, по Роднянской, современна в том смысле, что на первый план в ней выступают имеющие общечеловеческую значимость никогда не устаревающие проблемы. К идеалу классической литературы поэтому, с точки зрения критика, может и должна стремиться современная литература. В работе 1977 года Роднянская пишет: «Утешительно лишь то, что современное наше искусство все больше начинает питаться классическими соками и, возможно, именно оно поможет человеку прирасти к прежним корням» [6, с.178]. О писателях-классиках критик рассуждает так,

⁶ См.: Роднянская И.Б. Развязка «Женитьбы», или Чему смеемся? // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.1. С. 106 [4].

⁷ Там же. С. 106.

⁸ Там же.

будто их произведения написаны сегодня, современную политическую риторику сопоставляет с афоризмами А. С. Пушкина, а в суждениях о писателях-современниках апеллирует к ключевым для истории отечественной литературы именам. Русская классическая литература и раскрытые ею смыслы, по Роднянской, не только остаются в культуре, но и продолжают жить в творчестве нового поколения писателей.

Необходимо обозначить смысловое ядро, которое критик выделяет внутри пьесы «Женитьба», а также то, что именно здесь подвергается оценке. Предстоящая женитьба в сознании Подколесина предстает как нечто, по своему масштабу сравнимое с переустройством мира. Герой находится в эсхатологической и пороговой для себя ситуации. Сомнения в необходимости женитьбы перерастают в размышления о последствиях измененного статуса. Такой подход к объяснению главной коллизии со стороны Роднянской препятствует трактовке проблематики произведения исключительно как комичной и несерьезной. Спустя десять лет после написания комедии «Ревизор» Гоголь написал развязку, аллегорическое толкование сюжета пьесы, можно сказать, что экзистенциальная проблематика «Женитьбы» позволила Роднянской воспринять текст как аллерию. В анализируемом тексте критик выделяет не столько злободневные, сколько общечеловеческие и вневременные проблемы.

Вследствие того, что критиком оценивается не изобретательность сюжета или совокупность приемов комического, а глубинная философская проблематика, закономерными следует считать приведенные параллели: трактат Стендаля «О любви», «где французский писатель беспощадно расщеплял и анализировал собственный психический опыт»; «сцены сватовства к Наташе Ростовой и жениховства Андрея Болконского»; «повествовательный набросок Пушкина «Участь моя решена. Я женюсь», признаваемый автобиографическим»⁹. Интересно заметить, что из-за типологического сходства ситуаций цитаты из воспоминаний Пушкина, внутренних монологов Наташи Ростовой и Андрея Болконского, реплик Подколесина по уровню эмоциональных предсвадебных переживаний оказываются близки. Можно предположить, что литературные персонажи оцениваются Роднянской в этих фрагментах вне контекста художественных произведений.

Одним из намерений автора в работе является показать справедливость и актуальность изображенного Гоголем комплекса проблем: «...и маниловское, и собакевичево мы обнаруживаем в людях разных времен и положений, не исключая себя самих»; «центральное событие пьесы [«Женитьба»], действительно, кардинально для жизни человеческой»¹⁰. Сопоставление литературного текста с общественно-значимыми проблемами – постоянный прием, используемый критиком в данной статье.

⁹ См.: Роднянская И.Б. Развязка «Женитьбы», или Чему смеемся? // Движение литературы. В 2 т. С. 111–113.

¹⁰ Там же. С. 98, 106.

Для Роднянской цель актуализировать в сознании читателей наследие Гоголя связана с тем, что в творчестве этого писателя-классика содержится «зерно вечное». Те проблемы, на которые в своих произведениях указывал писатель, – инфантилизм, забвение о «высшем назначении человека», своеволие, пошлость, по словам Роднянской, заключают в себе «общечеловеческое – обшечеловеческое и обшечеловеческое», так как «Гоголь решает ... овладеть нравственным сознанием своих адресатов»¹¹.

Гоголь, по словам критика, принадлежал одновременно средневековому и новому типу мышления, видел свою цель в их соединении и, как следствие, стал образцом писателя и в то же время учителя, который ценен тем, что в своем творчестве продолжает вести мессианский диалог с читателем ради духовно-нравственного изменения последнего.

Современность в литературной критике И.Б. Роднянской

В данном разделе внимание будет направлено преимущественно на работу Роднянской «Здесь и там» о творчестве поэта Олеси Николаевой (р. 1955). Выбор данного портрета в качестве ключевого текста отнюдь не случаен, и первым обоснованием может выступить тот факт, что именно поэзия играет немаловажную роль в профессиональной судьбе Роднянской, этому роду литературы критик нередко отдает предпочтение. Но важными здесь представляются детали творческой истории текста, ибо его первоначальная публикация состоялась в журнале «Новый мир» за 1998 год, и текст тогда был помещен в рубрику рецензий, поводом же к написанию текста послужил выход шестого по счету сборника стихов О. Николаевой «AMOR FATI».

Как поэт О. Николаева начала выступать в печати с 1972 года. Через несколько лет после публикации первых стихотворений в журнале «Смена» начинают выходить сборники: «Сад чудес» (1980 г.), «На корабле зимы» (1986 г.), «Смоковница» (1990 г.), «Здесь» (1990 г.). Позднее О. Николаева опубликует и свои прозаические тексты, но на момент создания рецензии критики и читатели знали ее лишь с одной стороны – в роли поэта. Но так или иначе высказанные Роднянской суждения можно применять к совокупности всего творчества писателя Николаевой. Так, в рассуждениях о поэтических текстах Николаевой Роднянская выходит за рамки анализа рецензируемого сборника стихотворений, называя и предшествующие ему книги. А кроме того, высказывание критика, помимо наблюдений над формально-содержательными особенностями книги, наполнено заключениями афористического характера, которые касаются творчества Николаевой в целом.

