

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Ivanovo State Power University

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2025

Выпуск 1(85)

2025

Issue 1(85)

Редакционная коллегия:

- М.В. Максимов* (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
И.И. Евлампиев (зам. гл. редактора), д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина (зам. гл. редактора), д-р культурологии, г. Кострома, Россия
С.Д. Титаренко (зам. гл. редактора), д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Л.М. Максимова (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
Бурмистров К.Ю., канд. филос. наук, г. Москва, Россия
А.Г. Гачева, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
Н.Ю. Грякалова, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
К.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия
М.В. Медоваров, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, 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
О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия
Н.Г. Юрина, д-р филол. наук, г. Саранск, Россия

Международная редакционная коллегия:

- 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. Маршаде, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
А. Оппо, д-р филос. наук, г. Кальяри, Италия

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 науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 5.7.1 – онтология и теория познания; 5.7.2 – история философии; 5.7.3 – эстетика; 5.7.4 – этика; 5.7.7 – социальная и политическая философия; 5.7.8 – философская антропология, философия культуры; 5.7.9 – философия религии и религиоведение; 5.9.1 – русская литература и литература народов Российской Федерации; 5.9.2 – литературы народов мира; 5.9.3 – теория литературы; 5.10.1 – теория и история культуры, искусства

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 periodicals directory (США). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г., включен в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ.

© М.В. Максимов, составление, 2025

© Авторы статей, 2025

© ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Глазков А.П. Значение «эсхатологического поворота» в философии В.С. Соловьёва	6
Волков Ю.К. «Оправдание добра» или «польза зла»: В. Соловьёв и К. Лоренц о естественных основаниях морали	18
Загирняк М.Ю. Этический минимум В.С. Соловьёва в философии Н.Н. Алексеева	26
Гравин А.А. Деконструкция vs актуализация: С.С. Хоружий и Л.А. Гоготишвили о В.С. Соловьёве и соловьёвской традиции в русской философии	35
Сафонов А.А. Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка	45

К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Ермичёв А.А. «Третий исход» Н.А. Бердяева и ответ Б.П. Вышеславцева	60
Андросенко С.В. Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья первая: «Бердяев всегда мыслит соборно»	81
Мелих Ю.Б. «Борьба» Н.А. Бердяева с И. Кантом за безответственную свободу и самооправдание философией	98
Шукуров Д.Л. Философско-теологический дискурс Н.А. Бердяева, русский авангард и религиозные идеи Даниила Хармса	112
Титаренко Е.М. Культура и рекреатура: Н.А. Бердяев и Н.Ф. Федоров о кризисе гуманизма	128

КОНФЕРЕНЦИЯ ОБ ОБРАЗЕ БУДУЩЕГО В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX – XXI ВВ.

Гачева А.Г. Конференция об образе будущего	143
Гачева А.Г. Христианство как «задача человечества». Образ будущего у Владимира Соловьёва	147
Серёгина С.А. Н.А. Клюев и Ф.-Р. Ламенне: Образ будущего сквозь призму социального христианства	162
Папкова Е.А. «Видения грядущего» в прозе В. Итина и Вс. Иванова 1920-х гг. («Страна Гонгури» и «Происшествие на реке Тун»)	180
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	194
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	196
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	196

Editorial Board:

- M.V. Maksimov* (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
I.I. Evlampiev (Deputy Chief editor), Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina (Deputy Chief editor), Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
S.D. Titarenko (Deputy Chief editor), Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
K.U. Burmistrov, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
A.U. Gacheva, Doctor of Philology, Moscow, Russia,
N.U. Gryakalova, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
K.V. Zenkin, Doctor of Art History, Moscow, Russia,
M.V. Medovarov, Candidate of Historical Sciences, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhuev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
O.L. Fetisenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,
N.G. Yurina, Doctor of Philology, Saransk, Russia,

International Editorial Board:

- R. Goldt*, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
P. Davidson, Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Doctor of slavonic studies, Paris, France,
T. Nemeth, Doctor of Philosophy, New York, United States of America
A. Oppo, Doctor of Philosophy, Cagliari, Italy

Address:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. 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: 5.7.1 – ontology and epistemology; 5.7.2 – history of philosophy; 5.7.3 – aesthetics; 5.7.4 – ethics; 5.7.7 – social and political philosophy; 5.7.8 – philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9 – philosophy of religion and religious studies; 5.9.1 – Russian literature and literature of the peoples of the Russian Federation; 5.9.2 – literature of the peoples of the world; 5.9.3 – theory of literature; 5.10.1 – theory and history of culture, art.

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 included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022, included in the “White List” of scientific publications of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

© M.V. Maksimov, preparation, 2025

© Authors of Articles, 2025

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2025

CONTENT

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

Glazkov A.P. The meaning of the “eschatological turn” in the philosophy of V.S. Solovyov	6
Volkov Y.K. “Justification of Good” or “benefit of evil”: V. Solovyov and K. Lorenz about the natural Foundations of Morality	18
Zagirnyak M.Y. V.S. Solov'ev's Ethical Minimum in the Philosophy of N.N. Alekseev	26
Gravin A.A. Deconstruction vs. Actualization: S.S. Khoruzhiy and L.A. Gogotishvili on V.S. Solovyov and the “Solovyovian” Tradition in Russian philosophy	35
Safonov A.A. Philosophy on the other side of the laws of non-contradiction: metalogism and antinomianism in the work of Pavel Florensky and Semyon Frank	45

ON THE 150TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF N.A. BERDYAEV

Ermichev A.A. “The Third Exodus” by N.A. Berdyaev and the answer by B.P. Vysheslavtsev	60
Androsenko S.V. The Image of the Church – Present and Future – in the Works of Nicholas Berdyaev. Article one: “Berdyaev is always thinking in a sobornal way”	81
Mehlich J.B. N.A. Berdyaev’s “struggle” with I. Kant over irresponsible freedom and self-justification by philosophy.....	98
Shukurov D.L. Philosophical and theological discourse by N.A. Berdyaev, Russian avant-garde and religious ideas of Daniil Kharmis	112
Titarenko E.M. Culture and Recreation: N.A. Berdyaev and N.F. Fyodorov on the Crisis of Humanism	128

A CONFERENCE ON THE IMAGE OF THE FUTURE IN RUSSIAN LITERATURE OF THE XX – XXI CENTURIES

Gacheva A.G. A conference on the image of the future	143
Gacheva A.G. Christianity as “the task of humanity”. Vladimir Solovyov's image of the future	147
Seregina S.A. N.A. Klyuev and F.-R. Lamenne: The image of the future through the prism of social Christianity	162
Papkova E.A. “Visions of things to come” in prose by V. Itin and Vs. Ivanov of the 1920s. (“The Country of Gonguri” and “The Accident on the River Thun”)	180
ON “SOLOVYOV STUDIES” JOURNAL	194
ON SUBSCRIPTION TO “SOLOVYOV STUDIES” JOURNAL.....	196
INFORMATION FOR AUTHORS.....	196

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

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

УДК 1(47)

ББК 87.3(2)522-685

Александр Петрович Глазков

Астраханский государственный университет имени В.Н. Татищева, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, Россия, Астрахань, e-mail: alpglazkov@yandex.ru

Значение «эсхатологического поворота» в философии В.С. Соловьёва

Аннотация. Рассматривается проблема актуальности философского наследия В.С. Соловьёва. Изучение философского наследия В.С. Соловьёва сохраняет свое значение до настоящего времени. В качестве одного из перспективных методологических подходов к исследованию творчества известного русского философа предлагается проблемный подход, позволяющий актуализировать наследие В.С. Соловьёва, особенно ту его часть, которая связана с интеллектуальной публицистикой. Анализ публицистической деятельности Владимира Соловьёва, тематика которой сохраняет актуальность и сегодня, может являться отдельным направлением исследовательской работы. Исследование этого пласта творчества русского философа позволяет понять значение его философии в публичной сфере современной России, а также проследить эволюцию его философских взглядов от «социально-политического» варианта его эсхатологической историософии к «аскетическому». В качестве причины такой перемены определяется внутренний поиск совершенства оснований собственной философии. Переход Соловьёва к аскетической эсхатологической историософии рассматривается как начало перемены базовых идей его философии: начиная свой путь с создания относительно оригинальных идей своей философии всеединства, в конечном итоге Соловьёв вступает на путь духовного воцерковления. Утверждается, что этот путь имеет свою внутреннюю закономерность и направленность, связанную, несмотря на сильное влияние гностицизма, с христианством, которое стало той внутренней силой, которая в конечном итоге «сдвинула» философское мышление Соловьёва в сторону воцерковления. Рождение философии неопатристического синтеза, которая рассматривает воцерковленность как главное условие утверждения объективных оснований для философии, рассматривается в качестве примера возможного направления движения мысли В.С. Соловьёва после «эсхатологического поворота» в его философии.

Ключевые слова: философская публицистика, российское публичное пространство, философия всеединства, эсхатологическая историософия, гностицизм, аскетизм, неопатристический синтез

Alexander Petrovich Glazkov

Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Doctor of Philosophy, Associate professor, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Russia, Astrakhan, e-mail: alpglazkov@yandex.ru

The Meaning of the “Eschatological Turn” in the Philosophy of V.S. Solovyov

Abstract. The problem of relevance of the philosophical heritage of V.S. Solovyov is considered. The study of the philosophical heritage of V.S. Solovyov retains its significance to the present. As one of the promising methodological approaches to the study of the work of the famous Russian philosopher, a problematic approach is proposed that allows us to actualize the heritage of V.S. Solovyov, especially that part of it related to intellectual journalism. The analysis of the journalistic activity of Vladimir Solovyov, the subject of which remains relevant today, may be a separate area of research. The study of this layer of the work of the Russian philosopher makes it possible to understand the significance of his philosophy in the public sphere of modern Russia, as well as to trace the evolution of his philosophical views from the “socio-political” version of his eschatological historiosophy to the “ascetic”. The reason for this change is determined by the internal search for the perfection of the foundations of his own philosophy. Solovyov’s transition to an ascetic eschatological historiosophy is considered as the beginning of a change in the basic ideas of his philosophy: starting his path with the creation of relatively original ideas of his philosophy of all-unity, ultimately Solovyov embarks on the path of spiritual churching. It is argued that this path has its own internal regularity and orientation, associated, despite the strong influence of Gnosticism, with Christianity, which became the internal force that ultimately “shifted” Solovyov’s philosophical thinking towards churching. The birth of the philosophy of neopatristic synthesis, which considers churching as the main condition for the affirmation of objective foundations for philosophy, is considered as an example of a possible direction of thought of V.S. Solovyov after the “eschatological turn” in his philosophy.

Key words: philosophical journalism, Russian public space, philosophy of all-unity, eschatological historiosophy, Gnosticism, asceticism, neopatristic synthesis

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.006-017

Прежде всего хотелось бы выразить благодарность за приглашение высказаться на круглом столе «Актуальность наследия Вл.С. Соловьёва: философия, филология, культурология (вызовы современности и возможные ответы)» по поводу значения творческого наследия В.С. Соловьёва. Вопросы, которые были предложены для «круглого стола» главным редактором одного из ведущих отечественных журналов по русской философии «Соловьёвские исследования» М.В. Максимовым, являются очень своевременными и представляют большой интерес. Эти вопросы охватывают значительный круг проблем, связанных с актуальностью философского наследия В.С. Соловьёва. По некоторым из них хотелось бы представить свои соображения.

В первую очередь необходимо отметить, что произведения В.С. Соловьёва не утратили своей актуальности сегодня и, хотелось бы верить, не утратят ее в будущем. Жизнь и труды этого выдающегося философа, различные аспекты

его творчества, в том числе и благодаря многолетней успешной деятельности Соловьёвского семинара (г. Иваново) и журнала «Соловьёвские исследования», к настоящему времени достаточно хорошо исследованы. Однако изучение наследия В.С. Соловьёва далеко еще не исчерпано. До сих пор еще не закончено издание академического полного собрания сочинений В.С. Соловьёва, которое содержало бы все наследие русского философа, включая его опубликованные и неопубликованные работы, а также письма, черновики, наброски, архивные материалы. Творчество этого замечательного русского философа настолько масштабно, многогранно и глубоко, что, несмотря на большое количество защищенных диссертаций, публикацию огромного количества статей, докладов, монографий, остается еще множество вопросов и проблем, которые ждут своих исследователей. В этой связи мне хотелось бы остановиться на некоторых моментах деятельности этого выдающегося русского философа, которые имеют отношение к значению опыта его философствования.

Безусловно, существует историко-философский аспект изучения трудов В.С. Соловьёва, но отдельный интерес представляет вопрос актуальности его философских ответов на проблемы, которые он поднимал в своем творчестве, актуальности его опыта мысли. Проблемный подход, который предполагает исследование истории философии «в ее полноте через проблемы, которые были поставлены философами, и возможные и действительные решения этих проблем»¹, в своем применении к творчеству русского философа имеет очень хорошую перспективу. В.С. Соловьёв как создатель школы «философии всеединства» принадлежит истории русской философии, но проблемный подход к изучению его философии и вообще всей русской философии позволяет весь этот историко-философский материал привлечь для понимания современных событий, что, в свою очередь, помогает лучше осознать его значение. Как справедливо замечают М.Н. Вольф и И.В. Берестов, «если некто, создав философскую систему, сохранил свое имя в веках и остался актуален для целой плеяды потомков, это означает только одно – он действительно нащупал значимый ответ на некоторый весьма важный философский вопрос, и ответ этот по разным причинам мог показаться неудовлетворительным как спустя века, так и ряду современников. Иными словами, его система имела определенное философское содержание и в явном виде содержала решение некоторой проблемы, и автор этой системы является подлинным философом, а не коллекционером мнимых парадоксов» [1, с. 206].

Философское творчество Владимира Соловьёва способствовало росту авторитета философского знания в России. Во многом благодаря В.С. Соловьёву русская философия вышла на новый уровень своего развития, стала профессиональной деятельностью. В интеллектуальную историю России философ вошел

¹ См.: Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОАН. 2007. Vol. I.2. С. 206 [1].

как один из активных ее участников, выступающий с идеями, которые имели широкий отклик, вызывали полемику среди современников и не утратили своей значимости и сегодня. Философское образование В.С. Соловьева было европейским, однако проблематика его публицистики была российской. В.С. Соловьев и другие участники российской интеллектуальной жизни второй половины XIX века, с которыми вступал в диалог русский философ, фактически создавали новую идентичность России. Этот процесс создания новой российской идентичности, можно сказать, не закончен и в настоящее время, поэтому актуальность идей философа, которые задавали повестку дискуссий того времени, сохраняется и сегодня. Владимир Соловьев принадлежит вполне определенной исторической эпохе 70–90-х годов XIX века, вместе с тем его идеи выходят далеко за ее пределы. Знаменитый русский философ становится современником всех последующих дискуссий по тематике поставленных им вопросов, его мнение учитывается и до сих пор вызывает самый живой интерес.

Публицистическое наследие философа В.С. Соловьева – это огромная и перспективная тема научных исследований. Владимир Соловьев был одним из тех, кто создавал интеллектуальную публицистику, в полной мере используя для этого дела возможности, которые давало философское знание. Русская философия активно откликалась на события, которыми была насыщена русская жизнь во второй половине XIX – начале XX в. Феномен российской интеллектуальной публицистики этой эпохи, в которой В.С. Соловьев играл не последнюю роль, затрагивает очень важный вопрос о выяснении характера влияния философии на общественную публичную сферу-пространство. У философии есть свое предназначение в формировании этого пространства. Использование в нем философского знания влияет на глубину публицистической аналитики и объективность ее выводов. Именно философия задает те рамки, которые формируют глубину теоретического уровня, необходимого для успешного функционирования публицистики. Раскрывая суть категорий, ключевых понятий аналитики, она создает своего рода идеальную оптику, горизонт понимания смыслов, в рамках которого начинают проявляться конкретные события политики, социальной жизни, культуры. Представляется, что во второй половине XIX и начале XX века был достигнут в целом очень высокий уровень публицистики как раз за счет того, что виднейшие русские философы того времени были активными ее участниками, откликались на злобу дня, высказываясь о внутренней и внешней ситуации в стране.

В.С. Соловьев в своей публицистической деятельности пытался объяснять вопросы, которые затрагивают существенные стороны жизни, имеющие не преходящий, а онтологический характер. Опорой ему в рассуждениях была его тщательно продуманная философская система, которая получила название философии всеединства. Она побуждала русского философа ставить определенные вопросы перед российским обществом, в ее рамках формировались критерии оценки событий эпохи. Изучение опыта философствования В.С. Соловьева в публичном про-

странстве позволяет осознать роль философии в функционировании этого пространства. Благодаря своему основательному философскому образованию русский мыслитель поднимал на достаточно высокий уровень обсуждение проблем, которые имеют непреходящее значение. На злобу дня может высказываться, образно говоря, каждый, но есть важные для общества вопросы, постановка которых и, соответственно, квалифицированный ответ на них может дать только философски образованный человек. В.С. Соловьев пытался решать именно такого рода проблемы. Так, например, за поставленным им вопросом о русской идее стояла проблема российской идентичности, российского самосознания, за вопросом воссоединения церковей – проблема осуществления внутреннего и внешнего христианского единства. Для постановки и решения такого рода проблем требуется определенный багаж философских знаний.

Изучение опыта интеллектуальной публицистики Соловьева важно не только для того, чтобы привлечь теоретические идеи русского философа для понимания современных событий. Все-таки В.С. Соловьев, как заметил Б.В. Межуев, «оказался удивительно слеп к историческим тенденциям, породившим век XX»². Представляет интерес сама борьба идей, их влияние, оттачивание, формирование направлений публицистики. В.С. Соловьев не принадлежал к какой-либо идеологической «партии», «он оказывался чужим для всех лагерей русской политической мысли»³. Это положение в публичном пространстве В.С. Соловьева, возвышающегося над различными направлениями, говорит как раз о той необходимой и важной роли философии в этом публичном пространстве – быть выше идеологического субъективизма «партий» и подчеркивать тем самым значение объективной истины. Другое дело, что Соловьев мог и ошибаться, но в этих своих ошибках он никогда не противоречил своим философским принципам. К вопросу о войне он подходил философски и опирался на те теоретические основания, которые давала ему его философия всеединства, – в них не было идеологической предвзятости, чувственно-эмоциональной составляющей. Его выводы были предельно ясны и с точки зрения его философии продуманы, объективны и, соответственно, в рамках его системы всеединства правильны. Проблема, которая здесь вырисовывается, имеет по сути метафизический характер и касается истинности принципиальных оснований самой «философии всеединства» и ее религиозных базовых идей. Софиология Соловьева (пусть высказываемое здесь мнение будет выглядеть небесспорным) является, пожалуй, слабым местом философии всеединства. Гностически окрашенная идея Софии, как она присутствует в религиозно-философских взглядах В.С. Соловьева, является его субъективным видением, и

² См.: Межуев Б.В. «Он видел особую миссию русского народа». Почему философ Владимир Соловьев считал, что Россия объединит все человечество? Интервью // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 1(81). С. 15 [2].

³ См.: Межуев Б.В. Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Ч. 1 // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 10 [3].

сама эта идея далека от идеального совершенства как критерия объективности собственно философских оснований. Русский философ в течение практически всей своей жизни сохранял гностическую составляющую своей философии всеединства, прикрывая ее своими метафизическими построениями. Как отмечает А.П. Козырев, «чем дальше уходит Соловьев от 1875–1876 гг., тем более его теория приобретает абстрактно-философский характер, а очевидные гностические аллюзии скрываются нейтральным философским понятийным аппаратом» [4, с. 100].

«Внепартийность» В.С. Соловьева – это позиция, которая должна быть у философа как служителя объективной истины. Отсюда критический настрой, присущий философии в публичном пространстве, который демонстрировал русский мыслитель. Однако сама эта истина, как мы знаем, может пониматься и представляться в философии по-разному. В этом вопросе об истинности оснований многое держится на интуитивном предположении, вере. В этой связи для понимания актуальности философского опыта Владимира Соловьева приобретает особое значение исследование эволюции его взглядов.

Поиск истинного совершенства, если так можно выразиться, собственных идеалов, думается, был присущ В.С. Соловьеву. Духовное по своей сути движение мысли к поиску совершенства собственных идеалов с необходимостью начинает концентрироваться на проблематике нравственных вопросов и, соответственно, этических категорий. Можно предположить, что духовное развитие Владимира Соловьева привело в конце его земной жизни к перемене понимания истории, которое стало, по выражению К.В. Мочульского, «уже более не утопично, а эсхатологично»⁴. Этот поворот замечен в последних его трудах, и особенно в его работе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Изменение взглядов В.С. Соловьева, которое было обозначено К.В. Мочульским как переход к эсхатологическому пониманию истории, представляет отдельную область исследований наследия русского философа. Представление об изменении историософских взглядов Соловьева в последние годы его жизни, является темой непростой, дискуссионной, имеющей длительную полемическую традицию.

Отметим в этой связи концепцию «условной», или «открытой», эсхатологии», подчеркивающую целостность и единство взглядов Владимира Соловьева, органично и не противоречиво включающую в себя и идею достижения теократического идеала, и апокалиптическое развертывание исторических событий «Трех разговоров». Как пишет М.В. Максимов, «в достижении свободной теократии Вл. Соловьев видел и общественный идеал, и цель исторического процесса. В сочинениях и “раннего”, и “позднего” Соловьева исторический процесс человечества рассматривается через призму реализации в нем теокра-

⁴ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: Pro et contra. Антология. В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГА, 2000. С. 800 [5].

тической идеи» [6, с. 167]. Речь идет о различных вариантах воплощения этой основополагающей идеи философии всеединства. Воцарение Иисуса Христа на тысячу лет в его «Краткой повести об антихристе» – это тоже по своей сущности теократия, причем идеальная. А.Г. Гачева отмечает, что «в “Трех разговорах” представлены не один, а два эсхатологических историософских сценария, два варианта движения истории к “новому небу и новой земле”. Первый предполагает «органический рост и совершенствование целого человека, ... народа и человечества» (он раскрыт в речах г-на Z), второй сопряжен с нестроениями и катастрофами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла, разрешающейся явлением Антихриста и конечной схваткой слуг сатаны с чадами Божьими» [7, с. 305–306]. С этой точки зрения финал истории является открытым и его сюжет не предопределен заранее. Развертывание исторических событий, в том числе и эсхатологического характера, зависит от самого человека, его свободы. Выбор остается за человеком. Как пишет Р.А. Гальцева, «соловьёвский отклик на откровение о Царстве Божьем можно было бы назвать также эсхатологией условной, или открытой, ибо принципиально она зависит от человеческих усилий, но, будучи грандиозной целью, она никогда не теряет смысла в качестве импульса и средства. От нас зависит мера ее воплощения; и всякая мера будет благом» [8, с. 449]. Другое дело, что человек, судя по историческим событиям, избирает катастрофический вариант завершения истории человечества. Вместе с тем необходимо признать, что человек обладает свободой воли и пока история не завершилась, итоговые предсказания о конце истории будут оставаться только нашими предположениями.

Конечно, надо различать апокалиптику и эсхатологию, это не одно и то же. Идея условной эсхатологии позволяет более детально прояснить это различие в историософской мысли Владимира Соловьёва. Оно является принципиально важным, так как отражает при всей его относительности поворот в мышлении русского философа, во всяком случае это заметно в расстановке акцентов. Акценты смещаются с социально-политического исторического аспекта эсхатологии к личностно-аскетическому. Это «смещение акцентов» предполагает, если так можно выразиться, «индивидуализацию спасения» перед лицом грядущих испытаний. Согласно мысли Соловьёва, не все окажутся на высоте своего духа, многие будут соблазнены риторикой антихриста. Чтобы спастись, потребуется внутренняя, духовная, а не внешняя, социальная воцерковленность. Во всяком случае, и для первого, эсхатологического историософского сценария, назовем его «некатастрофическим», требуется духовное воцерковление человечества «под знаменем Христа, когда религиозизируются все сферы человеческой жизни, в том числе общество и государство, и всецелое человечество обращается во вселенскую Церковь»⁵. Это вариант воцерковления челове-

⁵ См.: Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. С. 306.

чества становится реальным в случае, если воля людей свободно и без принуждения склонится к нему, и тогда возможен неапокалиптический переход человечества к Царству Божьему.

Надо сказать, что некатастрофическая версия эсхатологии, в общем, не противоречит смыслу Священного Писания. Так, один из известных церковных писателей XVIII века архиепископ Никифор Феотокис указывал в своем труде «Толкование Воскресных Апостолов с нравоучительными беседами», что в Деяниях Апостолов (Деян.4:32-35) описывается время, когда человечество как никогда в своей истории было близко к обретению Царства Божия. Это время, которое наступило сразу после сошествия Святого Духа на учеников Иисуса Христа⁶. Такая возможность могла реализоваться через людей, которые смогли благодаря Святому Духу подняться до такой степени совершенства, что Царство Божие стало видимым в них самих, в их личностных качествах и делах. С этой точки зрения установление Царства Божьего на Земле – не закономерность социально-политического развития, а результат свободного волеизъявления людей, предполагающий аскетическое личностное совершенствование. При этом необходимо учитывать и то, что Царство Божие на Земле, которое даже если бы оно было установлено на Земле единомыслием верующих, не является конечной целью исторического Промысла Бога. Это, скорее всего, достижение возможности некатастрофического завершения истории, перехода-трансформации мира, его безболезненного перетворения во время Второго Пришествия Христа и Страшного Суда. Установление Царства Божьего на земле при всех возможных вариантах и обстоятельствах предусматривает еще один важный и ключевой момент – это Воскресение мертвых. Наступившее другое время, то есть время всесовершенства, предполагает и участие всех достигших праведности в жительстве в этом Царстве. До этого момента, до момента окончательного Суда, смерть, которая является следствием несовершенства, будет присутствовать на земле. Вторым Пришествием Христа и Страшным Судом история этого мира закончится и начнется новое бытие и новые времена, когда смерти уже не будет. После первого явления Христа, Его смерти и Воскресения возможность онтологической перемены, которая открывает для человека в отдельности и человечества в целом ворота в Царствие Небесное, становится действенной только после свободного выбора, основанного на вере в это спасение. Таким образом, получается, что всеобщее следование добродетели обуславливает некатастрофический вариант установления Царства Божия. Как вариант он онтологически возможен и был бы, конечно, предпочтителен. Условием реализации этого варианта является аскетическое изменение самого человека, он должен стать добродетельным в поступках и мыслях. Важно добавить, что это же аскетическое изменение человека обеспечивает его личное спасение и в случае реализации апокалиптического сценария эсхатологии.

⁶ См.: Феотоки Никифор. Толкование Воскресных Апостолов с нравоучительными беседами. М., 1854. Т. 1. С. 296–297 [9].

«Эсхатологический поворот» Владимира Соловьёва, о котором идет речь, означает, на наш взгляд, если продумать его идеи дальше в определенном направлении, выдвигание на последнем этапе его творчества на первый план необходимость духовного изменения человека, достигаемого аскетическим способом. Его «Краткая повесть об антихристе», которая воспринимается как «пессимистический сценарий», говорит о небольшом количестве людей, которые сохранили нравственную чистоту и верность Церкви, среди которых он, скорее всего, мыслил и самого себя.

Изменение взглядов, пусть даже выраженное еще только в смене версий или сценариев развития мировой истории, когда Соловьёв нашел «чисто умозрительные основания предпочесть “пессимистический” сценарий “оптимистическому”»⁷, проявилось в конце его жизненного пути. Это движение мысли было результатом, скорее всего, внутренней духовной работы русского философа, которая в предчувствии конца собственной жизни приобрела особый настрой. Эта перемена, которая только начинала совершаться, еще не привела его к отказу от своих прежних философских убеждений, но, думается, сдвиг внутри оснований его системы всеединства уже начал происходить. К сожалению, в связи с ранней кончиной выдающегося русского философа, мы не можем сказать, чем бы это движение в конечном итоге завершилось, но само то, что такое движение началось, можно определенно утверждать, и «Три разговора» показывают направление этого пути, его вектор – к аскетической эсхатологии.

Настоящий мыслитель – это тот, кто не упорствует в своем самомнении, а подчиняет свое «я» поиску совершенства, которое заключено для него в понятии истины, и, следуя этому движению, он отказывается от своего первоначального мнения в пользу объективного понимания. Как мы думаем, начавшийся переход В.С. Соловьёва к аскетической по духу эсхатологической историософии стал менять его оптику, ракурс, перспективу и логику понимания мировых событий. Соловьёв, на наш взгляд, демонстрирует эту перемену в развитии своей философии, пусть и на начальной ее стадии. Поиск истинного идеала в религиозно-христианском своем аспекте неизбежно ведет к аскетической эсхатологии, потому что, как пишет сам В.С. Соловьёв в рецензии на книгу Евгения Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI-м веке. – Идея Божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов его современников», опубликованной в 1897 году, «...по вере христианской истинный порядок жизни, или то ее устройство, которое безусловно должно быть, находится именно лишь за пределами земного существования» [11, с. 256]. Последовательное продумывание христианской эсхатологии подводит к необходимости аскетического дела нравственного совершенствования как личной подготовке к завершению времен. Духовное развитие с необходимостью связано с осмыслением нрав-

⁷ См.: Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклеса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетей, 2006. С. 271 [10].

ственных вопросов. Если брать религиозную сторону изменения философских взглядов В.С. Соловьева, то это изменение можно рассматривать, образно говоря, как начало пути к воцерковлению его философского разума. Воцерковлению не в том внешнем смысле, которое рисовалось ему в теократической утопии, а во «внутреннем», православно-церковном.

Соловьев начинал творческий путь создания оригинальных начал своей философии всеединства, опираясь на интуиции гностицизма. В конце этого пути, как мы можем предположить, он стал отходить от этих принципов. Мы видим подобный путь от философии всеединства к воцерковлению и у некоторых русских религиозных философов первой половины XX века, таких, например, как В.В. Зеньковский и Г.В. Флоровский, которые были в числе тех, кто создавал философию неопатристического синтеза. Как заметил еще в 1925 году Г.В. Флоровский, «Соловьеву мы многим обязаны: и все слабости и соблазны не должны заслонять его праведного дела, его религиозного служения» [12, с. 347]. Согласно точке зрения В.В. Зеньковского, «...Соловьев наиболее будет оценен не теми, кто просто повторяет или комментирует учение Соловьева, а теми, кто уходит от Соловьева вперед, кто, разделяя его замыслы, прокладывает новые пути для их разработки» [12, с. 228–257]. Опыт мысли В.С. Соловьева подсказывает направление этого пути вперед.

Путь Владимира Соловьева – это путь интеллигента от увлечения атеизмом к воцерковлению, точнее – к восстановлению собственного еще детского воцерковления только уже на определенном уровне своего духовного развития. Путь этот непростой, но, если так можно сказать, типичный для многих представителей интеллигенции второй половины XIX и XX вв. Для многих из них началом такого пути стала философия всеединства В.С. Соловьева, и очень важно, по мысли В.В. Зеньковского, не забывать, что «его построения как раз и помогают нам пойти дальше того, что было у Соловьева»⁸. Соловьев, как замечает Г.В. Флоровский, «многих из нас пробудил от догматического сна», «учил нас религиозной ответственности философского делания», «помог в трудном подвиге церковного самосознания и самоопределения»⁹.

В завершении рассуждения об актуальности наследия Владимира Соловьева можно еще раз отметить, что исходная интуиция В.С. Соловьева все же была связана с христианством, пусть и понимаемого по-своему, субъективно, гностично. Сам он пишет: «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной – вот общая задача моего труда» [14, с. 243]. В конечном итоге это исходное глубинное сознание своей миссии все же развернуло философское мышление Владимира Соловьева в конце его жизненного пути в сторону

⁸ См.: Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 228–257.

⁹ См.: Флоровский Г.В. Творческий путь Владимира Соловьева. Публичная лекция // Историко-философский ежегодник. М.: Аквилон, 2015. С. 327–349 [13].

воцерковления. Русский философ, как мы можем предположить, вступил на путь, который вел его от внешне понимаемого всеединства, неизбежно предполагающего создание утопий, к внутреннему всеединству, соединению с Богом по благодати, требующему изменения своего образа жизни и совершенствования собственных нравственных качеств. В этом, может быть, заключается самый важный урок, который можно извлечь из опыта «эсхатологического поворота» в истории философской мысли В.С. Соловьёва.

Список литературы

1. Вольф М.Н., Берестов И.В. Проблемный подход к исследованию древнегреческой философии // СХОЛН. 2007. Vol. 1.2. С. 203–246.
2. Межуев Б.В. «Он видел особую миссию русского народа». Почему философ Владимир Соловьёв считал, что Россия объединит все человечество? Интервью // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 1(81). С. 7–19.
3. Межуев Б.В. Первое издание «Оправдание добра» (1897 г.): отклики современников. Ч. 1 // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 6–25.
4. Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007. 544 с.
5. Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Вл. Соловьёв: Pro et contra. Антология. В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГА, 2000. С. 556–829.
6. Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьёва: оценки и интерпретации // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 150–172.
7. Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.
8. Гальцева Р.А. Конкретная эсхатология Владимира Соловьёва // Соловьёвский сборник: материалы междунар. конф. «В.С. Соловьёв и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология – Герменевтика», 2001. С. 442–450.
9. Феотоки Никифор. Толкование Воскресных Апостолов с нравоучительными беседами. Т. 1. М.: Синодальная типография, 1854. 579 с.
10. Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 258–272.
11. Котрелев Н.В. Эсхатология у Владимира Соловьёва (к истории «Трёх разговоров») // Эсхатологический сборник / отв. ред. Д.А. Андреев, А.И. Неклесса, В.Б. Прозоров. СПб.: Алетейя, 2006. С. 238–257.
12. Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьёва // Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 228–257.
13. Флоровский Г.В. Творческий путь Владимира Соловьёва // Историко-философский ежегодник. М.: Акилон, 2015. С. 327–349.
14. Соловьёв В.С. История и будущность теократии // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. 2-е изд. СПб., 1914. С. 243–639.

References

(Sources)

Collected Works

1. Nikifor Feotoki. *Tolkovanie Voskresnykh Apostolov s nravouchitel'nymi besedami. T. 1* [Commentaries on the Sunday Apostles with moral Homilies. Vol. 1]. Moscow: Sinodal'naya tipografiya, 1854. 579 p.

2. Solov'ev, V.S. Istoriya i budushchnost' teokratii [The history and the future of the theocracy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 4* [Collected Works in 10 vols., vol. 4]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie, 1914, pp. 243–639.

3. Zen'kovskiy, V.V. Ideya vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'eva [The idea of all-unity in the philosophy of Vladimir Solovyov], in *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vols., vol. 1]. Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 228–257.

Individual Works

4. Florovskiy, G.V. Tvorcheskiy put' Vladimira Solov'eva [The Creative Path of Vladimir Solovyov], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*. Moscow: Akvilon, 2015, pp. 327–349.

(Articles from Scientific Journals)

5. Maksimov, M.V. Teokraticheskoe uchenie Vl. Solov'eva: otsenki i interpretatsii [V. Solovyov's theocratic teaching: assessments and interpretations], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 8, pp. 150–172.

6. Mezhuev, B.V. «On videl osobuyu missiyu russkogo naroda». Pochemu filosof Vladimir Solov'ev schital, chto Rossiya ob"edinit vse chelovechestvo? Interv'y u ["He saw the special mission of Russian people". Why did Vladimir Solov'ev believe that Russia would unite all the mankind?], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2024, issue 1(81), pp. 7–19.

7. Mezhuev, B.V. Pervoe izdanie «Opravdanie dobra» (1897 g.): otkliki sovremennikov. Ch. 1 [The First Edition of “The Justification of Good” (1897): the Responses by Contemporaries. Part 1], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2022, issue 1(73), pp. 6–25.

8. Vol'f, M.N., Berestov, I.V. Problemnny podkhod k issledovaniyu drevnegrecheskoy filosofii [A problematic approach to the study of Ancient Greek philosophy], in *ΣΧΟΛΗ*, 2007, vol. I.2, pp. 203–246.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

9. Gal'tseva, R.A. Konkretnaya eskhatologiya Vladimira Solov'eva [The concrete eschatology of Vladimir Solovyov], in *Solov'evskiy sbornik. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie». Moskva. 28–30 avgusta 2000 g.* [Solovyov collection. Proceedings of the international conference “V. S. Solovyov and his philosophical legacy”. Moscow. August 28–30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomenologiya – Germenevtika», 2001, pp. 442–450.

10. Kotrelev, N.V. Eskhatologiya u Vladimira Solov'eva (K istorii «Treh razgovorov») [V.S. Solovyov's Eschatology (on the History of “Three Meetings”)], in *Eskhatologicheskii sbornik*. Saint-Petersburg: Aletyya, 2006, pp. 238–257.

11. Mezhuev, B.V. «Peremena v dushevnom nastroenii» Vl. Solov'eva 1890-kh godov v kontekste ego eskhatologicheskikh vozzreniy [V.S. Solovyov's “Change of Mood” in 1890 in the Context of His Eschatological Ideas], in *Eskhatologicheskii sbornik*. Saint-Petersburg: Aletyya, 2006, pp. 258–272.

12. Mochul'skiy, K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov: His Life and Teaching], in *Vl. Solov'ev: Pro et contra. Antologiya. V 2 t., t. 1* [Vl. Solovyov: Pro et contra. Anthology. In 2 vols., vol. 1]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2000, pp. 556–829.

(Monographs)

13. Gacheva, A.G. «Ideal ved' tozhe deystvitel'nost'...»: Russkaya filosofiya i literatura [“The ideal is also reality...”: Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Akademicheskii projekt, 2019. 734 p.

14. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow: Izdatel' Savin S.A., 2007. 544 p.

УДК 17.02+575.83:57.026
ББК 87.7:28.02

Юрий Константинович Волков

Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Россия, Нижний Новгород, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

**«Оправдание добра» или «польза зла»:
В. Соловьёв и К. Лоренц о естественных основаниях морали**

Аннотация. На материале вводных разделов трактата «Оправдание добра», а также некоторых параграфов книги «Так называемое зло: к естественной истории агрессии» проведен компаративный анализ этико-философской концепции В. Соловьёва о природных основаниях нравственности и естественно-научной гипотезы К. Лоренца об эволюционной пользе агрессии. Показано, что при всех различиях в форме и содержании двух сравниваемых теорий, обе они исходят из принципа взаимосвязанности перехода от биологических форм поведения к человеческим поступкам: у Соловьёва связующим звеном выступают естественные корни трех оснований нравственности; у Лоренца – амбивалентность агрессии, которая по-разному может проявляться во внутривидовом и групповом отборе. Одновременно отмечены принципиальные различия рассматриваемых теорий в вопросах происхождения и сущности естественных оснований морали: несмотря на дополнительное введение такой конкретно-чувственной формы, как совесть, предложенная Соловьёвым концепция природных оснований неприродной идеи добра выглядит пантеистической уступкой теизму; Лоренц же, определив положительную роль агрессии во внутривидовом отборе, находит истоки поведения, схожего с моралью, в сообществах живых существ, где именно такие протоморальные формы поведения полностью не устраняют, но ослабляют и тормозят врожденную агрессию. В заключение отмечается вклад Владимира Соловьёва в формирование современной картины мира, а также различное понимание российским философом и австрийским ученым двойственной природы человека при общей схожести тезиса о его сотворении и прогрессивной незавершенности.

Ключевые слова: нравственность, агрессия, естественные основания морали, эволюция, теизм, пантеизм, этология, внутривидовой отбор, механизмы торможения агрессии

Yuri Konstantinovich Volkov

Lobachevsky Nizhny Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

**“Justification of Good” or “benefit of evil”:
V. Solovyov and K. Lorenz about the natural Foundations of Morality**

Abstract. Based on the introductory sections of the treatise “The Justification of Good” and some paragraphs of the book “The So-called evil: The Natural History of Aggression” a comparative analysis of V. Solovyov's ethical and philosophical concept of the natural foundations of morality and K. Lorenz's natural scientific hypothesis about the evolutionary benefits of aggression is carried out. It is shown,

that despite all the differences in the form and content of the two theories being compared both of them proceed from the principle of interconnectedness of the transition from biological forms of behavior to social relations. For Solovyov the natural roots of the three foundations of morality as such a connecting link. Lorenz has an ambivalence of aggression, which can manifest itself in different ways in intraspecific and group selection. At the same time, the fundamental differences between the theories under consideration in the issues of the origin and essence of the natural foundations of morality are noted. Despite the additional introduction of such a specifically sensual form as conscience, Solovyov's conception of the natural foundations of the non-natural idea of goodness looks like a pantheistic concession to theism. Lorenz having identified the positive role of aggression in intraspecific selection finds the origins of behavior similar to morality in communities of living beings. It is precisely such proto-moral behaviors that do not completely eliminate, but weaken and inhibit innate aggression. The general conclusions of the article note Vladimir Solovyov's contribution to the formation of the modern picture of the world, and also state the different understanding of the dual nature of man by the Russian philosopher and the Austrian scientist with the general similarity of the thesis of his creation and progressive incompleteness.

Key words: morality, aggression, natural foundations of morality, evolution, theism, pantheism, ethology, intraspecific selection, mechanisms of inhibition of aggression

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.018-025

Введение

Изучение влияния натурфилософских, гностических и пантеистических идей на мировоззрение Владимира Соловьева¹ становится сегодня отдельным исследовательским направлением². На этом фоне заметно меньший интерес вызывает вопрос о мировоззренческом статусе соловьевской супранатурали-

¹ См.: Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 5–44 [1]; Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1990 [2]; Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913 [3].

² См.: Гайденко П.П. Искушение диалектикой. Пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 75–93 [4]; Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философы Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001 [5]; Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Религиозные учения Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской философии // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 222–249 [6]; Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд-во «Савин С.А.», 2007 [7]; Нижников С.А. Вл. Соловьев и спор о пантеизме в русской философии // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф., 14–15 февраля 2003 г. Сер. Symposium. Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 305–307 [8]; Хеллеман В.Э. София В.С. Соловьева и Беатриче Данте // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 1(77). С. 65–79 [9]; Ehlen P. "Impersonalism" und die "Werdende Vernunft der Wahrheit" in Solov'evs Spätphilosophie ["Impersonalism" and "expectant sense of truth" in later philosophy of Solovyov's]. In *Studies in East European Thought*. Dordrecht, 1999, no. 51(3), pp. 155–175 [10]; Gaisin A. Solovyov's Metaphysics between Gnosis and Theurgy // *Religions*. 2018. Vol. 9(11), № 354. P. 1–10 [11]; Hellemann W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY: Mellen, 2010 [12].

стической теории эволюционного развития³. Хотя, на наш взгляд, имеются достаточные основания для того, чтобы включить ее в картину мира российского философа.

Процессуальная связь пяти царств совершенствования форм бытия в мысленной картине мира, нарисованной Соловьевым, обеспечивается их постоянным и условным тяготением к высшему. При этом неизменной остается целевая причина совершенствования – богочеловеческий идеал, который задает общий смысл задачам космической эволюции⁴.

Не будем более подробно разбирать эволюционную доктрину Соловьева, в которой он пытается соединить веру и знание⁵. Главным в этой попытке российского мыслителя для нас представляется созвучная современности идея использования разных форм знания для изучения материально-духовной природы человека.

Конечно, тот рациональный философский формат всеобщей науки, который предлагал Соловьев, отличается от современного междисциплинарного знания. Однако соловьевская критика позитивистской доктрины самодостаточности частных наук в условиях их продолжающейся дифференциации представляется весьма актуальной⁶. Создав оригинальное учение о естественных корнях человеческой нравственности, Соловьев наполнил новым содержанием старую идею естественных оснований морали. Более того, именно этот раздел его нравственной философии оказался более всего похож на этологические теории второй половины XX века, включая гипотезу К. Лоренца о контрагрессивных формах поведения, аналогичных морали⁷.

Этика добра и естественные основания нравственности

Первое место в триаде нравственных начал Соловьев, как известно, отвел чувству стыда, благодаря которому «человек действительно выделяет себя из всей материальной природы, и не только внешней, но и своей собственной»⁸.

³ См.: Оболевич Т. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 4(24). С. 112–122 [13]; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый формат, 2021. С. 116–124 [14].

⁴ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 64 [15].

⁵ См.: Obolevitch T. Faith and Science in Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2019 [16].

⁶ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 671–674 [17].

⁷ Естественнонаучные и философские аспекты этологической теории К. Лоренца см.: Горохов С.А. Философский анализ этологии Конрада Лоренца: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003 [18]; Кондратьева Н.Н. Агрессия: от концепции К. Лоренца к современным представлениям // Природа. 2008. № 9. С. 60–63 [19]; Салова С.Е. Эволюционная эпистемология Конрада Лоренца: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003 [20].

⁸ См.: Нижников С.А. Вл. Соловьев и спор о пантеизме в русской философии. С. 123.

Нам уже приходилось разбирать аргументацию В.С. Соловьева о нравственной уникальности чувства стыда с позиции современных знаний о природе данного феномена⁹. Не повторяя всего сказанного, отметим, что Соловьев заранее не считал убедительными какие-либо подтверждения половой стыдливости у животных. Стыд, согласно объяснению философа, полностью лишен материальной пользы, а потому не связан с инстинктом животного самосохранения¹⁰. Более того, поведение животных, которое, хотя и включает в себя психический уровень детерминации, отличный от механической необходимости, невозможно приравнять к осознанной человеческой свободе¹¹.

Этот же прием подчинения причин разного ранга высшей причине использует Соловьев при объяснении такого сложного чувства, как чувство благоговения. Однако, в отличие от «чисто» человеческого чувства стыда, гипотезу о появлении чувства благоговения Соловьев связывает с учением о естественной религиозности человека, которая, в свою очередь, имеет отдаленную связь с поведением животных¹².

Обращаясь к третьему естественному началу нравственности – чувству жалости, которое призвано отобразить доброе отношение человека к внешнему и равному, Соловьев констатирует, что это чувство «принадлежит человеку вместе со всеми другими живыми существами»¹³.

Таким образом, в соловьевской умозрительной конструкции стыд, благоговение и жалость, взятые сами по себе, не представляют собой природных оснований общественной морали вне иницирующего их внеприродного сознания. Отмеченное отсутствие в трех началах нравственности единой объединяющей их чувственной структуры¹⁴, потребовало от философа введения такой конкретно-чувственной формы, как совесть, которая распространяется на всю человеческую этику¹⁵.

Зло как целесообразная нецелесообразность

Истоки поведения, схожего с моралью, Конрад Лоренц находит в поведении, которое ослабляет врожденную агрессию. В этой связи Лоренц спрашивает: зачем эволюции нужна внутривидовая агрессия, которая угрожает не только природе, но и человечеству?¹⁶ Отвергая метафизическое отношение к

⁹ См.: Волков Ю.К. Идея В.С. Соловьева об автономности нравственной жизни человека и проблема естественных оснований этики добра // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 6–17 [21].

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Т. 1. С. 124–125.

¹¹ Там же. С. 112–114.

¹² Там же. С. 129–130.

¹³ Там же. С. 153.

¹⁴ См.: Межуев Б.В. Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников. Ч. 4 // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 4(80). С. 13 [22].

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Т. 1. С. 132.

¹⁶ См.: Лоренц К. Так называемое зло: к естественной теории агрессии // Так называемое зло / пер. с нем. А.И. Федорова; сост. А.В. Гладкого, А.И. Федорова. М.: Культурная революция, 2008. С. 113 [23].

агрессии как к неотвратимому проявлению зла, ученый предлагает проследить естественные причины возникновения агрессии, забыв на время, «что в условиях цивилизации инстинкт агрессии очень серьезно “сошел с рельсов”»¹⁷.

Приступая к рассмотрению вопроса о назначении агрессии, Лоренц отмечает, что дарвиновское понимание борьбы двух соперников для сохранения вида сегодня оказывается лишь частным случаем агрессии, в то время как у нее есть другая, более важная целесообразная функция. По мнению ученого, это «равномерное распределение особей данного вида животных в используемом жизненном пространстве»¹⁸.

Отмеченная простота объяснения инстинкта агрессии приводит Лоренца к мысли о том, что «Великие Конструкторы эволюции» использовали целесообразный метод проб и ошибок даже по отношению к нецелесообразным конструкциям, как это произошло в случае с агрессией¹⁹. При этом зоолог замечает, что в сообществах живых существ, где агрессия представляет собой систему более высокого уровня, имеются механизмы ее саморегулирования. К их числу, например, относится ранговый порядок организации совместной жизни, который состоит «в том, что каждый из совместно живущих индивидов знает, кто сильнее его и кто слабее, так что каждый может без борьбы отступить перед более сильным ...»²⁰.

На основании сделанного обобщения Лоренц задается вопросом: не лучше ли было полностью исключить агрессивность в отношениях между членами сообщества? Ответ австрийского ученого выглядит так: во-первых, в естественном отборе агрессивность необходима против других сообществ; во-вторых, благодаря агрессии лучше сохраняется ранговый порядок внутри группы²¹. Отсюда следует общий вывод Лоренца относительно пользы агрессии: «Оценив все это в целом, мы увидим во внутривидовой агрессии не дьявола, не разрушительное начало..., но – с полной определенностью – часть организации всего живого, охраняющей систему жизни и самую жизнь» [23, с. 128].