Необходимо отметить, что субъективно-личностные компоненты, художественность в широком смысле и логичность построений в литературном

¹¹ См.: Роднянская И.Б. Развязка «Женитьбы», или Чему смеемся? // Движение литературы. В 2 т. С. 103.

портрете Роднянской находятся в сбалансированных отношениях. Аргументы строятся согласно дедуктивному принципу. В первой части работы выдвигается суждение о том, что артистизм, то есть вся творческая деятельность художника, может быть спасительным. Далее работа строится на различных доказательствах первоначального тезиса: ритм, лексическое наполнение, формально-содержательная организация лирики Николаевой в целом («эстетика средневекового “реализма”») – все это, с точки зрения Роднянской, является положительным примером слияния веры и религии.

Парадокс состоит в том, что поэзия Николаевой, несмотря на вбираемый ею комплекс мотивов, остается светской, но ее идейную направленность Роднянская определяет как «эстетику средневекового “реализма”», «где всякое фактическое “здесь” обеспечено значимым “там” ...»¹². Таким образом, даже в тех стихотворениях, где называются современные реалии, в подтексте подражывается призыв толковать события с точки зрения «вечности притчи».

Критик стремится подчеркнуть всеобщность той проблематики, вокруг которой строятся сюжеты стихотворений Николаевой, а также предпочитает афористические утверждения частным наблюдениям, тогда как первостепенной важностью в литературном портрете обладает «творчество, сами произведения художника, а уже от них идут обобщения, замечания относительно художественных особенностей личности творца ...»¹³.

Сверхзадачей данного литературного портрета следует считать доказательство того, что между религией и творчеством не существует противоречий. Критик призывает к чтению поэзии Николаевой, так как она являет собой более чем удачный образец писателя, говорящего о вечном на языке повседневности. Роднянская неоднократно прямо апеллирует к читателям с помощью таких формул, как «прошу заглянуть», «я советую прочесть».

Тональность такого восприятия во многом подготовлена самой Роднянской. Так, предваряющее статьи предисловие можно расценивать как стремление автора дать ретроспективную оценку собственной критической деятельности, подвести итоги и определить сущность избранного метода.

Можно сказать, что в представлении Роднянской русская литература – это единое пространство, которому присуще органическое развитие, оттого так часты в книге такие параллели между писателями разных эпох, как, например, Пушкин – Блок, Фет – Кушнер. Оценка художественной и философской миссии писателя зависит от его отношения к эталонам русской культуры, ибо там есть истинное «соприкосновение с вечностью». Русская литература, по мнению критика, и сама способна влиять на философию, а также на уровень общественного сознания. По этой причине размышления критика в ряде статей о

¹² См.: Роднянская И.Б. Здесь и там // Движение литературы. В 2-х томах. М.: Языки славянских культур. 2006. Т.2. С. 192 [5].

¹³ См.: Короткина А.М. Литературный портрет как жанр критики (на материале критического наследия А.К. Воронского) // Вопросы истории и теории литературной критики. Тюмень: Тюменский государственный университет, 1976. С. 7 [7].

Пушкине, Гоголе и Достоевском, Заболоцком и Платонове можно расценивать как суждения об учителях, прислушиваться к которым следует в современной действительности.

Философская публицистика литературного критика

В природу литературной критики неизменно входит такой компонент, как публицистичность, ибо нередко «...сама живая жизнь – “сырая”, аморфная, не отрефлексированная ни теоретическим, ни художественным сознанием социальная действительность ...»,¹⁴ входит в круг осмысляемых критиком вещей. Данная характеристика отвечает и тому обстоятельству, что литературной критике как феномену свойственен синтез художественных, научных и публицистических компонентов.

То, как литературный критик проявляет себя в качестве публициста, будет рассмотрено на материале книги Роднянской 2006 года «Движение литературы». В этом двухтомнике, в отличие от предшествующих сборников, критик сосредоточивается на сугубо литературных проблемах. В центре внимания находятся вопросы о развитии литературы в целом и творчестве отдельных писателей в частности. Тем не менее публицистика философского толка играет не последнюю роль и здесь. Ни в многостраничных проблемных статьях, ни в рецензиях мысль критика не замыкается на вопросах формальной организации текстов.

Суждения обобщенного характера, которые можно распространить на внетекстовую реальность, легко обнаружить в работах о А.С. Пушкине, А.А. Блоке, В.С. Маканине и многих других писателях. Примером может выступить работа Роднянской «Поэтическая афористика Пушкина и идеологические понятия наших дней»¹⁵, где язык писателя служит камертоном в размышлениях о современности: «При неизбежном ныне чтении газет, при выслушивании всевозможных политических рацей мне все чаще приходило на ум: а как там об этом сказано у Пушкина?» [9, с. 29].

Однако среди литературно-критических по преимуществу текстов выделяется ряд статей Роднянской, полностью философско-публицистических в своей основе: «Помеха – человек: Опыт века в зеркале антиутопий»¹⁶, «Европейский интеллеktуал: Конфронтация с миропорядком и ее пределы»¹⁷, «Рус-

¹⁴ См.: Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб.: Петрополис, 1997. С. 8 [8].

¹⁵ Роднянская И.Б. Поэтическая афористика Пушкина и идеологические понятия наших дней // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 1. С. 29–41.

¹⁶ Роднянская И. Б. Помеха – человек: Опыт века в зеркале антиутопий // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 219–246.

¹⁷ Роднянская И. Б. Европейский интеллеktуал: Конфронтация с миропорядком и ее пределы // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 247–257.

ский западник сегодня»¹⁸, «Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России»¹⁹, «Христианство и культура»²⁰, «Светская и религиозная гуманитарная мысль – в аспекте словесности»²¹. Названные работы первоначально публиковались в самых разных изданиях: литературно-художественных журналах («Знамя», «Новый мир», «Вопросы литературы»), сборнике докладов по истории православной миссии, культурно-философском издании «Эон. Альманах старой и новой культуры». Но, несмотря на разность условий публикации, данные тексты между собой, безусловно, близки, что можно проследить по нескольким параметрам. Личность автора как главного связующего компонента, удаленность от собственно литературной проблематики, а также причастность одному временному промежутку, концу XX века, – перечисление хотя бы этих условий позволяет объединить работы в общую группу. На протяжении каждой из входящих в цикл работ критик прямо или косвенно соотносит свои суждения с текстами Священного Писания. С точки зрения жанровой принадлежности статьи балансируют между философскими эссе и публицистическими очерками.

Причастность к философскому дискурсу обнаруживается в идейной близости статей. Вне зависимости от избранной первоначально темы, рассуждения критика относятся к законам человеческой природы вообще. В статьях критик настаивает на неотъемлемом присутствии религиозного аспекта в творческой деятельности. Примером может служить статья «Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России», где утверждается мысль о принадлежности церковных текстов к поэзии. Но в настоящее время всеобщий культурный уровень находится под угрозой, одним из проявлений которой является постепенная ликвидация навыка понимания богослужебных текстов. «Языково-культурное сознание, чтобы быть творческим, должно быть биполярным» [10, с.359], – говорит Роднянская.

Не только на формально-стилистическом, но и на смысловом уровне религия не противоречит сфере искусства: «вера и художественное творчество – не губят друг друга при условии известного обособления... <...> ...я по-прежнему уверена, что уж кому-кому, а художнику без Бога не до порога»²².

Для Роднянской литература и религия не только не противоречат друг другу, но и являются теснейшим образом спаянными между собой сферами. Истинного художника, считает критик, нет без веры. Но и понимание богослу-

¹⁸ Роднянская И. Б. Русский западник сегодня // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 258–267.

¹⁹ См.: Роднянская И. Б. Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 351–360 [10].

²⁰ См.: Роднянская И.Б. Христианство и культура // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 361–366 [11].

²¹ Роднянская И. Б. Светская и религиозная гуманитарная мысль – в аспекте словесности // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т.2. С. 367–372.

²² См.: Роднянская И. Б. Христианство и культура // Движение литературы. В 2 т. С. 363, 366.

жебных текстов без внимания к их поэтичности невозможно. Художественные произведения, особенно принадлежащие к лирическому роду, пропитаны славянизмами, следами религиозного в своей основе языка, и поэтому забвение основ православного богослужения приведет к потере целого пласта русской духовной культуры. Это, по мнению автора статей, приведет и к увеличению групп, объединенных рационалистическим сознанием, неспособных постичь глубину, иносказательность и образность как притчевого, так и поэтического языка. Частым приемом в публицистических статьях являются параллели между современными проблемами и мыслями литераторов XIX–XXI веков на схожую тематику.

Временная организация литературно-критических текстов и вопрос об адресате

Расширяя временные границы собственного литературно-критического текста, автор реализует возможности философской критики на уровне поэтики. Объяснение этого устойчивого интереса к философскому аспекту можно найти в методологических установках Роднянской, а именно в приверженности к направлению литературной критики, избранному В.С. Соловьевым. Так, в предисловии к сборнику избранных работ философа звучат следующие слова: «Соловьев – корифей русской философской критики, более того – ее подлинный основатель»²³. Сущность такого подхода к литературе заключается в соотношении «эстетики с высшим смыслом жизни», ибо «отрезающая себя от идеальных ориентиров, “горизонтальная” эстетика [“теория выразительности”] позитивна и феноменальна только на уровне деклараций»²⁴. Со стороны Роднянской и ее постоянного соавтора Р.А. Гальцевой метод Соловьева оценивается положительно, ибо ему удалось указать на отсутствие противоречий между внимательным изучением художественной стороны текста и его прочтением в философском ключе.

Можно говорить о возникающем единстве между субъектами критического диалога («мы привыкли ...», «мы должны...», «наш век ...»). Так, Роднянская не берет на себя роль наставника, облекая суждения в учительствующий тон. Критик – это собеседник, предпочитающий задавать вопросы, побуждая другую сторону поразмышлять над возможными ответами.

Благодаря такому подходу тексты критика оказываются шире обозначенных границ. Под воздействием различных дискурсов формальные и содержательные рамки в работах Роднянской претерпевают трансформацию. Так, наиболее корректным определением жанра работы «Развязка “Женитьбы”, или Чему смеемся?» стало следующее: развернутая публицистическая статья-исследование, а литературный портрет О.Николаевой вобрал в себя не только

²³ См.: Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника («Положительная эстетика Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество») // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / вступ. статья Р. Гальцевой и И. Роднянской. М: Искусство, 1991. С. 28 [12].