Далее Лоренц подробно рассматривает формы поведения, которые могут, сохраняя инстинкт агрессии, одновременно тормозить его. Среди типичных форм поведения, аналогичных человеческой морали, Лоренц называет: турнирные бои и связанную с ними ритуализацию угрожающих действий; механизмы запрета агрессии по отношению к детям, молодым животным, самкам, членам своей группы или вида; личные связи, которые тормозят и переориентируют агрессию²². Именно последняя форма переориентации агрессии оценивается Лоренцем как необходимый фундамент для построения человеческого общества²³.

¹⁷ См.: Лоренц К. Так называемое зло: к естественной теории агрессии. С. 114.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 123.

²⁰ Там же. С. 125.

²¹ Там же. С. 125–126.

²² Там же. С. 201–202.

²³ Там же. С. 125–126.

Заключение

Подводя итог сравнительного анализа двух разных подходов к проблеме естественных оснований человеческой морали, отметим следующее.

Соловьев, несомненно, внес вклад в формирование современной картины мира в части ее философских и общетеоретических оснований. В рамках интересующей нас темы это, прежде всего, относится к вопросам двойственной природы человека.

Дилемма, которую решает Соловьев, выглядит не просто как абстрактный выбор между материальным и духовным в человеке. Философ выходит на уровень, где человек становится носителем абсолютной, ничем не обусловленной идеи добра, придающей смысл его жизни²⁴. Однако с позиции прогрессивного движения к идеалу Богочеловека даже осмысленная и прочувствованная человеком идея добра является лишь условием для его будущего существования.

В противовес этико-философскому подходу Владимира Соловьева, Конрад Лоренц считает, что для естествоиспытателя запрещены любые абсолютные утверждения. Вместе с тем, рассуждая о естественной природе человека, Лоренц делает заключение, похожее на прогрессивистскую концепцию Соловьева. Как считает ученый, современный человек – это не венец творения, но недостающее звено между животными и тем идеалом человека, который Творец с его неисчерпаемыми возможностями еще может воссоздать в будущем²⁵.

Список литературы

1. Булгаков С. Природа в философии Вл. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1994. С. 5–42.
2. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Сов. писатель, 1990. 320 с.
3. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 1. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. 652 с.
4. Гайденко П.П. Испытание диалектикой. Пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 75–93.
5. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философы Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
6. Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю. Религиозные учения Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской философии // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 222–249.
7. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд-во «Савин С.А.», 2007. 544 с.
8. Нижников С.А. Вл. Соловьев и спор о пантеизме в русской философии // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева: материалы Междунар. конф., сер. Symposium, вып. 32, Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 305–307.
9. Хеллеман В.Э. София В.С. Соловьева и Беатриче Данте // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 1(77). С. 65–79.

²⁴ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 86, 96.

²⁵ Лоренц К. Так называемое зло: К естественной теории агрессии // Так называемое зло / пер. с нем. А.И. Федорова; сост. А.В. Гладкого, А.И. Федорова. М.: Культурная революция, 2008. С. 271 [23].

10. Ehlen P. "Impersonalismus" und die "Werdende Vernunft der Wahrheit" in Solov'evs Spätphilosophie // *Studies in East European Thought*. Dordrecht, 1999, no. 51(3), pp. 155–175.
11. Gaisin A. Solovyov's Metaphysics between Gnosis and Theurgy // *Religions*. 2018. Vol. 9(11), № 354. P. 1–10.
12. Helleman W.E. Solovyov's Sophia as a Nineteenth-Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice. Lewiston NY: Mellen, 2010. 403 p.
13. Оболевич Т. Мотив эволюции в творчестве В.С. Соловьёва // *Соловьёвские исследования*. 2009. Вып. 4(24). С. 112–122.
14. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. *Философия мысли: новые грани метафизики всеединства*. Барнаул: Новый формат, 2021. 282 с.
15. Соловьёв В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.
16. Obolevitch T. *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 220 p.
17. Соловьёв В.С. *Критика отвлеченных начал* // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.И. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 581–831.
18. Горохов С.А. *Философский анализ этиологии Конрада Лоренца: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 16 с.*
19. Кондратьева Н.Н. *Агрессия: от концепции К. Лоренца к современным представлениям* // *Природа*. 2008. № 9. С. 60–63.
20. Салова С.Е. *Эволюционная эпистемология Конрада Лоренца: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 31 с.*
21. Волков Ю.К. *Идея В.С. Соловьёва об автономности нравственной жизни человека и проблема естественных оснований этики добра* // *Соловьёвские исследования*. 2017. Вып. 3(55). С. 6–17.
22. Межуев Б.В. *Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников*. Ч. 4 // *Соловьёвские исследования*. 2023. Вып. 4(80). С. 6–22.
23. Лоренц К. *Так называемое зло: К естественной теории агрессии* // Лоренц К. *Так называемое зло* / пер. с нем. А.И. Федорова; сост. А.В. Гладкого, А.И. Федорова. М.: Культурная революция, 2008. С. 86–308.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification of goodness. Moral Philosophy], in Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.
2. Solov'ev, V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of abstract principles], in Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 581–831.

Individual Works

3. Lorents, K. *Tak nazyvaemoe zlo: K estestvennoy teorii agressii* [The So-called evil: The Natural History of Aggression], in Lorents, K. *Tak nazyvaemoe zlo* [The So-called evil]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2008, pp. 86–308.
4. Losev, A.F. *Strast' k dialektike: Literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for Dialectics: Literary Reflections of a Philosopher]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990. 320 p.
5. Trubetskiy, E.N. *Mirosozertsanie V.S. Solov'eva. T. 1* [The worldview of V.S. Solovyov. Vol. 1]. Moscow: Tovarishchestvo tip. A.I. Mamontova, 1913. 652 p.

(Articles from Scientific Journals)

6. Ehlen, P. "Impersonalismus" und die "Werdende Vernunft der Wahrheit" in Solov'evs Spätphilosophie ["Impersonalism" and "expectant sense of truth" in later philosophy of Solovyov's], in *Studies in East European Thought*, Dordrecht, 1999, no. 51(3), pp. 155–175.

7. Evlampiev, I.I., Matveeva, I.Yu. Religioznye ucheniya L. Tolstogo i V. Solov'eva i problema edinstva russkoy filosofii [The religious teachings of L. Tolstoy and V. Solovyov and the problem of the Unity of Russian philosophy], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*, 2019, vol. 34, pp. 222–249.

8. Gaisin, A. Solovyov's Metaphysics between Gnosis and Theurgy, in *Religions*, 2018, vol. 9(11), no. 354, pp. 1–10.

9. Gaydenko, P.P. Iskushenie dialektikoy. Panteisticheskie i gnosticheskie motivy u Gegelya i V. Solov'eva [The temptation of dialectics. Pantheistic and Gnostic motifs in Hegel and V. Solovyov], in *Voprosy filosofii*, 1998, no. 4, pp. 75–93.

10. Khelleman, V.E. Sofiya V.S. Solov'eva i Beatrice Dante [Sofia V.S. Solovyova and Beatrice Dante], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2023, issue 1(77), pp. 65–79.

11. Kondrat'eva, N.N. Agressiya: ot kontseptsii K. Lorentsa k sovremennym predstavleniyam [Aggression: from the concept of K. Lorenz to modern concepts], in *Priroda*, 2008, no. 9, pp. 60–63.

12. Mezhuev, B.V. Pervoe izdanie «Opravdaniya dobra» (1897 g.): otkliki sovremennikov. Ch. 4 [The First Edition of "The Justification of Good" (1897): Contemporaries' Response. Part 4], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2023, issue 4(80), pp. 6–22.

13. Obolovich, T. Motiv evolyutsii v tvorchestve V.S. Solov'eva [The motive of evolution in the work of V.S. Solovyov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 4(24), pp. 112–122.

14. Volkov, Yu.K. Ideya V.S. Solov'eva ob avtonomnosti nraivstvennoy zhizni cheloveka i problema estestvennykh osnovaniy etiki dobra [V.S. Solovyov's idea of the autonomy of the moral life of man and the problem of the natural foundations of the ethics of goodness], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 3(55), pp. 6–17.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

15. Bulgakov, S. Priroda v filosofii V. Solov'eva [Nature in the philosophy of V. Solovyov], in *Sbornik statey o V. Solov'eve* [Collection of articles about V. Solovyov]. Brussels: Izdatel'stvo «Zhizn' s Bogom», 1994, pp. 5–42.

16. Nizhnikov, S.A. V. Solov'ev i spor o panteizme v russkoy filosofii [Russian Philosopher Vladimir Solovyov and the dispute about Pantheism in Russian Philosophy], in *Materialy mezhdunarodnoi konferentsii «Minuvshie i neprekhodnyashchee v zhizni i tvorchestve V.S. Solov'eva», seriya «Symposium», vyp. 32, Sankt-Peterburg, 14–15 fevralya 2003 g.* [Proceedings of the international conference "The past and eternal in the life and work of V.S. Solovyov", series "Symposium", issue 32, Saint-Petersburg, February 14–15, 2003]. Saint-Petersburg: Sankt-Petersburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2003, pp. 305–307.

(Monographs)

17. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofy Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophers of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.

18. Helleman, W.E. *Solovyov's Sophia as a Nineteenth-Century Russian Appropriation of Dante's Beatrice*. Lewiston NY: Mellen, 2010. 403 p.

19. Ivanov, A.V., Fotieva, I.V., Shishin, M.Yu. *Filosofiya mysli: novye grani metafiziki vseedinstva* [Philosophy of Thought: new facets of the Metaphysics of Unity (monograph)]. Barnaul: Novyy format, 2021. 282 p.

20. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow: Izdatel'stvo «Savin S.A.», 2007. 544 p.

21. Obolovich, T. *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 220 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

22. Gorokhov, S.A. *Filosofskiy analiz etologii Konrada Lorentsa*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [A Philosophical analysis of the ethology of Konrad Lorenz. Abstract of the cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 2003. 16 p.

23. Salova, S.E. *Evolyutsionnaya epistemologiya Konrada Lorentsa*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [The Evolutionary Epistemology of Konrad Lorenz. Abstract of the cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 2003. 31 p.

УДК 141(47)

ББК 87.3(2)6

Михаил Юрьевич Загирняк

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, ведущий научный сотрудник Образовательно-научного кластера «Институт образования и гуманитарных наук», Россия, Калининград, e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Этический минимум В.С. Соловьёва в философии Н.Н. Алексева¹

Аннотация. Рассматриваются взгляды известного представителя русского зарубежья Н.Н. Алексева на проблему этического минимума в философии права как составную часть учения В.С. Соловьёва. Проанализированы два подхода Алексева к толкованию формулы этического минимума Соловьёва: критическая рецепция, сложившаяся до эмиграции, и углубленная интерпретация, сформированная в 1920–1930-е годы. Выявляются их различия: в первом подходе Алексева сфокусировался на субстанциальном различии права и морали, а во втором – на их регулятивном сходстве. В итоге установлено, что две трактовки Алексева формулы этического минимума Соловьёва не исключают друг друга, но дополняют, показывая функциональность права на уровне индивидуальных и коллективных личностей. Обоснован эвристический потенциал формулы этического минимума Соловьёва для определения назначения права в развитии общества.

Ключевые слова: формула этического минимума В.С. Соловьёва, философия права, право как социальный регулятор, социологический номинализм, социологический универсализм

Mikhail Yurjevitch Zagirnyak

Immanuel Kant Baltic Federal University, Leading Research Fellow of Institute of education and the humanities, Russia, Kaliningrad, e-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

V.S. Solov'ev's Ethical Minimum in the Philosophy of N.N. Alekseev

Abstract. The article focuses on the viewpoints of N.N. Alekseev (a famous figure of the Russian emigration), on the problem of the ethical minimum in the philosophy of law as an integral part of V.S. Solov'ev's doctrine. I have analyzed two approaches of Alekseev to the understanding of Solov'ev's formula of the ethical minimum: a critical reception, formed before emigration, and an in-depth interpretation, formed in the 1920s–1930s. Their differences are revealed: in the first approach Alekseev focused on the substantive difference between law and morality, and in the second approach – on their regulative similarity. In conclusion, it was revealed that Alekseev's two approaches to Solov'ev's formula of ethical mini-

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>. The research was supported by the Russian Science Foundation, grant No. 24-18-00651 “Ontology of the nation in Russian neo-Kantianism”, <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>

mum do not exclude each other, but they complement each other, showing the functionality of law at the level of individual and collective personalities. The heuristic potential of Solov'ev's formula of ethical minimum was founded to define the purpose of law in the development of society.

Key words: V.S. Solov'ev's formula of ethical minimum, philosophy of law, law as social control, sociological nominalism, sociological universalism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.026-034

Соотношение морали и права – это вопрос о сущности и происхождении правил социальных практик. Определение границ морали и права и выявление их принципиального различия имеет огромное значение для организации общественного функционирования, развития социума, задавая направление для определения принципов сопряжения общественного блага и свободы личности. Учение В.С. Соловьёва о нравственном минимуме – важнейший этап в развитии философии права. Как верно заметила Е.М. Кропанева, Владимир Соловьёв «одним из первых в этико-правовой мысли попытался позиционировать право как инструмент “всеобщей организации нравственности”»². Его философско-правовые разработки оказали влияние на становление московской школы философии права, в том числе и на формирование взглядов Н.Н. Алексеева³.

Николай Николаевич Алексеев (1879–1964) – известный представитель русского зарубежья, прошедший эволюцию как мыслитель от сторонника неокантианской и феноменологической трактовки права до одного из идеологов философии права евразийства. В интеллектуальном наследии Алексеева особую роль играет формула этического минимума В.С. Соловьёва «*право есть низший предел или определенный минимум нравственности*»⁴. Оценивая ее, он определял сущность и назначение права и морали. Е.А. Прибыткова справедливо указала на то, что Алексеев – один из тех, кто критикует формулу этического минимума Соловьёва за то, что она «уравнивает правовые и нравственные требования»⁵.

² См.: Кропанева Е.М. Вклад Владимира Соловьёва в развитие идеи права на достойное человеческое существование // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 17. С. 309 [1].

³ См.: Сизарова Е.Г. Влияние философии Владимира Соловьёва на развитие нравственно-правовых идей в России // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 211 [2]; Галахтин М.Г. Владимир Соловьёв и московская школа философии права // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 10. С. 110–111 [3].

⁴ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Собр. соч. в 10 т. Второе издание. Т. 8. Санкт-Петербург: Книгоиздательское товарищество Просвещение, 1914. С. 407 [4].

⁵ См.: Прибыткова Е.А. Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и В.С. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 17. С. 276 [5].

На проблему этического минимума у Алексеева обратили внимание А.В. Стукалов⁶ и Е.А. Прибыткова⁷, сосредоточившись на его работе «Религия, право и нравственность» (1931 г.)⁸. Однако названные исследователи, на наш взгляд, не учли различия права и морали в период творчества Алексеева до эмиграции, когда он идейно был близок к неокантианству, и в эмиграции. За рамками исследования А.В. Стукалова и Е.А. Прибытковой остался и вопрос о влиянии взглядов Соловьёва на представление о функциональности права у Алексеева. В связи с этим исследование значения концепции этического минимума Соловьёва в философии права Алексеева является актуальным. В результате критического переосмысления учения Соловьёва об этическом минимуме Алексеев формирует собственную версию соотношения права и морали. Ниже впервые будут рассмотрены варианты соотношения права и морали, которые встречаются в философии права Алексеева.

Неизменно на протяжении всего творчества сохраняя интерес к формуле Соловьёва, Алексеев предложил две ее оценки:

1. В работах, написанных до эмиграции (далее – I подход), он критиковал Соловьёва за предложенное соотношение права и морали, настаивая на их строгом функциональном разграничении.

2. Для эмигрантского периода (далее – II подход) творчества Алексеева характерна смена критической рецепции соловьёвской формулы этического минимума на ее интерпретацию, в которой он уточняет назначение права и морали в качестве тесно взаимодействующих общественных регуляторов.

С нашей точки зрения, отношение Алексеева к формуле Соловьёва «право как минимум нравственности» непосредственно проистекает из его понятия общества. В процессе развития собственных взглядов Алексеев предложил два толкования социума:

1) до Русской революции он рассматривал общество номиналистически и понимал его как следствие общения (в широком смысле слова) между людьми⁹;

2) будучи в эмиграции, отдавал предпочтение универсалистской трактовке социума, настаивая на том, что есть социальные единства, многолические личности, которые существуют через психическую и духовную жизнь отдельных людей¹⁰.

В настоящем исследовании попробуем проанализировать, каким образом Алексеев определяет специфику права в рамках двух представленных подходов

⁶ См.: Стукалов А.В. Этика права Н.Н. Алексеева: дис. ... канд. филос. наук / Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Тула, 2007. С. 103–104 [6].

⁷ См.: Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьёва. М.: Модест Колеров, 2010. С. 307–308 [7].

⁸ См.: Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. Paris: YMCA press, 1931. 106 с. [8].

⁹ См.: Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. М.: Издание Московской Просветительной Комиссии, 1918. С. 94–95 [9].

¹⁰ См.: Алексеев Н.Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 442 [10].

к толкованию общества. Определение отношения к идее этического минимума В.С. Соловьева является для Алексеева важнейшим элементом аргументации в его философско-правовых работах. В I подходе он утверждает, что право не служит нравственному улучшению каждого отдельного человека и общества в целом, а лишь помогает упорядочить общение людей. Во II подходе Алексеев склоняется к мысли, что право и мораль выполняют нравственные функции, способствуют социальному прогрессу.

В период до эмиграции Алексеев отрицает реальное бытие коллективных феноменов, рассматривая их только как следствие взаимодействия, общение людей¹¹. Общественные феномены, с его точки зрения, существуют в статусе инструментов общения людей и не являются субстанциальными образованиями¹². Нужно оговориться, что Алексеев не считает, что народ и государство можно свести к простой сумме людей¹³: народы имеют свою историю развития, которая выходит за временные рамки жизни одного поколения людей¹⁴.

В рамках I подхода Алексеев строго разграничивает функциональность морали и права (правовое и моральное общение): моральное общение предполагает заинтересованность в жизни других людей, стремление содействовать их интересам¹⁵, тогда как правовое общение предполагает вынужденное взаимодействие с другими людьми, которые могут быть соперниками или даже врагами¹⁶. Право может связать людей, между которыми нет ни дружбы, ни любви, ни иного проявления взаимного интереса к личности, вплоть до взаимной антипатии и открытой вражды¹⁷. Право создает возможность социальных практик с сохранением порядка¹⁸.

Придерживаясь I подхода, Алексеев критикует формулу Соловьева «право как минимум нравственности» за то, что она превращает право в *придаток нравственности*¹⁹ и лишает его самостоятельного значения. Понимаемое как степень реализации нравственности право не является самостоятельным социальным феноменом, но только лишь указывает на процесс нравственного развития человека и общества.

Алексеев предлагает углубить понятие нравственности и права и тем самым обосновать их самостоятельный статус. Различая *субъективную мораль* и *объективную нравственность*, Алексеев выявляет их особенности и постулирует принципиальные отличия от права. Субъективная мораль возможна без

¹¹ См.: Алексеев Н.Н. Общее учение о праве. Курс лекций, прочитанных в Таврическом Университете в 1918/19 году. Симферополь: Русское книгоиздательство в Крыму, 1919. С. 83 [11].

¹² См.: Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. С. 90.

¹³ См.: Алексеев Н.Н. Общее учение о праве... С. 86.

¹⁴ Там же. С. 20–21.

¹⁵ См.: Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. С. 129.

¹⁶ Там же. С. 128.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 124.

¹⁹ Там же. С. 120.

взаимодействия с другими людьми, утверждает он и приводит в пример жизнь Робинзона на необитаемом острове, лишенную правовых взаимодействий до появления Пятницы²⁰. Право координирует, регламентирует взаимодействия с другими участниками социальных практик²¹. *Объективная нравственность* – это общественная мораль, которая возможна потому, что между индивидами возможны этические отношения – отношения, которые влияют на субъективную моральность их участников²², такие как дружба и любовь²³. Именно возможность объективной нравственности позволяет, как предполагает Алексеев, сформировать заблуждение в виде формулы «право как минимум нравственности»²⁴. Социологический номинализм I подхода Алексеева приводит к тому, что он упускает социальное значение права, акцентируя внимание на его функциональности во взаимодействиях отдельных людей.

II подход содержит иную трактовку социума. Черты этого подхода намечаются уже в работе «Основы философии права» (1924 г.), которая, несмотря на признание Алексеева в том, что он развивает идеи, представленные в написанных до эмиграции работах «Введение в изучение права» (1918 г.) и «Общее учение о праве» (1919 г.)²⁵, содержит такую мысль: «Может быть храбрый народ или честное государство. Однако эти последние ценности воплощаются в коллективах только постольку, поскольку коллективное существо само имеет характер личности» [7, с. 117]. Алексеев отказывается от редукции социальных феноменов к общению. Чтобы возможно было взаимодействие людей, для него необходимо то, что создает возможность общения. В дальнейшем Алексеев углубляет это понимание коллективных образований: обращает внимание, что общение людей возможно потому, что существует *междудличное нечто*²⁶. Народ представляет собой не множество взаимодействующих индивидов, а коллективного субъекта, цели которого нельзя приравнять к целям и стремлениям людей, его составляющих²⁷. Любой отдельный человек как представитель общества живет в системе норм и ценностей, которые составляют *этос народа*, его коллективное сознание²⁸. Для обоснования специфики II подхода в дальнейшем изложении остановимся на его наиболее характерных аспектах, нашедших отражение в публикациях 1920-х и 1930-х годов.

²⁰ См.: Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. С. 121.

²¹ Там же. С. 124.

²² Там же. С. 128.

²³ Там же. С. 126–127.

²⁴ Там же. С. 125.

²⁵ См.: Алексеев Н.Н. Основы философии права // Основы философии права. СПб.: Юридический ин-т, 1998. С. 19 [12].

²⁶ См.: Алексеев Н.Н. Современное положение... С. 434.

²⁷ См.: Алексеев Н.Н. О будущем государственном строе России // Новый град. 1938. № 13. С. 110 [13].

²⁸ См.: Алексеев Н.Н. О сопротивлении злу силой // Новый град. 1939. № 14. С. 54 [14].

Понимание общества в рамках II подхода вынуждает Алексеева переосмыслить функциональность права и морали. Право и мораль имеют единый источник происхождения – нравственные ценности – и дополняют друг друга в процессе развития общества, способствуя нравственному развитию на пути к идеалу человечества²⁹. В конце 1930-х годов Алексеев утверждал: «Государство всегда имеет дело с некоторым минимумом нравственности, который оно вводит в свою правовую систему, защищает и охраняет» [9, с. 55]. И право, и мораль имеют задачи нравственного развития.

Право как минимум нравственности для Алексеева – это не степень, а баланс в формировании общества на пути к идеалу. Право и мораль дополняют друг друга в процессе развития социума. Бывают ситуации, когда следование правовым регламентациям побуждает человека перейти к нравственному общению³⁰. Однако возможно и обратное: *оттолкнуться* от дружбы и любви и перейти к правовым отношениям³¹. В работе «Религия, право и нравственность» (1931 г.) Алексеев углубляет толкование в качестве баланса общественных регуляторов формулы «право как минимум нравственности». Алексеев утверждает, что минимум нравственности – это *средний тип социального поведения*, который необходим не для личного совершенствования, но для обеспечения совместной жизни³². И в этом толковании права Алексеев сближается с Соловьевым, понимавшим право как равновесие между свободой индивида и благом общества³³. Право как минимум нравственности – это формула такого развития общества, в котором нравственность и право разграничены и уровень права показывает объем автономии индивида, сферу личной свободы. На ранних этапах развития общества право могло быть *максимумом нравственности*³⁴. Например, в отечественной истории, по мнению Алексеева, есть период, когда право являлось максимумом нравственности, а именно – в Своде законов Российской империи от 1832 года³⁵. Максимум нравственности закрепляет за правом личные отношения, позволяет устанавливать регламентации для моральных отношений, например для любви. Алексеев приводит пример из этого сборника законов: «Жена обязана повиноваться мужу своему, пребывать к нему в любви, почтении и неограниченном почитании»³⁶. Переход от права как максимума нравственности к праву как минимуму нравственности позволяет гармонизировать в процессе социального развития свободу отдельного человека с общим благом. Такое понятие об устройстве общества Алексеев сохраняет

²⁹ См.: Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. С. 22.

³⁰ См.: Алексеев Н.Н. Основы философии права. С. 193.

³¹ Там же. С. 195.

³² См.: Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. С. 24.

³³ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 412 [4].

³⁴ См.: Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. С. 30–31.

³⁵ Там же. С. 105.

³⁶ Там же. С. 27.

и в самых поздних работах, например в книге «Идея государства: Очерки по истории политической мысли» (1955 г.) он называет проблемой определения типа социальных отношений в истории государства как поиск соотношения отдельной личности и человеческого общества³⁷. Алексеев предпочитает тип социальных отношений, который предполагает одинаковую ценность отдельной личности и общества в целом, достижение равновесия между личными и общественными целями³⁸.

Право и мораль Алексеев рассматривает не только как средства взаимодействия людей, но и как инструменты развития общества на пути к нравственному идеалу, или, выражаясь языком Соловьёва, *приуготовления к Царству Божию*³⁹. Если в I подходе Алексеев сконцентрировал внимание на субстанциональном различии права и морали, то в рамках II подхода он сфокусировался на регулятивном сходстве: определил, как они друг друга дополняют в общественном развитии. Сохраняя принципиальную демаркацию права и морали, Алексеев видит возможность телеологически актуализировать формулу этического минимума Соловьёва. Таким образом, можно сказать, что Алексеев проделал путь от критика соловьёвской идеи этического минимума до если не последователя и апологета, то до толкователя и интерпретатора этой формулы.

В процессе развития своих взглядов Алексеев осветил разные стороны формулы Соловьёва «право как минимум нравственности». В доэмигрантский период он обращал внимание на функциональное различие права и морали в социальных взаимодействиях *индивидов*. В эмиграции, начиная с 1920-х гг., Алексеев с философско-исторической точки зрения сфокусировался на общности целей права и морали в процессе развития *коллективных* субъектов. Сохраняя свои ранние убеждения о принципиальном различии права и морали и невозможности помыслить их как степени нравственности, Алексеев в дальнейшем обратил внимание на единство их целей – совершенствование общества на пути к идеалу.

В течение творческой жизни Н.Н. Алексеев в двух подходах к определению общества представил взаимодополняющие трактовки формулы В.С. Соловьёва «право как минимум нравственности» и показал ее эвристический потенциал в определении принципов социального развития. Сочетание этих трактовок может быть использовано для определения траектории развития общества как на уровне индивидуальных взаимодействий, так и на уровне коллективных целей. Формула этического минимума Соловьёва послужила для Алексеева индикатором развития общества и указала на такой уровень его развития, когда право отмежевалось от нравственности и стало самостоятельным социальным регулятором. Алексеевский вариант расширения формулы этического минимума

³⁷ См.: Алексеев Н.Н. Идея государства: Очерки по истории политической мысли. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. С. 404 [15].

³⁸ Там же. С. 405.

³⁹ См.: Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 462.

ма Соловьева позволяет сформировать стратегию развития современного общества как поиск баланса индивидуальной свободы и общего блага в процессе социального развития. Интерпретация Алексеева позволяет рассматривать его утверждение о соотношении права и морали как определение траектории развития общества, в котором свобода человека является важнейшей ценностью.

Список литературы

1. Кропанева Е.М. Вклад Владимира Соловьева в развитие идеи права на достойное человеческое существование // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 17. С. 308–317.
2. Сизарова Е.Г. Влияние философии Владимира Соловьева на развитие нравственно-правовых идей в России // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 204–212.
3. Галахтин М.Г. Владимир Соловьев и московская школа философии права // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 10. С. 109–122.
4. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 8. 2-е изд. СПб.: Книгоиздательское товарищество Просвещение, 1914. С. 3–518.
5. Прибыткова Е.А. Право как «этический минимум» в философско-правовых концепциях Г. Еллинека и В.С. Соловьева // Соловьёвские исследования. 2008. Вып. 17. С. 266–285.
6. Стукалов А.В. Этика права Н.Н. Алексеева: дис. ... канд. филос. наук / Тульский государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого. Тула, 2007. 192 с.
7. Прибыткова Е.А. Несвоевременный современник: философия права В.С. Соловьева. М.: Модест Колеров, 2010. 480 с.
8. Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. Paris: YMCA press, 1931. 106 с.
9. Алексеев Н.Н. Введение в изучение права. М.: Издание Московской Просветительной Комиссии, 1918. 184 с.
10. Алексеев Н.Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 386–624.
11. Алексеев Н.Н. Общее учение о праве. Курс лекций, прочитанных в Таврическом Университете в 1918–1919 году. Симферополь: Русское книгоиздательство в Крыму, 1919. 162 с.
12. Алексеев Н.Н. Основы философии права // Основы философии права. СПб.: Юридический ин-т, 1998. С. 19–208.
13. Алексеев Н.Н. О будущем государственном строе России // Новый град. 1938. № 13. С. 91–114.
14. Алексеев Н.Н. О сопротивлении злу силой // Новый град. 1939. № 14. С. 40–61.
15. Алексеев Н.Н. Идея государства: Очерки по истории политической мысли. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955. 412 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Alekseev, N.N. *Sovremennoe polozhenie nauki o gosudarstve i ee blizhayshie zadachi* [The Present Condition of the Science of the State and Its Immediate Goals], in Alekseev, N.N. *Russkiy narod i gosudarstvo* [Russian Nation and State]. Moscow: Agraf, 1998, pp. 386–624.
2. Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the Good. An Essay on Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 8* [Collected Works in 10 vols., vol. 8]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo Prosveshchenie, 1914, pp. 3–518.

Individual Works

3. Alekseev, N.N. *Vvedenie v izuchenie prava* [An Introduction to the Study of Law]. Moscow: Izdanie Moskovskoy Prosvetitel'noy Komissii, 1918. 184 p.
4. Alekseev, N.N. *Obshchee uchenie o prave. Kurs lektsiy, pročitannykh v Tavricheskom Universitete v 1918–1919 godu* [The General Theory of Law. The Course of Lectures in Tavrichesky University in 1918–1919]. Simferopol': Russkoe knigoizdatel'stvo v Krymu, 1919. 162 p.
5. Alekseev, N.N. *Osnovy filosofii prava* [Fundamentals of the Philosophy of Law]. Saint-Petersburg: Yuridicheskiy institut, 1998, pp. 19–208.
6. Alekseev, N.N. *Religiya, pravo i npravstvennost'* [Religion, Law and Morality]. Paris: YMCA press, 1931. 106 p.
7. Alekseev, N.N. O budushchem gosudarstvennom stroe Rossii [On the Future State System of Russia], in *Novyy grad*, 1938, no. 13, pp. 91–114.
8. Alekseev, N.N. O soprotivlenii zlu siloy [On Resisting Evil by Force], in *Novyy grad*, 1939, no. 14, pp. 40–61.
9. Alekseev, N.N. *Ideya gosudarstva: Ocherki po istorii politicheskoy mysli* [The Idea of the State: Essays in the History of Political Thought]. New York: Izdatel'stvo imeni Chekhova, 1955. 412 p.

(Articles from Scientific Journals)

10. Galakhtin, M.G. Vladimir Solov'ev i moskovskaya shkola filosofii prava [Vladimir Solov'ev and the Moscow School of Philosophy of Law], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 10, pp. 109–122.
11. Kropaneva, E.M. Vklad Vladimira Solov'eva v razvitie idei prava na dostoynoe chelovechskoe sushchestvovanie [Vladimir Solov'ev's contribution to the development of the idea of the right to a dignified human existence], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 17, pp. 308–317.
12. Pribytkova, E.A. Pravo kak «eticheskij minimum» v filosofsko-pravovykh kontseptsiyakh G. Ellineka i V.S. Solov'eva [Law as an “ethical minimum” in the philosophical and legal concepts of G. Ellinek and V.S. Solov'ev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2008, issue 17, pp. 266–285.
13. Sizarova, E.G. Vliyanie filosofii Vladimira Solov'eva na razvitie npravstvenno-pravovykh idey v Rossii [Influence of Vladimir Solov'ev's philosophy on the development of moral and legal ideas in Russia], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 1, pp. 204–212.

(Monographs)

14. Pribytkova, E.A. *Nesvoevremennyy sovremennik: filosofiya prava V.S. Solov'eva* [Untimely Contemporary: V.S. Solov'ov's Philosophy of Law]. Moscow: Modest Kolerov, 2010. 480 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

15. Stukalov, A.V. *Etika prava N.N. Alekseeva*. Diss. ... kand. filos. nauk [Ethics of Law of N.N. Alekseev. Cand. philos. sci. diss.]. Tula, 2007. 192 p.

УДК 141.2(47)
ББК 87.3(2)6

Артем Андреевич Гравин

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, старший научный сотрудник, Россия, Москва; Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, старший научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург; Национальный исследовательский институт «Высшая школа экономики», научный сотрудник, кандидат технических наук, Россия, Москва, e-mail: artemiosgravin@mail.ru

**Деконструкция vs актуализация:
С.С. Хоружий и Л.А. Гоготшвили о В.С. Соловьеве
и соловьевской традиции в русской философии¹**

Аннотация. Рассмотрены особенности скрытой полемики между С.С. Хоружим и Л.А. Гоготшвили относительно идей В.С. Соловьева и представителей соловьевской линии в отечественной философии в 90-е годы XX века. Дана оценка критического подхода Хоружего, не ограничивающегося богословским взглядом с догматических и аскетических позиций и ориентированного на выявление специфики рецепции философии Соловьева в отечественной культуре. Рассматриваются философские и научные работы Хоружего, предполагающие критическую деконструкцию философии Соловьева и идей его последователей в перспективе их переосмысления и преодоления их концептуального содержания. Показано, что, в отличие от Хоружего, Гоготшвили принципиально избегала догматических оценок философов соловьевской линии и акцентировала исследовательское внимание на концептуальном измерении соответствующих идей и интуиций в целях выявления их философско-методологического потенциала. Рассмотрен характер несогласия Гоготшвили с оценками Хоружего на примере ее работ и отдельных суждений из сохранившегося в ее личном архиве и неопубликованного комментария к докладу Хоружего «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя» (2000 г.). Сделан вывод о том, что философия всеединства оказалась для Гоготшвили не статичной и требующей преодоления «метафизикой», а творческим предвосхищением наиболее острых философских дискуссий XX–XXI вв. Установлено, что принципиальным различием подходов Хоружего и Гоготшвили является их базовая интенция: если первый стремился к критической деконструкции и поиску новых «путей русской философии», то вторая – к актуализации наиболее значимых «соловьевских» концепций в поле современной философии.

Ключевые слова: рецепция, соловьевская традиция в русской философии, синергичная антропология Хоружего, лингвофилософия Гоготшвили

Artyom Andreevich Gravin

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, senior researcher officer; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Center of The-

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ имени А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00248, <https://rscf.ru/project/24-18-00248/>. The research was carried out in A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00248, <https://rscf.ru/project/24-18-00248/>

oretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, senior researcher officer, Russia, Saint Petersburg; National researcher university Higher school of economics, researcher officer, PhD in Technical Sciences, Russia, Moscow, e-mail: artemiosgravin@mail.ru

Deconstruction vs. Actualization: S.S. Khoruzhiy and L.A. Gogotishvili on V.S. Solovyov and the “Solovyovian” Tradition in Russian philosophy

Abstract. The features of the hidden polemics between S.S. Khoruzhiy and L.A. Gogotishvili concerning the ideas of V.S. Solovyov and representatives of the “Solovyov line” in Russian philosophy in the 90s of the XX century are considered. It is shown that Khoruzhego's critical approach was not limited to theological evaluations from dogmatic and ascetic positions and was oriented towards revealing the specificity of the Solovyov's philosophy reception in the Russian culture. Khoruzhiy's philosophical and scientific works presupposed a critical deconstruction of Solovyov's philosophy and the ideas of his followers in the perspective of their rethinking and overcoming their conceptual content. It is shown that, unlike Khoruzhiy, Gogotishvili fundamentally avoided dogmatic assessments of philosophers of Solovyov's line and focused research attention on the conceptual dimension of the relevant ideas and intuitions in order to identify their philosophical and methodological potential. The nature of Gogotishvili's disagreement with Khoruzhiy 's assessments in her several works is examined, and individual judgments from her commentary on Khoruzhiy's report “The Heritage of Vladimir Solovyov: One Hundred Years Later” (2000), preserved in her personal archive and unpublished, are also cited. It is concluded that for Gogotishvili the All-unity philosophy turned out to be not a static “metaphysics” requiring overcoming, but a creative anticipation of the most important philosophical discussions of the XX-XXI centuries. The fundamental difference between the Khoruzhiy's and Gogotishvili's approaches was their basic intention. While the first strived for critical deconstruction and the search for new “paths of Russian philosophy”, the second sought apologetic reactualization of the most meaningful “Solovyov's Line” concepts in the field of contemporary philosophy.

Key words: reception, Solovyov tradition in Russian philosophy, Khoruzhy's synergetic anthropology, Gogotishvili's linguophilosophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.035-044

Введение

Значимой вехой в истории соловьёвских исследований были 90-е гг. XX века, когда после долгого запрета многие мыслители заговорили о В.С. Соловьёве, его вкладе в развитие русской религиозной философии и богословия, межконфессиональный диалог, философскую эстетику. На этом этапе возобновилась полемика между сторонниками его идей, видевшими в Соловьёве пророка будущего, и критиками, обвинявшими мыслителя в оккультизме и ересях.

Представляется важным проанализировать попытки обращения исследователей к философии Соловьёва не только с точки зрения историко-философской реконструкции, но и в связи с возможностью развития его идей и интуиций в поле современного гуманитарного знания – своего рода актуально-го продолжения «соловьёвства».

Отдельного внимания заслуживают исследования и оценки близких к А.Ф. Лосеву и его кругу философов и ученых, воспринимавших мысль Лосева как своего рода апогей развития «соловьевской» философской традиции, переосмысленной в контексте философских и богословских дискуссий XX века.

В рамках настоящего, небольшого по объему исследования обратимся к одному дискуссионному сюжету 90-х гг. XX века – скрытой полемике между С.С. Хоружим и Л.А. Гоготшвили (в разной степени близких кругу Лосева) относительно соловьевской линии в отечественной философии. Рассмотрим эту дискуссию на материале опубликованных работ и неопубликованных архивных источников.

Хоружий vs. Гоготшвили

Основным мотивом восприятия Хоружим философии Соловьева в 1990-е – 2000-е годы оказывается критика им учения Соловьева с философских (преодоление метафизики) и богословских (преодоление неоплатонизма) позиций.

Так, в работе «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя» (2000 г.) он акцентирует внимание на «грязном», то есть не прошедшем стадию церковно-аскетической «проверки», характере мистики Соловьева («на грани прелести»). Во многом поэтому Хоружий обвиняет Соловьева в склонности к (не)платонизму², в догматическом эклектизме³, непонимании сути православной мистики⁴ и социоцентризме⁵, чуждых, по Хоружему, православной традиции и близких традиции католической (данная критика, помимо прочего, имплицитно направлена на экуменическую позицию Соловьева). Экуменические идеи Соловьева представляются Хоружему «интеллигентским соблазном»⁶, а преодоление метафизической отвлеченности, по его мнению, снова приводит к отвлеченности иного типа⁷.

Тем не менее Хоружий не ограничивается критическими оценками и пытается выявить специфику образа Соловьева в отечественной культуре. В работе «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя» фигуре Соловьева придается эпохальное значение символа всей русской религиозной философии конца XIX–начала XX века⁸. И философию Серебряного века, и эмигрантское бого-

² См.: Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетей, 2000. С. 179 [1].

³ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие». Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 10–12 [2].

⁴ См.: Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетей, 2000. С. 197 [3].

⁵ Там же. С. 191.

⁶ См.: Хоружий С.С. Проводы русского идеализма. С. 175.

⁷ Там же. С. 178.

⁸ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя. С. 2–3.

словие Хоружий оценивает как последовательное развитие и угасание соловьевского проекта⁹.

В интерпретации Хоружего, мысль Соловьева постепенно исчерпала потенции системного философствования и в итоге пришла к самопреодолению¹⁰ (что и привело к последующему кризису соловьевской линии). Хоружий предлагает осуществить критическую деконструкцию и преодоление философии В.С. Соловьева: «Новое современное понимание Соловьева ... требует оттолкнуться от старого»¹¹. Эта интенция была присуща Хоружему на протяжении всего его творчества. Так, в рецензии на книгу Лосева «Владимир Соловьев и его время» (первая публикация была осуществлена в 1991 году в «Литературной газете», № 37) Хоружий призывает деконструировать¹² замысел Лосева и «расстаться с идеализмом»¹³. Его проект синергийной антропологии также предполагает переосмысление концептуального содержания идей Соловьева¹⁴.

Л.А. Гогтишвили предлагает иной путь рецепции творчества Соловьева. Мыслительница уделяет внимание в первую очередь вопросам философии языка, и в рамках рассматриваемой традиции русской мысли ее интересуют символизм и философские работы сторонников имяславия. В библиографии Гогтишвили отсутствует специальная работа, посвященная Соловьеву, и ссылки на его труды встречаются довольно редко. Наиболее «ранним» из интересующих ее отечественных мыслителей был Вяч. И. Иванов (в первую очередь ее интересовала его теория символа¹⁵).

Следует отметить, что, в отличие от Хоружего, Гогтишвили принципиально избегает догматических оценок русской религиозной мысли и работает исключительно на концептуальном и философско-методологическом уровне.

Для работ Гогтишвили характерна полемика с исследователями отечественной философии. При этом имена оппонентов в ее работах нередко оказываются скрытыми. Наиболее ярким примером является ее работа «Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект)»¹⁶, где исследовательница среди прочего прикровенно полемизирует с идеями Хоружего.

⁹ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя. С. 5.

¹⁰ Там же. С. 24.

¹¹ Там же. С. 6.

¹² См.: Хоружий С.С. Проводы русского идеализма. С. 173.

¹³ Там же. С. 180.

¹⁴ См. об этом подробнее: Байчунь Ч.А. Ф. Лосев и Вл. Соловьев в оценках С.С. Хоружего [Электронный ресурс] // Международная научная конференция – XVIII «Лосевские чтения». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Tr5pwRXTfXI> (с 1:14:09) (Дата обращения: 24.08.2024) [4].

¹⁵ См.: Гогтишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 303–382 [5].

¹⁶ См.: Гогтишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература. М.: Языки славянских культур, Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175 [6].

Работа «Коммуникативная версия исихазма» (1994 г.) также написана как полемический ответ Хоружему. Текст работы представляет собой расширенный вариант статьи «Лосев, исихазм и платонизм», которая была опубликована в специальном дискуссионном номере журнала «Начала» (№ 1 за 1994 год) в одном блоке со статьей Хоружего «Идея всеединства от Гераклита до Бахтина». На одной из первых страниц статьи «Коммуникативная версия исихазма» Гоготшвили недвусмысленно заявляет о «...противостоянии к современным версиям исихазма, в которых не только платонизм, но и возросшие на нем софиология и символизм никак не мыслятся совместимыми с исихазмом»¹⁷, и относит эти «версии» с работами Хоружего¹⁸. Гоготшвили предлагает рассматривать русскую философию всеединства (в частности, софиологию и философские обоснования имяславия) в лингвофилософской перспективе с выявлением ее личностно-коммуникативного основания.

В этой и других работах критика «отвлеченных начал» осуществляется Гоготшвили не с энергийных, а с коммуникативных позиций. Символическая связь апофатического (неявленного) и катафатического (явленного) измерений всякой вещи, и в частности слова, обосновывается ею коммуникативно. Явление (переход от апофатики к катафатике) осуществляется в перспективе общения одной личности с другой посредством данной вещи/слова. При этом сама возможность коммуникации обеспечивает уникальность вещи, несводимость ее на какую-либо другую.

Данный базис, по Гоготшвили, не допускает какой-либо из форм имперсонализма и онтологического монизма (и, как следствие, пантеизма), склонность к которым Хоружий приписывает русской философии всеединства от Соловьева до Лосева¹⁹. Таким образом, Гоготшвили утверждает, что персонализм был изначальной потенциальной предпосылкой²⁰ соловьевской линии русской религиозной мысли, а не некой перспективной целью, достигаемой посредством «преодоления» и деконструкции.

Коммуникативный символизм в феноменологической обработке стал основой для двух основных теоретических новаций Гоготшвили – концепции эйдетического языка²¹ и феноменологии непрямого говорения²².

¹⁷ См.: Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – число – сущность. М.: Мысль, 1994. С. 880 [7].

¹⁸ Там же (сноска 5). С. 880.

Ассоциация Хоружего с «антиплатоническими версиями исихазма» – там же. С. 888.

¹⁹ См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 40 [8].

²⁰ См.: Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма. С. 887.

²¹ См.: Гоготшвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–415 [9].

²² См.: Гоготшвили Л.А. К феноменологии непрямого говорения // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 416–696 [10].

В личном архиве²³ Гоготишвили сохранились материалы, в которых обозначено ее отношение к идеям Хоружего, и в частности его оценкам творчества Соловьёва. Рассмотрим один из таких документов – текст обсуждаемого и цитируемого выше доклада Хоружего «Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя» (2000 г.) с пометками и комментариями Гоготишвили. Он сохранился в виде файла со следующей датой последнего изменения: 08.04.2007.

Первые пометы Гоготишвили в тексте Хоружего связаны с его оценкой влияния творчества Соловьёва на последующую русскую философскую и богословскую мысль. Эти выделения логически завершаются после предложения «Мысль диаспоры была в философском отношении только подведением итогов»²⁴ характерной фразой Гоготишвили: «согласился со мной»²⁵ (здесь и далее подчеркивание Л.А. Гоготишвили – А.Г.). После слов Хоружего о предопределенном угасании русской религиозной философии²⁶ Гоготишвили отмечает: «будет ругать символизм»²⁷, подразумевая, видимо, под этим привычную для Хоружего критику русской религиозной мысли. В связи с замечаниями по поводу отсутствия в философии и мистике Соловьёва метода и дисциплины²⁸ Гоготишвили вопрошает: «а у Лосева – отсутствие метода и дисциплины?»²⁹. Несколькими строками выше, после слов «Насколько известно, ни сам Соловьёв, ни его критики не поднимали вопрос о характере и структуре его опыта»³⁰ задается аналогичным вопросом: «а Лосев?»³¹, заочно выражая таким образом несогласие с Хоружим.

Часть помет Гоготишвили относится к рассуждениям Хоружего, которые связаны с оценкой актуальности соловьёвской философии. Так, Гоготишвили специально выделяет суждение, где утверждается неспособность Соловьёва представить «цельный альтернативный способ философствования: альтернативный уже не только позитивизму ..., но и всей европейской метафизике»³². Хоружий заключает, что в случае философии Соловьёва (и наследующих его

²³ Автор статьи выражает сердечную благодарность хранителям архива Л.А. Гоготишвили И.Н. Фридману и С.В. Федотовой за предоставленную возможность познакомиться со входящими в него материалами.

²⁴ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя. С. 5.

²⁵ См.: Гоготишвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя» // Личный архив Л.А. Гоготишвили. Название файла: о Соловьёве.doc (дата сохранения: 8.04.2007) [11].

²⁶ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя. С. 5.

²⁷ См.: Гоготишвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя».

²⁸ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя. С. 9.

²⁹ См.: Гоготишвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя».

³⁰ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя. С. 8.

³¹ См.: Гоготишвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя».

³² См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьёва: сто лет спустя. С. 12.

идеи мыслителей) «нужна была не формальная, а содержательная трансформация дискурса, его обогащение новыми измерениями – энергийно-деятельностными или экзистенциальными, персоналистскими, диалогическими»³³. К этим строкам Гоготшвили делает помету «Лосев, Бахтин»³⁴, вновь подчеркивая, что в рамках самой соловьевской традиции такое «обогащение ... энергийно-деятельностными или экзистенциальными, персоналистскими, диалогическими ... измерениями» уже было осуществлено и имеет потенциал к развитию.

Отметим, что Хоружий в этой статье приходит к заключению, что Соловьев в своем позднем творчестве «отчетливо выходит на позиции феноменологии» и что «установить истинную глубину продвижения Соловьева к феноменологии еще остается весьма актуальной задачей»³⁵ (Гоготшвили по этому поводу делает помету: «все ведет к Гуссерлю»³⁶). Тем не менее общее заключение Хоружего неутешительно: «при всем блеске философия Серебряного века оказалась имеющей короткое дыхание и недолгую жизнь. <...> Сегодня весь этот мир мысли, блеснувший на недолгое время, уже миновал»³⁷. На это Гоготшвили отвечает следующим образом: «символизм уже миновал... Я: из уходящей природы превра[т]ить Лосева [в] стоящую рядом...»³⁸. Рядом с кем? Представляется, что Гоготшвили здесь формулирует основную задачу собственного творчества. На наш взгляд, в своем творчестве она стремится к актуализации концептуальных новаций русского символизма в современной философии и гуманитарной науке (в первую очередь лингвистике), так как видит в этой традиции мысли не столько самобытность ушедшей эпохи, сколько значительный теоретический потенциал.

Наиболее последовательное выражение важнейших интеллектуальных тенденций «соловьевской линии» Гоготшвили видит в творчестве Лосева (отметим, что Хоружий также считал Лосева более решительным апологетом всеединства, чем Соловьев³⁹). Однако ее собственные философские проекты опираются также на идеи ряда других последователей В.С. Соловьева – это и упоминавшийся уже Вяч.И. Иванов, а также С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский⁴⁰.

³³ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя. С. 12.

³⁴ См.: Гоготшвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя».

³⁵ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя. С. 15.

³⁶ См.: Гоготшвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя».

³⁷ См.: Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя. С. 25.

³⁸ См.: Гоготшвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя». (Здесь присутствует незначительная правка авторской орфографии.)

³⁹ См.: Хоружий С.С. Проводы русского идеализма. С. 172.

⁴⁰ См.: Гоготшвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–614 [12].

В этом смысле философия всеединства оказывается для Гоготишвили не статичной «метафизикой» (как ее представлял себе Хоружий⁴¹), а творческим предвосхищением наиболее острых философских дискуссий XX–XXI вв. И если, по Хоружему, мыслители соловьевской линии исчерпали интеллектуальный потенциал философии всеединства⁴² и только подготовили почву для грядущего православного энергетизма⁴³, то для Гоготишвили эта «почва» была потенциально им присуща изначально.

Выводы

Сопоставление подходов Гоготишвили и Хоружего к наследию Соловьева и мыслителей соловьевской линии в русской философии, а также анализ полемике требуют развернутого исследования. Мы же ограничились лишь несколькими наблюдениями относительно данного неизученного дискуссионного «сюжета». Рассмотренные материалы позволяют увидеть сходства и принципиальные различия в подходах мыслителей, а главное – обозначить пути возможной рецепции рассматриваемой философской традиции в контексте актуальных проблем современной науки.

Для Хоружего философия Соловьева и концепции представителей соловьевской линии русской мысли были самопреодолевающим и исторически «угасающим» феноменом. Критически деконструируя «метафизические» идеи русской религиозной мысли и предполагая возможным найти новые «пути русской философии», Хоружий разработал самобытный проект синергичной антропологии на иных по отношению к русской религиозной мысли философских основаниях.

В свою очередь, Гоготишвили предлагает творческую актуализацию идей философов Серебряного века в поле современной лингвофилософии: от коммуникативной концепции символа (в работах 90-х гг.) до феноменологических концепций эйдетического языка и непрямого говорения (книга «Непрямое говорение» (2006 г.)) и типологии стратегий достижения языковой адекватации (книга «Лестница Иакова» (2018 г.)).

При этом оба мыслителя стремятся осмыслить идеи В.С. Соловьева и религиозных философов соловьевской линии в перспективе выявления их актуальной для современной отечественной культуры роли.

⁴¹ См.: Хоружий С.С. Проблема личности в православии. Мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 270 [13].

⁴² См.: Байчунь Ч. А.Ф. Лосев и Вл. Соловьев в оценках С.С. Хоружего... [Электронный ресурс].

⁴³ См.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина. С. 65.

Список литературы

1. Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 169–181.
2. Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя // Соловьевский сборник: материалы Междунар. конф. «В.С. Соловьев и его философское наследие», Москва, 28–30 августа 2000 г. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 1–28.
3. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 182–206.
4. Байчунь Ч. А.Ф. Лосев и Вл. Соловьев в оценках С.С. Хоружего [Электронный ресурс] // Международная научная конференция – XVIII «Лосевские чтения». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Tr5pwRXTfXI> (с 1:14:09) (Дата обращения: 24.08.2024).
5. Гоготшвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 303–382.
6. Гоготшвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература. М.: Языки славянских культур, Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175.
7. Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.
8. Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 32–66.
9. Гоготшвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–415.
10. Гоготшвили Л.А. К феноменологии непрямого говорения // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 416–696.
11. Гоготшвили Л.А. Комментарии и пометки к статье С.С. Хоружего «Наследие Владимира Соловьева: сто лет спустя» // Личный архив Л.А. Гоготшвили. Название файла: о Соловьеве.doc (дата сохранения: 8.04.2007)
12. Гоготшвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетейя, 1997. С. 580–614.
13. Хоружий С.С. Проблема личности в православии. Мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 263–275.

References

(Sources)

Individual Works

1. Gogotishvili, L.A. «Eydetcheskiy yazyk» (rekonstruktsiya i interpretatsiya radikal'noy fenomenologicheskoy novatsii A.F. Loseva) [“Eidetic language” (reconstruction and interpretation of radical phenomenological innovation of A.F. Losev)], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenje* [Indirect Speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 220–415.
2. Gogotishvili, L.A. K fenomenologii nepryamogo govorenija [Toward a phenomenology of indirect speaking], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenje* [Indirect Speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 416–696.

3. Gogotishvili, L.A. Kommunikativnaya versiya isikhazma [The communicative version of Hesychasm], in Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow: Mysl', 1994, pp. 878–893.

4. Gogotishvili, L.A. Lingvisticheskiy aspekt trekh versiy imyaslaviya (Losev, Bulgakov, Florenskiy) [Linguistic aspect of three versions of nominalism (Losev, Bulgakov, Florensky)], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, discussions, research, archival materials]. Saint Petersburg: Aleteyya, 1997, pp. 580–614.

5. Gogotishvili, L.A. Mezhdru imenem i predikatom (simvolizm Vyach. Ivanova na fone imyaslaviya) [Mezhdru imenem i predikatom (symbolism Vyach. Ivanova na fone imyaslaviya)], in *Vyacheslav Ivanov. Arkhivnye materialy i issledovaniya* [Vyacheslav Ivanov. Archival materials and research]. Moscow: Russkie slovari, 1999, pp. 303–382.

6. Gogotishvili, L.A. Retseptsiya simbolizma v gumanitarnykh naukakh (lingvofilosofskiy aspekt) [Reception of symbolism in the humanities (linguophilosophical aspect)], in *Literaturovedenie kak literatura* [Literary Studies as Literature]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, Progress-traditsiya, 2004, pp. 148–175.

7. Khoruzhiy, S.S. Ideya vseedinstva ot Geraklita do Bakhtina [The Idea of All-Unity from Heraclitus to Bakhtin], in Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the pause. Paths of Russian philosophy]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1994, pp. 32–66.

8. Khoruzhiy, S.S. Nasledie Vladimira Solov'eva: sto let spustya [The Heritage of Vladimir Solovyov: One Hundred Years Later], in *Solov'evskiy sbornik: materialy Mezhdunarodnoy konferentsii «V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie», Moskva, 28–30 avgusta 2000 g.* [Solovyov Collection: Proceedings of the International Conference “V.S. Solovyov and His Philosophical Heritage”, Moscow, August 28–30, 2000]. Moscow: Izdatel'stvo «Fenomenologiya-Germenevtika», 2001, pp. 1–28.

9. Khoruzhiy, S.S. Problema lichnosti v pravoslavii. Mistika isikhazma i metafizika vseedinstva [The problem of the person in the Orthodox Christianity. The Mysticism of Hesychasm and the Metaphysics of All-Unity], in Khoruzhiy, S.S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the pause. Paths of Russian philosophy]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1994, pp. 263–275.

10. Khoruzhiy, S.S. Provody russkogo idealizma [A send-off for Russian idealism], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i novom* [About the old and the new]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000, pp. 169–181.

11. Khoruzhiy, S.S. Vladimir Solov'ev i mistiko-asketicheskaya traditsiya pravoslaviya [Vladimir Solovyov and the mystical-ascetic tradition in Orthodox Christianity], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i novom* [About the old and the new]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000, pp. 182–206.

(Electronic Resources)

12. Baychun', Ch. A.F. Losev i Vl. Solov'ev v otsenkakh S.S. Khoruzhego [A.F. Losev and Vl. Solovyov in S.S. Khoruzhy's assessments], in *Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya – XVIII «Losevskie chteniya»* [International Scientific Conference – XVIII “Losev Readings”]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=Tp5pwRXTfXI> (c 1:14:09) (Date of access: 24.08.2024).

Archival materials

13. Gogotishvili, L.A. Kommentarii i pometki k stat'e S.S. Khoruzhego «Nasledie Vladimira Solov'eva: sto let spustya» [Comments and notes on Khoruzhiy's article “The Heritage of Vladimir Solovyov: One Hundred Years Later”], in *Lichnyy arkhiv L.A. Gogotishvili. Nazvanie fayla: o Solov'evе.doc (data sokhraneniya: 8.04.2007)* [Personal archive of L.A. Gogotishvili. File name: o Solov'evе.doc (save date: 8.04.2007)].

УДК 1(47) (091)
ББК 87.3(2)53-697

Андрей Анатольевич Сафонов

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, магистр философии, преподаватель философии, Россия, Калининград, e-mail: Andreyaleteya87@yandex.ru

Философия по ту сторону законов непротиворечия: металогизм и антиномизм в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка

Аннотация. Рассматривается критика антиномизма Павла Флоренского и Семена Франка в работах Е.Н. Трубецкого, Г.В. Флоровского, С.С. Хоружего и Д.А. Горячева. С использованием метода историко-философской реконструкции и метода сравнительного анализа анализируются тексты С.Л. Франка и П.А. Флоренского. Выявлена специфика анализируемых текстов, заключающаяся в отсутствии строгих логических границ между понятиями. На основании этого выдвигается предположение о том, что и П.А. Флоренский, и С.Л. Франк предполагали возможность особого когнитивного режима («домысленных глубин», «металогического единства»), предшествующего мышлению в понятиях, подчиняющемуся законам формальной логики. Осуществлен сопоставительный анализ сделанных выводов с проектом логики всеединства В.И. Моисеева, в результате которого отмечен некоторый параллелизм подходов рассматриваемых мыслителей, их взаимодополнительность. Намечены перспективы для их дальнейшего сближения.

Ключевые слова: антиномизм, антроподицея, метадологическое единство, трансдефинитное, конкретная метафизика, логика всеединства

Andrey Anatolievich Safonov

Immanuel Kant Baltic Federal University, Master of Philosophy, teacher of philosophy, Russia, Kaliningrad, e-mail: Andreyaleteya87@yandex.ru

Philosophy on the other side of the laws of non-contradiction: metalogism and antinomianism in the work of Pavel Florensky and Semyon Frank

Abstract. The article discusses criticism of the antinomianism of Pavel Florensky and Semyon Frank in the works of E.N. Trubetskiy, G.V. Florovsky, S.S. Horizhim and D.A. Goryachev. The texts of S.L. Frank and P.A. Florensky are analysed using the method of historical and philosophical reconstruction and the method of comparative analysis. The specificity of the analysed texts, consisting in the absence of strict logical boundaries between concepts, is revealed. Based on this, it is suggested that both P.A. Florensky and S.L. Frank assumed the possibility of a special cognitive mode ('pre-thought depths', 'meta-logical unity') preceding thinking in concepts, which obeys the laws of formal logic. A comparative analysis of these conclusions with V.I. Moiseev's project of the logic of universality has been carried out, as a result of which some parallelism of the approaches of the considered thinkers and their complementarity have been noted. Prospects for their further convergence are outlined.

Key words: antinomianism, anthropodicy, metadogical unity, transdepenite, concrete metaphysics, logic of all-unity

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.045-059

Тема антиномизма в творчестве Павла Флоренского и Семена Франка на данный момент довольно хорошо освещена. Здесь прежде всего стоит отметить проект логики всеединства В.И. Моисеева¹, сравнительный анализ антиномизма Флоренского и Франка в работе Д.А. Горячева²; комплексное изучение антиномизма П.А. Флоренского С.Б. Егоровой³; сопоставление антиномизма Флоренского с учением об антиномиях И. Канта в работах А.В. Ахутина⁴, П.П. Гайденко⁵; логико-методологический анализ Б.В. Бирюкова⁶, В.А. Бочарова⁷; анализ проблематики металогического у С.Л. Франка в работах П.П. Гайденко⁸, М.С. Горднейвой⁹ и др.

Несмотря на широкое освещение, вопрос о возможности философии «по ту сторону» законов формальной логики видится недостаточно проясненным.

Интересующую область попытаемся очертить следующим вопросом: возможно ли оставаться в зоне когнитивного, отказавшись от законов непротиворечия? Согласно закону отрицания antecedента, из истины может следовать только истина, а из ложного высказывания – все что угодно, т. е. как истинные, так и ложные высказывания. Может ли в таком случае устоять философская

¹ См.: Моисеев В.И. Метафизика и теория познания Вл.Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 8–25 [1]; Моисеев В.И. Философия неовсеединства: квантовая метафизика абсолютного // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 3(51). С. 99–107 [2]; Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845 [3].

² См.: Горячев Д.А. Различия в антиномизме П.А. Флоренского и С.Л. Франка // Труды Белгородской духовной семинарии. 2021. № 12. С. 148–155 [4].

³ См.: Егорова С.Б. Антиномизм и диалектика в учении П.А. Флоренского: дис. ... канд. филос. наук. 09.00.03 / Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2003. 156 с. [5].

⁴ См.: Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–70 [6].

⁵ См.: Гайденко П.П. Антиномическая диалектика П.А. Флоренского против закона тождества // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 32–51 [7].

⁶ См.: Бирюков Б.В., Прядко И.П. Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: воззрения П.А. Флоренского и Н.А. Васильева // Трудные времена философии / Ю.А. Гастев. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. М., 2010. С. 107 [8].

⁷ См.: Бочаров В.А. Павел Флоренский и логика // Седьмые Смирновские чтения: материалы науч. конф., Москва, 22–24 июня 2011. М., 2011. С. 122–125 [9].

⁸ См.: Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 98–163 [10].

⁹ См.: Горднейва М.С. Концепция сверхрационального всеединства С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 116–124 [11].

система, сделавшая антиномизм своим фундаментом? В случае математики и всех областей знания, опирающихся на законы формальной логики, ответ однозначен и очевиден.

Однако наши философы смело продолжают мыслить, пройдя через «пояс противоположностей». Несмотря на существенные различия в понимании антиномий у П. Флоренского и С. Франка, оба сходятся в том, что антиномии не являются непреодолимыми границами познания, как у И. Канта, а указывают на уровень сверхлогического (истина-антиномия Павла Флоренского, металогическое единство Семена Франка). В связи с этим возникает подозрение: не является ли данное мышление дунсовским «всем что угодно», т.е. не включает ли в себя как ложные, так и истинные тезисы, так что последние создают не более чем видимость философской аргументации?

Критика антиномизма в русской философии

Понятие антиномии, введенное в философию Иммануилом Кантом и указывающее у последнего на неизбежные противоречия, в которые впадает разум, покидая границы возможного опыта, стало одним из основополагающих в русской религиозной философии, в частности в творчестве рассматриваемых нами мыслителей.

Принципиальным отличием от кантовского понимания антиномий и для П.А. Флоренского, и для С.Л. Франка является то, что совмещение тезиса и антитезиса указывает у них не на границу познания как такового, а только лишь на границу рассудочного познания. Оба предполагают возможность сверхрассудочного познания, которое возможно и тогда, когда перестают действовать законы формальной логики. Для Флоренского истина открывается человеческому разуму не иначе как антиномия. Требование вместить в себя всю «полноту жизни» подразумевает, чтобы наряду со всяким утверждением она включала и его отрицание, наряду со всяким «А» включала «не А». Для С.Л. Франка антиномии совмещены в самом Боге: «Безусловное бытие есть *coincidentia oppositorum*, совпадение противоположностей; так как бытие есть все, что оно имеет и содержит, то в нем мирное соседство или сожитительство превращается в антиномистическое совпадение противоположностей» [12, с. 390].

Идея истины-антиномии нашла широкий отклик в русской философской и религиозной мысли. Так или иначе к ней обращаются Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский. В главе «Троица» своего сочинения «Мистическое богословие восточной церкви» (1944 г.) об антиномизме Троицы пишет В.Н. Лосский, ссылаясь при этом на Павла Флоренского¹⁰.

Однако философия религиозно-мистического антиномизма имеет и серьезных оппонентов. Так, Е.Н. Трубецкой полагает, что идея неснимаемых про-

¹⁰ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 72 [13].

тиворечий – это разрыв как со сферой разума, так и со сферой откровения. Философ не исключает возникновения антиномий на пути познания, но считает антиномизм временным и смертным элементом разума, во всеединной истине они снимаются и все с необходимостью становится логичным: «Почему логические формы мысли представляются им смертными? Да потому, что они мыслят эти формы по-кантовски как чисто субъективные, антропологически обусловленные формы человеческой мысли. Все в этих формах субъективно, а потому должно умереть вместе с временными условиями человеческого существования – и всеединство, и безусловность и всеобщность и закон достаточного основания. Сторонники этого воззрения не замечают, что думать так – значит вычеркивать и все то абсолютное, единое, безусловное, всеобщее, что есть в религиозном откровении, иначе говоря – сводить все откровение на нет.

Антиномии и антиномизм суть именно то, что принадлежит смерти. Наоборот, бессмертна мысль, пришедшая в разум истины, и потому самому – безусловно логичная» [14, с. 309].

К перечисленным аргументам можно прибавить критику Г.В. Флоровского¹¹ и С.С. Хоружего¹².

По мнению Г.В. Флоровского, положение о неснимаемых в сфере разума антиномиях отрывает мысль от ее софийных корней, обрекает христианское сознание на плен неопределенности и оравляет его незнанием.

С.С. Хоружий во многом продолжает линию критики Евгения Грубецкого, подчеркивая принципиальную неантиномичность по крайней мере некоторых церковных догматов: исхождения Духа от Отца через Сына, второго пришествия Иисуса Христа. Философ также настаивает на необходимости разделения сверхрассудочного и антирассудочного. По его мнению, христианский догмат всегда сверхрассудочен, но не всегда антирассудочен, как предполагает «самочинный» догмат Павла Флоренского – «догмат о необходимой антиномичности любого догмата»¹³.

Антиномическая методология, введенная в религиозную философию Павлом Флоренским, находит продолжение в работах Семена Франка, у которого она также является достаточно проблематичной.

Критику антиномизма Семена Франка можно найти, на примере, в работе Д.А. Горячева «Различия в антиномизме П.А. Флоренского и С.Л. Франка»¹⁴.

По нашему мнению, антиномизм С.Л. Франка отличается от антиномизма Флоренского тем, что первый распространяет антиномизм на божественную реальность, что приводит его к теологическим ошибкам. Так, «неверная предпосылка о противоречивой сущности Бога сопровождается неверной оценкой сущностной противоречивости упоминаемых в Писании явлений: “последние

¹¹ См.: Флоровский Г. Томление Духа // Путь. Февраль, 1930 г. № 20. С. 102 [15].

¹² См.: Хоружий С.С. Мирозозерцание Флоренского. Томск: Изд-во «Водолей», 1999. 160 с. [16].

¹³ Там же. С. 82.

¹⁴ См.: Горячев Д.А. Различия в антиномизме П.А. Флоренского и С.Л. Франка // Труды Белгородской духовной семинарии. 2021. № 12. С. 148–154.

станут первыми”, “сила есть слабость, а немощь – сила; бедность есть богатство, а богатство – нищета”»¹⁵.

Понимание этих противопоставлений как чистых противоречий лишает приведенные евангельские места смысла, который зиждется именно на исключаящем «или»: сила есть слабость – это не отождествление двух качеств, а пересказанная С.Л. Франком истина о том, что «немощное Божие сильнее человеков, как и немудрое Божие премудрее человеков (1 Кор. 1:25)»¹⁶.

Доведенный до предела антиномизм сводит к абсурду всякое высказывание из Писания, всякий церковный догмат: «Ведь если и в самом деле верно, что всякая тайна религии – зараз и да и нет, то мы должны признать одинаково истинным и то, что есть Бог, и то, что Его нет, и то, что Христос воскрес, и то, что Он не воскресал вовсе» [18, с. 297].

Итак, несмотря на то что и антиномизм Флоренского, и антиномизм Франка стали философской классикой, а термин «антиномия» прочно вошел в философско-богословский дискурс, остается открытым вопрос: как возможно конкретное философское знание за пределами законов непротиворечия? Если Бог находится полностью за пределами возможностей человеческого ума, это, конечно, не мешает верить в него, однако в таком случае можно сказать, что на границе с Божественной реальностью заканчивается территория философии и начинается территория мистики и откровения.

Такая перспектива, в отличие от логического монизма Е.Н. Трубецкого, расширяющего законы человеческого мышления на Истину во всей ее полноте, делает религиозную философию почти по-кантовски бедной. На первый взгляд, о Боге в ней уверенно можно сказать только то, что мы о Нем ничего не знаем.

Однако нет ли в образе мыслей П.А. Флоренского и С.Л. Франка чего-то такого, чего не заметили его оппоненты?

Наше исследование можно назвать поиском путей для конкретного философского знания на основе реконструкции идей двух философов.

Металогическое единство

В разговоре о религиозном антиномизме можно наметить два возможных пути, которые условно можно назвать апофатическим и катафатическим. Первый предполагает, что за антиномиями начинается территория Божественного мрака, о котором мы не можем иметь никакого положительного философского знания, кроме его непознаваемости.

Согласно второму, за пределами антиномии возможно и конкретное знание, области естественного человеческого разума и откровения не являются полностью изолированными друг от друга, однако, чтобы связать то и другое, нужен иной, выходящий за пределы возможностей формальной логики способ познания.

¹⁵ См.: Горячев Д.А. Различия в антиномизме П.А. Флоренского и С.Л. Франка. С. 148–155.

¹⁶ См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В синодальном переводе. М.: РБО. Российское Библейское общество, 2013. 1372 с. [17].

Надежду на возможность подобного пути дает использование Павлом Флоренским термина «антиномия» не только в своей теодицее, где речь идет о трансцендентной божественной истине, но и в антроподицее, где автор обращается к проявлениям истины в мире «дольнем» – во всем многообразии человеческой деятельности (в речи, науке, искусстве, технике и т.д.). Это согласуется с рассуждениями Семена Франка о диалектической природе познания, благодаря которой преодолевается односторонность рационального.

Далее будем следовать катафатической линии и попытаемся на основе идей С.Л. Франка и П.А. Флоренского реконструировать уникальный метод познания «по ту сторону законов непротиворечия».

Следует прежде всего отметить, что для антиномий буквально нет места там, где границы между понятиями четко фиксированы. Данную ситуацию можно легко изобразить с помощью диаграмм Эйлера – пересекающихся, вложенных или непересекающихся кругов со строго определенными границами. Очевидно, что пересечение круга А и области «не А», находящейся за его пределами, всегда пусто и никакое дополнительное пересечение с истиной ситуацию не изменит.

Но «лазейка» для металогического мышления П.А. Флоренского и С.Л. Франка (при всем их различии существуют общие черты), по всей видимости, кроется в осознании того, что строгие границы между понятиями не являются безусловными, не существовали всегда. Они в какой-то момент устанавливаются, а следовательно должен существовать некий допонятийный уровень познаваемой реальности, на котором строгих границ еще нет. Семен Франк называет его трансдефинитным, или металогическим, единством, которое всегда предшествует в качестве некоего фона предметному знанию. Вот как он описывает этот уровень: «Это единство – это лоно, из которого в силу принципа определенности возникает расчлененная совокупность отдельных определенностей, – само не подчинено указанным логическим принципам или законам, а возвышается над ними или, лучше сказать, лежит глубже их, составляет более первичный слой реальности. Этот слой мы называем металогическим единством» [19, с. 64–65].

Павел Флоренский также фокусируется на проблеме проведения границ. Исследуя этимологию слова «термин», он уделяет особенное внимание тому, что история этого слова связана со священными межевыми камнями, Термами. Термин, в его понимании, «есть граница, которою мышление самоопределяется»¹⁷.

Философ также напоминает о «территориальном» подтексте слова «определение»: «Определить – это значит очертить вокруг предмета исследования некий предел»¹⁸.

¹⁷ См.: Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ: М., 2009. С. 228 [20].

¹⁸ Там же. С. 144.

Из трансдефинитной природы действительности, по С. Франку, с необходимостью следует диалектичность нашего познания, ведь любая рациональность в такой перспективе является односторонней и неадекватной и требует своего преодоления: «Трансдефинитный момент реальности ведет к тому, что наше мышление, поскольку оно служит именно познанию реальности, должно всегда оставаться диалектичным, т. е. имеет своей движущей силой именно сознание неадекватности своего рационального существа и должно пытаться – в форме рациональности, которая одна ему доступна, – все же всегда преодолевать односторонность всего рационального» [18, с. 76].

О заведомой односторонности рациональных определений постоянно говорит и Павел Флоренский. Ключом к его диалектике, по-видимому, является снятие существующих границ ради обнаружения более глубоких смысловых связей, так как все многообразие истины, по мнению философа, невозможно замкнуть в круге конечных определений и символов. Только живое диалектическое мышление может разорвать этот круг, чтобы перейти к новому. Ведь диалектика, согласно философу, «неизменно работает не над символами, как таковыми, а лишь символами над самой действительностью. Пока животрепещут – они несут свою должность; но когда, – усыхая и мертвея, – подобно осеннему листу они опадают от золотого древа жизни, тогда мысль прорывается и чрез них – к новому соприкосновению с самою жизнью, и так – еще и еще» [21, с. 144].

Подвижность, способность выйти за установленные границы становятся для философа неотъемлемой характеристикой живой мысли, которая только и может в его понимании быть подлинно философской. Ее противоположность – неподвижные мысли, некая сумма застывших терминов и определений. Диалектичность мысли становится признаком ее жизни. В работе «Разум и диалектика»¹⁹, описывая природу этой жизни, Флоренский метафорически сравнивает незыблемые для разума границы с «ледяными стенами», которые могут растаять «под ласкою созерцающего взора», после чего тезисы превращаются в живой поток и переливаются «один в другой»²⁰.

Продолжая аналогию с кругами Эйлера, можно представить, что в отличие от статичного состояния, соответствующего строгой формальной логике, во вскипаниях и водоворотах мысли П.А. Флоренского круги эти постоянно меняют форму, размеры. То, что ранее не имело пересечения, на новом витке диалектики может пересекаться.

Примечательно, что к подобным образам Флоренский обращается в работе «Понятие церкви в священном Писании»²¹, иллюстрации к которой содержат совпадающие, пересекающиеся и непересекающиеся круги, символизирующие сложные метаморфозы понятий церкви и Царствия Божьего.

¹⁹ См.: Валентино Наталино. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевская. М.: Изд-во ББИ, 2015. С. 127 [21].

²⁰ См.: Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. С. 144.

²¹ См.: Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П.А. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 414 [22].

В этой же работе Флоренский говорит о переходе от «слов-понятий» к «словам-символам»: «Образы переходят друг в друга, живут, колеблются, меняют свои очертания, растут. Здание начинает расти в Город, в Иерусалим Горний. Отдельные камни здания сами делаются храмами. Здание вытягивается в колонну. Затем колебания делаются серьезнее. Камни оживают, Здание создается в любви, приращивает само себя; от него требуется нравственная чистота. Наконец, оно незаметно сделалось живым, одухотворенным Телом и превратилось в Невесту... в этом всеобщем течении религиозных схем признак жизни – жизни, которая неуловима никакими схемами» [22, т. 1, с. 414].

И далее он пишет о том, что эти схемы «остаются взаимоисключающими лишь для рассудочного познания»²².

Подобные метаморфозы особенно хорошо прослеживаются в библейском символизме.

Важно отметить, что Флоренского интересует не столько момент трансдефинитности, сколько то, что можно назвать преддефинитностью: вихри и домысленные глубины интересны ему как когнитивная, эвристическая среда, некая радиальная сеть смыслов, где из каждой точки можно попасть в каждую.

В очерке «Пути и средоточия», послужившем введением в работу «У водоразделов мысли», философ дает своему методу следующее художественное описание: «Темы набегают друг на друга, нагоняют друг друга, оттесняют друг друга, чтобы, отзвучав, уступить потом место новым темам... В сложении целого каждая тема оказывается так или иначе связанной с каждой другой: это круговая порука, ритмический перебой взаимопроникающих друг друга тем... Связующие отношения тут многократны, жизненно-органичны, в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем, причем самые системы напрашиваются на уподобление канцелярскому механизму, с внешними и скудными, но точно определенными заранее отношениями. Напротив, та ритмика мысли, к которой стремится автор, многообразна и сложна множественностью своих подходов; но во всех дышит одно дыхание: это – синархия» [20, с. 16].

Металогическое единство и домысленные глубины как эвристическая среда

Несмотря на различия между антиномизмом П.А. Флоренского и С.Л. Франка, нам удалось найти пространство, в котором оба мыслителя «пересекаются», – это идея об особом металогическом уровне бытия, где еще не существует твердых, строго очерченных понятий, но который с необходимостью им предшествует. Из этой области домысленных глубин «вымораживаются впоследствии твердые тезисы»²³.

²² См.: Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании. С. 414.

²³ См.: Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. С. 14.

Пожалуй, и в случае П.А. Флоренского, и в случае С.Л. Франка можно говорить о двух дополняющих когнитивных «режимах» – режиме интуиции и режиме дискурсии. В интуитивном режиме всякое многообразие мира воспринимается как целое, которое алогично и именно в силу этого является источником нового философского содержания, которое в «нормальной для нас сфере дискурсивности» превращается в «систему отвлеченных определенностей»²⁴.

Следующее высказывание С.Л. Франка подтверждает наше предположение: «В момент интуитивного постижения мы воспринимаем бесконечное разнообразие как единое целое. Потом этот опыт остается в памяти; на мгновение актуализировавшись, он затемняется, возвращается в область потенциального. Мы опять спускаемся в нормальную для нас сферу дискурсивности и, пытаясь описать то, что постигли в интуиции Всеединства, строим «систему отвлеченных определенностей» [12, с. 308].

Если С.Л. Франк подходит к трансдефинитной области с фундаментально философских позиций, его мысль направлена не столько на отдельные моменты непостижимого как такового, сколько на металогическое вообще, то мысль П.А. Флоренского сосредоточивается на конкретных проявлениях металогического. Продолжая его метафору, можно сказать, что особый интерес для него представляют метаморфозы идеи от стадии мыслительных водоворотов до кристаллизации в твердых понятиях.

Ярким примером такого анализа является его интерпретация генезиса иррациональных чисел. Будучи ересью для пифагорейцев и «туманной нелепостью»²⁵ для многих поколений математиков, в XIX веке благодаря усилиям Г. Кантора иррациональные числа превращаются в кристалльные понятия из теории множеств.

Произошло это, по мнению философа, благодаря тому, что удалось порвать «магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду – в среду сверх-конечного, рассудку недоступного и для него нелепого. Таков разумный подвиг в арифметике»²⁶.

Приведенные рассуждения Павла Флоренского очень похожи на то, что писал С.Л. Франк о диалектичности и необходимости осознания и преодоления односторонности рационального.

Пример П.А. Флоренского можно формализовать: до появления нового понятия иррационального математика имела дело с явным противоречием, своего рода А и не А. С введением понятия противоречие устраняется, но достигается это путем выхода за пределы прежней системы определений, т.е. установленных рассудком границ. Появление новой математической сущности рассматривается им как подъем над той плоскостью мышления, в которой попытки решить задачу наталкиваются на непреодолимую стену. Вот как описывает

²⁴ См.: Франк. Предмет знания = Франк С.Л. Предмет знания. С. 308.

²⁵ См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ МОСКВА, 2007. С. 400 [23].

²⁶ Там же.

эту когнитивную ситуацию Павел Флоренский: «Итак: встретив невозможную комбинацию символов, мы были абсолютно не в силах решить задачу. Мы наткнулись на стену, – на ограниченность самых арифметических сущностей, воплощаемых в данных знаках. Оставалось одно: либо отказаться от самой задачи, либо подняться над тою плоскостью мышления, которая оперирует с «конечными» символами, – привнести новую идею, идею актуальной, – т.е. синтезированной, – бесконечности и при помощи нее создать особым творческим актом духа совершенно новую мысленную сущность, – иррациональность» [23, с. 400].

Похоже на то, что идея кристаллизации тезисов из домысленных глубин проливает свет на потрясающую эвристичность мысли П.А. Флоренского. Порой туманные, не до конца осознаваемые образы становились зернами новых концепций, изобретений и т.д.

Так, юношеские ощущения «иной стороны» кристаллизуются в математической теории двусторонней мнимо-комплексной плоскости, детская замороженность кристаллами продолжается зрелыми исследованиями кристаллографии.

Особый интерес в данной связи представляют сны как область по преимуществу металогиическая, в которой происходят постоянные растождествления и превращения.

На основании ряда отрывков из недавно опубликованных «Граней миров»²⁷, представляющих собой отчет о сновидческой деятельности философа, можно сделать предположение, что некоторые ключевые идеи приходили к нему во время сновидений.

В качестве примера можно привести сны, в которых он видел электрические схемы²⁸.

Два когнитивных режима и логика всеединства В.И. Моисеева

Наше предположение о необходимости выявления двух когнитивных режимов для прояснения соотношения логического и металогиического у П.А. Флоренского и С.Л. Франка имеет интересные параллели с концепцией логики всеединства В.И. Моисеева²⁹.

Автор этой концепции предполагает, что русская философия всеединства регулярно использовала некоторые близкие друг другу философские методы, которые составляют единую логическую систему, названную им логикой всеединства.

²⁷ См.: Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2018. 732 с. [24].

²⁸ Там же. С. 673.

²⁹ См. следующие работы: Моисеев В.И. Метафизика и теория познания Вл. Соловьева. С. 8–25; Моисеев В.И. Философия неовсеединства: квантовая метафизика абсолютного. С. 99–107. Моисеев В.И. Логика всеединства / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845.

Отличительной особенностью логики всеединства является представление о двух философских планах: Л1 (безусловный план всеединого, соответствующий интуитивному), Л2 (обусловленный план, соответствующий логическому).

План Л1 соответствует выявленному нами режиму металогического. На этом уровне не работают законы формальной логики, здесь мы имеем дело с некой антиномической ментальной многомерностью. Здесь философия всеединства работает «с сущностями, “мерность” которых выходит за рамки различающей способности познания»³⁰. На уровне Л2 мы имеем дело с некой системой непротиворечивых ментальных проекций, образующих ментальное многообразие, построенное по аналогии с многообразиями в математике (топологическими, дифференциальными и т. д.).

Переход от Л1 к Л2 соответствует выявленному нами с помощью герменевтического анализа текстов Флоренского процессу кристаллизации «домысленных глубин» в язык «твердых» тезисов.

Особенный интерес для нашего исследования имеет совершенная В.И. Моисеевым детализация концепции ментального многообразия на основе идей Павла Флоренского.

Продолжая традицию философско-математического синтеза о. Павла, В.И. Моисеев рассматривает его работу «Мнимости в геометрии» как пространственную модель соотношения уровней Л1 и Л2.

В своей работе о. Павел строит альтернативную гауссовой модель комплексных чисел с помощью двусторонней плоскости, в которой одна сторона целиком занята действительными числами, а другая мнимыми.

Сам Флоренский намечает контуры для глубокой гносеологической интерпретации этой модели: в своих воспоминаниях он говорит о том, что с детства ощущал у реальности наличие нефизической ноуменальной стороны. В последней главе «Мнимостей в геометрии», а также в работе «Иконостас» он отождествляет область мнимостей с ноуменальным планом.

В.И. Моисеев углубляет данный символизм, вводя качественное различие топологии двух пространств. Объекты феноменального плана должны быть отделимы, т.е. иметь возможность достаточно точно отличаться от других элементов. Это соответствует логической определенности твердых терминов. Объекты ноуменального плана, напротив, должны быть «делокализованы», должны взаимопроникать друг в друга, что соответствует домысленным глубинам Флоренского и металогическому единству Семена Франка: «Если один план обозначить как ноуменальный, другой – как феноменальный, то в феноменальном плане все элементы должны быть “отделимы”, т.е. иметь возможность достаточно точно отличаться от других элементов. В ноуменальном плане, наоборот, должна быть обеспечена “делокализация” элементов, их взаимопроникновение друг в друга, “изотропическое сообщение”» [3, с. 150].

³⁰ См.: Моисеев В.И. *Логика всеединства*. С. 63.

Топологическая модель неотделимости объектов ноуменального является идеальной иллюстрацией цельности и отмеченной нами взаимопроницаемости идей на уровне металогического. Она вполне соответствует и неотделимости, недифференцируемой связности объектов в металогическом единстве Семена Франка: «В суждении “А есть В” связь В с А никогда не выводима из А только на основании А, всегда законом тождества предполагается, что “А есть А и А не есть В”. И если связь суждений реальна, то только на основании некоторой первичной недифференцируемой связности всего со всем, предпосланной ее дифференциации в суждениях. Эта пред-данная связность предметного знания, сама уже не подчиненная принципу определенности, и есть слой “металогического единства” в знании (VI, С. 227)» [3, с. 153].

Примечательны попытки В.И. Моисеева развить интуицию Флоренского о соответствии математического и философского иррационального. Металогическое понимается им как предел бесконечного ряда предикаций, которые уподобляются им островам в океане иррационального. (Это можно сравнить с расположением счетного множества рациональных чисел в континууме иррациональных.)

В целом следует отметить, что в сближении приведенных выше идей с концепцией логики всеединства видится большой потенциал.

Некоторые рассуждения В.И. Моисеева и наши разворачиваются почти «параллельно», как, например, идея наличия двух когнитивных режимов и двух логических планов S1 и S2. При этом концепция логики всеединства является более проработанной в структурно логических аспектах, в то время как ход наших рассуждений может стать своего рода дополнением к подходу В.И. Моисеева. Если последний рассматривает уровень непостижимого как некое металогическое статичное целое, подобное статичным объектам математики (ментальная многомерность), то в нашем фокусе зрения на металогическое можно посмотреть и как на постоянно меняющееся, динамическое целое, символом чего могут послужить «водовороты мысли» Павла Флоренского и меняющие форму круги Эйлера.

Металогическое, понятое как вечная текучесть, с трудом схватывается структурами, созданными по математическому образцу. В то же время оно интересно в перспективе непосредственного когнитивного опыта по ту сторону логической определенности.

Заключение

Нашей задачей было ответить на вопрос: можно ли оставаться в зоне когнитивного, отказавшись от законов непротиворечия, на примере антиномизма П.А. Флоренского и С.Л. Франка? Были серьезные основания опасаться, что мысль, ставящая в качестве своего фундамента антиномию, рискует стать дунсовским «все что угодно», что истинное в ней неизбежно смешается с ложным. Опасения укрепляла критика антиномизма П.А. Флоренского Е.Н. Трубецким, предполагавшим, что идея неснимаемых антиномий ведет к разрыву сфер ра-

зума и откровения. Эта линия аргументации была впоследствии продолжена С.С. Хоружим.

Попытка найти в философии П.А. Флоренского и С.А. Франка то, что выдержит данную критику, свелась к следующему: ни один из мыслителей не отказывался полностью от законов формальной логики. Они, скорее, говорили о ее ограниченности и существовании иных когнитивных областей. Семен Франк называл их металоогическим единством, предшествующим мышлению в понятиях. На этом уровне бессильна дискурсивная мысль, на смену ей приходит умудренное неведение Непостижимого.

П.А. Флоренский особое внимание уделял искусству проведения границ в мыслимом. Но живая диалектическая мысль, по его мнению, достигая определенного напряжения, требует снятия этих границ и проведения новых.

Выдвинутая гипотеза о том, что умение черпать вдохновение на трансфинитном уровне мыслительных «водоворотов» и «вихрей» является секретом потрясающей эвристичности мысли П.А. Флоренского и может рассматриваться как дополнительный к дискурсивному метод познания, прекрасно согласуется с идеей философа об Истине как интуиции и дискурсии.

Сравнение полученных выводов с концепцией логики всеединства В.И. Моисеева позволяет отметить некоторый параллелизм двух подходов: выявленные нами два когнитивных режима интуиции и дискурсии соответствуют двум выявленным В.И. Моисеевым логическим планам: Л1 и Л2. Переход от Л1 к Л2 соответствует процессу, названному нами с опорой на метафору П.А. Флоренского «вымораживанием впоследствии твердые тезисы»³¹.

Список литературы

1. Моисеев В.И. *Метафизика и теория познания* Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 1. С. 8–25.
2. Моисеев В.И. *Философия неовсединства: квантовая метафизика абсолютного* // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 3(51). С. 99–107.
3. Моисеев В.И. *Логика всеединства* / Воронеж. гос. мед. академия. Воронеж, 1999. 247 с. Библиогр. 45 назв. Рук. деп. в ИНИОН РАН, 14.07.99 № 54845.
4. Горячев Д.А. *Различия в антиномизме П.А. Флоренского и С.Л. Франка* // Труды Белгородской духовной семинарии. 2021. № 12. С. 148–155.
5. Егорова С.Б. *Антиномизм и диалектика в учении П.А. Флоренского*: дис. ... канд. филос. наук. 09.00.03. Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 2009. 156 с.
6. Ахутин А.В. *София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)* // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–70.
7. Гайдено П.П. *Антиномическая диалектика П.А. Флоренского против закона тождества* // Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального. М.: Изд-во МГУ, 1988. С. 32–51.
8. Бирюков Б.В., Прядко И.П. *Проблема логического противоречия и русская религиозная философия: воззрения П.А. Флоренского и Н.А. Васильева* // Бирюков Б.В. Трудные времена

³¹ См.: Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. С. 14.

философии. Юрий Алексеевич Гастев. Философско-логические работы и «диссидентская» деятельность. М., 2010. С. 107.

9. Бочаров В.А. Павел Флоренский и логика // Седьмые Смирновские чтения: материалы науч. конф., Москва, 22–24 июня 2011 г. М., 2011, С. 122–125.

10. Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семён Людвигович Франк / под ред. В.Н. Поруса. М., 2012. С. 98–163.

11. Городнёва М.С. Концепция сверхрационального всеединства С.Л. Франка // Философское наследие С.Л. Франка и современность. Саратов, 2008. С. 116–124.

12. Франк С.Л. Предмет знания. Прага, 1915. С. 8.

13. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 448 с.

14. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Полиграфиздат, 2011. 396 с.

15. Флоровский Г. Томление Духа // Путь. Февраль 1930. № 20. С. 102.

16. Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск: Изд-во «Водолей», 1999. 160 с.

17. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В синодальном переводе. М.: Российское Библейское общество, 2013. 1372 с.

18. П.А. Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996. 752 с.

19. Франк С. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ, 2007. 510 с.

20. Флоренский П. У водоразделов мысли: Черты конкретной метафизики. М.: АСТ, 2009. 346 с.

21. Валентино Наталино. Павел Флоренский / пер. с ит. О. Хмелевская. М.: Изд-во ББИ, 2015. 191 с.

22. Флоренский П.А. Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П.А. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 414.

23. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М.: АСТ, 2007. 633 с.

24. Флоренский П. Из моей жизни. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2018. 732 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. *Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. Kanonicheskie. V sinodal'nom perevode* [Bible. Books of Holy Scripture of the Old and New Testament. Canonical. In the synodal translation]. Moscow: Rossiyskoe Bibleyskoe obshchestvo, 2013. 1372 p.

2. Florenskiy, P.A. Ponyatie Tserkvi v Svyashchennom Pisanii [The concept of the Church in the Holy Scriptures], in Florenskiy, P.A. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1994. 414 p.

Individual Works

3. Biryukov, B.V., Pryadko, I.P. Problema logicheskogo protivorechiya i russkaya religioznaya filosofiya: vozzreniya P.A. Florenskogo i N.A. Vasil'eva [Problems of Logical Confrontation and Russian Religious Philosophy: the views of P. A. Florensky and N. A. Vasilyeva], in Biryukov, B.V. *Trudnye vremena filosofii. Yuriy Alekseevich Gastev: Filososfsko-logicheskie raboty i "dissidentskaya" deyatel'nost'* [Difficult times of philosophy. Yuri Alekseevich Gasteв: Philosophical and logical works and "dissident" activity]. Moscow, 2010.

4. Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoy teoditsei* [Pillar and affirmation of truth: Experience of Orthodox theodicy]. Moscow: AST, 2007. 633 p.

5. Florenskiy, P. *U vodorazdelov mysli: Cherty konkretnoy metafiziki* [At the Watersheds of Thought: Traits of Concrete Metaphysics]. Moscow: AST, 2009. 346 p.
6. Florenskiy, P. *Iz moey zhizni* [From my life]. Moscow: Akademicheskii proekt; Gaudeamus, 2018. 732 p.
7. Florovskiy, G. Tomlenie Dukha [The languor of the Spirit], in *Put'*, Fevral' 1930, no. 20, p. 102.
8. Frank, S. *Nepostizhimoe: Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Incomprehensible: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: AST, 2007. 510 p.
9. Frank, S.L. *Predmet znaniya* [Subject of knowledge]. Praga, 1915. 504 p.
10. Gaydenko, P.P. Antinomicheskaya dialektika P.A. Florenskogo protiv zakona tozhdestva [P.A. Florensky's Antinomic Dialectics against the Law of Identity], in *Kritika nemarksistskikh kontseptsii dialektiki XX veka. Dialektika i problema irratsional'nogo* [Critique of Non-Marxist Concepts of Dialectics of the XX Century. Dialectics and the Problem of the Irrational]. Moscow: Izdatel'stvo MGU, 1988, pp. 32–51.
11. Gaydenko, P.P. Metafizika konkretnogo vseedinstva, ili absolyutnyy realizm S.L. Franka [The Metaphysics of concrete Unity, or the absolute Realism of S.L. Frank], in *Semen Lyudvigovich Frank* [Semyon Ludwigovich Frank]. Moscow, 2012, pp. 98–163.
12. Khoruzhiy, S.S. *Mirosozertsanie Florenskogo* [Worldview of Florensky]. Tomsk: Izdatel'stvo «Vodoley», 1999. 160 p.
13. Losskiy, V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoy tserkvi* [Sketch of mystical theology of the Eastern Church- Holy Trinity Sergius Lavra]. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2010. 448 p.
14. Moiseev, V.I. *Logika vseedinstva* [Logic of all-singularity]. Voronezh, 1999. 247 p.
15. P.A. Florenskiy: *pro et contra*. Saint-Petersburg: RKhGI, 1996. 752 p.
16. Trubetskoy, E.N. *Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow: Poligrafizdat, 2011. 396 p.
17. Valentino, Natalino. *Pavel Florenskiy* [Pavel Florensky]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2015. 191 p.

(Articles from Scientific Journals)

18. Akhutin, A.V. Sofiya i chert (Kant pered litsom russkoy religioznoy metafiziki) [Sofia i chert (Kant in the face of Russian religious metaphysics)], in *Voprosy filosofii*, 1990, no. 1, pp. 51–70.
19. Goryachev, D.A. Razlichiya v antinomizme P.A. Florenskogo i S.L. Franka [Differences in the antinomianism of P.A. Florensky and S.L. Frank], in *Trudy Belgorodskoy dukhovnoy seminarii*, 2021, no. 12, pp. 148–155.
20. Moiseev, V.I. Metafizika i teoriya poznaniya Vl. Solov'eva [Metaphysics and the Theory of Cognition of V. Solov'yov], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 1, pp. 8–25.
21. Moiseev, V.I. Filosofiya neovseedinstva: kvantovaya metafizika absolyutnogo [Philosophy of Neo-Universality: Quantum Metaphysics of the Absolute], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 3(51), pp. 99–107.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

22. Bocharov, V.A. Pavel Florenskiy i logika [Pavel Florensky and logic], in *Sed'mye Smirnovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii, Moskva, 22–24 iyunya 2011 g.* [Seventh Smirnov Readings. Materials of the scientific conference, Moscow, June 22–24, 2011]. Moscow, 2011, pp. 122–125.
23. Gorodneva, M.S. Kontseptsiya sverkhatsional'nogo vseedinstva S.L. Franka [The concept of S.L. Frank's super-rational universality], in *Filosofskoe nasledie S.L. Franka i sovremennost'* [S.L. Frank's philosophical heritage and modernity]. Saratov, 2008, pp. 116–124.

(Thesis and Thesis Abstracts)

24. Egorova, S.B. *Antinomizm i dialektika v uchenii P.A. Florenskogo*. Diss. ... kand. filos. nauk: 09.00.03 [Antinomism and dialectics in the doctrine of P.A. Florensky. Cand. philos. sci. diss.: 09.00.03]. Saratov, 2003. 156 p.

К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА**ON THE 150TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH
OF N.A. BERDYAEV**

УДК 14(47)(091)

ББК 87.3(2)61-07

Александр Александрович Ермичёв

Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского, доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, главный редактор журнала «Русская философия», Россия, Санкт-Петербург, e-mail: 7723516@gmail.com

«Третий исход» Н.А. Бердяева и ответ Б.П. Вышеславцева¹

Аннотация. Предлагаемая статья является предисловием к републикации малоизвестной статьи Н.А. Бердяева «Третий исход» (1949 г.) и ответа на нее Б.П. Вышеславцева «Никакого третьего пути нет. Ответ на политическое завещание Н.А. Бердяева» (1949 г., пер. с нем.). Отмечается, что эти выступления выдающихся русских философов свидетельствуют о глубоком размежевании русского зарубежья первой половины XX века при решении вопроса об оправданности тезиса Н.А. Бердяева о прямой преемственности Советской России (СССР) и дореволюционной России. Отмечены различия в понимании философами русского патриотизма: Н.А. Бердяев наполняет его культурно-этническим содержанием, а Б.П. Вышеславцев антикоммунистическим и политическим.