²⁴ Там же. С. 9.

рассмотрение творческого пути художника, но и решение проблемы взаимосвязи веры и писательского труда. Вне зависимости от жанровой формы тексты Роднянской оснащаются главным компонентом – стремлением воздействовать на читательскую аудиторию. Но положение автора, как и адресата, внутри текста оказывается неоднозначным. Нередко сюжет литературно-критической статьи затрагивает вопросы религии, политики, образования, интеллигенции и народа.

Широта взглядов и многообразие интересов Роднянской отражаются и на характере её литературно-критических статей. Можно говорить о диалогизме как об отличительной черте многих текстов критика, ибо их отличает стремление вступить в разговор не только с читателем и анализируемым текстом, но и со всей предшествующей традицией: русской и зарубежной классикой, литературоведением, философией. Еще одной отличительной чертой текстов Роднянской, а кроме того, желание привлечь для анализа и внетекстовую действительность в виде актуальных на момент создания текста событий.

Сложность каждого из рассмотренных жанров, в которых выступала Роднянская, определяется также и тем, что интерпретация и оценка художественных текстов базируются на философских категориях, свою цель автор видит в поиске «зерна вечного». Значимость и ценность литературного произведения определяется, в том числе, и его способностью быть понятным, а значит, и полезным для читателя.

Общий смысл проанализированных высказываний – в призыв читателей пересмотреть образ жизни и направление мыслей. Так, необходимость знакомства с произведениями Н.В. Гоголя, с точки зрения критика, вызвана тем фактом, что в них читатель обнаружит самого себя: смех над персонажами обретает функцию зеркала. Но и современная литература, в частности духовная поэзия О. Николаевой, продолжает быть связующим звеном между человеком и вечными ценностями.

Список литературы

1. Штейнгольд А.М. *Анатомия литературной критики. Природа. Структура, Поэтика.* СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 200 с.
2. Зверева Ю.В. *Философская критика 90-х годов XIX века: На материале статей Ю.Н. Говорухи-Отрока и А.Л. Вольнского: дис. ... канд. филол. наук.* Пермь, 2006. 171 с.
3. Роднянская И.Б. От автора // *Литературное семилетие (1987–1994): статьи.* М.: Книжный сад, 1995. С. 3–4.
4. Роднянская И.Б. Развязка «Женитьбы», или Чему смеемся? // *Движение литературы.* В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 1. С. 90–123.
5. Роднянская И.Б. Здесь и там // *Движение литературы.* В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 2. С. 190–202.
6. Роднянская И.Б. *Классика и мы // Художник в поисках истины.* М.: Современник, 1989. С. 172–178.
7. Короткина А.М. *Литературный портрет как жанр критики (на материале критического наследия А.К. Воронского) // Вопросы истории и теории литературной критики.* Тюмень: Тюменский государственный университет, 1976. С. 4–21.

8. Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб.: Петрополис, 1997. 543 с.
9. Роднянская И.Б. Поэтическая афористика Пушкина и идеологические понятия наших дней // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 1. С. 29–41.
10. Роднянская И.Б. Язык православного богослужения как препятствие к раскультированию современной России // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 2. С. 351–360.
11. Роднянская И.Б. Христианство и культура // Движение литературы. В 2 т. М.: Языки славянских культур, 2006. Т. 2. С. 361–366.
12. Гальцева Р., Роднянская И. Реальное дело художника («Положительная эстетика Владимира Соловьёва и взгляд на литературное творчество») // Соловьёв В.С. Философия искусства и литературная критика / вступ. ст. Р. Гальцевой и И. Роднянской. М.: Искусство, 1991. 701 с. С. 8–29.