Ключевые слова. Вторая мировая война, Великая Отечественная война, коллаборация, капитализм, социализм, «третий исход», религия Богочеловечества, патриотизм, антикоммунизм

Alexander Alexandrovich Ermichev

Russian Christian Humanitarian Academy named after F.M. Dostoevsky, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy, Religious Studies and Pedagogy, Editor-in-Chief of the journal “Russian Philosophy”, Russia, Saint Petersburg, e-mail: 7723516@gmail.com

**“The Third Exodus” by N.A. Berdyaev and the answer
by B.P. Vysheslavtsev**

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00927, <https://rscf.ru/project/25-28-00927/>; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского. The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 25-28-00927, <https://rscf.ru/project/25-28-00927/>; Russian Christian Humanitarian Academy named after F.M. Dostoevsky.

Abstract. The proposed article is a preface to the republication of a little-known article by N.A. Berdyaev "The Third Exodus" (1949) and the answer to it by B.P. Vysheslavtsev "There is no third way. The answer to the political testament of N.A. Berdyaev" (1949. translated from German). Russian Russian philosophers' speeches attest to the deep division of the Russian diaspora in the first half of the twentieth century when deciding on the validity of N.A. Berdyaev's thesis about the direct succession of Soviet Russia – USSR from pre-revolutionary Russia and the different understanding of Russian patriotism. N.A. Berdyaev fills it with cultural and ethnic content, and B.P. Vysheslavtsev anti-communist and political.

Key words: World War II, the Great Patriotic War, collaboration, capitalism, socialism, the "third exodus", religion of God-manhooood, patriotism, anti-communism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.060-080

Пояснения к републикации малоизвестных статей Н.А. Бердяева и Б.П. Вышеславцева следует предварить напоминанием о том, как по окончании Второй мировой войны мир раскололся на два социально-экономических лагеря – лагерь социализма и лагерь коммунизма.

Во время войны многие отмечали вынужденный характер военного союза демократий Великобритании и США с тоталитарным СССР и предсказывали его послевоенный распад. Тогда еще никто не знал, что в тайных планах демократий советской стране была уготована роль следующей военной цели. У. Черчилль, выступая перед нацией в день победы над Германией, объяснял англичанам, что победа была одержана не для того, чтобы освободить место для другого полицейского государства.

В феврале 1946 г. посол США в Москве Дж. Кеннан призвал правительство приступить к сдерживанию СССР. В марте того же года речь У. Черчилля в Фултоне положила начало «холодной войны». Руководствуясь доктриной Трумена и используя план Маршала, Соединенные Штаты Америки превращались в регулятора экономического развития Европы. В ответ на незримый экспансионизм США в сентябре 1947 г. руководители девяти коммунистических партий приняли решение о создании Информационного бюро коммунистических партий – Коминформа. Страны Восточной Европы, где позиции СССР были очень сильны, одна за другой провозглашали строительство социализма своей целью. Военно-политическое противостояние недавних союзников превращалось в противостояние двух социально-экономических систем.

Для Н.А. Бердяева 40-е годы XX века (конкретнее – с 22 июня 1941 года²) стали временем особенно доброжелательного отношения к советской действи-

² Вероятнее всего, именно с этого дня. Еще 28 августа 1939 г. жена Н.А. Бердяева записывает в дневнике: «Гитлер заключил пакт о ненападении с СССР» и «Россия покрывает себя несмысла-

тельности. Прежние оценки Советской России, вроде «это самая законченная форма тоталитарного государства, вполне фашистская. Это военно-полицейское бюрократическое государство, догматически опирающееся на массы»³, были забыты. «Вторжение немцев в русскую землю потрясло глубины моего существа», – вспоминал он и «все время верил в непобедимость России» и «чувствовал себя слитым с успехами Красной Армии»⁴. И вот теперь с победой «огромная сила России позволяет ей “войти в мировую ширь”, что и «пугает людей Запада»»⁵. Осмысливая пертурбации мировой политики, происходящие на его глазах, Н.А. Бердяев, видит в них начало новой исторической эпохи, связывая ее наступление с выдающейся ролью России и даже с провиденциальностью русской революции.

Светский коммунизм является эпизодом общемирового кризиса и, подобно капитализму не знает правильного пути к будущему. Н.А. Бердяев, в соответствии со своими философскими «духовными» предпочтениями, предлагает «третий путь» – «победа над ложным и угрожающим делением мира на две части и на два блока возможна лишь при радикальном, духовном и социальном изменении человеческих обществ... Это и есть третья сила, третий исход. Условно я называю это религиозным социализмом, социализмом, получившим духовную основу» (см. ниже, с. 74).

Сочинение «Третий исход» (1949 г.) является ярким документом тех лет биографии философа, которые подчас называют «советофильскими»⁶. Можно только присоединиться к утверждению, что в эти годы Н.А. Бердяев «стремился к объективной оценке пореволюционного строительства в Советской Рос-

мым пятном позора» [1, с. 184]. В последнем, 60-м номере «Пути» (май–сентябрь 1939 г.), в передовой статье, написанной Н.А. Бердяевым, наряду со «всяким фашизмом» назывался «коммунистический фашизм» (см.: Редакция. Решительный час исторической судьбы // Путь. 1939, май–сентябрь. № 60. С. 3[2]). В декабре 1939 г. Н.А. Бердяев соглашается с С.Л. Франком, который «сравнил разбойничьи деяния Гитлера и Сталина с Чингиз-ханом», и попрекает С.Л. Франка, заметив, что Чингиз-хан стоял «на более высоком моральном уровне, чем Гитлер и Сталин», присоединяется к коллективному протесту русского зарубежья против «вторжения» СССР в Финляндию (см.: Николай Бердяев. Эпистолярный разговор: Архивные материалы: [к 150-летию Николая Александровича Бердяева] / Институт философии РАН; отв. ред.-сост. [и автор предисл.] Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2023. С. 146 [3]).

³ См.: Бердяев Н.А. Выдержки из писем к госпоже X // Новый журнал. 1954. № 36. С. 196 [4].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 335 [5].

⁵ См.: Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения / послесл. В. Безносова; Рус. христ. гуманист. ин-т. СПб.: Изд-во Рус. христ. гуманист. ин-та, 1996. С. 257 [6].

⁶ Небольшая часть его выступлений «советофильского» времени была опубликована в сборнике «На пороге новой эпохи» (ноябрь 1947 г.), а в 1996 г. его издал Русский Христианский Гуманитарный институт в составе книги Н.А. Бердяева «Истина и откровение. Прологомены к критике откровения».

сии, акцентируя внимание не только на недостатках и “срывах” советского проекта, но и на положительных его достижениях, значимых в режиме “долгого времени”, в перспективе формирования в мировом масштабе “нового общества”, религиозного в своей основе» [7, с. 177]. Но статья «Третий исход» – это еще и яркое свидетельство несогласия философа с советским социализмом. Он заявляет себя «синдикальным социалистом», который не знает «тоталитарного мирозерцания», сохраняет свободу духа и не коллективизирует жизнь человека. В связи с этим, полагает он, сегодня, в обстоятельствах кризиса, не Советская Россия подскажет правильный путь (хотя мир по-своему повторит опыт социального переустройства, пройденный ею), а русская религиозная мысль, которая выработала идею «третьего пути» – идею «соединения и взаимодействия» двух природ Бога и человека, соединенных лично в Иисусе Христе, в человеке и человечестве, в обществе, в новом периоде истории⁷.

Не только «люди Запада», но и русское зарубежье, не разделяя исторического вдохновения Н.А. Бердяева, с опасением следили за происходящими социально-политическими катаклизмам⁸. Складывалась некая идейно-политическая атмосфера конфликта философа и значительной части представителей русского зарубежья. Б.К. Зайцев⁹ вспоминал, как от философа отвернулись прежде близкие ему люди и каким при этом он был несчастным.

Основной причиной конфликта стало различие мировоззрений и политических позиций философа и его критиков, разное понимание ими природы Советской России – СССР (кажется, в словаре Н.А. Бердяева не было места для такой аббревиатуры). Для Н.А. Бердяева Советская Россия была современным ликом вечной России, идея которой задумана Творцом. Для оппонентов Н.А. Бердяева Советская Россия была не только отрицанием вечной России, но еще и просто тоталитарным и агрессивным государством № 1, с которым следовало вести борьбу всеми доступными средствами и способами – вплоть до прямого участия в непосредственной интервенции против него.

⁷ См.: Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи. С. 317.

⁸ Узнав о февральских (1948 г.) событиях в Чехословакии, когда коммунисты захватили власть, Н. Берберова писала Г.П. Федотову: «... русский народ не имеет чувства собственного достоинства, не имел его никогда... Все в истории России было мраком, позором и жестокостью... Я жду войны, я жажду войны. Только война может взорвать всю страну. Чтобы не окно в Европу было у России, но чтобы она сама стала наконец Европой. Чтобы, наконец, проснулась. С ужасом слежу за событиями в Чехословакии... На очереди будем мы или Италия... Только через поражение может прийти спасение. Только поражение не будет стыдно. Всякая победа, как и победа 1945 г., – позорна» [8, с. 406].

⁹ См.: Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. I / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичёва. СПб.: РХГИ, 1994. С. 77–81 [9].

Б.П. Вышеславцев, чьи возражения на статью Н.А. Бердяева «Третий исход» ниже будут предложены читателю, стоял как раз на этой позиции¹⁰. В письме к Г.П. Федотову от 25 сент. 1949 г. он пояснял ее таким образом: «Во время войны и особенно в конце ее вопрос стоял так: что важнее? Разбить ли тоталитарное государство № 2 (нацистскую Германию – *А.Е.*) в союзе с тоталитарным государством № 1 (Советский Союз – *А.Е.*), а № 2 – с ним всегда можно будет сладить. Все избрали, конечно, первую часть альтернативы и психологически, пожалуй, невозможно было думать иначе. Однако верной оказалась как раз вторая альтернатива, и государство № 1 есть сейчас вместе с Китаем претендент на планетарный тоталитаризм, борьба с которым пока совершенно не удается и во всяком случае состоит в одной только осторожной обороне» [11, с. 410]. В 1941 г. до Б.П. Вышеславцева как-то дошли слова А.Ф. Керенского – дескать, «теперь не время сводить счеты со Сталиным», но сам Б.П. Вышеславцев решил иначе: «наступил единственный момент, когда можно свести счеты со Сталиным», и стал сотрудничать с власовцами. «Тогда, – пояснял Б.П. Вышеславцев, – нас называли фашистами, но на самом деле мы были последовательно продуманными антитоталитаристами и, следовательно, антифашистами» [11, с. 410]. Удивительно ловко Б.П. Вышеславцев, участник пронацистского сборника «Новые вехи», сочиненного для власовцев, изобразил себя антифашистом. Фокусы со словами, которые демонстрирует Б.П. Вышеславцев, не украшают¹¹ «широкого европейца» и «артиста-эпикурейца по утонченному чувству жизни».

Но отвратительна готовность религиозного философа помогать тоталитарному режиму № 2, то есть немецко-фашистской армии, вторгнуться на территорию тоталитарного государства № 1 и убивать людей, которые там живут, – мужчин, женщин, детей, рабочих, колхозников, служащих, всех – всех. Из ненависти к коммунизму Б.П. Вышеславцев не захотел увидеть того, что заметили многие из высланных на «философском пароходе»¹² и что Н.А. Бердяев описал в «Истоках и смысле русского коммунизма» (1937 г.). Б.П. Вышеславцев не

¹⁰ В.С. Яновский в своих «Полях Елисейских» написал: «Во время оккупации Вышеславцев сотрудничал с немцами; ездил по странам русского рассеяния и что-то проповедовал относительно “нового порядка”. Умер этот “рыцарь без страха и упрека” в Швейцарии, не решаясь вернуться в Париж и предстать перед французским судом» [10, с. 167–168].

¹¹ Как его назвал Ф.А. Степун в своих воспоминаниях «Бывшее и несбывшееся» (1947–1950 гг.).

¹² В качестве примера приведем замечание С.Л. Франка: «Пятилетнее существование Советской власти доказывает, что она есть не случайность, а власть, имеющая глубокие исторические причины и соответствующая духовному и нравственному состоянию народа» [12, с. 385]. Количество подобных «позитивных» суждений о Советской власти может быть увеличено (см., например: Ермичёв А.А. «Заметки о философском пароходе» // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 3(43)).

заметил и того, что перед лицом смертельной опасности народы СССР доверились своему тоталитарному государству, которое организовало их героическое сопротивление немецкому фашизму. Если бы Вышеславцев это понимал, то поступил бы, по крайней мере, морально, просто не помогая немецко-фашистским захватчикам и не вставая в один ряд с Власовым, Красновым или Шкуро. Подобно И.А. Ильину, А.В. Карташеву и другим «правым» в русском зарубежье, отвергавшим советский тоталитаризм, Б.П. Вышеславцев стал играть в «поддавки» с гитлеровцами. Вместе со всеми «правыми» он знал только один русский патриотизм – быть антикоммунистом во что бы то ни стало. После войны такому своему патриотизму он нашел удобную замену и заговорил об «еще одном высоком патриотизме: американо-европейском патриотизме свободной христианской культуры» (см. ниже, с. 80).

Став патриотом американо-европейского мира, Вышеславцев продолжал быть антикоммунистом, как в прежние годы. В «Третьем исходе» его не обманула подчеркнутая отстраненность Бердяева от противоборствующих лагерей. Что может быть извинительно для истеричной Н. Берберовой, непростительно автору книги о Фихте, «Этики преображенного эроса» и «Вечном в русской философии». О таких как Вышеславцев, Н.А. Бердяев написал в «Самопознании» (1949 г.): «Я делил людей на желающих победы России и желающих победы Германии. Со второй категорией людей я не соглашался встречаться, я считал их изменниками» [5, с. 335].

Сегодня мы можем отделить Вышеславцева-философа и Вышеславцева-предателя. Философ Вышеславцев – одна из заметных страниц русской философии первой половины XX века; не о том ли говорят апологетические исследования его философии в сборнике 2013 г.¹³

Н.А. Бердяев сам обозначил различие между собой и оппонентами: «Во мне вызывает сильное противление то, что для русской эмиграции главней вопрос есть вопрос об отношении к советской власти. Между тем как я считаю главным вопросом вопрос об отношении к русскому народу, к советскому народу, к революции как внутреннему моменту в судьбе русского народа» [5, с. 340]. По утверждению Н.А. Бердяева, история осуществляется не деятельностью политической организации (которая всегда затрагивает какую-то сторону социума и в этом смысле является абстракцией), а непосредственно жизнью народа – в нашем случае «самого коммюнитарного народа в мире» [6, с. 236].

¹³ Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССП ЭН), 2013. 359 с. [13].

Статья Н.А. Бердяева «Третий исход» (1949 г.) была опубликована на немецком языке в № 10 (т. 16) швейцарского журнала *Neue Schweizer Rundschau* (1949 г., с. 579–588). Ее русский текст публикуется по «Новому журналу» (кн. 32 за 1953 г., с. 271–280). В редакционном примечании говорится, что в журнал статья была прислана издательством YMCA-Press.

Статья Б.П. Вышеславцева на немецком языке была помещена в том же номере *Neue Schweizer Rundschau* (с. 589–592) вслед за статьей Н.А. Бердяева. Статья была подписана псевдонимом Петер Тёрне. «Псевдоним, – пояснял Б.П. Вышеславцев в письме Г.П. Федотову, – был необходим в силу подписки не делать здесь никаких политических выступлений, а также в силу родных в СССР. Это и не совсем псевдоним, а фамилия моей матери» [11, с. 409]. Перевод статьи сделан А.А. Ермичёвым.

Список литературы

1. Бердяева Л.Ю. Профессия – жена философа. М.: Молодая гвардия, 2002. 260 с.
2. Редакция. Решительный час исторической судьбы // Путь. 1939, май-сентябрь. № 60. С. 3.
3. Николай Бердяев. Эпистолярный разговор: Архивные материалы: [к 150-летию Николая Александровича Бердяева] / Институт философии РАН; отв. ред.-сост. [и автор предисл.] Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2023. 302 с.
4. Бердяев Н.А. Выдержки из писем к госпоже X // Новый журнал. 1954. № 36. С. 189–204.
5. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 446 с.
6. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения / послесл. В. Безносова; Рус. христ. гуманист. ин-т. СПб.: Изд-во Рус. христ. гуманист. ин-та, 1996. С. 156–349.
7. Гаман Л.А. «Советский проект». Н.А. Бердяев об исторических судьбах России в поздний период творчества (1939–1948 гг.) // «Я искал истины...»: материалы круглого стола, посвященного 150-летию Н.А. Бердяева / отв. ред. А.А. Ермичёв. СПб.: РХГА, 2024. С. 166–188.
8. Письма Н.Н. Берберовой Г.П. Федотову // Федотов Г.П. Собр. соч. в 12 т. Т. 12. Письма Г.П. Федотова и письма различных лиц к нему. М.: Изд-во «Тэтис павлишин», 2008. С. 403–407.
9. Зайцев Б.К. Бердяев // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. I / сост., вступ. ст. и примеч. А.А. Ермичёва. СПб.: РХГИ, 1994. С. 77–81.
10. Яновский В.С. Поля Елисейские: кн. памяти / предисл. С. Довлатова. СПб.: Пушкин. фонд, 1993. 276 с.
11. Письмо Б.П. Вышеславцева Г.П. Федотову // Федотов Г.П. Собр. соч. в 12 т. Т. 12. Письма Г.П. Федотова и письма различных лиц к нему. М.: Изд-во «Тэтис павлишин», 2008. С. 407–413.
12. Высылка вместо расстрела: Депортация интеллигенции в док. ВЧК–ГПУ, 1921–1923 / Центр. архив ФСБ России; [сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров]. М.: Рус. путь, 2005. 542 с.
13. Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССП ЭН), 2013. 359 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Aleshin, A.I. (ed.) *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013. 359 p.
2. Pis'ma N.N. Berberovoy G.P. Fedotovu [Letters from N.N. Berberova to G.P. Fedotov], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t. T. 12. Pis'ma G.P. Fedotova i pis'ma razlichnykh lits k nemu* [Collected Works in 12 vols., vol. 12. Letters of G.P. Fedotov and letters of various persons to him]. Moscow: Izdatel'stvo «Tetis pablihn», 2008, pp. 403–407.
3. Pis'mo B.P. Vysheslavtseva G.P. Fedotovu [Letter of B.P. Vysheslavtsev to G.P. Fedotov], in Fedotov, G.P. *Sobranie sochineniy v 12 t., t. 12. Pis'ma G.P. Fedotova i pis'ma razlichnykh lits k nemu* [Collected works in 12 vols., vol. 12. Letters from G.P. Fedotov and letters from various persons to him]. Moscow: Izdatel'stvo «Tetis pablihn», 2008, pp. 407–413.

Individual Works

4. Berdyaev, N.A. Vyderzhki iz pisem k gospozhe X [Excerpts from letters to Mrs. X], in *Novyy zhurnal*, 1954, no. 36, pp. 189–204.
5. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie. (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Self-knowledge. (The experience of philosophical autobiography)]. Moscow: Kniga, 1991. 446 p.
6. Berdyaev, N.A. Na poroge novoy epokhi [On the threshold of a new era], in Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie: Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation: Prolegomena to the criticism of Revelation]. Saint-Petersburg: Publishing House of Russian Christians Humanitarian Institute, 1996, pp. 156–349.
7. Berdyaeva, L.Yu. *Professiya – zhena filosofa* [Profession – wife of a philosopher]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2002. 260 p.
8. Makarov, V.G., Khristoforov, V.S. *Vysylka vmesto rasstrelya: Deportatsiya intelligentsii v dok. VChK–GPU, 1921–1923* [Expulsion instead of execution: Deportation of the intelligentsia to the doc. The Cheka-GPU, 1921–1923]. Moscow: Russkiy put', 2005. 542 p.
9. Redaktsiya. Reshitel'nyy chas istoricheskoy sud'by [Editorial office. The decisive hour of historical destiny], in *Put'*, 1939, May-September, no. 60, p. 3.
10. Shchedrina, T.G. (ed.) *Nikolay Berdyaev. Epistolyarnyy razgovor: Arkhivnye materialy: (k 150-letiyu Nikolaya Aleksandrovicha Berdyaeva)* [Nikolay Berdyaev. Epistolary conversation: Archival materials: (on the 150th anniversary of Nikolai Alexandrovich Berdyaev)]. Moscow: ROSSPEN, 2023. 302 p.
11. Zaytsev, B.K. Berdyaev, in *N.A. Berdyaev: pro et contra. Kn. I* [N.A. Berdyaev: pro et contra. Book I]. Saint-Petersburg: RKhGI, 1994, pp. 77–81.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

12. Gaman, L.A. «Sovetskiy proekt». N.A. Berdyaev ob istoricheskikh sud'bakh Rossii v pozdnyy period tvorchestva (1939–1948 gg.) [“The Soviet project” by N.A. Berdyaev on the historical destinies of Russia in the late period of creativity (1939–1948)], in «*Ya iskal istiny...*»: *materialy kruglogo stola, posvyashchennogo 150-letiyu N.A. Berdyaeva* [“I was looking for the truth ...” Materials of the round table dedicated to the 150th anniversary of N.A. Berdyaev]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2024, pp. 166–188.

(Monographs)

13. Yanovskiy, V.S. *Polya Eliseyskie: kniga pamyati* [Elysian fields: book of memory]. Saint-Petersburg: Pushkinskiy found, 1993. 276 p.

Третий исход¹

Никогда еще не было такой путаницы и такой мути, как в нашу эпоху. Люди окутаны ложью. И они часто ориентируются в происходящем случайно, по впечатлениям сегодняшнего дня. И всем импонирует сила, которая бывает иллюзорной. Постоянно приходится слышать марксистские фразы от людей, которые понятия не имеют о марксизме. Люди нашего времени так мало имеют воображения, что не представляют себе возможности чего-либо кроме капитализма или марксизма. Больше всего нужно сказать, что люди живут под властью фатума, фатума войны, фатума революции, фатума фашизма. И мало кто думает, что будущее зависит и от человеческой свободы. Люди, не имеющие никакой любви к коммунизму, считают коммунизм фатальной неизбежностью, ненавидящие войну считают войну столь же неизбежной. Одни не понимают происходящих процессов и готовы думать, что мир кончается, потому что кончается строй жизни, к которому они привыкли и который они любили. Другие приспособляются, считая коммунизм неотвратимым, и готовы механически соединять его с христианством и с другим мирозерцанием, повторяя вместе с тем марксистские общие места. В отношении к будущему люди нашей эпохи обнаруживают очень мало творческой фантазии. Растерянность, слабость, отсутствие внутренней свободы у современных людей в значительной степени зависит от того, что наша эпоха стоит под знаком фатума двух мировых войн. В истории наряду с человеческой свободой действует и фатум. И в иные часы истории фатум бывает сильнее свободы. Так особенно бывает в войнах и революциях. Человеческая свобода, свобода народов никогда бы не создала двух мировых войн. Они были порождением фатума, который ударил вследствие слабости творческих духовных сил человеческих обществ. И социализм нашего времени в значительной степени есть порождение фатума двух мировых войн. Отсюда этактический характер социализма.

Мир с большой легкостью делят сейчас на две части – коммунизм и капиталистическое окружение, Советская Россия и Америка. Повторяют фразы, ставшие привычными об этом делении, уготовляющем войну. Не имеют силы сопротивляться лжи этого деления мира. Это военное деление на два лагеря есть прежде всего выдумка марксистов-коммунистов. Коммунисты постоянно утверждают, что всякий некоммунист, всякий, кто частично критикует их, тем самым фашист, реакционер, прислужник капитализма и даже подкуплен американскими трестами. В Советской России только и говорят о «капиталистиче-

¹ Перепечатка статьи Н.А. Бердяева «Третий исход», опубликованной в «Новом журнале» / The New Review (кн. 32 за 1953 г., с. 271–280), осуществляется с разрешения Корпорации «Новый Журнал» / The New Review Inc.

ском окружении», ждут войны со стороны западных империалистов. Коммунистам свойственна настоящая мания преследования и они-то и порождает деление мира на две части. Вражда западных государств очень способствовала возникновению этой мании, но одержимый манией преследования обыкновенно сам начинает преследовать. То же мы видим и на обратной стороне. В действительности делящий мир на две части вращается в абстракциях. Марксистская доктрина очень способствует этому вращению в абстракциях. Идеологи капитализма сами не замечают, что они являются марксистами с обратным знаком. В конкретной действительности мир совсем не делится на две части, он безмерно сложнее, в нем все индивидуализировано. Америка, капиталистическое окружение, есть абстракция, в значительной степени выдуманная как тактика борьбы. В Америке действительно есть кучка капиталистов, которая хотела бы бросить на Россию атомную бомбу. Но американский народ совсем не хочет войны, и его трудно будет к ней принудить. «Капиталистическое окружение» включает в себе долю реальности, но в целом это есть абстракция, порожденная манией преследования и марксистской доктриной. Это основано на предположении, что если в экономике какой-нибудь страны режим капиталистический, то им порождается вся «надстройка», т.е. делаются капиталистическими религия, философия, наука, мораль, литература, искусство и пр. Это продукт тоталитарного мышления, для которого экономическая основа, как первореальность, порождает идеологическую надстройку. Но все это падает, если не видеть истины в экономическом или диалектическом материализме, который теперь повторяют люди, ничего общего с марксизмом не имеющие. Советская Россия тоже есть абстракция. Россия совсем не покрывается коммунизмом. Жизнь русского народа, которую плохо знают, гораздо сложнее и индивидуализированнее, чем абстракция, созданная марксистской доктриной. Можно поражаться, что люди соглашаются жить в абстракциях, созданных маниакальными идеями и патологическими комплексами. На почве абстрактного и маниакального деления людей на две части в России создалась вражда и даже ненависть к Западу вообще. Все более усиливается изоляция и самодовольство, вырабатывается абстрактный советско-коммунистический национализм. Войны никто не хочет, войны боятся. Но все, углубляющее деление мира на две части, укрепляет психологию войны, психоз войны. К этому приводит опыт осуществления коммунизма в одной стране. Западная вражда к Советской России поддерживает эту изоляцию и мешает развитию свободы в России.

Люди и народы так устроены, что когда они несчастны, то они ищут виновников своих несчастий, козла отпущения. Когда они найдут врага, на которого возлагают ответственность за все несчастья и страдания, то неизвестно почему они начинают себя чувствовать лучше и получают утешение. Дикари

начинают бить неодушевленные предметы, считая их виновниками своих страданий. Мы недалеко ушли от дикарей. В малом и великом мы ищем виновника, которого надо принести в жертву для облегчения наших страданий. Для нахождения козла отпущения человек создает разнообразные мифы. Самый крайний рационализм не мешает созданию мифов. Самый рационализм есть один из мифов. Первоисточники зла и страдания бывали очень разнообразны: жидо-масоны, большевики, в прошлом иезуиты, директивы коммунизма или директивы капитализма, Советская Россия или капиталистическая Америка и многое другое... За некоторыми из козлов отпущения скрыты некоторые реальности, но эти реальности не так грандиозны и всеобъемлющи, как в создаваемых мифах. Реальность всегда сложнее, многообразней, индивидуализированней. Но этого как раз не выносит страдающий человек и в особенности он не выносит сознавать себя в чем-нибудь виноватым. Между тем как действительность, давшая повод созданию мифов, в значительной степени находится в нем самом, в каждом из нас. Процесс абстрагирования от сложной и индивидуализированной действительности совершается, чтобы не быть подавленным многообразием и прикрыть свою неспособность к индивидуализированным суждениям. Это имеет прагматическое значение. При некотором воображении, не непременно талантливом, часто даже бездарном, создается миф. Из реального опыта страдания и унижения рабочего класса Маркс создал талантливый, даже гениальный миф о мессианском призвании пролетариата. Маркс был замечательным ученым экономистом, он многое открыл в этой области, но он также был мифотворцем и мессианистом. Мессианский миф о пролетариате начал играть огромную роль, стал очень динамическим в странах, в которых почти не было пролетариата и капиталистической индустрии. В экономически отсталой, крестьянской России водворилась не диктатура пролетариата, она была бы невозможна, а диктатура идеи пролетариата. Во имя идеи пролетариата можно даже расстреливать реальных, эмпирических рабочих. Русификация марксизма привела к тому выводу, что коммунистическая революция должна происходить вопреки Марксу не в индустриализированных странах с сильным пролетариатом, а в странах отсталых, аграрных, с подавляющим преобладанием крестьянства². Это одна из причин образования восточного блока. Маркс считал крестьянство реакционным классом, но его переделали в революционный класс. Коммунистическая революция произойдет не в Америке, не в Англии, а в Сербии, в Болгарии, Румынии, Венгрии, может быть в Индии и Китае. Таким образом марксизм совершенно опрокинут. Передовые капиталистические страны запада превратились в реакционное капиталистическое окружение. Замечательней всего, что абстракции и мифы стали настоящей действительностью и

² В этом отношении совершенно замечательна книга Сталина «Вопросы Ленинизма»*.

гораздо активнее, чем то, что трезвые люди воспринимали как реальность. Это только показывает, насколько шатко понятие о реальности. Нужно ведь признать, что пролетариат в марксовском смысле в действительности не существует. Мировые войны и русская революция показали, что интернациональный пролетариат совсем не есть эмпирическая реальность. Существуют разнообразные группировки рабочих. Американские рабочие, которых тоже эксплуатируют, не имеют пролетарского сознания и нисколько не походят на марксовский пролетариат. Английские рабочие имеют рабочее сознание и объединены для защиты своих интересов, но они отличаются от европейских рабочих и совсем не походят на идею пролетариата. В России до революции был очень малочисленный пролетариат, а после революции он исчез совершенно: в коммунистической стране не может быть такого униженного класса, как пролетариат, и коммунизм создан у нас совсем не через возрастание могущества пролетариата. Рабочие реально существуют, существуют их унижение и страдание, их борьба, и необходимо изменение их положения. Но марксовский пролетариат есть абстракция, превращенная в динамический миф. Капитализм реально существует в экономической жизни Запада, он разлагается и должен исчезнуть. Но не существует реальной, единой капиталистической цивилизации западных стран. Не всё на Западе определяется экономикой. В России же экономика в значительной степени определяется идеологией. Марксизму свойственен реализм понятий в платоновском и средневековом смысле, хотя это и не сознается. Поэтому для марксизма класс реальнее человека. Общее реальнее индивидуального. Действительное различие между Россией и Западом определяется совсем не марксистскими абстракциями. Россия действительно самая не буржуазная страна в мире, и русский народ самый коммунотарный из народов. Это всегда говорили русские писатели и мыслители XIX века. Россия никогда не была буржуазной страной в духовном смысле этого слова и есть опасность, чтобы она не стала буржуазной в коммунистическом строе. В России никогда не было сильно выраженного буржуазного сознания. С этим антибуржуазным и антикапиталистическим характером России, не коммунистической только, но и вообще России, связана миссия русского народа в мире, которая часто искажается и плохо защищается Советами перед западным миром. Настоящее сознание и осуществление этой русской миссии должно было бы вести не к непомерному усилению государства, не к двум блокам и войне, а к единству человечества, к федерации и братству народов. Но подлинно русский, человеческий и всечеловеческий, голос не слышен в международной политике.

Коммунизм нанес тяжелый удар социалистическим партиям Европы, оторвав от них значительную часть рабочих. У социалистов, у социал-демократов нет вдохновения и способности вдохновлять. Социалисты слишком

поглощены парламентскими комбинациями, договорами партий, они стали деловыми людьми парламентской демократии, часто бывали у власти и мало делали для действительного осуществления социализма. Социализм стал очень прозаическим, социалистические газеты очень скучны. Социалисты совсем не вдохновлены созданием нового мира, непохожего на мир буржуазный, в этом коммунисты имеют явное преимущество. Слабость социалистов-демократов в том, что они доктринеры демократии. Ими владеет не столько социалистический миф о миссии пролетариата, сколько демократический миф о суверенности народа. Они продолжают верить, что если социалисты получают подавляющее большинство в парламенте, то социализм осуществится. Так поняли марксизм немецкие социал-демократы. Синдикальный социализм, единственно реальный, отеснен на второй план. Наиболее все-таки связан с рабочими массами английский лейбористский социализм. Но он тоже очень прозаически-деловой и не имеет вдохновляющей мессианской идеи. Достаточно известно и выяснено, что буржуазная демократия, в которую инкорпорированы и социалисты, понимает свободу формально. Огромные трудящиеся массы лишены возможности реализовать свою свободу. Отсюда, казалось бы, нужно сделать вывод, что необходимо перейти от формальной свободы к реальной свободе. Коммунисты сделали другой вывод: из вражды к формальной свободе они решили свободу уничтожить совсем. В этом социалисты имели бы огромное преимущество, если бы они осуществляли реальную свободу для огромной части народа. Несмотря на слабость социалистических партий, нужно признать принципиальные преимущества социализма перед коммунизмом. Эти преимущества следующие. Прежде всего социалисты не требуют тоталитарного мирозерцания. Он есть социальная система, которая может быть соединима с разными философскими мирозерцаниями и религиозными верованиями. Социализм не считает все средства дозволенными для осуществления своих целей. Не предполагает достигнуть социалистического общества, расстреляв и посадив в концентрационные лагеря большое количество людей. Это несомненное моральное преимущество. Социализм в принципе хотел бы сохранить наиболее важные свободы человека. Наконец, по своей цели социализм хочет социализировать и национализировать хозяйственную жизнь, но не стремится коллективизировать всю личную жизнь человека, соглашаясь оставить что-нибудь и для него самого. Между социализмом и коммунизмом есть разница в степени прямого насилия. Коммунизм есть авторитарный, государственный и военный социализм. Социализм должен был бы быть синдикальным, не допускающим безмерного расширения государства, независимым от методов, заимствованных от войны. Но все эти преимущества сведутся почти к нулю, если социализм не будет вдохновлен великой идеей создания нового общества, новых отношений

людей. Такой идеей может быть только религиозная идея. И потому сильным и динамическим мог бы быть только религиозный социализм, если бы в мире началось духовное движение.

Советская Россия, русский коммунизм ставят перед западным христианским миром великую задачу, не разрешенную и даже не поставленную как следует христианством. Нет ничего более жалкого, чем попытка подпираться христианством умирающий, буржуазный капиталистический мир. Социалисты слабы, потому что они скептики, часто материалисты или позитивисты, и утверждают ослабленный и разжиженный коммунизм, вместо того, чтобы противопоставлять иные, не менее радикальные принципы.

Чтобы найти выход из создавшегося невыносимого положения, необходимо прежде всего очищение нравственной атмосферы. Очищение будет прежде всего и во всем провозглашением истины, вместо условной полезной лжи, от которой мы погибаем.

Что в Советском Союзе нет никакой свободы, есть истина, которую нечего (и нельзя) скрывать. Что те, которые призваны защищать Россию, не находят голоса русской всечеловечности и говорят голосом интересов и тактики, которая кажется им полезной, есть тоже истина. Но истина и то, что Запад часто лживо защищает свободу, прикрывая ею свои интересы, и своей враждой не только к Советской России, но и к России вообще мешает развитию свободы в России. Важно и то, что так называемые либеральные демократии перестают существовать и заменяются диктатурами для борьбы с коммунизмом.

Все виновны и должны сознать свою вину. Никто не достоин появляться в чистых, белых одеждах. Деление западного и восточного мира, западного и восточного блока не может быть делением на царство света и царство тьмы, царство Добра и царство Зла. Лучше было бы обратить внимание на то, что в каждом из нас есть свет и тьма, добро и зло. Деление мира на две части метафизически есть уготовление ада для одной части мира, это своеобразная секуляризованная форма манихейства, часто свойственная революционерам, которым кажется, что они окружены заговорами Аримана. Это не значит, конечно, что Ариман совершенно не действует, – он действует, но не в таких мифологических формах.

Федерация народов, которая была бы федерацией капиталистических государств, и невозможна, и нежеланна. И никакая федерация невозможна без участия России. По перевернутому марксизму, превращенному в сталинизм, коммунизм или хотя бы социализм может осуществляться лишь в отсталых крестьянских, аграрных странах, а не в странах с развитой индустрией и сильным пролетариатом, как думал Маркс. По перевернутому марксизму передовые индустриальные страны, с развитой буржуазией и с развитым рабо-

чим классом, обречены быть реакционными. Восточный блок оказался блоком отсталых аграрных стран против Запада, при большой вине самого Запада. В этих странах Востока коммунизм насаждается сверху, в них может осуществляться диктатура пролетариата даже при полном отсутствии пролетариата. Маркс, как было сказано, считал крестьянство реакционным классом, терпеть не мог Россию и славянство, считая их источниками реакции. Он скорее допустил бы возможность восточного блока как реакционного, а западного, как прогрессивного. Русский коммунизм в сущности вернулся к революционному народничеству. Маркс ошибался в своей абстрактной диалектике, как впрочем ошибается и сталинизм. Вопрос сложнее, если не стоять на точке зрения абстракций и мифов.

Европейская федерация народов будет возможна лишь в том случае, если мир станет социалистическим, говорю социалистическим, а не коммунистическим. Тогда реальная почва для восточного блока исчезает. Слово «капиталистическое окружение» потеряет смысл, исчезнет почва и для западного блока, который сейчас поддерживается интересами американского капитализма. Настоящее примирение Востока и Запада невозможно ни на почве материалистического коммунизма, ни на почве столь же материалистического капитализма. Победа над ложным и угрожающим деление мира на две части и на два блока возможна лишь при радикальном, духовном и социальном, изменении человеческих обществ, и за это нужно бороться. Это и есть третья сила, третий исход. Условно я называю это религиозным социализмом, социализмом, получившим духовную основу. Это есть победа, моральная победа над старым буржуазным миром, которому подражает материалистический коммунизм. Менее всего такая ориентация в мировых событиях должна быть антисоветской и она ни в чем не должна походить на антикоммунистический блок. Наоборот, она должна признать и правду коммунизма, должна признать, что Советская Россия ставит великий вопрос перед миром. Критика коммунизма и марксизма не означает вражды к Советской России³.

Судьба России особенная и русский народ – особенный народ. В странах Запада вряд ли может быть коммунизм русского типа и совсем не нужно этого желать. Но страны эти должны по-своему преодолеть капитализм. Без этого все их нападки на Советскую Россию неубедительны и лишены нравственного оправдания. Необходимо разоблачить ту ложь, что капитализм есть защита свободы и единственная защита. Свобода здесь отождествлена с эгоизмом, корыстью и наживой. Капиталистический режим всегда был неблагоприятен для личности. И очень печально, что русский коммунизм поддержи-

³ Для меня лично этот вопрос осложняется тем, что Советская Россия моя родина и я хотел бы ее защищать.

вает эту ложную идею связи свободы личности с капитализмом. Существует русская идея, которая всегда была универсальной и говорила о русском призвании в мире. Русская идея вошла в коммунизм, но была деформирована, искажена и связана с ложным духом, с соблазном, которому подвергся русский народ. Свободная коммюнитарность, свойственная русскому народу, была смешана с принудительным коллективизмом. Официальные выражения Советской России в коммунистической печати и в действиях власти не должны быть признаны выражением глубинных процессов, происходящих в русском народе. Западу следовало бы помнить, что Россия страшными жертвами спасла Европу от рабства и что русский народ первый сделал социальный опыт, необычайный по смелости, и поставил новую тему для всего мира. Пусть он иногда ошибается, но это лучше, чем ничего не делать и оставаться в самодовольстве.

Тех, которые отказываются примкнуть к одному из двух блоков, обыкновенно обвиняют в том, что они сидят между двух стульев. Эта банальная остроота основана на предположении, что в мире существуют лишь два стула. Но может быть третий стул, на котором я могу твердо сидеть. Аргумент основан на том, что нет выхода из деления мира на две части.

Это в сущности означает неизбежность войны. Есть еще одно основание для образования третьего фронта и самое важное. Это есть образование мирового фронта любви к истине и готовности во что бы то ни стало провозглашать истину. Истину сейчас не любят. Ее уже давно заменили пользой и интересом. Оба фронта, на которые распадается мир, очень мало интересуются истиной и готовы ее исказить во имя пользы и интереса. Это не мешает мне думать, что советская власть часто бывает права в своих требованиях, но самое искажение истины признается долгом. Это связано с моральным вопросом о средствах и целях, который выходит за пределы этой статьи. Считается, что ложь может быть признана священной и этой лжи требуют от тех, которых принуждают выбрать между двумя блоками. Мы живем в настоящем гипнозе и мало кто способен к суждению пробужденного сознания. Это пробуждение сознания есть первое, что нужно достигнуть. Нужно сознать, что есть только один вопрос, от которого зависит всё, – вопрос войны. Войны никто не хочет и нужно отрицать всеми силами, что война будет. Нужно бороться с психозом войны. Но если война случится, то она случится в бессознательном, сновидческом состоянии, под влиянием кошмаров, порожденных ложными идеями-мифами. Людей пугает то, что иллюзорное начинает им казаться наиболее действительным. Очищение от этой иллюзорности – наш первый долг. И есть еще один гипноз, в котором живут люди – гипноз государства и власти как верховной силы в судьбе народов. Это есть величайшая

ложь. Государства и правительства так же разложились, как разложился весь старый мир. И новый мир, образовавшийся в России, принял эту старую разложившуюся форму. Замирение и соединение мира не может произойти через государства и правительства, оно может произойти только через головы представителей государственной власти и по ту сторону их, произойти через реальные социальные и духовные силы народов.

Николай Бердяев

Примечание

*«Вопросы ленинизма» – сборник статей и выступлений И.В. Сталина с 1926 по 1948 г., вышедший одиннадцатью изданиями. Состав книги менялся – некоторые выступления заменялись другими, с политической точки зрения более актуальными. Однако во всех изданиях наличествовали следующие работы: предисловие к книге «На путях к Октябрьской революции и тактика русских коммунистов» (1924), лекции «Об основах ленинизма», прочитанные в Коммунистическом университете имени Я.М. Свердлова в 1924 г., статьи 1926 г. «К вопросам ленинизма». [Примеч. А.А. Ермичёва]

Никакого третьего пути нет. Ответ на политическое завещание Бердяева¹

Статья Н.А. Бердяева «Третий путь» является в известной степени его политическим завещанием, последним словом, высказанным им о мировом социальном кризисе. Очень высокая оценка труда его жизни обязывает нас к проверке этого слова на истинность.

Основное событие послевоенных лет – это постоянное обострение трагического противоречия, разделившего мир на две несоединимые части. При этом пробуют любые средства «умиротворения» и непрерывно уверяют, что никто не хочет войны. Вопреки этому ведут «холодную войну», завоевывают и аннексируют страны и нужно, наконец, дать себе отчет в том, почему система умиротворения может скорее обострить напряженность, чем ослабить ее. Причина тому та же самая, как и при конфликте западных держав с Гитлером: уговоры не удаются, если нет нужды в слове, равно значимом для всех людей, «договор» становится невозможным, если обе стороны не могут терпеть друг друга принципиально, то есть, если их принципы исключают друг друга.

¹ Статья Б.П. Вышеславцева на немецком языке была помещена в № 10 (т. 16) швейцарского журнала *Neue Schweizer Rundschau* (1949 г., s. 589–592). Перевод статьи сделан А.А. Ермичёвым.

Именно в таком отношении стоят обе правовые и государственные системы: система либерального демократического правового государства и система тоталитарного коммунистического полицейского государства. Каждая из них верит в свою мировую миссию, чувствует себя призванной к организации всего мира и владеть им – одна через насильственную организацию международного коммунизма, а другая посредством идеи демократического свободного союза народов.

Как раз трагично, что нас поставили перед ИЛИ – ИЛИ; ибо тотальные притязания власти должно или принять, или отклонить, или бороться с ними, или им подчиняться. *Tertium non datur*; никакого «третьего пути» нет. Со времени Маркса нашу современную историю рассматривают как борьбу между капитализмом и социализмом. Стало рутиной понимать социальную действительность через это противоречие. Коммунисты отстаивают свое право быть единственным строителем социализма, которому весь остальной мир противостоит как враждебный ему капитализм. Но теперь, после того, как два мира откристаллизовались во всей своей остроте, сразу становится ясно, что их разделение ни в коем случае не совпадает с противоположением капитализма и социализма и что через это противоположение они не могут быть поняты.

Капитализм и социализм более не являются никакими научными понятиями, а просто паролями классовой ненависти, лозунгом коммунистической пропаганды. Так же думает Бердяев: он признает, что противоположность капитализма и марксизма есть вымышленная абстракция, которой не соответствует никакая реальность, что «коммунизм» и «капиталистическое окружение» ни в коем случае не являются «двумя действительными частями мира», а просто мифами, которые имеют целью мобилизовать страх и ненависть против Запада.

Если же эта иллюзорная противоположность отпадет, то на первый план выступает истинное реальное разделение, которое становится все более глубоким и все более ясным. Странно, что Бердяев не почувствовал и не понял подлинный смысл этого разделения, иначе он не говорил бы ни о каком «третьем пути». Правда, Бердяев всегда ищет свой путь в одиночку, ибо философ-пророк, указывая человечеству новый путь, должен быть одинок, ни с кем вместе не сходясь. Но на деле этот «третий путь» стал ничем иным как колебанием между двумя мирами, противостоящими один другому.

После высылки из Советской России свое неприятие коммунизма в особенно резкой форме Бердяев выразил в книге «Философия неравенства» (1925). Позднее он никогда не прибегал к столь сильным проявлениям своей пророческой ярости, хотя с тех пор за коммунистической диктатурой числилось множество страшных злодеяний. За рубежом, в атмосфере либерального

государства он начинает ненавидеть «капитализм» и говорить об «известной истине» коммунизма. Это соответствовало атмосфере салонного коммунизма. Позднее начался его бунт против тотальных государств номер два и номер три. Но когда тотальное государство номер один победило и завоевало половину Европы, он забыл, что именно оно является тотальным государством в высочайшей степени. В 1945 году он вдруг увлекся бессознательным патриотизмом русской эмиграции и вместе с американской толпой начинает верить, что СССР является радикальной демократией, которая также еще строит «социализм». В это время появляются его статьи в парижской русской прессе, ориентированной на Советы.

В своей поразительной статье «Почему Запад не понимает Советскую Россию?» на вопрос, поставленный заголовком, он отвечает следующим образом: Запад не хочет видеть, что «советское общество является бесклассовым обществом, что здесь преодолены западноевропейские конфликты, что здесь больше нет никакого конфликта между личностью и обществом, обществом и государством. вообще никаких конфликтов социальных классов. Оно более не нуждается в правовых гарантиях... классовое господство отмерло и исчезла эксплуатация человека человеком. Единство считается принципиально достигнутым».

В оправдание Бердяева можно будет сказать только одно: такие его утверждения относятся на время коллективной одержимости общественного мнения Европы и Америки, когда выдающие государственные деятели поддались огромным заблуждениям, из которых мы еще до сих пор не можем вырваться.

В последующие годы Бердяев снова проделал движение в противоположную сторону: коммунизм оттолкнул его; возможно, он также приобрел опыт прямого воздействия со стороны его официальных представителей². Такое движение следовало за медленным поворотом американского и английского мнения. То нас радует, что Бердяев выполнил это последнее движение «назад, к свободе», накануне своей кончины, быть может, не без воздействия трагических жизненных переживаний. Его политическое завещание не означает никакого открытия «третьего пути», как он это хотел понимать, а было только возвратом к своему первому пути, пути свободы. Кто хочет идти этим путем к свободе, тот принадлежит к первому миру, к миру христианской культуры

²Автор имеет в виду то, о чем писали все критики Бердяева – его негативную реакцию на партийное постановление августа 1946 года о журналах «Звезда» и «Ленинград», когда погрому подверглись А.А. Ахматова и М.М. Зощенко. Кстати, реакция Н.А. Бердяева была не гневной, а укоризненно-недоумевающей. Что касается «прямого воздействия официальных представителей коммунизма» то это, скорее всего, выдумка Вышеславцева. Представить такое в отношении Бердяева просто невозможно. [*Примеч. А.А. Ермичёва*]

вместе с ее ценностями, прежде всего, с ценностью свободной личности и либерального правового государства, которые одни только открывают бесконечность творческого прогресса. Свободный христианин никогда не может принадлежать к другому миру, миру промышленной атеистической цивилизации с ее коллективистской насильственной организацией, конечную цель и предельное понятие которого образует тоталитарное государство термитов.

Итак, что собственно обозначает этот «третий путь» и этот «третий фронт», который хочет обосновать Бердяев? Это есть не что иное, как религиозный социализм, социализм на «духовных основаниях», христианский социализм (или синдикализм), который уже давно существует внутри христианского культурного мира и, естественно, может быть осуществлен только в либеральном правовом государстве. «Из любви к истине» должно образовать «новый этический фронт». Но с кем ему бороться? Кто руководит другим фронтом? Скоро становится ясно, что Бердяев думает как раз о коммунизме, потому что в последнем «искажение истины признается долгом», а имморализм образует его среду.

Так в полную силу у Бердяева проявляется абсолютная противоположность двух миров, Он даже характеризует коммунизм как «авторитарный, этатистский и милитаристский социализм», к тому же еще пропитанный атеистическим, аморальным, материалистическими буржуазным духом. «Социализм», который он сам хочет представлять должен быть антиавторитарным, антимиитаристским, религиозным, пропитанным христианским духом и не материалистическим. Здесь располагается истинное ИЛИ – ИЛИ, которое невозможно обойти.

Как философ свободы он говорит совершенно открыто: «То является истиной, что в России нет никакой свободы». Уже это должно его принудить стоять на фронте свободы вместе с либеральными демократиями и не искать никакого «третьего пути». Поэтому даже недостаточная и «формальная» свобода лучше, чем вообще отсутствие свободы.

Следовательно, «третий путь» – это концепция, которую Бердяев не может выдержать, и которая логически не оправдывается. Его «третий фронт» не должен быть никаким антисоветским движением и быть непохожим на антикоммунистические объединения. Более приятного противника Советское правительство не может желать! Чем будет такое новое движение, которое не должно участвовать ни в каком антисоветском соединении, которое, напротив, должно признавать, что «коммунизм содержит истину» – что оно будет значить в реальном политическом смысле? Оно, пожалуй, подобно движению и про-

грамме Г.Э. Уоллеса³ в Америке и, следовательно, является огромным облегчением для коммунистического наступления. Можно ли новую непоследовательность объяснить бессознательным патриотизмом? Бердяев сам утверждает, что он хочет защищать Советскую Россию как свою родину. Но это неверный, ложный патриотизм поскольку даже здесь сам Бердяев признает, что Советский Союз и Россия – это далеко не одно и то же, но образуют противоположность, так что «вражда к Советскому Союзу совсем не должна означать вражду к «России просто». Несмотря на всю коммунистическую пропаганду это сейчас становится всеми признаваемой истиной. Поэтому любое антикоммунистическое движение рассматривает настоящий русский патриотизм как надежду на освобождение русского народа. При этом существует еще один высокий патриотизм: американо-европейский патриотизм свободной христианской культуры. Борьба за этот последний не является никаким национальным вопросом, а всемирной борьбой против тоталитарного уничтожения свободы. К этому также призывает истинная Россия в полном соответствии с «русской идеей» как ее понимает Бердяев.

Вышеславцев Б.П.

³ Уоллес (Wallace) Генри Эгард (1888–1966) – вице-президент США в 1940–1944 годах. При Трумене выступал за развитие отношений с СССР и после фултовской речи Черчилля заявил, что, «чем жестче мы себя ведем, тем более жесткими станут русские». Выйдя в отставку, он основал Прогрессивную партию для участия в выборах 1948 г., продолжая политику Рузвельта. Полагал невозможным ни вмешательство США в дела Восточной Германии, ни вмешательство СССР в дела Латинской Америки. И.В. Сталин представил Уоллеса в качестве «кандидата мира» и полагал, что сосуществование двух мировых систем не только возможно, но и необходимо. Похоже, что и мирное сосуществование В.П. Вышеславцева не устраивало. Выборы Прогрессивная партия проиграла. [*Примеч. А.А. Ермичёва*]

УДК 14(47)(091)
ББК 87.3(2)61-07:86.37

Софья Вадимовна Андросенко

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, аспирант кафедры истории русской философии; Свято-Филаретовский институт, пресс-секретарь, Россия, Москва, e-mail: sofia@sfi.ru

Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья первая: «Бердяев всегда мыслит соборно»

Аннотация. Предлагается анализ репрезентации образа Церкви настоящего и будущего в трудах Н.А. Бердяева 1911–1948 гг. Рассматривается язык и метод Бердяева, его философская «оптика», имеющая фундаментальное значение для понимания его образа Церкви. Церковная проблематика в трудах философа прослеживается не только как постоянная тема его размышлений, но и, что более важно, в самом строе его мысли, в его «соборном» ракурсе, на который обращали внимание ряд исследователей, и в его гносеологических принципах, связанных с пониманием специфики новозаветного откровения о человеке. Объясняется гносеологический смысл представления Бердяева о Церкви как о духовной реальности, раскрывающейся в человеке, а не извне предстоящей ему, познаваемой лишь через общение. Показано значение фундаментальной идеи Бердяева о связи ступеней познания со ступенями общности, которая явно или имплицитно присутствует практически во всех работах начиная с «Философии свободы» (1911 г.) вплоть до «Истины и откровения» (1947 г.) и делается особенно ясной в контексте его экклесиологических размышлений. Критически анализируется тезис о «социологичности» мышления Бердяева, высказанный рядом исследователей, и объясняется связь этой характеристики с церковным характером его философии. Рассматриваются идеи «соборной гносеологии», «гносеологического обвинения», «интегрального» и «дифференциального» понимания Церкви и подход философа к вопросу о границах Церкви.

Ключевые слова: экклесиология, апофатическая социология, Богочеловечество, грехопадение, соборная гносеология, соборность, церковный гнозис, позитивизм, антипозитивизм

Sofia Vadimovna Androsenko

Lomonosov Moscow State University, PhD student; St. Philaret's Institute, press-secretary, Russia, Moscow, e-mail: sofia@sfi.ru

The Image of the Church – Present and Future – in the Works of Nicholas Berdyaev. Article one: “Berdyaev is always thinking in a sobornal way”

Abstract. This article focuses on the analysis of the image of the Church, both present and future, in the works of N.A. Berdyaev between 1911 and 1948. Berdyaev's language and philosophical method, which is of fundamental importance for understanding of his image of the Church, are analysed. It is demonstrated, that the ecclesial problematics is present and revealed in the philosopher's works not only

as a constant theme of his reflections, but even more so in the very design of his thought, in his “sobornal” perspective, which have been noted by a number of scholars, as well as in his gnoseological orientation, which comes out of his particular understanding of New Testament revelation about the human person. The epistemological meaning of Berdyaev’s idea of the Church as a spiritual reality that is rather revealed within the human spirit and can only be perceived through communion, than stand before him as an external object, is explained. The article shows the significance of Berdyaev’s fundamental idea of the connection between the levels of perception and the levels of communion (i.e. of the overcoming of discord between people), which is explicitly or implicitly present in almost all of his works, beginning with *The Philosophy of Freedom* (1911) and ending with *Truth and Revelation* (1947), and becomes especially clear in the context of his ecclesiological reflections. The article also critically analyzes in what sense one can speak of the “sociological” nature of Berdyaev’s thinking, which some scholars have pointed out, and demonstrates how this feature of his philosophy is connected with its ecclesiastical character. The ideas of “sobornal gnoseology”, “epistemic accusation”, as well as concept of “an integral understanding of Church” over against “understanding via differentiation”, and Berdyaev’s approach to conceiving of the boundaries of the Church, are elucidated.

Key words: ecclesiology, apophatic sociology, Divine humanity, ecclesial gnosis, sobornal gnoseology, sobornost, positivism, antipositivism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.081-097

Церковь¹ – одна из ключевых тем в философии Николая Бердяева. Она не так очевидна, как его тема о человеке, но без учета образа Церкви, явно или имплицитно присутствующего во всей философии Бердяева по крайней мере с 1907 г.², невозможно понять и его мысль о человеке. Достаточно вспомнить утверждения философа, что «свое окончательное осуществление и полноту своего содержания» личность находит в соборности³, что совершенное раскрытие творческой и коммюнитарной природы личности предполагает «братское общение во Христе»⁴ и что духовный опыт «потенциально церковен»⁵. Как обращали внимание исследователи, для Бердяева проблема человека может быть целостно поставлена только в свете идеи Богочеловечества⁶.

¹ Осознавая проблематичность подобных разграничений, мы придерживаемся написания слова «Церковь» с прописной буквы, когда речь идет о предмете веры или философской концепции, а со строчной – когда имеются в виду исторические институты. В цитатах сохранено авторское написание. Пунктуация в цитатах, иногда устаревшая, тоже сохранена.

² См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907 [1].

³ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. Дух и реальность. М.: Республика, 1994. С. 135 [2].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 237 [3].

⁵ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 209.

⁶ См., например: Stark K. The idea of God-Man in Nicolas Berdyaev’s existentialism // *Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research*. Vol. 103: Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Book 1: New waves of philosophical inspirations / ed. A.-T. Tymieniecka.

Впрочем, верно и обратное: без антропологии Бердяева ничего нельзя понять в его взгляде на Церковь. В XX в., который дал целый ряд импульсов развитию христианской философской и богословской мысли о Церкви, стал общим местом тезис о том, что Церковь – организм богочеловеческий. Но, замечает Бердяев, «последовательные и радикальные выводы, которые отсюда вытекают, для многих исчезают и покажутся проблематическими»⁷. Обычно, говоря о богочеловеческой природе Церкви, предполагают, что божественное начало в ней – святое и непогрешимое, а тварное человеческое – грешное и немощное, как будто только для того и нужное, чтобы объяснять язвы церкви исторической, не бросая тень на Бога. Бердяев, не отрицая падшести человека, настаивает, что ущербными и бессильными церковную жизнь, веру и учение делает, напротив, недоверие к человеческому началу, порождающее «монофизитский взгляд» на Церковь, который «более всего мешает раскрытию общения людей в любви как положительного содержания христианской, церковной жизни»⁸.

Итак, чтобы наиболее целостно понять Бердяева, нужно удерживать одновременно две эти перспективы: антропологическую (тему о личности, ее богочеловеческом достоинстве и свободе) и экклесиологическую (тему об общении, братстве, любви). При большом количестве работ по антропологии Бердяева и некотором – по экклесиологии, эти два аспекта его мысли недостаточно рассматривались во взаимосвязи⁹. Восполняя лауну, попробуем показать, что эта взаимосвязь выражается не только в том, что пишет Бердяев о Церкви и о человеке, но и в том, как он это делает.

«Апофатическая социология» Бердяева

Откровение о Церкви присутствует в трудах Н.А. Бердяева не как какой-то раздел, хотя в фундаментальных работах есть главы о Церкви, но прежде

Hannover, NH: Springer, 2009. P. 217–229 [4]; Тимофеев А.И. Николай Бердяев: человечность и война // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 85–93 [5]; Димитрова Н. Философско-богословски аспекти на антропологичния поврат: Руският случай // Философията: от модернизм към постмодернизм. 2017. Т. 25. Вып. 2. С. 37–51 [6]. О специфике осмысления темы Богочеловечества у Н.А. Бердяева и Вл.С. Соловьёва см.: Крохина Н.П. Н.А. Бердяев о новой духовности: софийная (богочеловеческая) тема в работах 30–40-х гг. // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 1(12). С. 205–211 [7]; Шитиков П.М. Преломление идей Вл. Соловьёва в философии Н.А. Бердяева // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 128–134 [8].

⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 216.

⁸ Там же. С. 215.

⁹ Из недавних работ, в которых это делалось, хотя и не с целью реконструкции бердяевского понимания Церкви, отметим: Tsonchev T. Person and communion: The political theology of Nikolai Berdyaev. Ph.D. Dissertation (Philosophy). McGill University, 2020 [9]; Knežević R.A. Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. Paris: Cerf, 2020 [10].

всего как определенный ракурс, или опыт, изнутри которого он пишет. Одним из первых исследователей, обративших на это внимание, был о. Бернхард Шульце, SJ. В работе «Взгляд Бердяева на Церковь» (1938 г.) он заметил, что мысль Бердяева «насквозь церковна, о чем бы тот ни говорил»¹⁰, и что «Бердяев *всегда* мыслит соборно – и излагая свои идеи по метафизике или эстетике, и когда обращается к нам как социолог и философ истории»¹¹.

Этот соборный ракурс на секулярном языке с оговорками можно было бы назвать социологическим – в том смысле, что взгляд Бердяева сосредоточен на человеческих общностях и качестве, или «глубине»¹², отношений между людьми. Как пишет В.В. Сапов, нас меньше всего должно смущать скептическое отношение самого Бердяева к социологии, характерное и для других крупнейших русских философов начала XX в. и связанное с их антипозитивистским настроением. Более того, по мнению исследователя, этот антипозитивизм парадоксально «был иногда следствием и признаком социологичности их мышления»¹³.

По точному замечанию Г. Николауса, русские религиозные философы во главе с Вл.С. Соловьёвым и вслед за славянофилами А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским «искали “третьего пути” между консервативным Православием и простым заимствованием западного рационализма»¹⁴. Своей «социологичностью» Бердяев действительно хочет выправить некий крен, характерный для старого языка богословия, когда, стремясь точно и «объективно» выразить определенное вероучительное содержание, вместе с ним догматизируют и определенный философский язык и таким образом грешат своего рода богословским позитивизмом¹⁵, превращая Церковь из живого богочеловеческого единства в абстрактную статичную идею, которой никакая реальность не соответствует. От этого позитивизма, неблагоприятного прежде всего для выражения опыта свободы и общения, Бердяев хочет избавить наш взгляд на Бога, человека и Церковь. Он называет этот процесс в философии «вхождением христианства внутрь человеческой мысли и познания» и говорит, что оно «означа-

¹⁰ Schultze B. Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiaejew. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1938. P. 6 [11]. Здесь и далее перевод наш [С.А.].

¹¹ Там же. P. 134.

¹² См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. С. 27 [12].

¹³ См.: Сапов В.В. Н.А. Бердяев: антисоциология как критика социологического разума // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2002. С. 247 [13].

¹⁴ См.: Николаус Г. К.Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и Личность. Критическое сравнение. М.: ИД «Городец», 2017. С. 40 [14].

¹⁵ См., например: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 187.

ет освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии»¹⁶. Метода и понятийного аппарата старой метафизики, усвоенных церковью со святоотеческих времен, оказывается недостаточно для выражения продолжающегося в истории божественного откровения и освоения нового христианского опыта. Создавая свой новый язык, русские философы в каком-то смысле довершают дело, начатое философией немецкого идеализма. Бердяев замечает, что, какими бы несовершенными христианами ни были Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель, их философия «возможна лишь в мире христианском», в отличие от языческой по своим истокам философии Фомы Аквинского, хотя бы сам он и был «более христианин»¹⁷. «Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии», – пишет он в одной из главных своих работ по гносеологии [15, с. 7], фактически посвященной переосмыслению и переопределению философского познания, а лучше сказать – духовного познания, гнозиса¹⁸.

Вместе с тем, стремясь уйти от метафизического позитивизма, Бердяев хочет спасти философию и от тирании науки. Решаясь говорить о Церкви в известной степени социологично, утверждая, что «Церковь имеет духовно-социальную природу», он тут же оговаривается, что она «социальна не во внешнем, а во внутреннем смысле этого слова»¹⁹. Да, познание духовных реальностей связано с качеством и глубиной общения и зависит от «ступеней общности между людьми»²⁰, но зависимость эта не улавливается инструментарием социологии и психологии, которые видят в человеке лишь часть природного и социального мира, а требует познания человека как личности, которая есть целое и «не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру»²¹. Зависит познание Церкви и от веры,

¹⁶ См.: Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. С. 7 [15].

¹⁷ Там же. С. 12.

¹⁸ Интересную попытку разобраться, в каком смысле философию Бердяева можно назвать гностической, предпринял Фабиан Линде, проанализировав ее в контексте концепции гностицизма Х. Йонаса. Впрочем, выводы, к которым он приходит, в целом соответствуют тому, как свой гностицизм осмысляет сам Бердяев: познание должно быть «оплодотворено цельным духовным опытом» (см.: Linde F. The spirit of revolt. Nikolai Berdiaev's existential gnosticism. Stockholm: Stockholm University, 2010 [16]). И.И. Евлампиев (впрочем, тоже вслед за самим Бердяевым) гностицизм Бердяева возводит к линии Вл.С. Соловьева, называя Николая Александровича наиболее радикальным продолжателем гностической парадигмы в русской философии. Вместе с тем большее значение в гностицизме Бердяева он придает философским генам Ф.М. Достоевского, имея в виду связь гносеологических установок Бердяева с его антропоцентризмом (см.: Евлампиев И.И. Гностические мотивы в русской философии // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2 (13). С. 5–16 [17]).

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 209.

²⁰ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. С. 97–98.

²¹ См.: Там же. С. 20.

т.е. от степени преодоления отчуждения в отношении предмета познания: «...Церковь существует для всех, как внешняя эмпирическая реальность, к ней определяют свое отношение, с ней борются, как с реальностью, враги Церкви, в Церковь не верящие. Но совсем в другом смысле признают они Церковь реальностью, чем те, которые в Церковь верят и в ней живут» [2, с. 209].

Итак, Бердяев полагает, что законы и инструменты социологии, годные для объяснения и прогнозирования усредненных закономерностей общения и общежития в «природном мире розни и принуждения»²², не подходят для постижения тайны человека и Церкви, взятых в их глубине. С точки зрения законов мира сего личность, которой и через которую только и раскрывается Церковь²³, есть исключение и аномалия. В ней есть «много родового, ... много исторического, традиционного, социального, классового, семейного, много наследственного и подражательного, много “общего”. Но это именно и есть не “личное” в личности», утверждает Бердяев [12, с. 22]. Вся эта «тяжесть, наложенная на человека природой и обществом, историей и требованиями цивилизации» – лишь «материал», требующий «творческого претворения в личное»²⁴.

Называя социоморфизмы в отношении Бога «унизительными» и «кошунственными»²⁵, Бердяев предписывает и теологию, и социологию удерживать в «апофатическом» статусе: «Теологию нужно освободить от социологии, отражающей падшесть мира и человека. Апофатическая теология должна идти рука об руку с апофатической же социологией. <...> Это человек, сам человек до ужаса бесчеловечен, искажает свой образ, Бог же человечен и требует человечности» [12, с. 73]. Эта модальность «Бог требует», характерная для Бердяева, тоже попытка освободить богопознание от слишком пассивного, «объективного» взгляда и сделать его более похожим на общение, диалог, в котором Бог и человек могут открываться друг другу. Бердяев позволяет себе быть требовательным к Богу (не всякому Богу можно довериться и не всякого Бога можно полюбить!), потому что знает, что и Бог требователен к человеку, думает о нас высоко, а не низко и ждет от нас высоты, а не низости.

Таким образом, Бердяев пытается освободить наше познание Церкви и от скептического позитивизма общественных наук, желающего опираться на наблюдения и прогнозы, и от своеобразного догматического «позитивизма» в теологии, боящегося признать Церковь рискованным богочеловеческим предприятием. В лице Бердяева русская религиозная философия создает альтерна-

²² См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 214.

²³ См., например: Бердяев Н.А. Философия неравенства. С. 237.

²⁴ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. С. 22.

²⁵ Там же. С. 73.

тиву и старому языку догматики, и языку секулярной науки²⁶, перенося фокус на первореальность – на отношения человека с Богом, миром и другим человеком.

Зафиксируем два важных эпистемологических, а сам он, наверное, сказал бы «гносеологических», утверждения Бердяева: (1) познание зависит от степени единения (общения) между людьми и (2) опыт первичнее рационального познания, т.е. «объективное» познание, познание «извне», невозможно, а возможно только познание как приобщение. Это утверждается Бердяевым по крайней мере для познания таких реальностей, как Церковь: «Церковь извне нельзя вполне увидеть и понять, нельзя вполне рационально определить, сделать проницаемой для понятия. Нужно жить в Церкви. Она постижима лишь в опыте» [2, с. 208].

Заметим в скобках, что эта интуиция, высказанная мыслителем, довольно критически настроенным по отношению к святоотеческому наследию (точнее, к догматизации определенных аспектов этого наследия), находится в поразительном согласии с фундаментальным святоотеческим принципом катехизации – введения людей в Церковь, предполагающим, что возвещать истины веры можно только тому, кто имеет доверие к Богу, т.е. решимость менять свою жизнь в согласии с тем, что ему открывается. Так, в древней церкви до основного этапа катехизации, непосредственно предшествовавшего крещению, допускались только те, кто демонстрировал доверие и веру, что выражалось в оставлении человеком смертных грехов и в оказании им реальной помощи другим людям²⁷. С этим же связан и святоотеческий принцип *disciplina arcani*, строго запрещающий профанацию, т.е. допуск к участию в таинствах и к вероучительным тайнам людей неподготовленных и непосвященных²⁸.

В этом бердяевское понимание познания Церкви как приобщения к ней, неожиданно созвучное святоотеческому пониманию воцерковления как пути, связанного не столько с освоением обрядов и новых знаний в области догматики, сколько с целостной переменой жизни и совершенным обновлением, новым

²⁶ О русской религиозной философии как нетривиальной альтернативе секуляризму (религиозной тотальности) в противоположность тотальности рациональной см.: Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех». 2015. Вып. 16. С. 63–82 [18].

²⁷ См., например: Мозгов К.А. Оглашение просвещаемых в святоотеческой традиции // Традиция святоотеческой катехизации: Основной этап: материалы Междунар. богословско-практич. конф. (Москва – Московская область, 28–30 мая 2013 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. С. 15–29 [19].

²⁸ См., например: Гаврилок П.Л. История катехизации в древней церкви / под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. С. 80, 87, 176, 216, 241–242 [20].

рождением человека, открывает нам как будто подзабытый самими христианами образ Церкви. Это не овчарня, куда пастух с собаками загоняет бессловесных овец, а простор, пастбище, о котором Господь сказал: «Я – дверь: чрез Меня если кто войдет, спасен будет, *и войдет и выйдет* и пастбище найдет, вор приходит только для того, чтобы украсть и убить и погубить. Я пришел, чтобы жизнь имели и в избытке имели» (Ин 10:9–10). Тема избытка жизни, характерная для Иоанновых текстов²⁹, тоже очень близка бердяевскому образу Церкви и человека в Церкви. Мы увидим, что дар свободы, с раскрытием которого он связывает приобщение к Церкви, обнаруживает себя как животворящая творческая сила в человеке, открывающая ему его призвание, способность «всегда и во всем... быть подателем жизни, излучать творческую энергию жизни»³⁰.

От антисоциологии к «соборной гносеологии»

Завершая разговор о гносеологических установках Бердяева, напомним, что познание он понимает не как предприятие одного лишь разума, но как духовный творческий акт. Познание это не просто исследование мира, но его просветление и продолжение миротворения. Познание не есть регистрация объективных фактов и реальностей (ценностей, норм, законов), но есть способ творческого воздействия на реальность, привнесения в нее абсолютной новизны: «в познании с самим бытием что-то происходит, приходит его просветление»³¹. Этот принцип он назвал «гносеологическим обвинением»³², иронически противопоставив его посткантианским «гносеологическим оправданиям» – перенесению внимания с самого познания на вопрос о методе, который превращает философию в интеллектуальную игру и, по мнению Бердяева, приводит к потере ее связи с реальностью, отрывает от поиска смысла жизни: «Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание»³³. Бердяев не просто утверждает, что познание имеет «доступ к бытию», поставленный под сомнение посткантианцами, – он говорит, что через познание *меняется* не только предмет познания, но и познающий: «В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы заро-

²⁹ Ср.: «Кто верует в Меня, как говорит Писание, из чрева его потекут реки воды живой» (Ин 7:38).

³⁰ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. С. 273 [21].

³¹ Там же. С. 4.

³² Там же. С. 3

³³ Там же.

даться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины» [21, с. 10].

Органом философского познания в философии Бердяева выступает целостный дух человека, совокупность его духовных сил, из которых он особенно подчеркивает значение совести³⁴ – динамического творческого начала, стремящегося уйти не только от эгоцентрической закрытости, но и с поверхности общественного мнения и общественной морали к чистоте и первородству жизни, к подлинной любви, общению, к той глубине, на которой человек соприкасается с Богом: «Только чистая, оригинальная, свободная совесть стоит перед лицом Бога, и суждения ее подлинны»³⁵.

Принципиальное замечание, которое делает Бердяев, – совесть не бывает вне общения, «через свободу своей совести личность связана с соборным духом»³⁶. В «Философии свободы» (1911 г.) Бердяев исповедует как своего рода метод «соборную, церковную гносеологию»³⁷. Позднее в «Русской идее» (1946 г.) этим выражением он охарактеризует направление, к которому отнесет И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Вл.С. Соловьева, Фр. Баадера, позднего Ф. Шеллинга³⁸. Плодом и критерием подлинности познания для них выступает новое качество общения, на которое делается способной личность, т.е. в познании происходит не только умножение свободы, но и углубление единства: «общение в любви, соборность есть критерий познания» и субъект познания не индивидуальное «я», а «мы» – «общение в любви»³⁹.

При этом соборность «не означает никакого внешнего авторитета для личной совести»⁴⁰, личная совесть остается первичной и выступает источником соборного познания: «То, что можно было бы назвать соборной церковной совестью... совсем не означает, что человеческая совесть, прежде чем предстоять в чистоте перед Богом, сочетается с совестью других людей и мира, но означает духовно-имманентное несение в своей совести общей судьбы со своими братьями по духу» [21, с. 181].

Эта тема, поставленная в работах «Философия свободы» и «О назначении человека», будет развита Бердяевым и в других работах – «Я и мир объек-

³⁴ См., например: Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. С. 13–21.

³⁵ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 175.

³⁶ Там же. С. 144.

³⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. С. 71, 95 [22].

³⁸ См.: Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 201 [23].

³⁹ Там же.

⁴⁰ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 181.

тов» (1934 г.) и «Истина и откровение» (1947 г.)⁴¹. Для нас же сейчас важно зафиксировать, что апофатизм Бердяева имеет свои пределы и не означает скептицизма и агностицизма, а нужен только для очищения философского познания, и особенно познания Церкви, от крайностей религиозного и научного позитивизма.

К интегральному пониманию Церкви. Границы Церкви

Трудность положения, в которое ставит себя Бердяев, в том, что, чтобы изложить свой взгляд на Церковь, ему нужно ввести вас внутрь ее границ, т.е. он просто вынужден проповедовать. Ему нужно помочь вам сделать духовный выбор, довериться Богу прежде, чем вы рационально что-то поймете, и он обращается в первую очередь к вашим совести и духу. Г. Николаус замечает, что философия Бердяева стремится воздействовать на жизнь, «преобразовывать ее с самых ее оснований», а не просто что-то описывать⁴². И сам Бердяев назовет публицистику (явно намекая на себя) «секуляризированным (т.е. институционально не принадлежащим церкви. – С.А.) пророчеством»⁴³. Показательна в этом плане увидевшая свет в 1928 г. публицистическая работа «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан»⁴⁴, написанная по мотивам проповеди, которую философ спонтанно произнес перед толпой в несколько тысяч человек на собрании Клуба анархистов в Москве в 1918 или 1919 г.⁴⁵ Он как бы говорит: начните действовать и жить по-другому и жизнь Церкви откроется вам в новом свете.

Николай Бердяев предлагает увидеть в Церкви не «одну из реальностей, существующих наряду с другими»⁴⁶, не часть мира, а определенный опыт, глубину и качество жизни, отношений с Богом, другим человеком, миром и самим собой. Церковь, пишет Бердяев, не «априорное начало, предстоящее челове-

⁴¹ См.: Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н.А. Истина и откровение. На пороге новой эпохи. СПб.: РХГИ, 1996. С. 5–155 [24].

⁴² См.: Николаус Г. К.Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и Личность. Критическое сравнение. С. 32–33.

⁴³ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа. С. 226. См. также о специфике понимания Н.А. Бердяевым философского познания (чему во многом посвящена его работа «Я и мир объектов»): Суходуб Т.Д. «Иному сознанию предстанет и иной мир»: о философском призвании Николая Бердяева // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 1 (41). С. 72–91 [25].

⁴⁴ См.: Бердяев Н.А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н.К. Николай Бердяев: Жизнь и творчество. Философ свободного духа. М.: Высш. шк., 1993. С. 149–165 [26].

⁴⁵ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 294–295 [27].

⁴⁶ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 210.

ству и миру», не «данная с принудительностью... внешняя реальность»⁴⁷, она не извне предстает человеку, а раскрывается в нем и через него – в Боге и мире – как духовное событие⁴⁸. Она есть «изживание судьбы мира и человечества»⁴⁹.

С этим связано «интегральное понимание Церкви», которое Бердяев противопоставляет пониманию «дифференциальному», склонному видеть в Церкви ту или иную часть объективного мира – религиозный институт, учреждение, иерархию, «сакральную» сторону христианства и т.п.⁵⁰, которые, хотя и «приходят в бытие Церкви», но не есть еще Церковь на последней ее глубине⁵¹. «Интегральное понимание Церкви» Бердяев дает в свойственном ему стиле – через синонимические ряды: «положительная полнота бытия»⁵², «полнота жизни мира и человечества, но в состоянии охристовления, облагодатствования», «охристовленный космос», «Бого-мир», «Бого-человечество», «иной порядок бытия», «порядок любви и свободы», «мистическое тело Христово», «Христов род», «новый род человеческий». Об этой Церкви, полная актуализация которой должна была бы означать «преображение космоса, явление нового мира, достижение Царства Божьего»⁵³, он написал: «В Церкви растет трава и цветут цветы» [2, с. 211].

С этих позиций Бердяев раскрывает и вынесенную в заголовок его ключевого экклесиологического текста тему «Церковь и мир», находя новый подход к вопросу о границах Церкви, до предела проблематизированному в религиозной мысли XX в.⁵⁴ Церковь и мир – не два социальных, канонических, умопостигаемых или иных подмножества, но «глубина» и «поверхность» жизни, разные способы человеческого общежития и единства. Может быть, наиболее характерная антитеза в этом ряду – это «благодатный порядок любви и сво-

⁴⁷ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 208.

⁴⁸ Неслучайно видят в его подходе нечто общее с процесс-теологией. См.: Hartshorne C. *Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God?* // *The Journal of Religion*. 1957. V. XXXVII, № 2. P. 71–84 [28]; Боровой В., протопр. Булгаков и Бердяев: богословие и философия // *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2015. Вып. 16. С. 9–35 [29]; Dombrowski D.A. *A history of the concept of God: A process approach*. Albany, NY: State University of New York Press, 2016 [30].

⁴⁹ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 216.

⁵⁰ Там же. С. 156, 211, 213, 216, 217, 228; Бердяев Н.А. *Спасение и творчество (Два понимания христианства)* // *Путь*. 1926. № 2. С. 29, 30, 44 [31].

⁵¹ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 209.

⁵² См.: Бердяев Н.А. *Спасение и творчество (Два понимания христианства)*. С. 30.

⁵³ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 210.

⁵⁴ См., например: Булгаков С., прот. *Невеста Агнца*. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2005. С. 272, 287 [32]; Булгаков С., прот. *Очерки учения о Церкви* // *Путь*. 1925. № 1. С. 53–78 [33]; Флоровский Г., прот. *О границах Церкви* // Г. Флоровский. *Избранные богословские статьи*. М.: Изд-во «Пробел», 2000. С. 160–161 [34]; Афанасьев Н., протопр. *Una Sancta* // *Православная община*. 1996. № 4 (34). С. 87 [35].

боды» – «мир природный, мир розни и принуждения»⁵⁵, т.е. благодатность Церкви прежде всего противостоит разделенности и несвободе мира сего как мира падшего.

Пытаясь обнаружить сокровенные мистические границы Церкви, Бердяев не нивелирует дифференциальные границы исторической Церкви и церквей, а видит в их трагическом несовпадении творческий вызов, который сами христиане должны обратить к своей совести. Бердяев парадоксально утверждает: в Церкви творили гении человечества – Шекспир, Гете, Пушкин, Беме, Достоевский, в Церкви «пережил трагедию распятого Диониса» Ницше⁵⁶. «Движение от человека к Богу, раскрытие человеческой свободы и человеческого творчества в Церкви принимает формы, которые, видимо, не введены в ограду Церкви», – поясняет он [2, с. 216].

Для Бердяева вопрос о границах Церкви стоит, прежде всего, не как вопрос ограждения святости и святости от грешного и развращенного человеческого рода, понятный изнутри опыта Ветхого завета, Закона, но как творческая задача выявления этой святости (а, можно сказать, еще и гениальности), ее опознания, очищения и возвышения. И искать эти гениальность и святость Бердяев готов в самых неожиданных местах. Николай Александрович любил вести беседы с сектантами и богоискателями всех мастей в московском трактире «Яма» и в принадлежавшей матери его жены Лидии деревне Бабаки в Харьковской губернии. В изгнании он с любовью вспоминал ту странническую Россию – толстовцев, добролюбовцев, «искателей Бога и жизни по Божьей правде и из интеллигенции, и из народа»⁵⁷. Бердяев уверен: Церковь не может просто оставить этих «странников» и «революционеров духа»⁵⁸ за своими границами. Ей самой внутренне присуще странничество, хотя так часто оно подменяется в жизни церкви исторической противоположным «духом буржуазности», «похоти жизни», «похоти могущества»⁵⁹. Но основатель Церкви был странником: «У лис есть норы, и у птиц небесных – гнезда, но Сыну Человеческому голову приклонить негде» (Мф 8:20).

И Бердяев спрашивает: «...не должна ли христианская Церковь не просто привлекать к себе старыми способами людей отпавших от нее и переживающих муку и тоску мира, а дать творческий ответ на эту муку и тоску, дать ответ на новые вопрошания и этим привлечь к себе?» [37, с. 71]. Ведь люди, даже сим-

⁵⁵ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 214.

⁵⁶ Там же. С. 217.

⁵⁷ См.: Бердяев Н.А. *Самопознание (Опыт философской автобиографии)*. С. 246–254.

⁵⁸ Там же. С. 251.

⁵⁹ См., например: Бердяев Н.А. *О духовной буржуазности: сб. сочинений / предисл. А.П. Козырева*. М.: Nouveaux Angles (Москва); Editions des Syrtes (Париж), 2022. С. 62–63 [36].

патизирующие Христу, не входят в Церковь и отталкиваются от нее, потому что не могут познать и полюбить Церкви интегральной, не узнавая ее за порой неказистыми дифференциальными проявлениями, за неспособностью христиан жить на высоте своего призвания, а то и сознательной их мимикрией под убогий закон мира сего.

Подводя итог, отметим, что, прежде всего, принципиального внимания в репрезентации образа Церкви в философии Николая Бердяева заслуживает его соборная оптика и его взгляд «изнутри» Церкви. Его критика искажений церковной жизни есть заступничество за Церковь, а не внешнее ее обвинение. Вместе с тем всех тех, кто себя ощущает внутри ее исторических границ, он предостерегает от позиции обвинителей в отношении тех, кто по той или иной причине от Церкви отвернулся. Фундаментально его представление о Церкви как о духовной реальности, раскрывающейся в человеке, а не извне предстоящей ему. Это означает, что Церковь можно познавать, только решившись разделить в этом мире ее судьбу, войти в дело, начатое самим ее Основателем.

Во второй части статьи⁶⁰ рассмотрим принципиальные черты образа Церкви у Бердяева, отражающие его представление о ее сокровенной природе, антропологические основания его мысли о Церкви, а также проследим, как интуиции Бердяева начали воплощаться в XX в. в контексте наступившей на его глазах постконстантиновской эпохи.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. II+ 233 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. Дух и реальность. М.: Республика, 1994. С. 14–228.
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 246 с.
4. Stark K. The idea of God-Man in Nicolas Berdyaev's existentialism // *Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research*. Vol. 103: Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Book 1: New waves of philosophical inspirations / ed. A.-T. Tymieniecka. Hannover, NH: Springer, 2009. P. 217–229.
5. Тимофеев А.И. Николай Бердяев: человечность и война // *Соловьёвские исследования*. 2016. Вып. 1(49). С. 85–93.
6. Димитрова Н. Философско-богословски аспекти на антропологичния поврат: Руският случай // *Философията: от модернизъм към постмодернизъм*. 2017. Т. 25. Вып. 2. С. 37–51.
7. Крохина Н.П. Н.А. Бердяев о новой духовности: софийная (богочеловеческая) тема в работах 30–40-х гг. // *Соловьёвские исследования*. 2006. Вып. 1(12). С. 205–211.

⁶⁰ Публикацию второй части статьи см. в следующем номере «Соловьёвских исследований».

8. Шитиков П.М. Преломление идей Вл. Соловьёва в философии Н.А. Бердяева // Соловьёвские исследования. 2009. Вып. 3(23). С. 128–134.
9. Tsonchev T. Person and communion: The political theology of Nikolai Berdyaev. Ph.D. Dissertation (Philosophy). McGill University, 2020. 440 p.
10. Knežević R.A. Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev. Paris: Cerf, 2020. 346 p.
11. Schultze B. Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiaejew. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1938. 251 p.
12. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
13. Сапов В.В. Н.А. Бердяев: антисоциология как критика социологического разума // История теоретической социологии. Т. 2. М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2002. С. 245–258.
14. Николаус Г. К.Г. Юнг и Н. Бердяев: Индивидуация и Личность. Критическое сравнение. М.: ИД «Городец», 2017. 288 с.
15. Бердяев Н.А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. 188 с.
16. Linde F. The spirit of revolt. Nikolai Berdiaev's existential gnosticism. Stockholm: Stockholm University, 2010. 231 p.
17. Евлампиев И.И. Гностические мотивы в русской философии // Соловьёвские исследования. 2006. Вып. 2(13). С. 5–16.
18. Гутнер Г.Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех». 2015. Вып. 16. С. 63–82.
19. Мозгов К.А. Оглашение просвещаемых в святоотеческой традиции // Традиция святоотеческой катехизации: Основной этап: материалы Междунар. богословско-практич. конф. (Москва – Московская область, 28–30 мая 2013 г.). М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2014. С. 15–29.
20. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви / под ред. свящ. Георгия Кочеткова. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
21. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
22. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 280 с.
23. Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). СПб.: Азбука-классика, 2008. 300 с.
24. Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения // Бердяев Н.А. Истина и откровение. На пороге новой эпохи. СПб.: РХГИ, 1996. С. 5–155.
25. Суходуб Т.Д. «Иному сознанию предстанет и иной мир»: о философском призвании Николая Бердяева // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 1(41). С. 72–91.
26. Бердяев Н.А. О достоинстве христианства и недостоинстве христиан // Дмитриева Н.К. Николай Бердяев: Жизнь и творчество. Философ свободного духа. М.: Высш. шк., 1993. С. 149–165.
27. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 451 с.
28. Hartshorne C. Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God? // The Journal of Religion. 1957. Vol. XXXVII, No. 2. P. 71–84.
29. Боровой В., протопр. Булгаков и Бердяев: богословие и философия // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2015. Вып. 16. С. 9–35.
30. Dombrowski D.A. A history of the concept of God: A process approach. Albany, NY: State University of New York Press, 2016. VI+ 273 p.

31. Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.
32. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2005. 655 с.
33. Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви // Путь. 1925. № 1. С. 53–78.
34. Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Флоровский Г. Избранные богословские статьи. М.: Изд-во «Пробел», 2000. 317 с.
35. Афанасьев Н., протопр. Una Sancta // Православная община. 1996. № 4(34). С. 62–112.
36. Бердяев Н.А. О духовной буржуазности: сб. соч. / предисл. А.П. Козырева. М.: Nouveaux Angles (Москва); Editions des Syrtes (Париж), 2022. 184 с.
37. Бердяев Н.А. Еще о христианском пессимизме и оптимизме (Ответ протоиерею С. Четверикову) // Путь. 1935. № 48. С. 69–72.

References

(Sources)

Collected Works

1. Berdyaev, N.A. *Sbornik sochineniy «O dukhovnoy burzhuznosti»* [Collected Works “On Spiritual Bourgeoisness”]. Moscow: Nouveaux Angles (Moskva); Editions des Syrtes (Parizh), 2022. 184 p.

Individual Works

2. Afanas'ev, N., protopr. Una Sancta. *Pravoslavnyaya obshchina*, 1996, no. 4(34), pp. 62–112.
3. Berdyaev, N.A. Eshche o khristianskom pessimizme i optimizme (Otvety protoiereyu S. Chetverikovu) [More on Christian Pessimism and Optimism (Response to Archbishop S. Chetverikov)], in *Put'*, 1935, no. 48, pp. 69–72.
4. Berdyaev, N.A. Istina i otkrovenie: Prolegomeny k kritike Otkroveniia [Truth and Revelation: Prolegomena to the Critique of Revelation], in Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Na poroge novoy epokhi* [Truth and Revelation. On the Threshold of a New Era]. Saint-Petersburg: RKHG1, 1996, pp. 5–155.
5. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and society]. Saint-Petersburg: Izdanie M.V. Pirozhkova, 1907, IL+ 233 p.
6. Berdyaev, N.A. O dostoinstve khristianstva i nedostoinstve khristian [On the Dignity of Christianity and the Unworthiness of Christians], in Dmitrieva, N.K. *Nikolay Berdyaev: Zhizn' i tvorchestvo. Filosof svobodnogo dukha* [Nikolai Berdyaev: Life and Work. Philosopher of the Free Spirit]. Moscow: Vysshaya shkola, 1993, pp. 149–165.
7. Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka: Opyt paradoksal'noy etiki* [The Destiny of Man: An Experience of Paradoxical Ethics]. Paris: Sovremennye zapiski, 1931. 320 p.
8. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka: Opyt personalisticheskoy metafiziki* [Slavery and Freedom: An Essay on Personalistic Metaphysics]. Paris: YMCA-Press, 1939. 224 p.
9. Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya (Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka)* [The Russian idea: Fundamental problems of Russian thought in the 19th and early 20th centuries]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 300 p.
10. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Dream and Reality (An Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow; Berlin: Direkt-Media, 2016. 451 p.
11. Berdyaev, N.A. Spasenie i tvorchestvo (Dva ponimaniya khristianstva) [Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity], in *Put'*, 1926, no. 2, pp. 26–46.
12. Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva: Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of Inequality: Letters to Enemies in Social Philosophy]. Berlin: Obelisk, 1923. 246 p.

13. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha: Problematika i apologiya khristianstva* [Freedom and the spirit: Problems and Apology of Christianity], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha. Ya i mir ob"ektov. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire. Dukh i real'nost'* [Freedom and the spirit. Solitude and society. The Fate of Man in the Modern World. Spirit and Reality]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 14–228.

14. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [The Philosophy of Freedom]. Moscow: Put', 1911. 280 p.

15. Berdyaev, N.A. *Ya i mir ob"ektov: Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya* [Solitude and Society: Philosophical Experience of Solitude and Society]. Paris: YMCA-Press, 1934. 188 p.

16. Bulgakov, S., prot. *Nevesta Agntsa* [The Bride of the Lamb]. Moscow: Obshchedostupnyy pravoslavnyy universitet, osnovannyi protoiereem Aleksandrom Menem, 2005. 655 p.

17. Bulgakov, S., prot. *Ocherki ucheniya o Tserkvi* [Essays on the Doctrine of the Church], in *Put'*, 1925, no. 1, pp. 53–78.

18. Florovskiy, G., prot. *O granitsakh Tserkvi* [On the Boundaries of the Church], in Florovskiy, G. *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected Theological Articles]. Moscow: Izdatel'stvo «Probel», 2000. 317 p.

(Articles from Scientific Journals)

19. Borovoy, V., protopr. Bulgakov i Berdyaev: bogoslovie i filosofiya [Bulgakov and Berdyaev: Theology and Philosophy], in *Svet Khristov prosveshchaet vsekh: Al'manakh Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*, 2015, issue 16, pp. 9–35.

20. Dimitrova, N. *Filosofsko-bogoslovski aspekti na antropologichniya povrat: Ruskiyat sluchay* [Philosophical and Theological Aspects of the Anthropological Turn: the Russian Case], in *Filosofiyata: ot moderniz"m k"m postmoderniz"m*, 2017, vol. 25, issue 2, pp. 37–51.

21. Evlampiev, I.I. *Gnosticheskie motivy v russkoy filosofii* [Gnostic Motifs in Russian Philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 2(13), pp. 5–16.

22. Gutner, G.B. *Sekulyarnost', postsekulyarnost' i russkaya religioznaya filosofiya* [Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy], in *Al'manakh SFI "Svet Khristov prosveshchaet vsekh"*, 2015, issue 16, pp. 63–82.

23. Hartshorne, C. *Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God?* *The Journal of Religion*, 1957, vol. XXXVII, no. 2, pp. 71–84.

24. Krokhina, N.P. *N.A. Berdyaev o novoy dukhovnosti: sofiynaya (bogocheleveshchaya) tema v rabotakh 30–40-kh gg.* [Berdyaev on the New Spirituality: the Sophian (God-human) Theme in the Works of the 1930s–40s], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2006, issue 1(12), pp. 205–211.

25. Shitikov, P.M. *Prelomlenie idey Vl. Solov'eva v filosofii N.A. Berdyaeva* [Refraction of Vl. Soloviev's Ideas in N.A. Berdyaev's Philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2009, issue 3(23), pp. 128–134.

26. Sukhodub, T.D. *"Inomu soznaniyu predstanet i inoy mir": o filosofskom prizvanii Nikolaya Berdyaeva* ["Another World Will Appear to a Different Consciousness": On the Philosophical Vocation of Nikolai Berdyaev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 1(41), pp. 72–91.

27. Timofeev, A.I. *Nikolay Berdyaev: chelovechnost' i voyna* [Nikolai Berdyaev: Humanity and War], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 85–93.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

28. Mozgov, K.A. *Oglashenie prosveshchaemykh v svyatootecheskoy traditsii* [The Catechism of the Enlightened in the Patristic Tradition], in *Traditsiya svyatootecheskoy katekhizatsii: Osnovnoy etap: Materialy Mezhdunarodnoy bogoslovsko-prakticheskoy konferentsii (Moskva – Moskovskaya oblast', 28–30 maya 2013 g.)* [The Tradition of Patristic Catechesis: The Main Stage: Proceedings of the International Theological and Practical Conference (Moscow – Moscow Region, May 28–30, 2013)]. Moscow: Svyato-Filaretovskiy pravoslavno-khristianskiy institut, 2014, pp. 15–29.

29. Sapov, V.V. N.A. Berdyaev: Antisotsiologiya kak kritika sotsiologicheskogo razuma [Anti-sociology as a critique of sociological reason], in *Istoriya teoreticheskoi sotsiologii. T. 2* [History of Theoretical Sociology. Vol. 2]. Moscow: Kanon+; OI «Reabilitatsiya», 2002, pp. 245–258.

30. Stark, K. The idea of God-Man in Nicolas Berdyaev's existentialism, in *Analecta Husserliana: The yearbook of phenomenological research. Vol. 103: Phenomenology and existentialism in the twentieth century. Book 1: New waves of philosophical inspirations*. Hannover, NH: Springer, 2009, pp. 217–229.

(Monographs)

31. Dombrowski, D.A. *A History of the Concept of God: A Process Approach*. Albany, NY: State University of New York Press, 2016. VI+ 273 p.

32. Gavriilyuk, P.L. *Istoriya katekhizatsii v drevney tserkvi* [History of Catechesis in the Ancient Church]. Moscow: Svyato-Filaretovskaya Moskovskaya Vysshaya Pravoslavno-Khristianskaya Shkola, 2001. 320 p.

33. Knežević, R.A. *Homo Theurgos: Freedom According to John Zizioulas and Nikolai Berdyaev*. Paris: Cerf, 2020. 346 p.

34. Linde, F. *The Spirit of Revolt. Nikolai Berdiaev's Existential Gnosticism*. Stockholm: Stockholm University, 2010. 231 p.

35. Nikolaus, G. *K.G. Jung i N. Berdyaev: Individuatsiya i Lichnost'. Kritischeskoe sravnenie* [C.G. Jung and N. Berdyaev. Individuation and Personality. A Critical Comparison]. Moscow: ID “Gorodets”, 2017. 288 p.

36. Schultze, B. *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiaejew*. Roma: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1938. 251 p.

37. Tsonchev, T. *Person and Communion: The Political Theology of Nikolai Berdyaev*. Ph.D. Dissertation (Philosophy). McGill University, 2020. 440 p.

УДК 171:141:123.1

ББК 87.3(2Рос)61:87.3(4Гем)5-536

Юлия Биляловна Мелих

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии естественных факультетов Философского факультета, Россия, Москва; Русская христианская гуманитарная академия имени Ф.М. Достоевского, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yuliamelikh@yahoo.com

«Борьба» Н.А. Бердяева с И. Кантом за безответственную свободу и самооправдание философией¹

Аннотация. Актуальность исследования связана с 300-летним юбилеем И. Канта и 150-летним юбилеем Н.А. Бердяева. Новизна исследования состоит в обосновании тезиса о том, что «борьба» Бердяева с Кантом составляет основной мотив и ядро его философствования. Осуществляется компаративный анализ философствования Бердяева, в ходе которого устанавливаются сходства и различия его идей с идеями других философов. В ракурсе внимания оказываются бердяевская идея Вечного Завета, основанного на свободе, и идея свободной теургии Вл. Соловьёва; идея парадоксальной этики С. Кьеркегора и идея анархизма М. Штирнера. Мировоззрение Бердяева сравнивается с мировоззрением героя Ф.М. Достоевского Н.В. Ставрогина, пережившего опыт зла. Делается вывод о том, что Бердяев с успехом для себя и своего творчества одерживает победу в борьбе с кантовским пониманием этики долга.