References

1. Shteyngol'd, A.M. *Anatomiya literaturnoy kritiki. Priroda. Struktura, Poetika* [Anatomy of literary criticism. Nature. Structure, Poetics]. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2003. 200 p.
2. Zvereva, Yu.V. *Filosofskaya kritika 90-kh godov XIX veka: Na materiale statey Yu.N. Govorukhi-Otroka i A.L. Volynskogo*. Diss. ... kand. filol. nauk [Philosophical criticism of the 1890s. Cand. philol. sci. diss.]. Perm', 2006. 171 p.
3. Rodnyanskaya, I.B. Ot avtora [From the author], in *Literaturnoe semiletie (1987–1994): stat'i* [Literary seven-year period (1987–1994): articles]. Moscow: Knizhnyy sad, 1995, pp. 3–4.
4. Rodnyanskaya, I.B. Razvyazka «Zhenit'by», ili Chemu smeemsa? [The dénouement of «Marriage», or What are we laughing at?], in *Dvizhenie literatury v 2 t., t. 1* [Movement of literature in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 90–123.
5. Rodnyanskaya, I.B. Zdes' i tam [Here and there], in *Dvizhenie literatury v 2 t., t. 2* [Movement of literature in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 190–202.
6. Rodnyanskaya, I.B. Klassika i my [The classics and we], in *Khudozhnik v poiskakh istiny* [The artist in search of the truth]. Moscow: Sovremennik, 1989, pp. 172–178.
7. Korotkina, A.M. Literaturnyy portret kak zhanr kritiki (na materiale kriticheskogo naslediya A.K. Voronskogo) [Literary portrait as a genre of criticism (based on A. K. Voronsky's critical heritage)], in *Voprosy istorii i teorii literaturnoy kritiki* [Problems of history and theory of literary criticism]. Tyumen': Tyumenskiy gosudarstvennyy universitet, 1976, pp. 4–21.
8. Kagan, M.S. *Estetika kak filosofskaya nauka* [Aesthetics as a philosophical science]. Saint-Petersburg: Petropolis, 1997. 543 p.
9. Rodnyanskaya, I.B. Poeticheskaya aforistika Pushkina i ideologicheskie ponyatiya nashikh dney [Pushkin's poetic aphoristics and the ideological concepts of our days], in *Dvizhenie literatury v 2 t., t. 1* [Movement of literature in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 29–41.
10. Rodnyanskaya, I.B. Yazyk pravoslavnogo bogosluzheniya kak prepyatstvie k raskul'turivaniyu sovremennoy Rossii [The language of the Orthodox worship as an obstacle to cultural degradation of modern Russia], in *Dvizhenie literatury v 2 t., t. 2* [Movement of literature in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 351–360.
11. Rodnyanskaya, I.B. Khristianstvo i kul'tura [Christianity and culture], in *Dvizhenie literatury v 2 t., t. 2* [Movement of literature in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 361–366.
12. Gal'tseva, R., Rodnyanskaya, I. Real'noe delo khudozhnika («Polozhitel'naya estetika Vladimira Solov'eva i vzglyad na literaturnoe tvorchestvo») [The real cause of the artist («Positive aesthetics of Vladimir Solovyov and a view on creative writing»)], in Solov'ev V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 8–29.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)61-07

ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

[Рец на:] Ермишин О.Т. Философия русского зарубежья XX века М., Летний сад: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2019 – 304 с.

А.А. ЕРМИЧЕВ

EXPERIENCE IN STUDYING RUSSIAN ÉMIGRÉ PHILOSOPHY

[Review of] Ermishin O.T. Russian émigré philosophy of the XX century. М.: Letny Sad: Aleksandr Solzhenitsyn House of Russia Abroad, 2019, 304 p.

А.А. ERMICHEV

Материалы своей книги автор распределил по трем разделам. В первом он назвал и рассмотрел основные проблемы в философии русского зарубежья XX века. Второй раздел – «Персоналии» – состоит из тринадцати статей о различных сюжетах в учениях и жизни мыслителей русского зарубежья. Третий раздел представляет собой результаты архивных исследований автора – научного сотрудника московского Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына.

Автор, известный специалист-историк отечественной мысли, извинит нас, если мы начнем знакомство с книгой с последнего, третьего раздела. В него вошли не только статьи самого автора, посвященные различным именам русской философии за рубежом – П.Н. Савицкому, Н.Н. Алексееву, В.Н. Ильину, но и две исключительно ценные публикации – статьи Г.В. Флоровского «Философия и религия» (1923 г.) и В.Н. Ильина «Н.А. Бердяев и его философия творчества» (1955 г.)

Помимо этих воистину драгоценных статей (к сожалению, не выделенных отдельной строкой в оглавлении), здесь же читатель встретит много интересных фактов и оценок, проливающих свет на многочисленные извивы русской мысли первой половины XX века. Проиллюстрируем свое утверждение двумя примерами, касающимися уже названных статей Г.В. Флоровского и В.Н. Ильина. Статья первого предназначалась для воссоздаваемого Б.В. Яковенко журнала «Логос», но не была напечатана. По-видимому, рационалист Б.В. Яковенко не мог принять тезиса автора, согласно которому «все попытки логически описать религию, оправдать ее разумом основаны на отрицании религиозного опыта и веры»

(с. 215)¹. О.Т. Ермишин очень высоко ценит современное значение статьи Г.В. Флоровского: «... если бы статья ... была напечатана сейчас, то она вызвала бы научный скандал, так как по сути ее основные положения отрицают как принципы современной философии религии, так и ее общего направления» (с. 215). Читатель, пожалуй, подумает, что если бы «Свет невечерний» С.Н. Булгакова или «Столп» П.А. Флоренского были напечатаны сегодня, то они произвели бы не меньший скандал.

Другой «извив» демонстрирует статья В.Н. Ильина о Н.А. Бердяеве. Кто знаком с перипетиями отношений этих людей, тот не может не восхищаться ее благородным содержанием и пафосом.

Не менее интересны собственные обобщающие замечания О.Т. Ермишина: о превращении евразийства из идеологии в историческую науку в творчестве П.Н. Савицкого, об Н.Н. Алексееве как только «попутчике» евразийства, о выдающемся значении историографических работ В.Н. Ильина, до сих пор нами недооцененных.

Статьи о нем – «Исследования В.Н. Ильина по истории русской культуры (по архивным материалам)» и «В.Н. Ильин и русская философия» – впрочем, как и весь «архивный» раздел в целом, оставляют крайне отрадное впечатление. Предложенные автором материалы убедительно указывают на радостные перспективы исследования русской философии в целостно воспринимаемом социокультурном пространстве России.

Впрочем, нельзя не выразить некоторого недоумения по поводу обращения О.Т. Ермишина с архивным материалом. В самом деле. Обе статьи о В.Н. Ильине написаны как квалифицированный и очень подробный пересказ-переложение трилогии «Русская культура» В.Н. Ильина, рукопись которой сейчас хранится в фонде 31 Архива Дома русского зарубежья. Счастливцев автор! – посмотрел и даже рассказал! А как работать с таким материалом? На что мы будем делать ссылки? На оригинал или на пересказ? Разрешение этого пустячного недоумения может быть только одним – возможно скорой публикацией рукописи В.Н. Ильина, что, конечно, станет событием в гуманитарном мире современной России.

Во втором разделе, в «Персоналиях», О.Т. Ермишин или предлагает целостный портрет духовного пути того или иного мыслителя (И.А. Ильина, В.В. Зеньковского, Б.П. Вышеславцева, Г.В. Флоровского, Лев Шестова, С.И. Гессена) или прорисовывает отдельные сюжеты идейной эволюции других философов (Н.О. Лосского Б.В. Яковенко). Большую часть статей этого раздела автор уже публиковал в отечественной печати. Читатель, по крайней мере, с некоторыми из них знаком и составил о них собственное мнение.

Это позволяет рецензенту перейти к главному, первому разделу книги, который, напомним, назван «Основные проблемы в философии русского зарубежья

¹ Здесь и далее ссылки на рецензируемую книгу даются в тексте статьи в круглых скобках с указанием страницы.

XX века». Как совершенно справедливо заявляет автор, «каждый философ может быть лучше понят не только в кругу своих идей, но и в контексте общей диалектики, свойственной всей эпохе (с.60). Но авторское построение «общего контекста» не представляется удовлетворительным. Уже тяжеловесное название раздела одним только звучанием своим намекает на нечто масштабное, а именно, на какую-то эпохальную целостность философии русского зарубежья. Предчувствие не обмануло. Есть, есть какие-то внутренние обручи, стянувшие философию русского зарубежья в одно целое. Обручи названы автором. Это три основные ее проблемы – христианская метафизика, историософия и эстетика. При этом автор подчеркивает, что постановка и решение первой из них определяет характер последующих двух. Религиозный онтологизм первой проблемы определяет философию истории как вторую проблему (философия истории – «в какой-то мере опять метафизика – учение о мире в его историческом развитии во времени» (с.7). Помимо этого, «в философской мысли русского зарубежья можно также обнаружить эстетику» как «учение о красоте, эстетической структуре сотворенного Богом мира». Образующая целостность придает философии русского зарубежья некую самостоятельность, что в последующем позволит определить ее как новый этап в истории русской мысли.

В общем, так и получается. Хотя сам автор подсказывает, что три названные проблемы «не исчерпывают всю философию русского зарубежья», но, продолжает автор, «они и дают ее концептуальные контуры». В их пределах складывается «единый (условно говоря, «русский» взгляд на философские проблемы» (с. 59). Теперь-то становится вполне ясно, что сказанное О.Т. Ермишиным и есть его видение философии русского зарубежья как самостоятельного образования в истории русской мысли. В соответствии со сказанным, автор увязывает решение первой проблемы с именами Н.О. Лосского, С.Л. Франка и В.В. Зеньковского, второй – с именами Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова и евразийцев, а третьей – опять же с Н.О. Лосским, И.И. Лапшиным, Н.С. Арсеньевым, В.В. Вейдле и В.Н. Ильиным. Так все замечательно идет...

И вдруг читатель видит, что автор совершает иное, попятное движение. В совершенном противоречии с заявкой на «концептуальные контуры» философии русского зарубежья автор на десятой странице раздела говорит, что в этих самых «контурах» нашли свое логическое завершение метафизические поиски, начатые в начале XX века.

На этот раз с автором нельзя не согласиться. Но из такой правильности следуют два вывода. Во-первых, он сам стер границу между метафизикой русского религиозно-философского возрождения начала XX века и философией русского зарубежья. Во-вторых, теперь нужно дополнить список имен философов, которые репрезентируют проблемы метафизики. Верно, что Н.О. Лосский, С.Л. Франк и В.В. Зеньковский представляют и разрешают проблему метафизики как метафизики христианской. Но где имена других славных мыслителей – Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Г.П. Флоровского и т.д.?

К другой основной проблеме, названной О.Т. Ермишиным, а именно, историософской, автор даже приблизиться не захотел, а ограничился изложением соображений новгородцев и евразийцев о России.

Что касается третьей, эстетической проблемы, то изложение эмигрантского видения у автора занимает 17 страниц, из которых половина анализирует эстетические взгляды – кого бы вы думали? – известного нашего кантианца И.И. Лапшина. Просто удивительно, что в книге он стал разработчиком и автором эстетики в христианской метафизике! Однако против такой квалификации его эстетики приведем очень верное и всем знакомое суждение В.В. Зеньковского о философии И.И. Лапшина. «У Лапшина, – написал историограф, – мы находим действительно, не просто устранение метафизики в виду гносеологических его соображений, но именно отречение от метафизики и даже больше: *horror metaphysicae*».

В качестве компенсации допущенной неловкости автор на прочих страницах очерка излагает «эстетические взгляды и точки зрения, высказанные рядом известных и менее известных авторов» (с. 53) – Н.С. Арсеньева, В.В. Вейдле, В.Н. Ильина. Ими, утверждает О.Т. Ермишин, «заложены принципы религиозной эстетики, критерии эстетической оценки по отношению к произведениям искусства и литературы», (с.53) которые он в сжатой форме приводит для печати.