Ключевые слова: идея оправдания зла, неокантианское мировоззрение, парадоксальность этики, этика долга, мезоническое творчество, свободная теургия Вл. Соловьёва, анархизм М. Штирнера

Julia Bilyalovna Mehlich

M.V. Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy of Natural Sciences Faculties at the Faculty of Philosophy, Russia, Moscow; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Russia, St. Petersburg, e-mail: yuliamelikh@yahoo.com

N.A. Berdyayev's "struggle" with I. Kant over irresponsible freedom and self-justification by philosophy

Abstract. The relevance of the study relates to the 300th anniversary of I. Kant and the 150th anniversary of N.A. Berdyayev. The novelty of the study lies in the substantiation of the thesis that Berdyayev's "struggle" with Kant is the main motive and core of his philosophical thought. A comparative analysis of Berdyayev's philosophising is carried out, in the course of which similarities and differences of his ideas with those of other philosophers are established. Berdyayev's new religious consciousness includes

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00748, <https://rscf.ru/project/24-28-00748/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского. The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24-28-00748, <https://rscf.ru/en/project/24-28-00748/>; Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

the idea of the Eternal Covenant based on freedom and the idea of free theurgy of V.I. Solovyov; the idea of paradoxical ethics of S. Kirkegaard; references to anarchism and M. Stirner's construction of philosophy; Berdyaev's worldview is compared to N.V. Stavrogin, who lived through the experience of evil. It is concluded that Berdyaev wins the struggle with Kant's understanding of the ethics of duty with success for himself and his work.

Key words: idea of justification of evil, neo-Kantian worldview, paradoxical ethics, ethics of duty, meonic creativity, free theurgy of V.I. Solovyov, anarchism of M. Stirner

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.098-111

Введение

Множество мероприятий в 2024 году были посвящены 150-летию юбилею Н.А. Бердяева и 300-летию юбилею И. Канта. Но интерес к их творчеству и их философская встреча в рамках настоящего исследования связаны не только с юбилейными датами, но и в первую очередь с тем, что борьба с этикой Канта образует ядро философствования Бердяева. Философия Канта, естественно, существует без Бердяева, представить философию Бердяева без Канта, однако, невозможно. Философствование Бердяева во многом определяется его борьбой с Кантом за свободу и оказывается, скорее, самооправданием. Кант связывает свободу, зло и вину с выбором индивидуума, Бердяев же не желает брать вину на себя. Именно это нежелание брать вину на себя побуждает Бердяева к поиску философских оснований его мировоззрения. Такими основаниями у него являются анархизм и мeonическая свобода творчества. Бердяевское понимание свободы П.П. Гайденко называет «люциферическим»². Позиция Канта в отношении свободы, зла, вины и ответственности, связанных с индивидуумом, образует проблемное поле не только этики, но и всей философии Бердяева.

Постараемся доказать истинность этого утверждения. Бердяев в работе «О рабстве и свободе человека» (1939 г.) признает: «Хотя в молодые годы я был близок к кантианству, но никогда не разделял философии Канта ... скольконибудь целостно. С Кантом я даже боролся. ... в его философии почти совершенно отсутствует категория духа» [2, с. 429–430]. Бердяев перечисляет то, что сближает его с Кантом: «Но есть определяющие идеи, которые в той или иной форме присутствовали на протяжении всего моего философского пути. Мне особенно близок дуализм Канта, кантовское различие царства свободы и царства природы, кантовское учение о свободе умопостигаемого характера и кантовские волюнтаризм, взгляд на мир явлений, как отличный от того подлинного мира, который он неудачно назвал миром вещей в себе» [2, с. 429–430]. Бердяев отталки-

² См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 317 [1].

вается от идеи подлинного мира и противопоставляет ему неподлинный мир. В этом неподлинном мире он начинает свою борьбу с Кантом. Бердяев не желает брать вину за зло, связанное со свободой индивидуума, на себя, как это формулирует Кант. Мир явлений неподлинный, и все происходящее в нем так и понимается Бердяевым, поэтому и вина должна быть неподлинной и как можно меньше влиять на жизнь.

Кант рассматривает историю в небольшом трактате «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786 г.) и выявляет в ней «свободу умопостигаемого характера», т. е. отвлеченную от единичного, обобщенную и выражаемую в понятиях с точки зрения рода, и историю с точки зрения индивида. При этом «движение, которое для рода является *прогрессом* [переходом] от худшего к лучшему, не является таковым для индивидуума»³.

Для индивидуума свобода разума – это зло, так как природа не ведает, не осознает, она невинна, а он, индивидуум, выбрал познание и грехопадение: «Индивидууму, который в пользовании своей свободой рассчитывает только на самого себя, это изменение [выбор познания добра и зла – Ю.М.] принесло ущерб; природа, которая в своей цели направлена на человека как на род, – выиграла» [3, с. 169]. Цель природы – это развитие в направлении к появлению человека и сознания, а с ними и свободы, позволяющей выбор. В этой связи Кант говорит о «пороках» «окультуренного разума», а Бердяев в трактовке культуры и истории делает основной своей установкой освобождение себя от этого окультуренного мира, от «объективации»⁴ в культуре. Самое главное, что отличает позицию Бердяева от позиции Канта, это непризнание своей ответственности как индивидуума за пороки, которые есть в мире, и непризнание вины за свои собственные пороки.

Представляется, что борьба Бердяева с Кантом начинается с утверждения Канта о том, что для индивидуума свобода разума несет с собой и зло, из чего Кант заключает: «Индивидуум ... должен поэтому причину всех претерпеваемых им бед и совершаемого им зла видеть в собственной вине» [3, с. 169]. Бердяев же не желает брать вину за свободу и зло на себя – и это является ключом к его философствованию, направленному на преодоление неподлинного бытия. Для Бердяева зло начинается не со свободы, волюнтаризма в познании, ведения, для него свобода есть до человека. Вокруг этой проблематики и выстраивается все последующее его философствование как оправдание себя. Можно возразить, что свобода у Канта связана со злом только в феноменальном мире, а не в ноуменальном и что Бердяев эту тему свободы без зла и развивает. Дей-

³ См.: Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Соч. в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796) / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Ками, 1993. С. 169 [3].

⁴ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики / сост. и вступ. ст. В.Н. Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 429 [2].

ствительно, как отмечает Бернхард Шульце, «вся философия Бердяева предстает в обусловленном чрезмерным напряжением всех сил искажении, но грандиозном искажении, она напоминает о маньеризме в искусстве в силу чрезмерного акцентирования на каких-либо основных моментах и вследствие ... усиленного ... удара на духовном...» [4, с. 233]. Бердяев, действительно, всегда стремится сохранить перспективу с точки зрения вечности, но, отказываясь от вины, он не принимает феноменального, т. е. неподлинного мира. Это позволяет ему жить так, как если бы и вина была неподлинной, что и оправдывает его желание не давать вине влиять на жизнь.

Зло как условие творческого акта

В разделе о религиозной философии XX века своей книги «Владимир Соловьев и философия Серебряного века» (2001 г.) П.П. Гайденко уделяет философскому мышлению Н.А. Бердяева целую главу с «Анархический персонализм Бердяева». Автор, чья характеристика творчества Бердяева нам близка, обращает внимание на то, что роль персонажей Ф.М. Достоевского, и прежде всего Ставрогина в «Бесах», для формирования взглядов Бердяева «трудно переоценить»⁵. В 1914 году после постановки в Художественном театре «Бесов» Бердяев публикует в «Русской мысли» статью «Ставрогин», в которой он пишет: «Поражает отношение самого Достоевского к Николаю Всеволодовичу Ставрогину. Он романтически влюблен в своего героя, пленен и обольщен им. Никогда ни в кого он не был так влюблен, никого не рисовал так романтично» [5, с. 176]. По прочтении текста становится очевидным, что эту влюбленность в Ставрогина, которую Бердяев приписывает Достоевскому, испытывает сам Бердяев, а свою характеристику Ставрогина он «примеряет» на себя. Мы должны узнать в нем самого Бердяева. Бердяев – это преодолевший свою немощь Ставрогин, призванный к новому творчеству. Кроме того, Ставрогин, как и Бердяев, «красавец, аристократ, гордый, безмерно сильный...; все ждут от него чего-то необыкновенного и великого, все женщины в него влюблены, ... он весь из полярных противоположностей, все вращается вокруг него, как солнца» [5, с. 176]. Подобную характеристику себе Бердяев дает в своих работах «Самопознание»⁶ и «О рабстве и свободе человека»⁷.

В статье «Ставрогин» (1904 г.) Бердяев проводит две идеи, которые всегда подспудно присутствуют в его творчестве. Это идея оправдания зла как условия свободы творчества и идея непостоянства, динамики мировоззрения

⁵ См.: Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 309.

⁶ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А.В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 448 с. [6].

⁷ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 423–696.

творческого индивида. Бердяев пишет, что Ставрогин имеет «опыт зла». И все-таки Бердяев любит его, «никому не отдаст его, не уступит его никакой морали, никакой религиозной проповеди»⁸. Зло – это необходимый путь, утверждает он в работе «О назначении человека» (1931 г.), анализируя грехопадение и возникновение добра и зла: «В раю не все было открыто человеку и незнание было условием райской жизни. Это – царство бессознательного. Свобода человека еще не развернулась, не испытала себя и не участвовала в творческом акте» [7, с. 47]. По мнению философа, именно грехопадение, знание открывают все способности человека, который «возжелал страдания и трагедии мировой жизни, чтобы испытать свою судьбу до конца, до глубины»⁹. Творческий акт, по Бердяеву, это рождение идей и ценностей, которые воплощаются и регулируют реальность, создание идей и соблазнение ими других – все это характеристики Ставрогина: «Ставрогин – творческий, гениальный человек. Все последние и крайние идеи родились в нем: идея русского народа-богоносца, идея человекобога, идея социальной революции и человеческого муравейника» [5, с. 178]. Бердяев, как известно, увлекает и других идеями марксизма, славянофильства, новым религиозным сознанием, анархизмом, творчеством и т. д., но, как и Ставрогин, сам он не может, передавая его же слова, «потерять рассудок и ... поверить идее в той степени, как он (Кириллов)», и «даже» не может «заняться идеей в той степени»¹⁰. Более того, реализация его идей вызывает у него, как и у Ставрогина, которого он характеризует как «аристократа духа и русского барина», чувство «брезгливого презрения к собственным созданиям»¹¹.

Попробуем под эту позицию подвести философский фундамент. Нежелание или неспособность полностью принять идею теоретически, оставаться «ничейным» обосновывает любимый Бердяевым Макс Штирнер, когда говорит об эгоисте, который не может согласиться с каким-либо определением себя, более того, об эгоисте, который не желает быть и эгоистом, так как это уже родовое понятие¹². Бердяев для понимания Ставрогина отсылает к Фридриху Ницше, который опять же у Штирнера перенимает идею о постоянном самопреодолении. Возникает и мысль-догадка: если Бердяев восхищается Ставрогиным, то он также имеет опыт зла, но не желает признавать вину, даже если она его личная, не желает каяться, а навязчиво проводит идею необходимости зла, чем и отличается от Ставрогина. Достоевский характеризует Ставрогина в его разговоре с Тихоном, который цитирует Евангелие: «И Ангелу Лаодикий-

⁸ См.: Бердяев Н.А. Ставрогин // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2 / вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство; Лига, 1994. С. 176.

⁹ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека / сост. Л.И. Греков, А.П. Поляков; вступ. ст. П.П. Гайдено, примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. С. 48 (Сер. Библиотека этической мысли) [7].

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Ставрогин. С. 179.

¹¹ Там же.

¹² См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с. (Сер. Философская мысль. Pro et contra) [8].

ской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблую тебя из уст моих» [9, с. 628]. Ставрогину Тихон говорит: «Всю гордость свою и беса вашего посрамите!» [9, с. 648]. Бердяев никогда не отказывается от своих идей, он оправдывает их, указывая на противоречивость и антиномичность, парадоксальность своего мышления. Он ищет философов, которые близки ему в понимании реальности, и одним из них оказывается экзистенциалист Сёрен Кьеркегор, философствование которого во многом связано с его стремлением преодолеть любовь к Регине Ольсен. Он не мог жениться на ней и пытается доказать, что не по своей вине. Именно это событие в жизни стало ключевым для всего его философствования.

В книге «Бердяев» из серии «Жизнь замечательных людей» О.Д. Волкогонова пишет: «... в 1903 году, в личной жизни Бердяева произошло какое-то тяжелое событие, связанное с женщиной» [10, с. 69]. Она цитирует отрывок из письма Бердяева к матери, отсылая к работе А.В. Вадимова¹³. Бердяев пишет: «Это несчастье в моей жизни, дорогая мама, я заслужил это несчастье, должен пережить его и хочу устроить свою жизнь так, чтобы оно как можно меньше сказалось на ней... Для семейной жизни я совершенно не гожусь, по натуре я типичный холостяк, слишком занят философией и слишком люблю свободу, так что я в конце концов мало теряю» [10, с. 70]. По существу, Бердяев здесь формулирует свое кредо: все, что связано с заслуженным несчастьем, с виной, не должно влиять на его жизнь или как можно меньше сказываться на ней. Последующие события в жизни Бердяева подтверждают это, порой оборачиваются даже парадоксом. Несмотря на отказ от семейной жизни, Бердяев в 1904 году знакомится со своей будущей женой Лидией Юдифовной Рапп. И далее он всю жизнь будет окружать себя женщинами. Опыт зла, чувство вины никак не оказывают влияния на его жизнь, Бердяев всегда находит выход в парадоксальности мышления, которое, по его мнению, соответствует глубине самого бытия. Василий Зеньковский в связи с этим справедливо отмечает, что вся философия Бердяева «очень субъективная», «все его книги есть повесть о самом себе, о своих сомнениях и трагических конфликтах»¹⁴.

Задача Бердяева – подвести под свое кредо философский фундамент. Таким фундаментом станут идеи несотворенной, меонической свободы и меонического творчества. Но так же, как и многочисленные противоречивые и смеющиеся друг друга идеи Бердяева, одна из которых самоопределение Бердяе-

¹³ См.: Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland: Berkeley Slavic Specialties, 1993. P. 58 (Modern Russian Literature and Culture. Studies and Texts; vol. 29) [11]. Александр Вадимов – псевдоним Александра Вадимовича Цветкова.

¹⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2 / сост., послесл. и коммент. А.В. Полякова. Л.: Эго; Союзбланкоиздат [М.]; Прометей, 1991. С. 63 (Сер. Философское наследие России) [12].

вым себя как одинокого и «ничейного» философа в творчестве, идея свободы и творчества во многом близка идее свободной теургии Вл. Соловьёва.

«Борьба» Бердяева с И. Кантом

«Борьба» Бердяева с Кантом отражает неприятие им «кантовско-толстовского» моралистического понимания религии, которое, как он пишет в работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.), «видит в моральности самую сущность человеческой природы, то, что делает человека человеком – образом и подобием Бога», а в грехопадении – «“моральный” факт», нарушающий моральный закон, что является, по Бердяеву, слишком рациональной, «ограниченно-человеческой точкой зрения», «производным и частным явлением человеческой психики»¹⁵. Кант, действительно, формулирует категорический императив с опорой на разум. При этом он указывает на связь религиозного и рационального. Связь эта проявляется в трактовке истории рода и вида. В философское осмысление общей истории рода Кант вводит религиозную тему зла и вины – и ответственности за них только индивида. Что отмечает и Бердяев, говоря о слишком рациональном и в то же время частном явлении человеческой психики. Бердяев пытается расширить представление о грехопадении, которое совершается в стихии мира. Таким образом, индивид освобождается от ответственности за грехопадение. Философ утверждает: «Грехопадение совершилось в самой глубине мистической стихии мира, это таинственный акт метафизической свободы» [13, с. 27]. В чем истина этого акта? Бердяев разъясняет: «Чисто моральный пафос – отрицателен, он не творческий, он отрицает зло в себе» [13, с. 31]. Поэтому и нравственность имеет «чисто отрицательный», ограничивающий и сдерживающий характер. Сознание, лучше понимающее истину Христа, связано, по Бердяеву, не с моралью, а с «творческим характером религии»¹⁶.

«Творческая свобода» у Николая Бердяева. Знак надежды в падшем мире» станет темой вышедшей к 100-летию юбилею Бердяева в Германии книги Пауля Клайна¹⁷. Издатель Йоханнес Грюндель в предисловии к ней отмечает, что данное исследование мышления Бердяева «предлагает дискуссию о творчестве выдающегося русского религиозного философа нашего века и демонстрирует его значение для христианской этики и нравственного богословия»¹⁸.

¹⁵ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: КАНОН+, 1999. С. 26–27 (Сер. История философии в памятниках) [13].

¹⁶ Там же. С. 31.

¹⁷ Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. 269 s. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 21) [14].

¹⁸ См.: Gründel J. Vorwort des Herausgebers // Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. S. 5–6 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 21) [15].

В предисловии Бернхард Хэринг добавляет: «Многое, что Н. Бердяев писал и говорил уже несколько десятилетий назад, в своем истинном значении, кажется, только сегодня признается и воспринимается серьезно» [16, с. 7]. Клайн рассматривает «творческую свободу» у Бердяева как основополагающее условие, динамический принцип для «преодоления объективации». Он отмечает, что Бердяев констатирует «примат свободы» и указывает «на недостаточность ее интерпретаций». В связи с этим Бердяев рассматривает, по Клайну, творчество (*das Schöpferische*) как «комплементарное восполнение свободы» (*komplementäre Ergänzung der Freiheit*), понимая тем самым «свободу как динамическую силу и творческий акт»¹⁹. По мнению Клайна, Бердяев «также требовал “этики творческой свободы”»²⁰ для применения ее как принципа христианской этики, что подтверждает близость Бердяева Соловьеву.

Разработку темы творчества и свободы в их единстве с религиозностью находим у Вл. Соловьева в одной из его незавершенных работ (««Планы и черновики»»²¹), в которой он предлагает следующую схему:

Новоплатонизм – Каббала	Закон	Ветхий Завет
Бэм ²² – Сведенборг	Евангелие	Новый Завет
Шеллинг – я	Свобода	Вечный Завет

Более подробно эта схема раскрывается Соловьевым в «Критике отвлеченных начал»: «...мир, в котором мы существуем, ... есть для нас мир внешний и чуждый, ... мы живем не в истине...» [18, с. 743]. Соловьев предлагает радикальное решение – в «свободной теургии», в «пересоздании» реальности, формулируя задачу как задачу эстетическую, а следовательно, посюстороннюю²³. Именно поэтому Бердяев обращается к философии Соловьева, в которой проявились «творческие порывы воли к Божеству»²⁴ – в *явлении* самому Соловьеву образа вечной женственности, божественной красоты. Свое видение Соловьев выразил, как особо подчеркивает Бердяев, эстетически, в художественной форме, в поэме «Три свидания»²⁵. Оказывается, что именно в творчестве проявляет себя индивид, а до этого акта творчества его вела свобода мира.

¹⁹ См.: Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. S. 102–146.

²⁰ Там же. С. 141.

²¹ См.: Соловьев В.С. <Планы и черновики> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Соч. Т. 2. 1875–1877 / отв. ред. А.А. Носов; сост. А.П. Козырев, Н.В. Котрелев; пер. с фр. А.П. Козырев. М.: Наука, 2000. С. 177 [17].

²² «Бэм» – немецкий религиозный мистик Якоб Беме (1575–1624).

²³ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 744 (Сер. Философское наследие. Т. 104) [18].

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 35.

²⁵ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 35–36.

Бердяев закрепляет соловьевский ход мысли как определение свободы в своей парадоксальной этике. Первые три раздела «Этики по сю сторону добра и зла» – это этика закона, этика искупления и этика творчества.

В парадоксальной этике Бердяева раскрывает двойственность этической проблемы как онтологической (“быть”) и гносеологической (“знать”). В дохристианской философии первым сформулировал и решал эту проблему двойственности Сократ, у него “знать” означает “делать добро”. Бердяев же решает эту проблему эстетически (творчески). Так как феноменальный мир – неистинный мир, то его нужно пересоздать. Для этого Бердяев привносит в онтологию тему свободы, которую он формулирует как «вечное богорождение из Ungrund’a»²⁶, отсылая к своим этюдам о Я. Беме. Тем самым Бердяев утверждает: «В творческий замысел всегда проникает элемент первоначальной свободы, свободы ничто» [7, с. 45].

Примат эстетики в творчестве Бердяева Эрих Кларрот объясняет особенностью православной традиции, опираясь на высказывание Сергея Булгакова: «“Идеальное основание православия является не этическим, а эстетически-религиозным, эстетическим; это видение ‘духовной красоты’; чтобы ее достигнуть, необходимо иметь духовное искусство, творческое вдохновение”» [19, s. 81]²⁷. В ноуменальном мире есть только свобода и нет зла, свободе ничего не противостоит. Основание же православия, по Булгакову, а вслед за ним и Бердяеву, является эстетически-религиозным, следовательно, вопрос воплощения свободы переносится в эстетическую плоскость. Таким образом, возникает вопрос: где в ноуменальном бытии остается меонический Ungrund, противостоящий Богу после конца истории, воплощения? В главе «Завершение» (Die Vollendung) Кларрот, несмотря на привлекательность свободы и творчества, связанных с ним, задается этим вопросом об апокалипсисе, в конце которого Богу ничего не противостоит, и констатирует: «Напрасно, однако, спрашивать, где остался меонический Ungrund, который является таким же вечным, как сам Бог. Снова и снова оказывается теория Ungrund’a в красивых мыслительных ходах Бердяева гноящейся раной, которая не хочет заживать» [19, s. 93].

Одновременность знания и делания добра или «затемнение» разума

Парадоксальная этика Бердяева во многом соприкасается с философией С. Кьеркегора, с его трактовкой «старого моралиста Сократа» в свете христианства. Согласно Сократу, по Кьеркегору, «грешить – это не знать»²⁸. Кьеркегор в то же время усматривает в сократовском определении пороков, осознава-

²⁶ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 42.

²⁷ См.: Boulgakoff S. L’Orthodoxie. Paris: Alean, 1932. P. 218 (Les Religions) [20].

²⁸ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева; изд. 2-е, доп. и испр.; сост. и общ. ред. С.А. Исаева, И.А. Эбанондзе; коммент. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Культурная революция, 2010. С. 366 (Сер. Классики современности) [21].

емый Сократом хотя и «не полностью»: «Его пороком – а сократизм, хотя и не полностью, отдает себе в этом отчет и видит это – является отсутствие диалектической категории, позволявшей бы перейти от понимания к действию. А христианство как раз исходит из этого перехода; и на протяжении своего пути оно наталкивается на грех, показывает нам его место в воле...» [21, с. 366]. Сократ, пишет Кьеркегор, представитель философской спекуляции, тайна которой состоит в том, чтобы не доходить до основ, «не завязывать нить узлом»²⁹, а «шить бесконечно долго»³⁰, продевая иголку туда и обратно, решая переход от спекуляции к действию тождеством бытия и мышления (Парменид, Гегель и др.). Христианство завязывает узел на конце нити, останавливает спекуляцию догматом о первородном грехе и парадоксом: «верить – значит быть»³¹. Кьеркегор ссылается на «Евангелие от Матфея», цитируя: «по вере вашей да будет вам» (Мф 9:29). «Парадокс веры», отмечает Кьеркегор, демонстрирует «различие природы между Богом... и человеком», их несовпадение, в то время «как их вынуждает совпадать философия, поэзия и тому подобное»³². Философия ищет совпадения субъекта и объекта, поэты же сами творят мир. Переход от мышления к действию, от знания блага к благодеянию у реальных людей не происходит мгновенно. Жизнь духа, по Кьеркегору, не имеет перерывов и остановок, а человек в то мгновение, когда узнает правое, не совершает его, что зависит не только от осознания правого, но и от воли человека. А воля может откладывать действие правого, т.е. добра, затемняя осознание, и тогда «побеждают низкие стороны нашей природы», инстинкты, замедляющие волю. Это приводит, по Кьеркегору, к тому, что люди стремятся «затемнить свое этическое и этико-религиозное суждение», «вместо этого они развивают в себе эстетическое и метафизическое сознание, которое служит всего лишь отвлечением от этического»³³.

Этико-религиозное суждение у Кьеркегора связано дефисом, он считает, что для христианина грех пребывает в воле (этика), а не в сознании (философия). Бердяев же *разъединяет* этико-религиозное суждение на этическое и религиозное и переносит этику по сю сторону добра и зла. В такой этике парадоксы возникают между различными сферами духовной деятельности индивида: наукой, философией, религией, этикой и эстетикой, как их трактуют неокантианцы. Соответственно, Бердяев в работе «О назначении человека» (1931 г.) констатирует: «Ценность нравственная в узком смысле слова сталкивается с ценностью познавательной или эстетической, ценности жизни личной с ценностью жизни сверхличной, исторической» [7, с. 139]. Для самого Бердяева завязывание спекулятивного узла происходит в вере, он принимает парадокс

²⁹ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 366–367.

³⁰ Там же. С. 367.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 372.

³³ Там же. С. 368.

веры, но отмеченное Кьеркегором затемнение этико-религиозного суждения, связанное со стремлением преодоления различия между человеком и Богом в *творчестве* (как у Бердяева), приводит и к совпадению в эстетическом суждении, что демонстрирует пример Вл. Соловьёва, выразившего мистическое переживание божественной Софии в поэме. Творчество самого Бердяева сводится к познанию правого, как выражается Кьеркегор, т. е. порождению различных философских идей, которые призваны оправдать зло и отсутствие вины за него, заставить нас, говоря словами Кьеркегора, «принимать такую ловкость рук за христианство»³⁴.

Заключение

Бердяев строит свою философию на свободе, Штирнер говорит о желании человека свободы в себе и задается вопросом: «Что же вы будете иметь, если достигнете ... полной свободы?»³⁵ И продолжает ответом: «Вы будете избавлены от всего, всего, что вас стесняет...», поэтому «обращайтесь же лучше к себе... Выявляйте то, что в вас заложено, открывайте себя»³⁶ – и «станьте эгоистами»³⁷! Бердяев следует этим правилам в «Самопознании», в котором он отказывается «публично каяться»³⁸. Самопознание «сознательно эгоцентрическое»³⁹, в нем Бердяев стремится оправдать себя, свои противоречия в философии и избавиться от того, что его стесняет, в том числе и от несчастий, которые должны как можно меньше сказываться на жизни. И при этом он присваивает и осваивает взгляды тех, кто борется с философией своих предшественников, – революционера К. Маркса, нигилиста Ф. Ницше, анархиста М. Штирнера.

Стремясь преодолеть различие между Богом и человеком в индивидуальном творчестве, Бердяев, как сказал бы Штирнер, строит «свое дело на себе *Единственном*, тогда оно покоится на преходящем, смертном творце»⁴⁰ (курсив наш. – Ю.М.). Бердяев неустанно «шьет» свою мысль в парадоксах переходов от науки к религии, от эстетики к этике, от рода к индивиду. Так Бердяев с успехом для себя побеждает в борьбе с этикой И. Канта.

В целом следует отметить, что с Бердяевым трудно спорить и заключать его мысль в логические схемы. Этому есть объяснение, приводимое самим Бердяевым, он пишет: «Меня часто плохо понимают и моему мирозерцанию дают самые противоположные характеристики. В этом виноват, вероятно, и я сам. Я объясняю непонимание тем, что я мыслю антиномиями, противоречия-

³⁴ См.: Кьеркегор С. Болезнь к смерти. С. 367.

³⁵ См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 149–150.

³⁶ Там же. С. 150.

³⁷ Там же. С. 153.

³⁸ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. С. 7.

³⁹ Там же. С. 8.

⁴⁰ См.: Штирнер М. Единственный и его собственность. С. 353.

ми, парадоксами, трагическими конфликтами. Делаю я это вследствие моего абсолютного убеждения в том, что лишь антиномически-парадоксальное мышление соответствует структуре мира и даже глубине бытия» [22, с. 31]. Исследователи, однако, воспринимают это по-иному. Бернхард Шульце в заключении своего исследования о видении Бердяевым церкви отмечает: «Подобно тому как бердяевские утверждения зачастую ускользают от любого рода анализа, они также ускользают и от любой критики. <...> Каждый раз, когда я готовлюсь к нападению, он уворачивается, делает поворот, отступает к другой позиции, которую потом может поменять на другую. Его мышление словно текуче, с постоянными переходами: это следствие его динамического понятия бытия; хочу я его [мышление – Ю.М.] поймать в логические сосуды, так оно ускользает» [4, с. 233]. Под динамическим понятием бытия Шульце имеет в виду творческий, вечно творимый неонический характер бытия у Бердяева.

Означает ли это, что с Бердяевым не стоит спорить и пытаться раскрывать в его мышлении различные логические ходы? Думается, что нет. Бердяеву всегда удастся затронуть и побудить нашу мысль к размышлению и спору с ним.

Список литературы

1. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики / сост. и вступ. ст. В.Н. Калужного. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. С. 423–696.
3. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Соч. в 4 т. на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796) / под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. М.: Ками, 1993. С. 151–191.
4. Schultze B. Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew. Rom: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1938. 251 s. (Orientalia Christiana Analecta; Bd. 116)
5. Бердяев Н.А. Ставрогин // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2 / вступ. ст., сост., примеч. Р.А. Гальцевой. М.: Искусство; Лига, 1994. С. 176–186 (Сер. Русские философы XX века).
6. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А.В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 448 с.
7. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека / сост. Л.И. Греков, А.П. Поляков; вступ. ст. П.П. Гайденко, примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. С. 19–252 (Сер. Библиотека этической мысли).
8. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. 560 с. (Сер. Философская мысль. Pro et contra).
9. Достоевский Ф.М. Бесы. Роман в 3 ч. / вступ. ст., примеч. Н. Будановой. Л.: Худож. лит., 1989. 672 с.
10. Волкогонова О.Д. Бердяев. М.: Молодая гвардия, 2010. 390 с. (Сер.: Жизнь замечательных людей).
11. Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Oakland, California: Berkeley Slavic Specialties, 1993. 287 p. (Modern Russian Literature and Culture. Studies and Texts; vol. 29)
12. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2 / сост., послесл. и коммент. А.В. Полякова. Л.: Эго; Союзбланкоиздат [М.]; Прометей, 1991. 268 с. (Сер. Философское наследие России).

13. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: КАНОН+, 1999. 464 с. (Сер. История философии в памятниках).
14. Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. 269 s. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 21).
15. Gründel J. Vorwort des Herausgebers // Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. S. 5–6 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 21).
16. Häring B. Vorwort // Klein P. Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. S. 7–8 (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie; Bd. 21).
17. Соловьев В.С. <Планы и черновики> // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Соч. Т. 2. 1875–1877 / отв. ред. А.А. Носов; сост. А.П. Козырев, Н.В. Котрелев; пер. с фр. А.П. Козырев. М.: Наука, 2000. С. 162–178.
18. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гульги; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. С. 581–756 (Сер.: Философское наследие. Т. 104).
19. Klamroth E. Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdiajew. Ein umfassender Überblick über das Werk dieses großen Russen des 20. Jahrhunderts. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, Evangelischer Verlag, 1963. 118 s. (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre; Bd. 29).
20. Boulgakoff S. L'Orthodoxie. Paris: Alean, 1932. 269 p. (Les Religions).
21. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева; изд. 2-е, доп. и испр.; сост. и общ. ред. С.А. Исаева, И.А. Эбаноидзе; коммент. Н.В. Исаевой, С.А. Исаева. М.: Культурная революция, 2010. С. 285–404 (Сер.: Классики современности).
22. Бердяев Н.А. О христианском пессимизме и оптимизме (По поводу письма протоиерея Сергия Четверикова) // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1935. № 46. С. 31–36.

References

(Sources)

Collected Works

1. Berdyaev, N.A. Stavrogin, in Berdyaev, N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva*. V 2 t., t. 2 [Philosophy of Creativity, Culture and Art. In 2 vols., vol. 2]. Moscow: Iskusstvo; Liga, 1994, pp. 176–186.
2. Kant, I. Predpolagaemoe nachalo chelovecheskoy istorii [Conjectural Beginning of History], in Kant, I. *Sochineniya v 4 t., t. 1. Traktaty i stat'i (1784–1796)* [Works in 4 vols., vol. 1. Treatises and Articles (1784–1796)]. Moscow: Kami, 1993, pp. 151–191.
3. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critique of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
4. Solov'ev, V.S. <Plany i chernoviki> [Plans and drafts], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t. Sochineniya. T. 2. 1875–1877* [Complete Works and Letters in 20 vols. Works. Vol. 2. 1875–1877]. Moscow: Nauka, 2000, pp. 162–178.

Individual Works

5. Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New Religious Consciousness and Public]. Moscow: KANON+, 1999. 464 p.

6. Berdyaev, N.A. O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noy etiki [On the Purpose of Man. The Experience of Paradoxical Ethics], in Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [On the Purpose of Man]. Moscow: Respublika, 1993, pp. 19–252.
7. Berdyaev, N.A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii [On Slavery and Freedom of Man. The Experience of Personalistic Philosophy], in Berdyaev, N.A. *Opyt paradoksal'noy etiki* [The Experience of Paradoxical Ethics]. Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2003, pp. 423–696.
8. Berdyaev, N.A. O khristianskom pessimizme i optimizme (Po povodu pis'ma protoiereya Sergiya Chetverikova) [On Christian Pessimism and Optimism (On the Letter of Archpriest Sergius Chetverikov)], in *Put'. Organ russkoy religioznoy mysli*, 1935, no. 46, pp. 31–36.
9. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoy avtobiografii* [Self-Knowledge. Experience of a Philosophical Autobiography]. Moscow: Kniga, 1991. 448 p.
10. Boulgakoff, S. L'Orthodoxie. Paris: Alean, 1932. 269 p.
11. Dostoevskiy, F.M. *Besy. Roman v 3 ch.* [Demons. A novel in 3 parts]. Leningrad: Khudozhestvennaya literatura, 1989. 672 p.
12. K'erkegor, S. Bolezn' k smerti [The Sickness unto Death], in K'erkegor, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2010, pp. 285–404.
13. Shtirner, M. *Edinstvennyy i ego sobstvennost'* [The Unique and Its Property]. Khar'kov: Osnova, 1994. 560 p.

(Monographs)

14. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.
15. Klamroth, E. *Der Gedanke der ewigen Schöpfung bei Nikolai Berdjajew. Ein umfassender Überblick über das Werk dieses großen Russen des 20. Jahrhunderts.* Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, Evangelischer Verlag, 1963. 118 p.
16. Klein, P. *Die "kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976. 269 p.
17. Schultze, B. *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdjajew.* Rom: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1938. 251 p.
18. Vadimov, A. *Zhizn' Berdyaeva: Rossiya* [Berdyaev's Life: Russia]. Oakland, California: Berkeley Slavic Specialties, 1993. 287 p.
19. Volkogonova, O.D. *Berdyaev.* Moscow: Molodaya gvardiya, 2010. 390 p.
20. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. T. 2, ch. 2* [History of Russian Philosophy. Vol. 2, part 2]. Leningrad: Ego; Soyuzblankoizdat [Moscow]; Prometey, 1991. 268 p.

Introductions to Monographs

21. Gründel, J. Vorwort des Herausgebers, in Klein, P. *Die "kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976, pp. 5–6.
22. Häring, B. Vorwort, in Klein, P. *Die "kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1976, pp. 7–8.

УДК 14:7.01:82

ББК 87.3(2Рос)61:83.3(2)

Дмитрий Леонидович Шукуров

Ивановский государственный химико-технологический университет, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой истории и культурологии, Россия, Иваново, e-mail: shoudmitry@yandex.ru

Философско-теологический дискурс Н.А. Бердяева, русский авангард и религиозные идеи Даниила Хармса

Аннотация. Рассматриваются философские взгляды Н.А. Бердяева на эстетику авангарда. Мыслитель, как и многие его современники, обращал пристальное внимание на кризисные явления искусства и культуры начала XX века и высказывал нетривиальные суждения о причинах появления новой эстетики авангарда на Западе и в России. Н.А. Бердяеву удалось сформулировать оригинальный философско-критический подход к оценке авангардного творчества, отличающийся и методологическим доверием к авангарду, и, безусловно, его критикой. В исследовании утверждается, что в философско-теологическом дискурсе Н.А. Бердяева проблема творчества имела парадигматическое значение. В известной публикации «Кризис искусства» (1918 г.) философ суммировал свои взгляды на современное состояние искусства. Отмечено, что эсхатологические предчувствия, связанные с культурным кризисом эпохи, были свойственны и многим другим мыслителям Серебряного века, однако Н.А. Бердяев наиболее тонко и глубоко отразил специфические черты авангардистского мировоззрения. Дан анализ концептуальной взаимосвязи между философско-теологическим дискурсом Н.А. Бердяева и религиозными идеями Даниила Хармса – автора авангардной группы 1920-х годов «Объединение Реального Искусства» («ОБЭРИУ»). Показано, что возникшая еще в религиозной философии В.С. Соловьёва идея эпохи Святого Духа, или Третьего Завета, оказала влияние и на мировоззрение Н.А. Бердяева, и на экспериментальное индивидуально-авторское творчество и эстетику Д. Хармса. Указан и более широкий культурологический контекст философских идей Н.А. Бердяева, связанных с концепцией «Нового Средневековья», которая оказала сильнейшее воздействие на интеллектуальные настроения эпохи и нашла отражение в творчестве другого члена группы «ОБЭРИУ» – Константина Вагинова.

Ключевые слова: авангард, эстетика авангарда, кризис культуры, Серебряный век, эсхатологизм, идеи Н.А. Бердяева, «Новое Средневековье», «Объединение Реального Искусства», античность, христианство, большевизм

Dmitry Leonidovich Shukurov

Ivanovo State University of Chemistry and Technology, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of History and Cultural Studies, Russia, Ivanovo, e-mail: shoudmitry@yandex.ru

Philosophical and theological discourse by N.A. Berdyayev, Russian avant-garde and religious ideas of Daniil Kharms

Abstract. The article discusses the philosophical views of N.A. Berdyayev on the aesthetics of the avant-garde. The thinker, like many of his contemporaries, paid close attention to the crisis phenomena

of art and culture at the beginning of the twentieth century and expressed non-trivial judgments about the reasons for the emergence of a new avant-garde aesthetics in the West and in Russia. Berdyaev managed to formulate an original philosophical-critical approach to the assessment of avant-garde creativity, distinguished by both methodological trust in the avant-garde and, of course, its criticism. The study argues that in the philosophical and theological discourse of N.A. Berdyaev's problem of creativity had paradigmatic significance. In the famous publication "The Crisis of Art" (1918), the philosopher summarized his views on the current state of art. Eschatological premonitions associated with the cultural crisis of the era were also characteristic of many other thinkers of the Silver Age. However, N.A. Berdyaev most subtly and deeply reflected the specific features of the avant-garde worldview. The article analyzes the conceptual relationships between the philosophical and theological discourse of N.A. Berdyaev and the religious ideas of Daniil Kharms, the author of the avant-garde group of the 1920s "Union of Real Art" ("OBERIU"). It is shown that it arose in the philosophical works of V.S. Solovyov's idea of the era of the Holy Spirit or the Third Testament also influenced the philosophical work of N.A. Berdyaev, and on the experimental individual creativity and aesthetics of D. Kharms. The broader cultural context of Berdyaev's philosophical ideas related to the concept of the "New Middle Ages" is also indicated, which had a strong impact on the intellectual mood of the era and was reflected in the work of another author of the OBERIU group, Konstantin Vaginov.

Key words: avant-garde, avant-garde aesthetics, cultural crisis, Silver Age, eschatologism, ideas of N.A. Berdyaev, "New Middle Ages", "Union of Real Art", antiquity, Christianity, Bolshevism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.112-127

В философско-теологическом дискурсе Н.А. Бердяева проблема творчества имела парадигматическое значение. Философ в большинстве своих трудов затрагивал тему творчества человека в контингентных обстоятельствах конкретной исторической эпохи и особым образом рассматривал вопросы кризисного состояния культуры и искусства начала XX века. В известной публикации «Кризис искусства» (1918 г.)¹. Н.А. Бердяев суммировал свои взгляды на современное состояние искусства. Здесь он с обеспокоенностью свидетельствовал о «разрыве» или «расщелинах» в культуре, об утере ею «твердых форм», о процессах «геометризации» и «распыления» канонической ткани искусства, ткани, оказавшейся «разодранной навеки»². В «Кризисе искусства» в эсхатологическом ключе осмыслялся феномен авангардного искусства, развивающегося на Западе и в России: «Футуризм и может быть понят как явление апокалипсического времени, хотя самими футуристами это может совсем не осознаваться» [1, с. 62].

Эсхатологические предчувствия, связанные с культурным кризисом эпохи, были свойственны и многим другим мыслителям Серебряного века. Однако Н.А. Бердяев наиболее тонко и глубоко отразил специфические черты авангар-

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. 45 с.

² См.: Бердяев Н.А. Кризис искусства // Эстетическое самосознание русской культуры. 20-е годы XX века: Антология. М.: РГГУ, 2003. С. 65–66 [1].

дистского мировоззрения³. В.П. Раков подчеркивал, что Н.А. Бердяев внятнее, чем кто-либо из его современников, сформулировал мысль о дискретности формы в искусстве начала XX века и об отношении этого феномена к дискурсу классического искусства: «... мыслитель увидел, пожалуй, главное, что отличает художественное творчество неклассического типа от морфологии и структуры произведений предшествующих эпох. В переводе на язык современной филологии, речь идет о дискретности самого тела искусства, то есть его стиля» [2, с. 35].

Бердяевская характеристика искусства современной ему эпохи предельно осторожна и вдумчива, его позиция лишена той категоричности неприятия, которая была свойственна, например, Д.С. Мережковскому⁴. Однако мыслитель формулирует свои суждения, находясь, безусловно, в координатах классической эстетики. Философ неоднократно подчеркивает генетическую связь авангардизма с мироощущением модернистской эпохи, его обусловленность культурным кризисом современности: «Нарушаются все твердые грани бытия, все декристаллизуется, расплывается, расплывается. Человек переходит в предметы, предметы входят в человека, один предмет переходит в другой предмет, все плоскости смещаются, все планы бытия смешиваются. Это новое ощущение мировой жизни пытается выразить футуристическое искусство» [1, с. 53]. Н.А. Бердяеву удалось сформулировать мысль об изначальной творческой интуиции авангардизма – «творчестве из ничего – ex nihilo»: «В таких самоновейших течениях, как супрематизм, остро ставится давно уже назревшая задача окончательного освобождения чистого творческого акта от власти природно-предметного мира. Живопись из чисто красочной стихии должна воссоздать новый мир, совершенно непохожий на весь природный мир. <...> Это не есть только освобождение искусства от сюжетности, это – освобождение от всего сотворенного мира, упирающееся в творчество из ничего» [1, с. 57]. Мыслительный парадокс этой интуиции заключается в том, что, по Н.А. Бердяеву, подлинное творчество возможно только по аналогии с актом божественного миротворения – из до-бытийного меона. «Творчество, – писал философ в книге “О назначении человека” (1931 г.), – по метафизической своей природе есть всегда творчество из ничего, т.е. из меонической свободы, предшествующей самому миротворению» [4, с. 45]. Подобная трактовка дает основания со-

³ Тема «Н.А. Бердяев и теологический дискурс ОБЭРИУ» в лингвокультурологическом аспекте затрагивалась в докторской диссертации: Шукуров Д.Л. Концепция слова в дискурсе русского литературного авангарда первой трети XX века: дис. ... д-ра филологических наук: 10.01.01 / Шукуров Дмитрий Леонидович; [Место защиты: Иван. гос. ун-т]. Иваново, 2007. 417 с.

⁴ Д.С. Мережковский как сторонник и приверженец контекстов высокой культуры и традиции воспринимал надвигающиеся перемены в искусстве в качестве свидетельства реварваризации человечества, и, безусловно, такое восприятие имело эсхатологический характер. Революция была наказанием Божьим. «Грядущий Хам» русской истории был неизбежен, как неизбежна была гибель культуры (см.: Мережковский Д.С. I. Грядущий Хам. II. Чехов и Горький. СПб., 1906 [3]).

временным ученым говорить об «апофатике литературно-художественного стиля» в неклассическом дискурсе культуры Серебряного века⁵.

Н.А. Бердяев прекрасно осознает парадоксальную близость авангардных интуиций творчества и собственной интенции в понимании творческого акта. Однако футуризм, с его точки зрения, излишне декларативен. Отказ от культурных традиций в авангардизме находит объяснение в желании освобождения от груза стереотипов, в стремлении к чистому и первозданному творческому акту – из манифестов русских и итальянских футуристов это очевидно следует. Но футуристическое творчество не столько созидало новое искусство, сколько было направлено на разрушение старого: «Совершается декристаллизация слов, расплывание слова, разрыв слова с Логосом. Но нового космического ритма, нового лада футуристы не улавливают. Беда футуризма в том, что он слишком обращен назад, отрицательно прикован к прошлому, слишком занят сведением с ним счетов и все не переходит к новому творчеству в свободе. Он есть лишь переходное состояние, скорее конец старого искусства, чем созидание нового искусства» [1, с. 54].

Идеи Н.А. Бердяева, оказавшегося с 1922 года в вынужденной эмиграции, обнаруживают впечатляющее совпадение с творческой программой представителей позднего авангарда в России – участников группы ОБЭРИУ («Объединение реального искусства»). Эта переключка идей уже была отмечена в научно-исследовательской литературе. Так, идейную конвергенцию философских взглядов Н.А. Бердяева и мыслительных интуиций одного из представителей ОБЭРИУ Даниила Хармса отмечает Д.В. Токарев: «Именно мистическое понимание творчества, характерное для Хармса, позволяет говорить о том, что его метафизико-поэтическая концепция во многом ближе представлениям таких мыслителей, как Лосский, Франк и особенно Бердяев, чем футуристическим доктринам, подчеркивающим важность материального перевоплощения в ущерб перевоплощению духовному» [5, с. 175–176]⁶. Действительно, авторы-мыслители так называемого «чинарско-обэриутского круга» сформировали оригинальную философию творчества и даже особый теологический дискурс, имеющие много сходного с философскими интуициями Н.А. Бердяева. Исследователь русской авангардной литературы Л.Ф. Кацис также отмечает ряд спе-

⁵ См.: Раков В.П. Апофатика литературно-художественного стиля (Опыт теоретического описания) // Раков В.П. Филология и культура. Статьи. Иваново: Изд-во МИК, 2003. С. 25–48.

⁶ См. об этом: Токарев Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. СПб., 2006. 407 с. [6].

цифических особенностей «теологии» обэриутов⁷. Рассматривая творчество обэриутов «в контексте Завета Св. Духа», ученый, безусловно, подразумевает идеи так называемого *апокалиптического христианства*, получившие распространение в религиозной философии Серебряного века. Однако удивляет то, что в части работы, специально посвященной этой теме, нет даже краткого упоминания бердяевской концепции «трех эпох» в истории культуры, а она достаточно ясно была сформулирована еще в доэмигрантский период в книге «Смысл творчества» (1916 г.)⁸.

Д.В. Токаревым указано, что концепция «трех эпох» воспроизводит хилиастическое учение о тринитарности мирового процесса, основы которого были разработаны итальянским средневековым мистиком Иоахимом Флорским (около 1132–1202)⁹. Согласно символическому толкованию Библии в этом учении, всемирная история разделяется на три «мировые состояния», или эры, соответствующие трем лицам христианской Троицы¹⁰. В ветхозаветную эру Бог Отец раскрывается человеку как властный господин, а человек подчиняется ему как покорный раб; в новозаветную эру Бога Сына отношения Бога и человека превращаются в отношения отца и ребенка; наконец, грядущая эра Святого Духа должна сообщить этим отношениям полноту откровения. Учение стало чрезвычайно популярно среди многих представителей Серебряного века, его концептуализацией занимались и Н.А. Бердяев, и Д.С. Мережковский, и С.Н. Булгаков. Прот. Г. Флоровский, давая характеристику этой темы в «Путиях русского богословия» (1937 г.), отметил чрезвычайную популярность книги нижегородской журналистки А.Н. Шмидт (1851–1905) «Третий Завет» (1916 г.), повествующей об эсхатологической близости конца истории и о необходимости третьего откровения (откровения Святого Духа). Книга была

⁷ Однако глубина исследовательских подходов, оригинальность интерпретационных схем и точность наблюдений не всегда, на наш взгляд, соответствуют в этой книге квалифицированной теологической аргументации. Попытка интерпретировать внутреннее деление трипостасного Бога явно неудачна: «на нашей грешной земле, – по словам Л.Ф. Кациса, – был лишь Бог Сын, а две остальные ипостаси всегда оставались на небесах» [7, с. 468]. Этому явно противоречит христианская доктрина о сошествии Святого Духа в день Пятидесятницы.

⁸ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2004. 678 с. [8].

⁹ См.: Токарев Д.В. Апокалиптические мотивы в творчестве Даниила Хармса (в контексте русской и западноевропейской эсхатологии) // Россия, Запад, Восток: Встречные течения. К 100-летию со дня рождения академика М.П. Алексеева / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); редкол.: Д.С. Лихачев (отв. ред), Е.П. Чельшев. СПб., 1996. С. 176–198.