Прямо скажем, замысел представить философию русского зарубежья неким автономным, специфическим образованием истории русской мысли не удался. Но направленность поиска автора оправдана и понятна; было бы нелепо отрицать своеобразие философии русского зарубежья. Она, если ограничить время ее существования до 1965 г., когда скончались последние великие – Н.О. Лосский и Ф.А. Степун, действительно является каким-то особым этапом в истории русской мысли. Но источником ее особенности являются радикально изменившиеся обстоятельства ее социально-культурного бытия – начиная со сносного материального состояния или, допустим, резкого сокращения числа читателей и до взаимоотношений с европейскими коллегами по философскому цеху. И, перечисляя эти обстоятельства, никак невозможно упустить главное – каждый из русских мыслителей, оказавшийся за рубежом, пережил опыт мирового по значению социального эксперимента, поставленного историей на пространных России. Этот недоступный европейцам опыт обогатил восприятие русскими мыслителями метафизических проблем, подвигая некоторых из них к перешагиванию границы между философией и богословием. Теоретические последствия такого опыта не могли не быть. У каждого отдельно взятого философа-зарубежника они легко прослеживаются. Но за краткостью времени, отпущенного для творчества, и в силу мощной индивидуальности каждого из них эти последствия не сложились в какой-то общий вектор движения русской философии за рубежом.

Философия русского ренессанса начала XX века и философия русского зарубежья принадлежат к одному типу, и говорить об особой концептуальности последней невозможно. Философия русского зарубежья есть не что иное, как философия русского духовного ренессанса, которая вместе со старой Россией

революционно, насильственно была перенесена за границы Российской империи – Советской России – СССР.

И рядовой читатель, и специалист по истории русской философии с интересом ознакомятся с книгой О.Т. Ермишина. Во-первых, в ней представлено множество неизвестных нам фактов из истории русской философии. Во-вторых, даже для знающих очень полезен раздел «Персоналии», в котором автор сумел выразить свой подход к портретированию уже известных философов. В-третьих, сама предпринятая автором попытка предложить общий взгляд на философию русского зарубежья должна быть полезна каждому из современных ее исследователей.

ПОЗДРАВЛЕНИЕ

Поздравление Михаилу Викторовичу Максимову

Сердечно поздравляем главного редактора журнала «Соловьёвские исследования» Михаила Викторовича Максимова с присвоением звания «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации».

За заслуги в научно-педагогической деятельности, подготовке высококвалифицированных специалистов и многолетнюю добросовестную работу профессору Ивановского государственного энергетического университета Михаилу Максимову присвоено звание «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации». Указ о награждении подписал Президент России Владимир Путин¹.

Михаил Максимов внес значительный вклад в осуществление педагогической и научной деятельности, привлечение студентов и аспирантов к активной научно-практической деятельности, изучение наследия выдающего русского мыслителя Владимира Соловьёва.

Михаил Максимов – активный участник разработки и внедрения инновационных образовательных технологий, нацеленных на повышение качества образования, интеграцию научной и образовательной деятельности, совершенствование методов преподавания, углубление межпредметных связей. Он является автором учебного пособия по истории русской философии, членом авторского коллектива трехтомника по истории русской философии, признанного лучшей научной работой в гуманитарной сфере. Список его научных и научно-методических трудов насчитывает около трехсот наименований.

М.В. Максимовым открыта аспирантура по новой для Ивановской области специализации – философия науки и техники. Под руководством Михаила Максимова сложилась научная школа, главной особенностью которой является системный и междисциплинарный характер исследования творчества В.С. Соловьёва. Ряд научных проектов, подготовленных под его руководством, имеет грантовую поддержку РФФИ и РГНФ, а научная школа развивает сотрудничество с ведущими отечественными и зарубежными научными и образовательными центрами.

Михаил Максимов является основателем и главным редактором журнала «Соловьёвские исследования», он – инициатор создания Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара) и свыше 20 лет является его директором. Научная, образовательная и просветительская деятельность Центра высоко оценивается российским и зарубежным профессиональным сообществом.

Желаем Михаилу Викторовичу дальнейших творческих успехов в научной и образовательной деятельности.

Редакционная коллегия журнала «Соловьёвские исследования»

¹ Указ Президента РФ № 337 от 17.07.2019 г.

НАШИ АВТОРЫ

- Бурмистров**
Константин
Юрьевич кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Рычков**
Александр
Леонидович г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vp102243@list.ru
- Межуев**
Борис Вадимович кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru
- Моисеев**
Вячеслав
Иванович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии биомедицинской этики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета имени А.И. Евдокимова, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: vimo@list.ru
- Астапов**
Сергей
Николаевич доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета, г. Ростов-на-Дону, Российская Федерация.
E-mail: snastapov@sfedu.ru
- Козырьков**
Владимир
Павлович доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии факультета социальных наук Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.
E-mail: kozir3@yandex.ru
- Тарасов**
Борис
Николаевич доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Литературного института имени А.М. Горького, г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: bntarasov@yandex.ru
- Блинова**
Ольга
Александровна кандидат филологических наук, научный работник, прикрепленный к научно-исследовательской группе GEO (Groupe d'études orientales, slaves et néohelléniques) EA 1340 Страсбургского университета; преподаватель лицея имени Рёне Кассена, г. Страсбург, Франция.
E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