¹⁰ Практически одновременно и даже несколько ранее исследовательского материала Д.В. Токарева состоялась совместная публикация Л. Кациса и Д. Шушарина, в которой учение о тринитарности исторического процесса также возводилось к концепции Иоахима Флорского (см.: Кацис Л., Шушарин Д. «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление // Исследования по истории русской мысли: период. науч. сб. (арх. публ., исслед., воспоминания, письма, библиогр. ...): Ежегодник. СПб., 1997. С. 134–167).

издана по инициативе С.Н. Булгакова и вышла с предисловием С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского¹¹. (Известно, что этим комплексом идей был увлечен в определенный период творчества и В.С. Соловьев¹²).

Согласно бердяевскому пониманию учения, процесс мистической диалектики Святой Троицы таинственно отражен в истории: история мира проходит эпохи Отца, Сына и Духа. Эти эпохи, по Н.А. Бердяеву, с одной стороны, могут сосуществовать, с другой – последовательно сменяют друг друга: «Мир проходит через три эпохи божественного откровения: откровение закона (Отца), откровение искупления (Сына), откровение творчества (Духа). <...> Нам не дано знать резких хронологических граней этих эпох. Все три эпохи сосуществуют» [8, с. 279]. Религиозные эпохи ветхозаветного закона (Отца) и новозаветного искупления (Сына) исторически воплотились в полной мере, и приближается воплощение заключительной, «апокалиптической» эпохи Святого Духа – религиозной эпохи творчества: «Религиозная эпоха творчества есть третье откровение, откровение антропологическое, следующее за откровением Ветхого и Нового Завета. <...> Третье, творческое откровение в Духе не будет иметь Священного писания, не будет голосом свыше: оно совершится в человеке и человечестве, это откровение антропологическое, раскрытие христологии человека ... <...> ...в третью эпоху окончательно открывается божественность творческой человеческой природы, и мощь божественная становится мощью человеческой» [8, с. 95, 98; 279].

Ясно, что подобные религиозно-историсофские конструкции Серебряного века далеки от ортодоксального христианского учения. Впрочем, сам Н.А. Бердяев прекрасно осознавал неортодоксальность своей мысли. Развивая собственную концепцию творчества, он сетовал на отсутствие в христианстве подлинного учения о творчестве: «... официальное учение о творчестве мира в православии и католичестве – ветхозаветно, в нем не раскрыта до конца тайна Христа о том, что в Христе продолжается творение человеком» [8, с. 124].

Обратим внимание на некоторые сходства в представлениях Н.А. Бердяева и одного из парадоксальных авторов ОБЭРИУ – Даниила Хармса.

Итак, эпоха Святого Духа должна стать, согласно Н.А. Бердяеву, эпохой творчества, в которой будет достижимо окончательное антропологическое откровение. Самовозрастание человека через причастность к божественному и космическому началам станет религиозным откровением творчества, преодолевающим царство необходимости и духовной стагнации. Человек создаст новую творческую реальность – в Духе: *мир иной*. Однако переход к новой твор-

¹¹ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983 [Репринт. изд. Киев: Путь к истине, 1991]. С. 467 [9].

¹² На эту тему существует целый комплекс исследовательских материалов. См., например: Максимов М.В. В. Соловьев и Иоахим Флорский: историсофские параллели // Философский альманах. 1998. № 1–2. С. 254–262 [10]; Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42 [11].

ческой реальности «инога неба и иной земли» будет сопровождаться апокалиптической катастрофой, которая нарушит мировую историю и приведет ее к метаисторическому трансцендентному пределу.

В творческой лаборатории Д. Хармса сохранился любопытный документ – таблица¹³, в которой, согласно ее современным интерпретаторам (Д.В. Такарев, Л.Ф. Кацис и др.)¹⁴, в контексте развития всемирной истории автор рассматривает тему рождения и смерти (см. таблицу):

БОГ ОТЕЦ	БОГ СЫН	БОГ ДУХ СВЯТОЙ
РАЙ	МИР	РАЙ
1. ПУСТОТА	СУЩЕСТВОВАНИЕ	ПУСТОТА
2. ПРОШЛОЕ	НАСТОЯЩЕЕ	БУДУЩЕЕ
3. ПОКОЙ	ДВИЖЕНИЕ	ПОКОЙ
4. ТВОРЕНИЕ	ДЕЙСТВИЕ	РАЗРУШЕНИЕ УНИЧТОЖЕНИЕ
5. РЕЛИГИЯ	МАТЕРИАЛИЗМ	ИСКУССТВО
6. БЕЗГРЕШНОСТЬ	ГРЕХ	БЕЗГРЕШНОСТЬ
7. РОЖДЕНИЕ	ЖИЗНЬ	СМЕРТЬ
8. ВЫХОД ИЗ РАЯ	(МИР) ОПУСКАНИЕ В ЗЕМЛЮ	ВОЗВРАЩЕНИЕ В РАЙ

Д. Хармс не оставил сколько-нибудь подробных комментариев к этому документу, поэтому не представляется возможным дать однозначную интерпретацию содержания таблицы. Единственная запись, предваряющая эту таблицу: «Деля единую пустоту на [три] две части, мы получаем троицу существования»¹⁵, – отсылает сведущего читателя к двум трактатам Д. Хармса, датированным современными архивистами мартом–апрелем 1940 года. В трактатах «<О существовании, о времени, о пространстве>»¹⁶ и «О существовании»¹⁷ посредством диалектики *нечто* и *ничто* выводится «троичность» бытия – формула «троица существования». На основании диалектических умозаключений, напоминающих философов раннего А.Ф. Лосева (но восходящих, безусловно, к христианскому платонизму), Д. Хармс объясняет для самого себя учение об ипостаси: «...нам делается понятно учение о ипостаси: Бог един, но в трех Лицах» [13, с. 35].

¹³ См.: Хармс Д.И. Записные книжки. Дневник. В 2 кн. Кн. 2. СПб.: Академический проект, 2002. С. 107 [12].

¹⁴ Общим исследовательским выводом работ является включение искусства (творчества) в контекст теологии Третьего Завета – Завета Св. Духа.

¹⁵ См.: Хармс Д.И. Записные книжки. Дневник. В 2 кн. Кн. 2. С. 107.

¹⁶ Хармс Д.И. Неизданный Хармс // Хармс Д.И. Полн. собр. соч. Т. 4. Трактаты и статьи. Письма. Дополнения: не вошедшее в т. 1–3. СПб.: Академический проект, 2001. С. 30–34 [13].

¹⁷ Там же. С. 34–35.

Далее в трактате «О существовании» следует истолкование христианской символики креста, которая складывается как продолжение диалектических умозаключений: «<...> Существует нечто единое, однородное и непрерывное, что однако, как было сказано..., не может быть названо существующим. Изобразим это графически прямой линией... Чтобы это нечто стало существующим, оно должно иметь части... Части... создаются через препятствие. Изобразим графически препятствие в этом едином существовании. <...> Превращая это графическое изображение в символическую фигуру, мы получаем крест. <...> Повторяю: крест есть символический знак закона существования и жизни» [13, с. 36]. Наконец, в двух последних пунктах этого трактата Д. Хармс устанавливает диалектическую парадигму: «Рай (“это”) – Мир (“препятствие”) – Рай (“то”))» [13, с. 37].

Обратим внимание на сходство этих размышлений с содержанием таблицы, три столбца которой, соответствующие ипостасному делению Святой Троицы (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой), имеют подзаголовки указанной в трактате серии (Рай – Мир – Рай). *Искусство и смерть*, отмечает Д.В. Токарев, занимают в таблице двойственную позицию, так как «сверхзадача искусства парадоксальным образом совпадает с назначением смерти: его призвание в том, чтобы преодолеть тяжесть феноменального мира, тяжесть материализма, и вывести художника в мир, где раскрывается подлинная суть вещей» [5, с. 48]. Трагизм искусства, который переживает Д. Хармс, и связанный с ним кризис творчества, мотивы которого представлены во многих его произведениях, обнаруживают сходство с представлениями о кризисе искусства у Н.А. Бердяева. С одной стороны, творчество рождается во времени и пространственно погружено в объекты материального мира, с другой – именно творчество есть начало новой эпохи Святого Духа, освобожденной от трясины времени и пространства: «*Трагедия творчества и кризис творчества*, – подчеркивает Н.А. Бердяев, – и есть основная проблема, переданная XIX веком веку XX. <...> Мировой кризис творчества есть кризис канонического искусства, он предваряет творческую религиозную эпоху» [8, с. 200–201].

Описание творческого кризиса становится парадоксальной формой создания нового литературного дискурса в произведениях Д. Хармса. Автор-авангардист пишет абсурдистские тексты, свидетельствующие о невозможности создать художественное произведение: «Текст о невозможности создать текст: в перспективе – дурная бесконечность. Как пародия на классический модернистский сюжет: писатель, пишущий о писателе, текст о создании текста, сон во сне, – выглядит у Хармса тот же сюжет, взятый в неосуществлении: текст о невозможности создать текст, сон о бессоннице» [14, с. 134]. Главный герой хармсовской повести «Старуха» (1939 г.) пишет роман о чудотворце, который не может совершить ни одного чуда.

Тема кризиса творчества возникает в эту эпоху у многих авторов. Вспомним, например, небольшое, но иллюстративное в данном отношении

произведение Г. Иванова «Распад атома», написанное в 1938 году!¹⁸ А одно из стихотворений поэта («И сорок лет спустя мы спорим...», <1956?>) также удивительным образом совпадает с лейтмотивом повести Д. Хармса:

Гостинодворцы, царедворцы
Во всю старались рысь и прыть;
Безмолвствовали чудотворцы,
Не в силах чуда совершить [15, с. 547].

Достигая кризисного предела, Д. Хармс парадоксальным образом открывает последнюю перспективу творчества в возможности описания самого кризиса! И эта экзистенциальная стратегия становится в ряде текстов формой молитвенной просьбы о вдохновении и избавлении от духовной стагнации¹⁹:

Боже, сосредоточь меня на правильном пути.
Напряги мысли мои и наполни радостью душу мою.
Избавь меня, Боже, от лени, падения и мечтания [16, с. 401].

Религию (веру) и искусство (творчество) Д. Хармс, как и Н.А. Бердяев в своей концепции, отождествляет и воспринимает интимно-лично, экзистенциально. Неслучайно в хармсовской таблице *религия* и *искусство* являются одноуровневыми категориями. *Религия* – мистическая связь человека с Богом Отцом (колонка «Бог Отец, Рай»), искусство – преодоление материального мира (колонка «Бог Сын, Мир» – *материализм*) и выход в сферу Святого Духа (колонка «Бог Дух Святой, Рай» – *искусство*).

Художественное произведение, по представлению Д. Хармса, принципиально связано с мистическим чувством творящей личности, с богоискательством и всегда обусловлено богодарованным чудом обретения творческой чистоты. Такое понимание творчества, действительно, очень близко бердяевскому.

Размышляя о новом, грядущем искусстве, Н.А. Бердяев выдвигает идею «мистического реализма», призванного преодолеть в формах искусства трагедию творчества: «О реализме в искусстве можно говорить лишь условно. Реализм мистический уже переходит за пределы искусства как дифференцированной ценности культуры. Окончательный мистический реализм был бы преодолением трагедии творчества» [8, с. 211]. Так понятый реализм, безусловно,

¹⁸ Иванов Г.В. Распад атома // Иванов Г.В. Собр. соч. В 3 т. Т. 2. Проза. М.: Согласие, 1993. С. 5–34.

¹⁹ См. об этом: Шукуров Д.Л. Имяславские мотивы стихотворных текстов-молитв Даниила Хармса // Библия и европейская литературная традиция. Вып. II: материалы XXXV Междунар. филологической конф. Секция «Библия и христианская письменность» (13–18 марта 2006 г.). СПб., 2007. С. 119–130.

сближает представления философа и обэриутов. В декларации ОБЭРИУ было заявлено о безграничной свободе творчества: «Наша воля к творчеству универсальна: она перехлестывает все виды искусства и врывается в жизнь, охватывая ее со всех сторон» [17, с. 146].

Стремление к возрождению первореальности в искусстве было для обэриутов главной составляющей творчества, и поэтому само творчество воспринималось ими как акт мистического делания.

Итак, у Д. Хармса третья эпоха самораскрытия божества, отождествляясь с состоянием меонической *пустоты* (*разрушение, уничтожение*), являет эру *будущего и покоя* и одновременно открывает новую эру творчества (*искусство*), которое очищает человека от греха падшей материальности (*безгрешность*) и после смерти «ветхого Адама» (*смерть*) возвращает его в райское состояние первозданной свободы (*возвращение в рай*). Так может быть прочитана эта загадочная таблица.

Бердяевская интерпретация учения о тринитарности всемирной истории содержала еще один доселе не названный нами, *культурологический*, аспект. Эпоха Святого Духа ассоциирована мыслителем с новой религиозной эрой творчества. Истинное творчество Н.А. Бердяев уподобляет божественному акту миротворения «из ничего» (*ex nihilo*). Соответственно, такая творческая эпоха необходимо должна начаться с меонической свободы и закономерно будет включать в себя элементы исторического варварства. Так возникла знаменитая концепция «Нового Средневековья», согласно которой современные процессы разрушения традиционных ценностей культуры аналогичны историческим событиям переходной эпохи разрушения античного мира и наступления христианского средневековья: «Закат исторического дня античного мира сопровождался большими потрясениями и катастрофами, он давал чувство безвозвратной гибели. Начало новой эпохи сопровождается варваризацией. <...> Мы живем в эпоху, аналогичную эпохе гибели античного мира» [18, с. 551].

Бердяевская концепция «Нового Средневековья» обнаруживает удивительную близость одному из основных лейтмотивов творчества Константина Вагинова, поэта и писателя, также входившего в состав группы ОБЭРИУ. Автор этих строк уже обращал внимание на данную параллель²⁰. В произведениях К. Вагинова эпоха «упадка и крушения» (Э. Гиббон) античного мира является источником многочисленных аллюзий. Поэт отождествляет революционные катаклизмы современности и исторические события смены античной эпохи эпохой христианской в духе «Заката Европы» Освальда Шпенглера.

²⁰ См.: Шукуров Д.Л. Герметизм артистического универсума К. Вагинова // Вопросы онтологической поэтики. Потаенная литература: Исследования и материалы. Иваново: ИвГУ, 1998. С. 115–122.

Данная историческая аллюзия в принципе не нова для культуры Серебряного века: параллелизм античной и современной эпох встречаем в трудах И.Ф. Анненского, Ф.Ф. Зелинского, Вяч. Иванова. Лирический герой К. Вагинова предстает в образе «соперника христианства» (Ф.Ф. Зелинский), последнего хранителя античной и одновременно современной традиционной культуры, обреченных на гибель под натиском варваров, которые названы в тексте романа «Козлиная песнь» (1928 г.) «новыми христианами»: «Вспомни вчерашнюю ночь, – вещает неизвестный поэт в одном из своих экстатических видений, – когда Нева превратилась в Тибр, по садам Нерона, по Эсквилинскому кладбищу мы блуждали, окруженные мутными глазами Приапа. Я видел новых христиан, кто будут они? Я видел дяконов, раздатчиков хлебов, я видел неясные толпы, разбивающие кумиры. Как ты думаешь, что это значит, что это значит?» [19, с. 23].

Уже в раннем творчестве К. Вагинова (повести «Монастырь Господа нашего Аполлона», «Звезда Вифлеема», поэтический сборник «Петербургские ночи» (все опубликованы в 1922 году)) послереволюционная действительность и эпоха, предшествовавшая ей, соотносятся как негативно окрашенное христианство и высокая культура античности²¹. Дальнейшее развитие эта тема получает в романе «Козлиная песнь», в котором, в частности, один из персонажей, Тептелкин, ссылается на рассуждения своего коллеги – другого героя романа – «неизвестного поэта», уподобляющего послереволюционные годы первым векам христианства: «Но как же совместить это с концепцией неизвестного поэта, что большевизм огромен, что создалось положение, подобное первым векам христианства? <...> Экое поколение растет, без всякого гуманизма, будущие истинные представители средневековья, фанатики, варвары, не просвещенные светом гуманитарных наук» [19, с. 27, 36].

Действительно, Н.А. Бердяев в известной работе «Новое Средневековье» (1924 г.), опубликованной на Западе в период эмиграции, сопоставляет по культурной значимости эпоху большевизма с периодом раннего христианства. «Небольшой этот этюд, вскоре переведенный на ряд иностранных языков, – отмечает В.В. Зеньковский, – создал Бердяеву мировую славу» [21, с. 61]. Культурологические параллели в этой бердяевской работе постоянны: «Мы вступаем в эпоху во многом аналогичную эпохе эллинистической <...> Происходит мировой кризис, подобный падению античного мира» [18, с. 565, 597].

Однако христианство здесь воспринято как безусловная положительная сила, исцеляющая зараженную вирусом варварства традиционную культуру. Большевизм отождествлен с варварством, но в отличие от трактовки, свойственной произведениям К. Вагинова, однозначно противопоставлен христиан-

²¹ Павлинова О.М. Античные образы в романе К. Вагинова «Козлиная песнь» // Мова і літаратура: матэрыялы 77-й навук. канф. студэнтаў і аспірантаў філалагічнага фак. БДУ, Мінск, 22 красавіка 2020 г. / БДУ, Філалагічны фак.; [пад рэд. К.А. Тананушкі]. Мінск: БДУ, 2020. С. 162–166 [20].

ству: «Мы переживаем состояние, схожее с падением Римской империи и античной цивилизации III века, когда только христианство духовно спасло мир от гибели и окончательного разложения. Варварские начала уже вошли в дряхлеющую и падающую культуру. Аристократические основы культуры потрясены. И необходима новая переработка варварской стихии, необходимо рождение света во тьме. Большевизм нельзя ликвидировать хорошей организацией кавалерийских дивизий» [18, с. 589–590].

Т.Л. Никольская указывает другой возможный источник аллюзий вагиновского романа²² – бердяевскую статью «Предсмертные мысли Фауста», опубликованную в России в 1922 году в знаменитом сборнике «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”». Здесь, в частности, философ пишет: «Мы живем в эпоху, внутренне схожую с эпохой эллинистической: эпохой крушения античного мира» [23, с. 57]. Возможно, именно эта статья из названного сборника, который по достоверным сведениям был известен в интеллектуальном кругу М.М. Бахтина, и стала непосредственным источником заимствования для К. Вагинова, являвшегося в 1920-е годы одним из активных участников «бахтинского семинара»²³.

Таким образом, пафос шпенглеровской концепции, воспринятой и преобразованной русской культурой в русле религиозной эсхатологии, и культурологические мотивы работ Н.А. Бердяева стали основой для создания уникального артистического герметизма вагиновских произведений.

Мы отметили две наиболее явные параллели между философией творчества Н.А. Бердяева и теологическим дискурсом ОБЭРИУ. Безусловно, этими сопоставлениями тема не исчерпывается, а исследовательские поиски в рамках данной темы должны быть продолжены.

Метафизико-поэтический проект Д. Хармса формировался в контексте общения поэта с другими авторами «чинарско-обэриутского круга» – А.И. Введенским, Л.С. Липавским, Я.С. Друскиным, создавшими не менее интересные «метафизические» проекты.

Последний из названных авторов, философ Я.С. Друскин, продолжая парадоксальную мыслительную традицию своих не уцелевших в годы репрессий товарищей, разработал оригинальную теологию²⁴, также имеющую пересечения с философским дискурсом Н.А. Бердяева.

²² См.: Никольская Т.Л. К.К. Вагинов (Канва биографии и творчества) // Четвертые Тыняновские чтения: тез. докл. и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 79 [22].

²³ См.: Шукуров Д.Л. М.М. Бахтин и К.К. Вагинов: интерференция дискурсов // Бахтинский вестник. Собр. соч. ученых. В 5 т. Т. 1. Орел: Изд. Дом «Орловская литература и книгоиздательство» («ОРЛИК»), 2005. С. 337–356 [24].

²⁴ Друскин Я.С. Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб.: Академический проект, 2004. 768 с. [25].

Культурологическая концепция К. Вагинова, как было отмечено, воспроизводила широкий культурный контекст Серебряного века и имела непосредственное отношение к идейному проекту «Союз Третьего Возрождения», создателями которого являлись участники домашних семинаров Ф.Ф. Зелинского брата Н.М. и М.М. Бахтины, Л.В. Пумпянский²⁵. Небезынтересно было бы рассмотреть этот круг идей в контексте бердяевской культурологической мысли. Филолог-классик, известный отечественный переводчик текстов Платона и талантливый писатель А.Н. Егунов (псевдоним – Андрей Николев), творческие контакты которого с К. Вагиновым и представителями «круга Бахтина» были постоянны, обобщил идеи своих коллег и художественно воспроизвел концепцию Н.А. Бердяева в новом историческом контексте в романе «По ту сторону Тулы» (1931 г.). Это нашло выражение в его «проекции эпохи индустриализации в СССР как *новой эллинской эпохи*»²⁶. Итак, намеченная нами тема далеко не исчерпана и ждет новых исследовательских поисков.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Кризис искусства // Эстетическое самосознание русской культуры. 20-е годы XX века: Антология. М.: РГГУ, 2003. С. 47–67.
2. Раков В.П. Апофатика литературно-художественного стиля (Опыт теоретического описания) // Раков В.П. Филология и культура. Статьи. Иваново: Изд-во МИК, 2003. С. 25–48.
3. Мережковский Д.С. I. Грядущий Хам. II. Чехов и Горький. СПб.: М.В. Пирожков, 1906. 185 с.
4. Бердяев Н.А. О назначении человека: сборник / вступ. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
5. Токарев Д.В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Самюэля Беккета. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 336 с.
6. Токарев Д.В. Философские и эстетические основы поэтики Даниила Хармса: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. СПб., 2006. 407 с.
7. Кацис Л.Ф. Прологомены к теологии ОБЭРИУ (Даниил Хармс и Александр Введенский в контексте Завета Св. Духа) // Кацис Л.Ф. Русская эсхатология и русская литература. М.: ОГИ, 2000. С. 467–488.
8. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2004. 678 с.
9. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983 [Репринт. изд. Киев: Путь к истине, 1991]. 600 с.
10. Максимов М.В. В. Соловьёв и Иоаким Флорский: историософские параллели // Философский альманах. 1998. № 1-2. С. 254–262.

²⁵ См. об этом: Николаев Н.И. Судьба идеи третьего Возрождения // MOYZEON: сб. ст.: проф. А.И. Зайцеву ко дню 70-летия / Санкт-Петербург. гос. ун-т; редкол.: В.С. Дуров (отв. ред.) [и др.]. СПб., 1997. С. 343–350 [26]; Хоружий С.С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке. Эпизод 1: Идея Славянского Возрождения // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 118–125 [27]; Брагинская Н.В. Славянское возрождение античности // Русская теория: 1920–1930-е годы: материалы 10-х Лотмановских чтений. М.: РГГУ, 2004. С. 49–80 [28].

²⁶ См.: Косанович Б. Творчество Андрея Николева – белое пятно в изучении русского авангарда // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1995. № 2. С. 84. [29, с. 84]

11. Рычков А.Л. Владимир Соловьев и антихристы Иоахима Флорского // Соловьёвские исследования. 2018. Вып. 3(59). С. 6–42.
12. Хармс Д.И. Записные книжки. Дневник. В 2 кн. Кн. 2. СПб.: Академический проект, 2002. 416 с.
13. Хармс Д.И. Неизданный Хармс // Хармс Д.И. Полн. собр. соч. Т. 4. Трактаты и статьи. Письма. Дополнения: не вошедшее в т. 1–3. СПб.: Академический проект, 2001. 318 с.
14. Герасимова А.Г. Даниил Хармс как сочинитель (Проблема чуда) // Новое литературное обозрение. 1995. № 16. С. 129–139.
15. Иванов Г.В. Стихотворения // Иванов Г.В. Собр. соч. В 3 т. Т. 1. М.: Согласие, 1993. 656 с.
16. Жаккар Ж.-Ф. Даниил Хармс и конец русского авангарда / пер. с фр. Ф.А. Перовской. СПб.: Академический проект, 1995. 471 с.
17. Из статьи «ОБЭРИУ». Поэзия ОБЭРИУТОВ // Введенский А.И. Полн. собр. произведений. В 2 т. Т. 2. Произведения 1938–1941. Приложения. М.: Гилея, 1993. С. 146–148.
18. Бердяев Н.А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2004. С. 545–628.
19. Вагинов К.К. Козлиная песнь: романы / К вступ. ст. Т.Л. Никольской, примеч. Т.Л. Никольской и В.И. Эрля. М.: Современник, 1991. 592 с.
20. Павлинова О.М. Античные образы в романе К. Вагинова «Козлиная песнь» // Мова і література: матеріялы 77-й навук. канф. студэнтаў і аспірантаў філалагічнага фак. БДУ, Мінск, 22 красавіка 2020 г. / БДУ, Філалагічны фак.; [пад рэд. К.А. Тананушкі]. Мінск: БДУ, 2020. С. 162–166.
21. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2, ч. 2. 269 с.
22. Никольская Т.Л. К.К. Вагинов (Канва биографии и творчества) // Четвертые Тыняновские чтения: тез. докл. и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 67–88.
23. Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Бердяев Н.А., Букшпан Я.М., Степун Ф.А., Франк С.Л. «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”»: сб. ст. М.: Берег, 1922. С. 54–73.
24. Шукуров Д.Л. М.М. Бахтин и К.К. Вагинов: интерференция дискурсов // Бахтинский вестник. Собр. соч. ученых. В 5 т. Т. 1. Орел: Изд. дом «Орловская литература и книгоиздательство» («ОРЛИК»), 2005. С. 337–356.
25. Друскин Я.С. Лестница Иакова: Эссе, трактаты, письма. СПб.: Академический проект, 2004. 768 с.
26. Николаев Н.И. Судьба идеи третьего Возрождения // MOYZEON: сб. ст.: проф. А.И. Зайцеву ко дню 70-летия / Санкт-Петербург. гос. ун-т; редкол.: В.С. Дуров (отв. ред.) [и др.]. СПб., 1997. С. 343–350.
27. Хоружий С.С. Метаморфозы славянофильской идеи в XX веке. Эпизод 1: Идея Славянского Возрождения // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 118–125.
28. Брагинская Н.В. Славянское возрождение античности // Русская теория: 1920–1930-е годы: материалы 10-х Лотмановских чтений. М.: РГГУ, 2004. С. 49–80.
29. Косанович Б. Творчество Андрея Николаева – белое пятно в изучении русского авангарда // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1995. № 2. С. 81–89.

References

(Sources)

Collected Works

1. Ivanov, G.V. *Stikhotvoreniya* [Poems], in *Sobranie sochineniy v 3 t., t. 1* [Collected works in 3 vols., vol. 1]. Moscow, 1993. 656 p.
2. Kharms, D.I. *Zapishnye knizhki. Dnevnik. V 2 kn. Kn. 2* [Notebooks. Diary. In 2 books. Book 2]. Saint-Petersburg, 2002. 416 p.

3. Kharms, D.I. Neizdannyy Kharms [Unreleased Kharms], in Kharms, D.I. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 4. Traktaty i stat'i. Pis'ma. Dopolneniya: ne voshedshee v t. 1–3* [Full composition of writings. T. 4. Treatises and articles. Letters. Additions: not included in vols. 1–3]. Saint-Petersburg, 2001. 318 p.

Individual Works

4. Berdyaev, N.A. Krizis iskusstva [Art crisis], in *Esteticheskoe samosoznanie russkoy kul'tury. 20-e gody XX veka: Antologiya* [Aesthetic self-awareness of Russian culture. 20s of the twentieth century: Anthology]. Moscow, 2003, pp. 47–67.

5. Berdyaev, N.A. Novoe Srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy [New Middle Ages. Reflections on the fate of Russia and Europe], in Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity: The experience of human justification]. Moscow, 2004, pp. 545–628.

6. Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [About the appointment of a person]. Moscow, 1993. 382 p.

7. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity: The experience of human justification]. Moscow, 2004. 678 p.

8. Druskin, Ya.S. *Lesnitsa Iakova: Esse, traktaty, pis'ma* [Jacob's Ladder: Essays, Treatises, Letters]. Saint-Petersburg, 2004. 768 p.

9. Iz stat'i «OBERIU». Poeziya OBERIUTOV [From the article “OBERIU”. Poetry of OBERIUTS], in Vvedenskiy, A.I. *Polnoe sobranie proizvedeniy v 2 t., t. 2. Proizvedeniya 1938–1941. Prilozheniya* [Full collection works, in 2 vols., vol. 2. Works 1938–1941. Applications]. Moscow, 1993, pp. 146–148.

10. Katsis, L.F. Prolegomeny k teologii OBERIU (Daniil Kharms i Aleksandr Vvedenskiy v kontekste Zaveta Sv. Dukha) [Prolegomena to the theology of OBERIU (Daniil Kharms and Alexander Vvedenskiy in the context of the Testament of the Holy Spirit)], in Katsis, L.F. *Russkaya eskhatologiya i russkaya literatura* [Russian eschatology and Russian literature]. Moscow, 2000, pp. 467–488.

11. Khoruzhiy, S.S. Metamorfozy slavyanofil'skoy idei v XX veke. Epizod 1: Ideya Slavyanskogo Vozrozhdeniya [Metamorphoses of the Slavophile idea in the twentieth century. Episode 1: The idea of the Slavic Renaissance], in Khoruzhiy, S.S. *O starom i novom* [About old and new]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 118–125.

12. Merezkovskiy, D.S. I. *Gryadushchiy Kham. II. Chekhov i Gor'kiy* [I. The Coming Ham. II. Chekhov and Gorky]. Saint-Petersburg, 1906. 185 p.

13. Rakov, V.P. Apofatika literaturno-khudozhestvennogo stilya (Opyt teoreticheskogo opisaniya) [Apophatics of literary and artistic style (Experience of theoretical description)], in Rakov, V.P. *Filologiya i kul'tura. Stat'i* [Philology and culture. Articles]. Ivanovo, 2003, pp. 25–48.

14. Vaginov, K.K. *Kozlinaya pesn': romany* [Song of the Goat: Novels]. Moscow, 1991. 592 p.

(Articles from Scientific Journals)

15. Gerasimova, A.G. Daniil Kharms kak sochinitel' (Problema chuda) [Daniil Kharms as a writer (The Problem of Miracle)], in *Novoe literaturnoe obozrenie*, 1995, no. 16, pp. 129–139.

16. Kosanovich, B. Tvorchestvo Andrey Nikol'eva – beloe pyatno v izuchenii russkogo avangarda [The work of Andrei Nikolev is a blank spot in the study of the Russian avant-garde], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9. Filologiya*, 1995, no. 2, pp. 81–89.

17. Maksimov, M.V. V. Solov'ev i Ioakhim Florskiy: istoriosofskie paralleli [Soloviev and Joachim of Fiore: Historiosophical Parallels], in *Filosofskiy al'manakh*, 1998, no. 1-2, pp. 254–262.

18. Rychkov, A.L. Vladimir Solov'ev i antikhristy Ioakhima Florskogo [Vladimir Soloviev and the Antichrists of Joachim of Fiore], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 3(59), pp. 6–42.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Berdyaev, N.A. Predsmertnye mysli Fausta [Faust's dying thoughts], in Berdyaev, N.A., Bukshpan, Ya.M., Stepun, F.A., Frank, S.L. *Sbornik statey «Osva'd Shpengler i Zakat Evropy»* [Collection of articles "Oswald Spengler and the Decline of Europe"]. Moscow, 1922, pp. 54–73.
20. Braginskaya, N.V. Slavyanskoe vrozozhdenie antichnosti [Slavic revival of antiquity], in *Russkaya teoriya: 1920–1930-e gody. Materialy 10-kh Lotmanovskikh chteniy* [Russian theory: 1920–1930s. Materials of the 10th Lotman readings]. Moscow, 2004, pp. 49–80.
21. Nikolaev, N.I. Sud'ba idei tret'ego Vozrozhdeniya [The fate of the idea of the third Renaissance], in *Sbornik statey MOYZEON: Prof. A.I. Zaitsevu ko dnyu 70-letiya* [Collection of articles MOYZEON: Prof. A.I. Zaitsev on his 70th birthday]. Saint-Petersburg, 1997, pp. 343–350.
22. Nikol'skaya, T.L. K.K. Vaginov (Kanva biografii i tvorchestva) [K.K. Vaginov (Outline of biography and creativity)], in *Chetvertye Tynyanovskie chteniya: tezisy dokladov i materialy dlya obsuzhdeniya* [Fourth Tynyanov readings: abstract. report and materials for discussion]. Riga, 1988, pp. 67–88.
23. Pavlinova, O.M. Antichnye obrazy v romane K. Vaginova «Kozlinaya pesn'» [Ancient images in K. Vaginov's novel "The Goat Song"], in *Mova i litaratura: materyyaly 77-y navuk. kanf. studentay i aspirantay filalagichnaga fak. BDU, Minsk, 22 krasavika 2020 g.* [Language and literature: materials of the 77th science. Conf. students and postgraduates of the Faculty of Philology. BSU, Minsk, April 22, 2020 / BSU, Faculty of Philology]. Minsk, 2020, pp.162–166.
24. Shukurov, D.L. M.M. Bakhtin i K.K. Vaginov: interferentsiya diskursov [M.M. Bakhtin and K.K. Vaginov: interference of discourses], in *Bakhtinskiy vestnik. Sobranie sochineniy uchenykh v 5 t., t. 1* [Bakhtinsky Bulletin. Collected works of scientists in 5 vols., vol. 1]. Orel, 2005, pp. 337–356.

(Monographs)

25. Florovskiy, G., prot. *Puti russkogo bogosloviya* [Paths of Russian theology]. Paris, 1983. 600 p.
26. Tokarev, D.V. *Kurs na khudshee: Absurd kak kategoriya teksta u Daniila Kharmsa i Samyuelya Bekketa* [Course for the worst: Absurdity as a category of text in Daniil Kharms and Samuel Beckett]. Moscow, 2002. 336 p.
27. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Leningrad, 1991. Vol. 2. Part 2. 269 p.
28. Zhakkar, Zh.-F. *Daniil Kharms i konets russkogo avangarda* [Daniil Kharms and the end of the Russian avant-garde]. Saint-Petersburg, 1995. 471 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

29. Tokarev, D.V. *Filosofskie i esteticheskie osnovy poetiki Daniila Kharmsa*. Diss. ... d-ra filol. nauk: 10.01.01 [Philosophical and aesthetic foundations of the poetics of Daniil Kharms. Dr. philol. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 2006. 407 p.

УДК 130.2:2-67
ББК 87.3 (2):71

Евгений Михайлович Титаренко

Санкт-Петербургский государственный университет, кандидат философских наук, доцент, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: titem@mail.ru

Культура и рекреатура: Н.А. Бердяев и Н.Ф. Федоров о кризисе гуманизма

Аннотация. Статья посвящена малоизученной проблеме рецепции культурологических идей Н.Ф. Федорова Н.А. Бердяевым в аспекте его философии творчества. Анализируются сочинения Бердяева, посвященные теме кризиса гуманизма и религиозного понимания сущности будущей культуры. Эта тема нашла отражение во многих его работах и прежде всего таких, как «Религия воскрешения» («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова), «Философия свободы», «Смысл творчества», «Конец Ренессанса и кризис гуманизма», «О духовной буржуазности» и др. Сравнительный анализ философии Бердяева с идеями универсалистского проекта Федорова позволяет увидеть отличия позиций мыслителей в понимании истоков кризиса культуры и гуманизма. Бердяев видит специфику религиозно-философских взглядов Федорова в том, что они определялись проективным образом активной апокалиптики и соборности в творческом преобразовании мира. В его рецепции учения Федорова, изложенного в работе «Философия общего дела», становятся актуальными идеи философии свободы, творчества, личности, индивидуации, объективации. Сравнение представлений Бердяева с утопическим проектом «рекреатуры» (воссоздания) Федорова выявляет близость взглядов обоих мыслителей. Истоки кризиса они видят в метафизике подмены ценностей буржуазного мира, где была утрачена связь с религиозными и литургическими истоками культуры. Наступление буржуазной цивилизации они расценивают как торжество профанации в пространстве культуры. Критика Федоровым европейских идеалов гуманизма оказывается созвучной идеям Бердяева, который писал о перерождении гуманизма в антигуманизм. Он представляет образ культуры будущего в философии Федорова как теургический проект. Вместе с тем, признавая значимость федоровского учения, Бердяев находит, что в нем недостаточно глубоко выражена идея индивидуальности и творческой свободы личности. В «эстетическом супраморализме» Федорова и в образе «нового средневековья» Бердяева были намечены пути преодоления кризиса гуманизма и кризиса творчества. Эти идеи остаются актуальными для понимания оснований христианского универсализма в культуре XX века.

Ключевые слова: русская религиозная философия, философия творчества Н.А. Бердяева, «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, эстетический супраморализм Н.Ф. Федорова, кризис культуры и гуманизма, цивилизация и культура, апокалиптика, теургический проект, христианский универсализм

Evgeny Mikhailovich Titarenko

St. Petersburg State University, Candidate of Philosophical Sciences, Associate professor, Russia, St. Petersburg, e-mail: titem@mail.ru

Culture and Recreation: N.A. Berdyaev and N.F. Fyodorov on the Crisis of Humanism

Abstract. This article is dedicated to the little-studied problem of the reception of N.F. Fyodorov's cultural ideas by N.A. Berdyaev in the context of his philosophy of creativity. It analyzes Berdyaev's works that address the theme of the crisis of humanism and the religious understanding of the essence of future culture. This theme is reflected in many of his writings, particularly in such works as "The Religion of Resurrection ("The Philosophy of the Common Cause" by N.F. Fyodorov)", "The Philosophy of Freedom", "The Meaning of Creativity", "The End of the Renaissance and the Crisis of Humanism", "On Spiritual Bourgeoisness" and others. A comparative analysis of Berdyaev's philosophy with the ideas of Fyodorov's universalist project allows us to see the differences in the thinkers' positions regarding the origins of the crisis in culture and humanism. Berdyaev perceives the specificity of Fyodorov's religious-philosophical views as being determined by a projective image of active apocalypticism and sobornost (spiritual community) in the creative transformation of the world. In his reception of Fyodorov's teachings, as presented in "The Philosophy of the Common Cause", ideas from the philosophy of freedom, creativity, personality, individuation, and objectivation become relevant. The comparison of Berdyaev's views with Fyodorov's utopian project of "recreation" reveals a closeness in the perspectives of both thinkers. They see the roots of the crisis in the metaphysics of value substitution in the bourgeois world, where the connection with religious and liturgical origins of culture has been lost. The advent of bourgeois civilization is regarded as a triumph of profanation in the realm of culture. Fyodorov's critique of European ideals of humanism resonates with Berdyaev's ideas, who wrote about the transformation of humanism into anti-humanism. He envisions the image of future culture in Fyodorov's philosophy as a theurgic project. At the same time, while acknowledging the significance of Fyodorov's teachings, Berdyaev finds that it does not adequately express the idea of individuality and creative freedom of the person. In Fyodorov's "aesthetic supramoralism" and Berdyaev's vision of a "new medievalism", paths to overcoming the crisis of humanism and creativity were outlined. These ideas remain relevant for understanding the foundations of Christian universalism in 20th-century culture.

Key words: Russian religious philosophy, N.A. Berdyaev's philosophy of creativity, N.F. Fyodorov's "Philosophy of the Common Cause", N.F. Fyodorov's aesthetic supramoralism, crisis of culture and humanism, civilization and culture, apocalypticism, theurgic project, Christian universalism

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.128-142

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) является одной из самых значительных фигур в развитии русской философии Серебряного века и русского зарубежья, личностью, в которой, может быть, в наиболее яркой форме проявились энтузиазм творчества и попытка соединения безграничного персонализма с духом Откровения. Проблема кризиса гуманизма становится одной из главных в его философии свободы, решение ее вылилось в своеобразную культурфилософию, нашедшую отражение в его работах «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916 г.), «Конец Ренессанса» (1919 г.), «Смысл истории» (1923 г.), «Философия неравенства» (Письма к недругам по социальной философии)» (1923 г.), «Новое средневековье» (1924 г.), «Истина и откровение» (1947 г.), «Самопознание» (1948 г.), «Пути гуманизма» (1948 г.). Пережитый опыт истории XX века утверждает Бердяева в мысли, что тема гуманизма имеет центральное значение для современности, поскольку «человек в опасности, и самый образ его может пошатнуться»¹.

¹ См.: Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: Академический проект, 2019. С. 377 [1].

Проблемы кризиса гуманизма, расцвета и упадка культуры, истоков ренессанса рассматривались Бердяевым в широком контексте философской мысли Европы и России. Идеи Ф. Ницше, О. Шпенглера, Р. Штейнера, Ф. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева, Н. Данилевского и других мыслителей воспринимались и оценивались им в связи с поисками ответа на вопрос о сущности культуры, ее отношении к цивилизации, о религиозных основаниях цивилизации и будущем мироустройства. В восприятии русской философии Бердяева отличала способность увидеть главное во взглядах мыслителей, сопоставить их идеи со своим жизненным и духовным опытом, соотнести с ценностями философского персонализма, который составлял основу его мировоззрения. Так Бердяев воспринимал Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева – наиболее глубоких и дерзновенных выразителей главных идей новой русской философии, воплотивших, как пишет С.Г. Семенова, «идею Богочеловечества <...> в деле преображения падшего, смертного мира в иной, божественно-бессмертный статус бытия, Царствие Небесное» [2, с. 7].

Проблема кризиса гуманизма, которая становится центральной для историсофии и философии творчества Бердяева, может быть рассмотрена в сопоставлении со взглядами на нее Николая Федоровича Федорова (1829–1903), что позволит понять неоднозначность решения этого вопроса в контексте идей нового религиозного сознания. Эта проблема все еще остается малоисследованной. Вместе с тем высокая оценка Бердяевым значимости философии Федорова важна для осмысления многих проблем кризиса культуры и гуманизма в интеллектуальном пространстве XX века. В статье «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Федоров)», опубликованной в журнале «Путь» (1928, № 11), он писал: «Интерес сегодняшнего русского дня к Н. Федорову объясняется его своеобразным коллективизмом, его активизмом, верой в технику, враждой к индивидуализму и к романтической и пассивно-мистической настроенности культурной аристократии, его верой в миссию России» [3, с. 628].

Федоровский проект супраморализма был прямой противоположностью гуманизма как выражения духа буржуазности. Христианский универсализм «Философии общего дела» был нацелен на понимание высших пределов бытия, смысла жизни и на поиск новых форм социальности. В статье к проекту Всемирной парижской выставки «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации...» (1897–1898 гг.) Федоров пишет, что «нравственное, благое, истинное стали отвлеченными понятиями, а должны быть необходимыми принадлежностями жизни и составлять самое существо человека», а «в гуманизме, или гомункулизме, – в самой неопределенности уже этого слова заключается отрицание смысла жизни» [4, с. 453]. Он определяет морфологию буржуазного гуманизма так: «...гуманизм состоит в снисхождении и поблажках слепой чувственности, таково выражение: человек есмь, и ничто человеческое мне не чуждо, т.е. не чуждо *человеческое*, в котором так много еще скотского и зверского» [Там же, с. 456].

Весь жизненный и творческий опыт утверждали Федорова в сакральном значении родства, в чувстве и осознании сыновства как истинного содержания человека, а человечества как братства и царства христианского Града. Свет идеи активной апокалиптики выявлял образ России, ее прошлое и будущее, выражая мечту Федорова о восстановлении всемирного родства, или Собора. Эти темы были близки Бердяеву. Неизменный интерес Бердяева к «Философии общего дела» отмечает А.Г. Гачева, проследив обращение мыслителя к федоровской теме. Она пишет, что «Бердяев особенно выделял как раз Федорова с его учением о творческом призвании человека в мире, попыткой раскрыть конечные обетования христианства (воскрешение умерших, бессмертие живущих, преображение земли в Царствие Божие) не как трансцендентный идеал, но как предмет живого общего дела, как задачу истории» [5, с. 323].

Интерес к философии Федорова не угасал на протяжении всей жизни Бердяева. Уже будучи в эмиграции, он пишет из Кламара 17 октября 1927 г. Н.А. Сетницкому: «Меня очень обрадовало получение от Вас ненапечатанных вещей Н.Ф. Федорова, которого я очень высоко ценю» [6, с. 362]. Сообщая о готовности печатать в журнале «Путь» материалы, связанные с федоровской тематикой, он замечает: «У меня такое впечатление, что идеи Н. Федорова сейчас могут иметь влияние в России» [Там же].

Но восприятие Бердяевым проективной философии Федорова оценивается исследователями далеко не однозначно. Например, в философии творчества Бердяева Р.А. Гальцева видит пропаганду «небывалого человеческого титанизма», что «по своему размаху роднит Бердяева с невероятными проектами преобразования жизни у Н.Ф. Федорова (о котором он недаром часто и с восторгом вспоминает)»². Загадка этого «родства» связана с проблемой выявления особенности рецепции проективной философии супраморализма Федорова в творчестве Бердяева.

В целях исследования этой проблемы обратимся к сопоставительному анализу темы кризиса культуры, развиваемой в работах мыслителей. Методологической основой может послужить экзистенциально-психологический метод, применяемый Бердяевым для «осмысления феномена контroversивных идеологических явлений», как это определяется В.Ю. Даренским, отмечающим «широкий потенциал применения в кругу подобных явлений»³. Характерно в этом отношении суждение, высказанное В.Н. Свенцицким в его работе «Ответ Н.А. Бердяеву»: «В “новом религиозном сознании”, поскольку оно утверждает истину, <...> – писал он, – нет ничего нового, а то, что в нем действительно

² См.: Гальцева Р.А. *Sub specie finis: Утопия творчества Н.А. Бердяева* // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. *К портретам русских мыслителей*. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храмового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 258 [7].

³ См.: Даренский В.Ю. *Деконструкция антитезы «славянофильство» – «западничество» в историософии Н.А. Бердяева* // Николай Александрович Бердяев. М.: Российская полит. энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 505 [8].

ново, не истинно, или во всяком случае, совершенно голословно, не подтверждено никакими логическими аргументами и не засвидетельствовано никаким новым религиозным действием» [9, с. 160]. Парадоксальность высказываний Бердяева отмечает и Р.А. Гальцева в отклике на первую публикацию в России книги Бердяева «Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения», осуществленную в 1996 году. Обращая внимание на «эскалацию утопизма» в содержании его итогового трактата, она пишет, что «энергия его романтических воспарений, страстных отталкиваний и притяжений убеждала в значительности его слова, что подтверждалось и его духовидением, и его историко-философской гениальностью» [10, с. 320].

«История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди», – писал М. Хайдеггер [11, с. 314]. Эти слова Хайдеггера близки представлениям Бердяева. Переплетение у Бердяева публицистики с проповедью, по мнению В.В. Зеньковского, сочетается с дидактическим началом. Он считает, что «Бердяев всегда учит, наставляет, обличает и зовет, всегда в нем выступает моралист»⁴. С этим трудно не согласиться. Стоит заметить, что именно это качество в такой же степени присуще и Федорову. Его панморализм определяет подходы ко всем затрагиваемым им сферам и темам, в том числе и к проблеме кризиса культуры, оценке гуманизма, понимания философии творчества.

Федоров с его учением супраморализма был для Бердяева личностью, побуждающей к движению мысли за пределы обыденности, к поиску истины и правды. Первое впечатление от знакомства с его идеями, состоявшегося благодаря книге В.А. Кожевникова «Н.Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (М., 1908), содержит, на наш взгляд, важное замечание, выраженное в его сочинении «Философия свободы» (1911 г.), где Бердяев, размышляя о реальности бытия, об упразднении *бытия* позитивизмом, пишет: «Я был поражен сходством некоторых моих религиозно-философских мотивов с религиозно-философскими мотивами Федорова. Таков прежде всего мотив отношения к предкам, к “отечеству”, сознание необходимости работать для предков и для восстановления их жизни не менее, чем для потомков» [13, с. 124].

В одной из первых статей Бердяева о Н.Ф. Федорове «Религия воскрешения», опубликованной в журнале «Русская мысль» (1915 г.), содержится не просто его оценка идей мыслителя, но и глубокий, не лишенный экспрессивной выразительности психологический портрет мыслителя. Здесь указывается, что Федоров «гениальный самородок, оригинал и чудака», что «это характерно русский человек, русский искатель всеобщего спасения, знающий способ спасти весь мир и всех людей», и «в недрах России, в самой народной жизни немало есть таких людей, но в лице Федорова этот русский тип нашел свое гениальное

⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж: YMCA-PRESS, 1950. С. 301 [12].

выражение»⁵. «Ведь поистине это характерная черта русского духа, – писал он, – искать всеобщего спасения, нести в себе ответственность за всех» [14, с. 426].

Носителем подобного духа и сознания мог быть человек особого характера, своеобразного психологического строя, жизненного опыта и поведения. Этим, возможно, объясняется внимание Бердяева к особенностям природы и чертам личности Федорова. «Федоров – исключительно здоровый, трезвый, цельный дух...», – указывает он. – В самом малом он умел видеть великое и мировое. В скромном деле библиотекаря музея, которое Федоров исполнял с необыкновенной добросовестностью, он видел начало всеобщего дела воскрешения мертвых» [14, с. 429]. Для Бердяева конкретный жизненный опыт и внутренняя организация личности представляются важными источниками мысли, осознания человеком своего существования, действительности и времени.