- Шукуров**
Дмитрий
Леонидович доктор филологических наук, доцент,
профессор кафедры истории и культурологии Ивановского
государственного химико-технологического
университета, г. Иваново, Российская Федерация.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Иванов**
Андрей
Владимирович д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии
Алтайского государственного аграрного университета,
г. Барнаул, Российская Федерация.
E-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru
- Журавлева**
Светлана
Михайловна канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии
Алтайского государственного аграрного университета,
г. Барнаул, Российская Федерация. E-mail: jurav27@yandex.ru
- Евlampиев**
Игорь Иванович доктор философских наук, профессор кафедры
русской философии и культуры Санкт-Петербургского
государственного университета,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Матвеева**
Инга Юрьевна кандадат филологических наук, доцент кафедры литературы
и искусства Российского государственного института
сценических искусств,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com
- Филатов**
Антон
Владимирович аспирант кафедры теории литературы филологического
факультета Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова; научный сотрудник отдела русской
литературы конца XIX – начала XX века Института мировой
литературы имени А.М. Горького Российской Академии наук,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: avphilatov@yandex.ru
- Зенова**
Елизавета Михай-
ловна аспирант кафедры теории литературы филологического
факультета Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация.
E-mail: Lizazenova@gmail.com
- Ермичев**
Александр
Александрович д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры
философии Русской христианской гуманитарной академии,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com

OUR AUTHORS

- Burmistrov**
Konstantin Yuryevich
Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Senior Research Worker of the Department of Philosophy of Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.
E-mail: kburmistrov@hotmail.com
- Rychkov**
Aleksandr Leonidovich
Moscow, Russian Federation.
E-mail: vp102243@list.ru
- Mezhuev**
Boris Vadimovich
Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Associate Professor, Associate Professor of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.
E-mail: borismezhuev@yandex.ru
- Moiseev**
Vyacheslav Ivanovich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree), Professor, Head of the Department of Philosophy of Biomedical Ethics and Human Sciences of A.I. Yevdokimov Moscow State University of Medicine and Dentistry, Moscow, Russian Federation.
E-mail: vimo@list.ru
- Astapov**
Sergei Nikolayevich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree), Associate Professor, Head of the Philosophy of Religion and Religious Studies Department of the Institute of Philosophy and Social and Political Studies of the Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russian Federation.
E-mail: snastapov@sfedu.ru
- Kozyrkov**
Vladimir Pavlovich
Doctor of Sociological Sciences (post-doctoral degree), Professor, Professor of the Department of Applied Sociology of the Faculty of Social Sciences of Lobachevsky Nizhny Novgorod University, Nizhny Novgorod, Russian Federation.
E-mail: kozir3@yandex.ru
- Tarasov**
Boris Nikolayevich
Doctor of Philological Sciences (post-doctoral degree), Professor, Head of the Foreign Literature Department of the Gorky Literature Institute, Moscow, Russian Federation.
E-mail: bntarasov@yandex.ru
- Blinova**
Olga Aleksandrovna
Candidate of Philological Sciences (PhD), Research Worker assigned to the Study Group "GEO (Groupe D'études Orientales, Slaves et Néo Helléniques) EA 1340" of Strasbourg University, Teacher of Lycee Rene Cassin, Strasbourg, France.
E-mail: blinova.olga.aleksandrovna@gmail.com

- Shukurov**
Dmitry Leonidovich
Doctor of Philological Sciences (post-doctoral degree), Associate Professor, Professor of the Department of History and Culture Studies of Ivanovo State University of Chemistry and Technology, Ivanovo, Russian Federation.
E-mail: shoudmitry@yandex.ru
- Ivanov**
Andrei
Vladimirovich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree), Professor, Head of the Department of Philosophy of Altai State Agrarian University, Barnaul, Russian Federation.
E-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru
- Zhuravleva**
Svetlana
Mikhailovna
Candidate of Philosophical Sciences (PhD), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy of Altai State Agrarian University, Barnaul, Russian Federation.
E-mail: jurav27@yandex.ru
- Evlampiev**
Igor Ivanovich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree), Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture of Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Matveeva**
Inga Yuryevna
Candidate of Philological Sciences (PhD), Associate Professor of the Department of Literature and Art of the Russian State Institute of Performing Arts, Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: inga.matveeva.spb@gmail.com
- Filatov**
Anton Vladimirovich
Post-graduate Student of the Department of Literature Theory of the Faculty of Philology of Lomonov Moscow State University; Research Worker of the Department of Russian Literature of the Late XIX and Early XX Centuries of the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.
E-mail: avphilatov@yandex.ru
- Zenova**
Elizaveta Mikhailovna
Post-graduate Student of the Department of Literature Theory of the Faculty of Philology of Lomonov Moscow State University, Moscow, Russian Federation.
E-mail: Lizazenova@gmail.com
- Ermichev**
Aleksandr
Aleksandrovich
Doctor of Philosophical Sciences (post-doctoral degree), Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Russian Christian Humanities Academy, Saint Petersburg, Russian Federation.
E-mail: ozo.rchga@gmail.com

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, Соединённых 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 ученой степени доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки),
- 09.00.03 – История философии (философские науки),
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки),
- 09.00.05 – Этика (философские науки),
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки),
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки),
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 24.00.01 – Теория и история культуры (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,
Межрегиональный 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; mymaximov@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
2019. Вып. 3(63)

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 18.09.2019. Дата выхода в свет 30.09.2019.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 15,88. Уч.-изд. л. 16,92.
Тираж 100 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.