Трактовка Бердяевым личности и философии Федорова следует традиции русской герменевтики, для которой было важно сопоставлять идеи мыслителей и писателей в целях интерпретации сущности неповторимого образа автора. Сравнение учения Федорова с исканиями славянофилов и западников, а также Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева приводит Бердяева к утверждению об исключительном его значении для русской мысли. Он пишет, что именно Федоров «довел до последней остроты и предельной крайности это русское сознание всеобщей ответственности всех за всех и долга всеобщего спасения. Он совершенно отвергает всякую личную, индивидуальную перспективу жизни временной и вечной как безнравственную, бесчеловечную и безбожную»⁶. Далее он указывает, что для мыслителя «жить нравственно, человечно и божественно можно лишь со всеми и для всех, не для других, но для всех без единого исключения», поэтому он «мыслитель-радикал, все доводящий до предела, не допускающий никаких сделок и компромиссов»⁷.

В весьма подробной и глубокой экспликации учения Федорова, развернутой в работе «Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова)», Бердяев прибегает к характерному приему сопоставления идей мыслителя с ключевыми идеями собственных философских построений, такими, как свобода творчества и личности, индивидуация, объективация. К интерпретации Бердяева применимо суждение М.М. Бахтина о двух срезах герменевтического анализа текста и соответствующих им задач. М.М. Бахтин пишет: «Первая задача – понять произведение так, как понимал его сам автор, не выходя за пределы его понимания. Решение этой задачи очень трудно и требует обычно привлечения огромного материала. Вторая задача – использовать свою временную культурную вневходимость. Включение в наш (чужой для автора) контекст» [15, с. 349].

⁵ См.: Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 426 [14].

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 426.

Смещение планов трактовок сопровождается прочтением Бердяевым деталей и всего замысла проекта «Философии общего дела». Так, федоровская оценка и критика гуманизма проистекает из идеи родства, сыновства. «На философии общего дела, – резюмирует Бердяев, – сказались все противоречия мысли XIX века, все смещения в нем ветхого и старого с новым и грядущим» [14, с. 468]. Пророческим духом пронизаны слова Бердяева о значении федоровского проекта, за которым «скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание – имманентное»⁸. Здесь мы видим переход к интерпретации идей Федорова в контексте реалий и философских исканий XX века. Бердяев полагает, что источником, вдохновляющим творческие потоки поисков путей будущего мироустройства, станет «активное и социальное понимание Апокалипсиса», духовность, получившая свою форму в идеале «Философии общего дела»⁹.

В 1928 г. Бердяев вновь обращает внимание читателя на личность и учение Федорова, публикуя в журнале «Путь» статью «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Федоров)». В этой статье отчетливо обозначена не только идея гениальности скромного библиотекаря Румянцевского музея, но и противоположность взглядов Федорова общепринятым представлениям о гуманизме. «Новизна идей Н. Ф., столь многих пугающая, – пишет Бердяев, – в том, что он утверждал активность человека несоизмеримо большую, чем та, в которую верит гуманизм и прогрессизм» [3, с. 631].

В проективном истолковании догмата Троичности Бердяев видит заповедь, лежащую в основании своеобразного федоровского учения о родстве как начале общего дела всеобщего воскрешения. Развивая метафизику патриархальности, культа предков, сыновства, Федоров, как полагает Бердяев, стремится утвердить мысль, что постижение догмата Троичности возможно лишь на путях соединения человечества в родственную общественность. В учении Федорова он находит опору для осмысления контуров нового религиозного сознания и понимания причин кризиса культуры. Для мыслителя, как утверждает Бердяев, «Апокалипсис был не фатумом, тяготеющим над человечеством, а отношение к Апокалипсису было не пассивным ужасом и ожиданием, а призывом к активности человека, к “общему делу”, к осуществлению Христовой правды и в жизни социальной» [16, с. 73–74].

На этой идее основана его критика ценностей культуры, в которой утрачены идеалы гуманизма. Исчерпание возрожденческого идеала универсального человека, претерпевшего радикальные трансформации в культуре эпохи барокко и Просвещения, в продолжающихся поисках индивидуальности культурой XIX–XX столетий – все это обернулось пафосом новой коллективности, кон-

⁸ См.: Бердяев Н.А. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова). С. 468.

⁹ См.: Бердяев Н.А. Русское христианство и буржуазный мир (письмо в редакцию Esprit) // Бердяев Н.А. О духовной буржуазности. Сборник сочинений. М.: Nouveaux Angles; Париж: Editions des Syrtes, 2022. С. 73 [16].

струированием образов нового социального устройства. Возможно, что эта метаморфоза стала следствием переплетения двух линий ренессансного сознания: «сквозной идеи космоизации («универсализации») человека и окультуривания всего земного бытия, в центре которого он стоит», как считает Л.М. Баткин, утверждая, что «ренессансный антропологический идеал – это модель индивида, а не общества, индивидуальной *virtu*, а не социальных отношений»¹⁰. Ренессансный гуманизм воспринимается Федоровым и Бердяевым в свете нового религиозного сознания, в системе которого переосмысливается связь антропологического и социального идеалов. Оба мыслителя находили причину деградации и хаотизации жизни в ее секуляризации как следствии господства гуманизма ренессансного типа. Истоки кризиса культуры Федоров видел, как замечает С.Г. Семенова, «в идеале ренессансной личности, в гуманизме секулярного типа, ощущал явственные признаки кризиса гуманизма, который так остро развернулся уже в нашем веке, обнаружив в историческом опыте зла доселе невиданного размаха ту страшную противоречивость, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал и абсолют» [18, с. 15].

Сравнение размышлений о кризисе культуры двух мыслителей выявляет определенное сходство их взглядов на искусство как предельное выражение творческого акта. Именно в искусстве они видят как наиболее яркие отблески творческого взлета культуры, так и сумрак ее заката и падения. Очевидность несовпадения замысла произведения и его воплощения представляется истоком и явленным симптомом кризиса творчества, проявившегося уже в культуре ренессанса и охватившего все сферы современного искусства. Характерно в этом отношении обращение Федорова к личности художника, стремящегося выразить собственный мир и воплотить и мир вселенной, утверждая онтологический статус искусства. Например, гений Микеланджело, его художественное творчество и опыт самопознания представлялись Федорову пророческим откровением предела возможностей творчества.

О Микеланджело Федоров пишет в короткой неоконченной статье «Эстетический кризис» (1890 – начало 1900-х гг.), по тексту которой можно судить о глубоком понимании им значения гениального художника не только в истории ренессанса, но и в истории мирового искусства. Учение эстетического супраморализма Федорова в этом контексте представляло собой одну из наиболее значительных версий модели искусства будущего и эстетики как науки в перспективе теoантропоургии. Истинные основания для понимания истоков кризиса искусства следует искать, как утверждает Федоров, «ни у Канта, Гегеля или Ницше, ни в изучении самих произведений художников», а у Микеланджело – «в душе великого художника, мастера во всех искусствах», который «столько же принадлежит Новому времени, эпохе секуляризации, сколько и

¹⁰ См.: Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. С. 243 [17].

векам религии, средним векам», но «этого мало, в нем заключаются принципы будущего искусства»¹¹.

По мнению Федорова, именно Микеланджело показал искусство, каким оно должно быть. Анализируя его известный сонет, посвященный платонической возлюбленной Виттории Колонне, он пишет, что «не в недостатке гения, а в недостатке искусства или техники вообще нужно искать причину мертвенности искусства», и Микеланджело видит это противоречие, «по которому художник-творец кратковременнее своего творения», так как «природа побеждается искусством»¹². В строках сонета мыслитель находит поэтическое воплощение неоплатонических представлений о насыщенности материи духом, о красоте Божественного творения и творчестве как слиянии, соединении энергий человеческого разума с силами одухотворенной природы. За поэтической декларацией отчаяния в строках сонета стоят образы «Страшного суда», «Пьеты», других произведений, в которых выражено трагическое ощущение заката идеалов возрождения, крушение надежд на устройство совершенного миропорядка титаническими усилиями личности. Утверждение Микеланджело, что природа побеждается искусством, принимается и развивается Федоровым в эстетике супраморализма, где идеалом искусства видится не самодостаточная совершенная личность, а человечество, некая соборная личность, объединенная этикой воскресительного долга. Несколько строк, посвященных Микеланджело в неоконченной статье «Эстетический кризис», воспринимаются как начало и исходная точка порождения и изложения Федоровым его идей эстетического супраморализма, в системе которого обосновывается онтологический статус искусства, обретающего форму рекреатуры, воссоздания теоантропоургического образа бытия.

Для Бердяева, связывающего понятие «Ренессанс» с историей культуры Италии, образы и герои Возрождения предстают как феномен свободы творчества. Во время длительного путешествия по Италии в 1911 г. он погрузился в мир высочайших достижений искусства, признавая в этом пространстве не просто страну, а священное место, где нашли предельное воплощение достижения мировой культуры. В работе «Чувство Италии» (1915 г.), своеобразной иеротопии, Бердяев отводит этой стране особое место, заявляя: «Италия – вечный элемент духа, вечное царство человеческого творчества» [20, с. 318]. В душе Италии Бердяев видит «творческую избыточность» солнечной страны, но не современная Италия представляется ему пленительным источником вечной красоты. Современность, по его мнению, отмечена упадком великой латинской культуры, что нашло яркое выражение в искусстве итальянского футуризма, в котором Бердяев находит черты деградации культуры и гуманизма. Философа влечет Вечный Рим, Рим эпохи античности, средневековья, Возрождения, барокко. Однако внимание философа сосредоточено не на произведени-

¹¹ См.: Федоров Н.Ф. Эстетический кризис // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 452 [19].

¹² Там же.

ях, а на истоках, побудивших к их созданию. Само творчество, которое для Бердяева есть выход за пределы индивидуальности, становится главным предметом его изучения. Эту особенность экзистенциального осмысления культуры отмечает и Н.К. Бонецкая, утверждая, что «... он не любил культуры, оплотившейся в ее ценностях; даже в полотнах великих мастеров Возрождения он дорожил лишь творческим порывом, их породившим» [21, с. 207].

В осмыслении тайны творчества Бердяев остается на позиции персонализма. Его занимают побуждения и внутренние мотивы творчества, личность, индивидуальность творца. Дух Ренессанса, свобода идеалистического гуманизма, связанные с поиском целостного человеческого образа, с обращением к идеалам античности, рассматривались Бердяевым как организм и тип культуры, в которой еще не было столь глубокого осознания несовпадения цели и результатов творчества, как это обнаруживается в культуре современности, обретающей образ механизма, создающего дифференцированные продукты культуры. Основанием кризиса культуры и творчества Бердяев считает объективацию, которая не является реализацией личности. Следуя этому представлению, в своих сочинениях он указывает, что «неудача человеческого творчества связана с объективацией всех продуктов творчества», считая, что «самое творчество выходит за пределы объективации и обращено к новой жизни, к Царству Божьему», поэтому «творения великих творцов уготовляют Царство Божие и входят в него», называя «и греческие трагедии, и картины Леонардо, Рембрандта, Боттичелли, и скульптуры Микеланджело, и драмы Шекспира, и симфонии Бетховена, и романы Л. Толстого...»¹³.

Идея выхода творчества за пределы символического пространства связывается Бердяевым в сочинении «Смысл творчества» (1916 г.) с новой религиозной эпохой, где «творчество перейдет к космическому совершенству, в котором претворится в единое – совершенство человека и совершенство его созданий» [13, с. 521]. В свете этой отдаленной эпохи культура видится формой, воплощающей человеческие неудачи, отражающей невозможность творческого преобразования бытия. «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача», – пишет он [Там же]. В символической природе культуры, как и в породившем ее культе, Бердяев видит неудачу, «через неудачу эту лежит, – как он полагает, – путь к высшему бытию» [Там же, с. 522]. Признавая, что все великое в культуре было культовым, он говорит о «метафизической буржуазности» культуры, не допускающей богообщения и достижения вечности. Творчество, по Бердяеву, тогда только возможно и оправдано, когда оно есть служение Богу, а не себе, когда оно есть соучастие в божьем творчестве.

Подходы Бердяева к проблеме творчества и кризиса культуры сопоставимы с представлениями Федорова о рекреатуре как воплощении эстетического

¹³ См.: Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: сб. науч. тр. 1937–1948. М.: Терра; Книжный Клуб Книговек, 2013. С. 353 [22].

супраморализма. Панморализм мировоззрения Федорова определяет его взгляды на феноменальное бытие культуры. Суть федоровского отношения к культуре заключается в призыве к спасению от культуры. В этом выражена его оценка всех форм, в которых пребывает культура, лишенная сакрального содержания и выросшая на ценностях секулярного сознания. В реализации такого рода ценностей Федоров не видит полноты осуществления свободы личности. Человек не преодолевает смерти, поэтому остается в тесных рамках несвободы падшего мира; культура в этом случае становится манифестацией личного, индивидуального опыта, но не выражением стремления к новой жизни, к вечности.

Проект Федорова направлен на преодоление относительных ценностей и духовной буржуазности. Перед величием «царства абсолютного добра», о котором говорит Федоров, меркнут все преходящие ценности, в том числе и ценность добродетельной жизни, ведущей к индивидуальному спасению. Только действительное воскресение, утверждает он, имеет вечную ценность. Исходя из этого представления, Федоров приходит к мысли о необходимости преодоления культуры, замены ее рекреатурой, воссозданием, воскрешением. В примечаниях к статье «Внутренняя роспись храма» (середина 1890-х гг.) он пишет: «Не признавать верным определения культуры как вымирания и вырождения можно только по недоразумению и недомыслию. Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, не признавала зла в умирании личном и вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, <...> культурность выражается в самоистреблении, во взаимоистреблении, в истощении сил природы, и прогрессом будет в этом случае такое улучшение, которое вынуждает сперва признать смерть не злом, а потом даже добром» [23, с. 480–481].

Следствием реализации ценностей этой культуры, по мнению Федорова, является милитаризм, углубление разобщения, кризис гуманизма, секуляризация, а значит, профанация всех форм жизни. За призывами к спасению от культуры и за критикой ее исторических форм, пронизывающей «Философию общего дела», стоит стремление сконструировать универсальный образ мира, в полноте и абсолютной значимости которого преодолевается ограниченность исторических форм бытия человечества и относительность всех прежде существовавших ценностей. Преодоление кризиса гуманизма и разложения культуры Федоров видит в теоантропоургии как синергетическом действии человека с Богом. Бердяев, развивая эту тему, полагал, что современная эпоха в полной мере испытала и осознала этот кризис творчества.

«Искусству подобию» противостоит у Федорова «искусство действительности», создающее не новую культуру, а новое бытие. Рекреатура – богочеловеческий процесс восхождения к первообразу мира, не знавшего греха. Этот путь от культуры к Дому Божьему, который «есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1Тим. 3: 15). Образ Божьего строения, разрушенного и созидаемого храма, запечатленный в книгах Ветхого и Нового Завета.

тов, становится фундаментальным архетипом проекта всеобщего воскрешения. Идея воссоздания храма тварного мира, освобождаемого от греховности и тем самым готовящегося к принятию Божьей благодати, определяет содержание теoантропоургической эстетики Федорова.

Сопоставление взглядов мыслителей указывает на близость их понимания причин кризиса культуры и утраты ценностей в системе новоевропейского гуманизма. Они создают проекты возможного преодоления кризиса через обращение к задачам формирования нового религиозного сознания, основанного на позициях активной апокалиптики. В этом Бердяев видит глубокое прозрение Федорова, достойное внимания и осмысления будущими поколениями. «Н. Федоров, пишет Бердяев, – русский из русских, по нему можно изучать своеобразие русской мысли и русских исканий» [3, с. 89]. Статьей «Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Федоров)» Бердяев открывает Федорова и его проективное, активное понимание Апокалипсиса грядущим поколениям, ищущим истины и смысла бытия. Не только в России¹⁴, но и за рубежом продолжается диалог с Федоровым и осмысление его философского наследия, которое так высоко ценил Н.А. Бердяев¹⁵.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: Академический проект, 2019. 560 с.
2. Семенова С.Г. Революция глазами русских религиозных философов // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 5–32.
3. Бердяев Н.А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Федоров) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 628–634.
4. Федоров Н.Ф. Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации... (К проекту юбилейной столетней выставки) // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 442–463.
5. Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320–374.
6. Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 624 с.

¹⁴ См.: Бердяев и современность: Материалы круглых столов кафедры философии гуманитарных и естественнонаучных дисциплин СФИ 2018–2019 гг. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021 [24].

¹⁵ См.: Хагемейстер М. Н.Ф. Федоров в Германии и немецкоязычных странах // Философ общего дела: Материалы международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. С. 266–279 [25]; Hagemeister M. Der “russische Kosmismus” – ein Anachronismus oder die “Philosophie der Zukunft”? // A. Hartmann, Ch. Veldhues (Hg.). Im Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher zum 60. Geburtstag. Dortmund, 1998. S. 169–201 [26]; Hagemeister M. Nikolaj Fjodorows Projekt der universellen Erlösung und der «russische Kosmismus» // B. Groys, A. Vidokle (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018. S. 168–184 [27]; Young G.M. Nikolai F. Fedorov: an introduction. Belmont: Nordland, 1979 [28]; Young G.M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nicolai Fedorov and his followers. New York: Oxford Univ. Press, 2012 [29].

7. Гальцева Р.А. Sub specie finis: Утопия творчества Н.А. Бердяева // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 217–263.
8. Даренский В.Ю. Деконструкция антитезы «славянофильство»–«западничество» в историософии Н.А. Бердяева // Николай Александрович Бердяев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 493–506.
9. Свенцицкий В.П. Ответ Н.А. Бердяеву // Н.А. Бердяев: Pro et contra: антология. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 1994. С. 160–165.
10. Гальцева Н.А. Новая встреча со старым Бердяевым // Гальцева Р.А., Роднянская И.Б. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 315–328.
11. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
12. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Париж: YMCA-PRESS, 1950. 476 с.
13. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
14. Бердяев Н.А. Религия воскресения («Философия общего дела» Н.Ф. Федорова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424–474.
15. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
16. Бердяев Н.А. Русское христианство и буржуазный мир (письмо в редакцию Esprit) // Бердяев Н.А. О духовной буржуазности. Сборник сочинений. М.: Nouveaux Angles; Париж: Editions des Syrtes, 2022. 175 с.
17. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
18. Семенова С.Г. Философия воскресения Н.Ф. Федорова // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Прогресс, 1995. С. 5–33.
19. Федоров Н.Ф. Эстетический кризис // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 452–453.
20. Бердяев Н.А. Чувство Италии // Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914–1922. М.: Астрель, 2007. С. 318–321.
21. Боневская Н.К. Мой Бердяев. СПб.: Алетейя, 2021. 310 с.
22. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: сб. науч. тр. 1937–1948. М.: Терра; Кн. Клуб Книговек, 2013. 654 с.
23. Федоров Н.Ф. Внутренняя роспись храма // Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. С. 473–481.
24. Бердяев и современность: материалы круглых столов кафедры философии гуманитарных и естественнонаучных дисциплин СФИ 2018–2019 гг. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. 64 с.
25. Хагемейстер М. Н.Ф. Федоров в Германии и немецкоязычных странах // Философ общего дела: Материалы международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова. М.: ГБУК г. Москвы «ЦБС ЮЗАО», 2022. С. 266–279.
26. Hagemeister M. Der “russische Kosmismus” – ein Anachronismus oder die “Philosophie der Zukunft”? // A. Hartmann, Ch. Veldhues (Hg.). Im Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher zum 60. Geburtstag. Dortmund, 1998. S. 169–201.
27. Hagemeister M. Nikolaj Fjodorows Projekt der universellen Erlösung und der «russische Kosmismus» // B. Groys, A. Vidokle (Hg.). Kosmismus. Berlin, 2018. S. 168–184.
28. Young G.M. Nikolai F. Fedorov: an introduction. Belmont: Nordland, 1979. 272 p.
29. Young G.M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nicolai Fedorov and his followers. New York: Oxford Univ. Press, 2012. 280 p.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fedorov, N.F. Vystavka 1889 goda, ili naglyadnoe izobrazhenie kul'tury, tsivilizatsii i ekspluatatsii... (K proektu yubileynoy stoletney vystavki) [The Exhibition of 1899, or a Visual Representation of Culture, Civilization and Exploitation... (To the Project of the Jubilee Centennial Exhibition)], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vols., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995, pp. 442–463.
2. Fedorov, N.F. Esteticheskiy krizis [Aesthetic Crisis], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vols., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 452–453.
3. Fedorov, N.F. Vnutrennyaya rospis' khrama [The Interior Painting of the Temple], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected Works in 4 vols., vol. 3]. Moscow: Traditsiya, 1997, pp. 473–481.

Individual works

4. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda, 1989. 607 p.
5. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Moscow: Akademycheskiy projekt, 2019. 560 p.
6. Berdyaev, N.A. Religiya voskresheniya («Filosofiya obshchego dela» N.F. Fedorova) [Religion of Resurrection (“Philosophy of Common Cause” by N.F. Fedorov)], in *N.F. Fedorov: pro et contra: v 2 kn. Kn. 1* [N.F. Fedorov: Pro et Contra: in 2 books, book 1]. Saint-Petersburg: RKHG, 2004, pp. 424–474.
7. Berdyaev, N.A. Chuvstvo Italii [The Feeling of Italy], in Berdyaev, N.A. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: Publitsistika 1914–1922* [The Fall of the Holy Russian Empire: Journalism 1914–1922]. Moscow: Astrel', 2007, pp. 318–321.
8. Berdyaev, N.A. Tri yubileya (L. Tolstoy, Gen. Ibsen, N. Fedorov) [Three Anniversaries (L. Tolstoy, Gen. Ibsen, N. Fedorov)], in *N.F. Fedorov: pro et contra: v 2 kn., Kn. 2* [N.F. Fedorov: Pro et Contra: in 2 books, book 2]. Saint-Petersburg: RKHGA, 2008, pp. 628–634.
9. Berdyaev, N.A. *Opyt eschatologicheskoy metafiziki: Sbornik nauchnykh trudov 1937–1948* [Experience of Eschatological Metaphysics: Collection of Scientific Works 1937–1948]. Moscow: Terra; Knizhnyy Klub Knigovek, 2013. 654 p.
10. Berdyaev, N.A. Russkoe khristianstvo i burzhuznyy mir (pis'mo v redaktsiyu Esprit) [Russian Christianity and the Bourgeois World (Letter to the Editor of Esprit)], in Berdyaev, N.A. *Sbornik sochineniy «O dukhovnoy burzhuznosti»* [Collected works “About the spiritual bourgeoisie”]. Moscow: Nouveaux Angles; Parizh: Editions des Syrtés, 2022. 175 p.
11. *Iz istorii filosofsko-esteticheskoy mysli 1920–1930-kh godov. Vyp. 1. N.A. Setnitskiy* [From the History of Philosophical and Aesthetic Thought of the 1920s and 1930s. Issue 1. N.A. Setnitskiy]. Moscow: IMLI RAN, 2003. 624 p.
12. Khaydegger, M. Pis'mo o gumanizme [Letter on Humanism], in *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Human Problem in Western Philosophy]. Moscow: Progress, 1988, pp. 314–356.
13. Svetsitskiy, V.P. Otvet N.A. Berdyaevu [Reply to N.A. Berdyaev], in *N.A. Berdyaev: Pro et contra: antologiya. Kn. 1* [N.A. Berdyaev: Pro et Contra: an Anthology. Book 1]. Saint-Petersburg: RKHG, 1994, pp. 160–165.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

14. *Berdyaev i sovremennost': Materialy kruglykh stolov kafedry filosofii gumanitarnykh i estestvennonauchnykh distsiplin SFI 2018–2019 gg.* [Berdyaev and Modernity: Materials of the Round Tables of the Department of Philosophy of Humanities and Natural Sciences of the Siberian Branch of

the Russian Academy of Sciences 2018–2019]. Moscow: Svyato-Filaretovskiy pravoslavno-khristianskiy institut, 2021. 64 p.

15. Darenskiy, V.Yu. Dekonstruksiya antitezy «slavyanofil'stvo»–«zapadnichestvo» v istoriosofii N.A. Berdyayeva [Deconstruction of the Antithesis “Slavophilism”–“Westernism” in N.A. Berdyayev’s Historiosophy], in *Nikolay Aleksandrovich Berdyayev* [Nikolai Alexandrovich Berdyayev]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2013, pp. 493–506.

16. Gacheva, A.G. «Filosofiya obshchego dela» N.F. Fedorova v dukhovnykh iskaniyakh russkogo zarubezh'ya [“Philosophy of Common Cause” by N.F. Fedorov in the Spiritual Quest of the Russian Diaspora], in Gacheva, A.G., Kaznina, O.A., Semenova, S.G. *Filosofskiy kontekst russkoy literatury 1920–1930-kh godov* [The Philosophical Context of Russian Literature in the 1920s and 1930s]. Moscow: IMLI RAN, 2003, pp. 320–374.

17. Gal'tseva, R.A. Sub specie finis: Utopiya tvorchestva N.A. Berdyayeva [Sub Specie Finis: The Utopia of N.A. Berdyayev's Creativity], in Gal'tseva, R.A., Rodnyanskaya, I.B. *K portretam russkikh mysliteley* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif; Patriarshee podvor'e khramdomovogo mts. Tatiany pri MGU, 2012, pp. 217–263.

18. Gal'tseva, N.A. Novaya vstrecha so starym Berdyayevym [New Meeting with the Old Berdyayev], in Gal'tseva, R.A., Rodnyanskaya, I.B. *K portretam russkikh mysliteley* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif; Patriarshee podvor'e khramdomovogo mts. Tatiany pri MGU, 2012, pp. 315–328.

19. Hagemeister, M. Der “russische Kosmismus” – ein Anachronismus oder die “Philosophie der Zukunft”? in Hartmann, A., Veldhues, Ch. (Hg.). *Im Zeichen-Raum. Festschrift für Karl Eimermacher zum 60. Geburtstag*. Dortmund, 1998, pp. 169–201.

20. Hagemeister, M. Nikolaj Fjodorovs Projekt der universellen Erlösung und der «russische Kosmismus», in Groys, B., Vidokle, A. (Hg.). *Kosmismus*. Berlin, 2018, pp. 168–184.

21. Khagemeyster, M. N.F. Fedorov v Germanii i nemetskoyazychnykh stranakh [Fedorov in Germany and German-speaking Countries], in *Materialy mezhdunarodnykh nauchnykh chteniy pamyati N.F. Fedorova «Filosof obshchego dela»* [Proceedings of the International Scientific Readings in memory of N.F. Fedorov “The Philosopher of Common Cause”]. Moscow: GBUK g. Moskvyy «TsBS YuZAO», 2022, pp. 266–279.

22. Semenova, S.G. Filosofiya voskresheniya N.F. Fedorova [Philosophy of Resurrection by N.F. Fedorov], in Fedorov, N.F. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected Works in 4 vols., vol. 1]. Moscow: Progress, 1995, pp. 5–33.

23. Semenova, S.G. Revolyutsiya glazami russkikh religioznykh filosofov [The Revolution through the Eyes of Russian Religious Philosophers], in Gacheva, A.G., Kaznina, O.A., Semenova, S.G. *Filosofskiy kontekst russkoy literatury 1920–1930-kh godov* [The Philosophical Context of Russian Literature in the 1920s and 1930s]. Moscow: IMLI RAN, 2003, pp. 5–32.

(Monographs)

24. Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Moscow: Iskusstvo, 1979. 423 p.

25. Batkin, L.M. *Ital'yanskoe Vozrozhdenie v poiskakh individual'nosti* [The Italian Renaissance in Search of Individuality]. Moscow: Nauka, 1989. 272 p.

26. Bonetskaya, N.K. *Moy Berdyayev* [My Berdyayev]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2021. 310 p.

27. Young, G.M. Nikolai F. Fedorov: an introduction. Belmont: Nordland, 1979. 272 p.

28. Young, G.M. The Russian cosmists: the esoteric futurism of Nicolai Fedorov and his followers. New York: Oxford Univ. Press, 2012. 280 p.

29. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. T. II* [History of Russian Philosophy. Vol. II]. Paris: YMCA-PRESS, 1950. 476 p.

КОНФЕРЕНЦИЯ ОБ ОБРАЗЕ БУДУЩЕГО В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX–XXI ВВ.

A CONFERENCE ON THE IMAGE OF THE FUTURE IN RUSSIAN LITERATURE OF THE XX–XXI CENTURIES

Конференция об образе будущего

A Conference on the Image of the Future

4–7 октября 2023 года в Москве прошла Международная научная конференция «Образ будущего в русской литературе XX–XXI вв.». Ее организаторами выступили Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, Литературный институт имени А.М. Горького, Ассоциация музеев космонавтики России и Библиотека № 180 им. Н.Ф. Федорова ОКЦ ЮЗАО г. Москвы. Журнал «Соловьёвские исследования» стал партнером конференции.

На заседаниях прозвучали более 160 докладов, подготовленных российскими и зарубежными учеными, в которых была представлена широкая панорама духовных и творческих исканий русских писателей и мыслителей, связанных с рефлексией о будущем. Наибольшее число выступлений было посвящено культуре Серебряного века, где трактовка будущего была тесно связана с религиозно-философской и эстетической проблематикой, и эпохе 1920–1930-х годов, стремившейся к осмыслению революционного перелома, будущего России и Европы, выстраивавшей свои модели нового мира и нового человека. Обе эти эпохи объединяет «эсхатологическое беспокойство», взывание целостного идеала, Царства Божия на земле и одновременно – острое сознание «небратского» состояния мира, разрыва между наличным и должным, невозможности рая при существовании страдания, болезни и смерти.

Конференция носила междисциплинарный характер, свидетельствуя о философичности русской литературы и синтетизме русской философии, вместившей в себя художественную рефлексию, свободно чувствовавшей себя в разных жанрах, воспринимавшей литературу как соработницу и духовную сестру. Обсуждались и особенности отражения футурологической темы в философском и художественном пространстве: если в философии рефлексия о будущем носит прежде всего интеллектуальный характер, то в художественном творчестве мы имеем дело с синтезом интеллектуального и эмоционального, с тем, что выражается в понятии «художественная мысль» писателя, в представлении о «мирообразе», введенном литературоведом Я.О. Зунделовичем.

Сквозным исследовательским сюжетом конференции стал сюжет проектирования будущего, а базовой категорией – категория авторского идеала, позволяющая рассматривать в контексте темы будущего такие монументальные фигуры, как А.М. Горький, В.В. Маяковский, В. Хлебников, для которых тема нового мира и нового человека была определяющей и которые напрямую отражали ее в своем творчестве, и творцов русского символизма А.А. Блока, А. Белого, В.И. Иванова, видевших в искусстве действенную мистериальную силу, способную высветлять мир, и создателей крестьянской и пролетарской утопии – от Н.А. Клюева, С.А. Есенина, А.В. Чаянова до И.Г. Филипченко, М.А. Герасимова, В.Т. Кириллова, и апологетов активно-христианского образа будущего, представителей христианского космизма А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, и оберниута Н.А. Заболоцкого, рисовавшего, подобно Циолковскому, будущее земли и человечества и распространявшего идеал преобразования на «братьев наших меньших». Выдвижение в центр разговора о будущем проблемы авторского идеала позволило рассматривать в контексте темы будущего не только писателей, в проблематике которых синтезировались народные чаяния праведной земли и идеи богоискательства, таких как В.В. Иванов и М.М. Пришвин, но и писателей, погруженных в сложную, исполненную внутренних противоречий жизнь современности, напряженно размышлявших о ее аксиологических основаниях, о том, что происходит с социумом и с человеком здесь и сейчас. Обращаясь к творчеству И.А. Бунина, А.Н. Толстого, И.Э. Бабеля, Б.А. Пильняка и др., участники конференции выявляли отношение крупных классиков XX века к социальным, духовным, культурным процессам эпохи, к трансформациям – и деформациям – общества и человека, реконструировали идеал писателя, его представление о должном типе развития мира, даже если возможность осуществления этого должного вызывала у него большие сомнения.

Не менее значимой для участников конференции была тема будущего России, актуализировавшаяся в эпоху Серебряного века в связи с Первой русской революцией и развитием революционного и рабочего движения, созданием Государственной Думы, столыпинскими реформами, Первой мировой войной, Февральской и Октябрьской революциями. С особенной остротой и напряженностью она звучала в пореволюционную эпоху, ознаменованную возникновением молодой Советской Республики, Гражданской войной, созданием СССР и масштабным Русским исходом, разделившим Россию 1920–1930-х гг. на два исторических и социокультурных материка, на которых жили и творили писатели и мыслители, создавая свои, внешне взаимоисключающие, но внутренне глубинно родственные модели России будущего, движимые неприятием пассивности, стагнации, материократии, бескрылого, нетворческого существования, насилия человека над человеком, пафосом созидания целостного, гармоничного будущего, идеалом человека, внутренне растущего, отвечающего за бытие и историю. Бердяевский идеал «нового средневековья», органической эпохи будущего, противо-

стоящей духовной и социальной энтропии, механизации и оплощению человека, где труд и культура будут не обслуживать торгово-промышленные интересы, а служить делу преображения мира в Царствие Божие, оказывался глубинно родственен и модели России будущего А.В. Чаянова, представленной в его «Путешествии моего брата Алексея в страну крестьянской утопии», и «Первомайскому сну» В. Кириллова, и утопическим версиям будущего, творившимся в пореволюционную эпоху в новокрестьянской поэзии. А рефлексия о «человеке Нового Града», прозвучавшая в первой половине 1930-х гг. в статьях Ф.А. Степуна, переключалась с образом нового человека, представшим в романе Н.А. Островского «Как закалялась сталь».

Начальной точкой отсчета разговора о будущем во второй половине XX в. стала Великая Отечественная война, в литературе которой тема будущего неразрывно сплелась с темой жертвы, ответственности за страну и народ, и не только за живых, но и за умерших, лежащих в земле, истоптанной вражескими сапогами, как остро будут ощущать герои К.М. Симонова, М.А. Шолохова, А.П. Платонова. Одновременно в литературе военного времени крепла тема строительства мира после Победы, мира для будущих поколений, мира без войн и насилия. Она звучала в поэзии и прозе, записных книжках и дневниках, перейдя и в культуру послевоенного времени, утвердившись в литературе «оттепели», в книгах для детей и подростков, а в философской мысли породив корпус «Розы Мира» Д.Л. Андреева, где выдвигался проект обращения обособленных государств в планетарное братство, воспитания «человека облагороженного образа». В почве культуры вызревали зерна будущей «ноосферной прозы» 1980-х гг., где со всей остротой ставился вопрос о фундаментальном выборе не одной лишь России, но цивилизации. В 1960–1990-е гг. на очередной виток вышли споры новых «славянофилов» и «западников» о путях страны и перспективах ее социально-экономической жизни, культуры и педагогики, о целеполагании, об образе веры и действия, предельно обострившиеся после распада СССР. Кризис исторических путей России, усиленный антропологическим кризисом, зеркалом которого стал постмодернизм, породил волну антиутопий, которые больше не уравновешивались и не смягчались утопиями. В отличие от Даниила Андреева, который в философской книге «Роза мира» и поэме «Железная Мистерия» противопоставил торжеству антихристианских, античеловеческих социальных практик, отнимающих у человека дар свободы, ставящих его в ситуацию компромисса с собственной совестью, идеал всечеловеческого Братства народов, построенного на свободе, воспитании, ответственности и любви, Александр Зиновьев нарисовал картину безальтернативного будущего, «глобального человекиника» с тотальным контролем над личностью и тотальной же атомизацией социума.

Противостояние двух векторов развития мира – к «глобальному человекинику» или к «светлому будущему» – рассматривалось в секции, посвященной футурологии научной фантастики. На примере фантастических и научно-

фантастических произведений 1920–1980-х гг. можно увидеть движение русской литературы XX в. от прогноза к проекту, от предсказания негативных моделей развития до предотвращения их торжества в будущей истории мира. Подчеркивая приоритетное внимание научной фантастики к развитию технологий, нельзя забывать о характерной для российской фантастики «дальнего прицела» (А. Беляев, И. Ефремов, Г. Мартынов, О. Бердник, братья Стругацкие) рефлексии о соотношении технологий и этики, о преодолении разрыва между ними, о достижении единства технологий и аксиологии. В отличие от советской фантастики «дальнего прицела» и космической фантастики 1960–1980-х гг., исполненной волей к проектированию «эры Великого Кольца», в постсоветской фантастике 1990 – начала 2000-х гг. превалируют пессимистические тона, а осознание катастрофических перспектив развития технологий вне поля этики рождает феномен постапокалиптической фантастики, рисующей состояние мира после ядерной войны, деградацию человечества и попытки спастись от катастрофы путем отказа от технологий и возврата к традиционному обществу.

Информационная революция, научные прорывы в области биотехнологий и биоинженерии, эксперименты в области клонирования, зарождение идеологий трансгуманизма, выдвигающего идеал трансчеловека и видящего будущее на путях киборгизации, полной замены природного искусственным, и постгуманизма, уравнивающего человека с другими формами жизни, порождают широкие дискуссии философов, социологов, футурологов и находят свое отражение в литературе. Важно увидеть особенности преломления в новейшей русской литературе мировоззренческих и технологических вызовов времени, осмыслить футурологический вектор современной литературы как симптом духовного и нравственного состояния мира сегодня. Прошедшая конференция стала значимой вехой этого осмысления.

Анастасия Гачева

УДК 1:27(091) + 882

ББК 87.3(2)5:86.27 + 83.3(2)

Анастасия Георгиевна Гачева

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья, Московская высшая школа социальных и экономических наук, ведущий научный сотрудник; Библиотека № 180 имени Н.Ф. Федорова ОКЦ ЮЗАО, главный библиотекарь, научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: a-gacheva@yandex.ru

Христианство как «задача человечества». Образ будущего у Владимира Соловьёва

Аннотация. Рассматриваются футурологические представления В.С. Соловьёва, оказавшего глубокое влияние на литературу и философскую мысль конца XIX – первой трети XX в. Выявлена связь образа будущего у Соловьёва с ключевыми положениями его философской системы, в центре которой идея Царствия Божия, создаваемого не только Божественным действием, но и усилием человека. Подчеркивается проективный характер футурологии Соловьёва, опирающийся на идеалы Богочеловечества и всеединства. Осуществление этих идеалов философ связывает как с нравственным ростом личности, совершенствованием социального бытия, так и с перспективой преодоления наличного состояния природного мира, основанного на борьбе существ, вытеснении, смерти. Показано, что теократический идеал Соловьёва опирается на принципиальное единство цели и средств, догмата и заповеди, а его философские сочинения и публицистика намечают пути преобразования общественной практики в духе соборности, представляют текущую историю как поле благого сотрудничества Бога и человека.

Ключевые слова: творческое наследие Владимира Соловьёва, образ будущего, историософия, антропология, катастрофизм, оправдание истории, Царство Божие, богочеловечество

Anastasia Georgievna Gacheva

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Philology, Leading researcher at the Department of modern Russian literature and literature of Russia Abroad, Leading researcher at the Moscow School of Social and Economic Sciences; Chief Librarian, researcher at the Fedorov's Library no. 180 of the OKC of the Southern Administrative District of Moscow, Russia, Moscow, e-mail: a-gacheva@yandex.ru

Christianity as “the Task of Humanity”. Vladimir Solovyov's Image of the Future

Abstract. The article examines the futurological ideas of V.S. Solovyov, who had a profound influence on literature and philosophical thought at the end of the 19th and the first third of the 20th centuries. It shows the connection between Solovyov's image of the future and the key postulates of his philosophical system, which centers on the idea of the Kingdom of God, created not only by Divine action, but also by human effort. The author emphasizes the projective nature of Solovyov's futurology, based on the ideals of Godmanhood and unity. The philosopher associates the realization of these ideals both with the moral growth

of the individual, the improvement of social existence, and with the prospect of overcoming the existing state of the natural world based on the struggle of beings, displacement, and death. It is shown that Solovyov's theocratic ideal is based on the principled unity of purpose and means, dogma and commandment, and his philosophical writings and journalism outline ways to transform social practice in the spirit of conciliarity, presenting current history as a field of good cooperation between God and man.

Key words: Vladimir Solovyov's creative legacy, image of the future, historiosophy, anthropology, catastrophism, justification of history, Kingdom of God, God-manhood

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.147-161

В русской мысли XIX в. много фигур, важных для той рефлексии по поводу будущего, неразрывно сопряженного с путями истории и перспективами человека, которая разворачивалась в отечественной культуре первой трети XX века. Н.В. Гоголь, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, А.И. Герцен, Л.Н. Толстой, Н.Г. Чернышевский, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев – «вечные спутники» богоискателей и богостроителей, писателей, поэтов, художников, одушевленных волей к созиданию целостного строя жизни.

Трое последних здесь особенно значимы. Ни один из деятелей золотого века русской словесности, ни один из творцов этой эпохи не оказал такого глубокого влияния на движение философской, художественной, эстетической мысли XX века, как эти три современника. Творцы Серебряного века вышли из «Братьев Карамазовых» Достоевского, как писатели натуральной школы из гоголевской шинели¹, а деятели русского богоискательства в своих историософских и антропологических построениях апеллировали и к Федорову, и к Соловьеву, что афористически точно обозначил в своих «Воспоминаниях о Блоке» Андрей Белый: «Все искания и воплощения возникали проблемною связью Владимира Соловьева и Федорова с философией русской общественной мысли (с Лавровым и с Герценом)» [3, с. 119]. Стержневая тема эпохи Серебряного века, перешедшая по наследству и к эпохе 1920–1930-х гг., – тема будущего искусства, призванного стать жизнотворчеством, – была задана соловьевской эстетикой, обретавшей свои параллели в федоровской «Философии общего дела», более того – питавшейся ее идеями и пониманиями.

Внимание Соловьева, как и его духовных собратьев Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Федорова, к образу будущего связано с представлением о христианстве как аксиологическом стержне истории, как «задаче человечества»², требующей не просто исповедания, но исполнения, с утверждением предельной активности существа, созданного по образу и подобию Божию, в осуществлении конечных

¹ О влиянии Достоевского на XX век см.: Достоевский и XX в.: в 2 т. / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: ИМЛИ РАН, 2007 [1]; Келдыш В.А. Наследие Ф.М. Достоевского в философской и литературно-критической мысли Серебряного века русской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2019 [2].

² Соловьев В.С. Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о Логосе ап. Иоанна Богослова). М.: Унив. тип., 1883. С. 1 [4].

обетований Христовой веры³. Образ будущего у Соловьева неразрывен с образом Царствия Божия, благого, совершенного порядка реальности, в котором преодолевается борьба существ, смертность, болезнь, воцаряется братски-любовный строй мира. Мысль о том, что вся человеческая история должна быть движением к этому Царству, переходом от разрозненности к всеединству, пронизывает его творчество от первых философских опытов начала 1870-х годов до «Смысла любви» (1892–1894 гг.) и «Оправдания добра» (1894–1897 гг.), от статьи «Три силы» (1877 г.) и «Чтений о Богочеловечестве» (1878–1881 гг.) до «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900 гг.), зачастую отождествляемых с позицией историософского пессимизма, но при более пристальном взгляде представляющих собой «условное» пророчество в духе идей Н.Ф. Федорова, направленное на то, чтобы словом пробудить спящих, картиной грядущего прихода Антихриста предотвратить торжество антихристианских сил в истории здесь и сейчас⁴. Как справедливо подчеркивает М.В. Максимов, исследовавший соотношение историософских и эсхатологических идей В.С. Соловьева в их глубинном единстве и взаимосвязи со стержневыми концептами его мысли – идеями Богочеловечества и Всеединства, эсхатологическая идея, понятая

³ Вот как пишет об этом М.В. Максимов, комментируя актуальность наследия Соловьева сегодня: «Заслуга В.С. Соловьева перед современным человечеством в том, что он понял христианство как задание, обращенное к человеческой свободе и активности» [5, с. 169].

⁴ На условный характер эсхатологии В.С. Соловьева, предполагающей вариативность конца и одновременно выстраивающей благоую перспективу истории, не раз указывали исследователи. См.: Максимов М.В. Соловьев и Запад: невидимый континент М.: Прометей, 1998. С. 136–216 [6]; Максимов М.В. Историософия “Трех разговоров” Вл. Соловьева // Русская философия: многообразие в единстве. VII Российский симпозиум историков русской философии. Москва, 14–17 ноября 2001 г. М.: МГУ, 2001. С. 136–141 [7]; Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьева: оценки и интерпретации // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 150–172 [5]; Гальцева Р.А. Условная эсхатология Владимира Соловьева // Материалы II Междунар. симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». М., 1993. С. 61–67 [8]; Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 50–82 [9]. В последней работе показано, что в «Трех разговорах» Соловьев представляет два историософских сценария, направленных к конечному разрешению мирового процесса: первый, катастрофический, представлен в «Краткой повести об антихристе»; второй, миропреображающий, озвучивает господин Z, говоря о «вдохновении добра», действующем в человеке и через человека и ведущем к преобразению «лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царствия Божия, которое хотя и будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом» (см.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 730, 731 [10]). Тему активно-творческой эсхатологии применительно к В.С. Соловьеву подхватывает Д.В. Гусев (см.: Гусев Д.В. Антропологические аспекты эсхатологии в философской поэзии Вл. Соловьева и А. Белого // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1(33). С. 57–69 [11]). О том, что В.С. Соловьев в своем позднем творчестве представлял две эсхатологические версии – оптимистическую и пессимистическую – пишет Б.В. Межуев (см.: Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьева 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Соловьёвские исследования. 2005. № 2(11). С. 62–63 [12]).

как идея преобразования мира во всеединый богочеловеческий организм и активного соучастия в этом преобразении человека, присутствует у философа на всем протяжении его творческого пути⁵.

Перспектива будущего, по Соловьёву, состоит в восхождении от «природного человечества», которое пребывает в состоянии внутреннего обособления и взаимного противоборства и «никак не представляет собою братства»⁶, к богочеловеческому единству лиц, основанному на Христовой свободе. Смысл совершеннолетней активности человека в истории – в содействии «космическому росту»⁷ мира, раскрытию в бытии начал Царствия Божия, осуществлению «всемирной сизигии»⁸, когда радикально меняется самый принцип природно-космического бытия: «злая жизнь» природы, проходящая «в непрерывной вражде существ и сил»⁹, неизбежно и неумолимо влекущая к смерти, пресуществляется в одухотворенное, обоженное бытие, держащееся «бесконечной силой любви»¹⁰; «двойная непроницаемость»¹¹ вещей и существ, взаимно вытесняющих друг друга в пространстве и времени, сменяется их неслиянно-нераздельным единством, подобным единству ипостасей Пресвятой Троицы.

Отличие футурологических идей Соловьёва от прогрессистских теорий XIX в., ограничивавших прогресс сферой истории и принимавших законы природы как данность, которую человеку изменить не дано, в том, что он не полагают глухой преграды между процессом историческим и процессом космическим, что социальное и природное суть сообщающиеся сосуды и должны восходить к совершенному состоянию вместе. Иначе социальная гармония оказывается под дамокловым мечом слепой и смертной случайности, встает лицом к лицу с перспективой уничтожения: «Если нравственный порядок для своей *прочности* должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования, то для своей *полноты* и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия» [16, с. 392].

Эволюционный процесс для мыслителя не слеп и не случаен, он движется по линии «усложнения и усовершенствования природного бытия»¹², и это усовершенствование, по убеждению Соловьёва, сближающему его с Н.Ф. Федоровым, должно идти через внесение в природу нравственного начала: пре-

⁵ См.: Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьёва: оценки и интерпретации // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 167 [5].

⁶ См.: Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 12 [13].

⁷ См.: Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 630 [14].

⁸ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 547 [15].

⁹ См.: Соловьёв В.С. Жизненный смысл христианства. С. 2.

¹⁰ Там же. С. 10.

¹¹ См.: Соловьёв В.С. Смысл любви. С. 540.

¹² См.: Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека. С. 630.

одолеть атомарность и эгоизм в межчеловеческих отношениях можно будет только тогда, когда они будут побеждены в самых недрах природного бытия и слепой, разделенный, смертный порядок вещей преобразится во всеединый, бессмертный, основанный на всеобъемлющей любви – так, как это предполагает христианство, которое Соловьев, в свою очередь, разворачивает в сторону человеческой активности, утверждения центральной роли человека в Божественном домостроительстве.

Декларируя эту роль, задающую максимальный масштаб действию человека, Соловьев подчеркивает, что быть водителем твари к совершенству человек может только тогда, когда в нем самом совершается «внутренний рост»¹³, когда евангельский императив «Будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48) становится для него основанием и мысли, и жизни. Художественный образ этого возрастания личности Соловьев запечатлел в стихотворении «В тумане утреннем неверными шагами...» (1884 г.), ставшем своего рода эталоном картины мира русского символизма и его образа человека – восходящего *de realibus ad realiora*, движущегося к новому – преображенному – состоянию бытия. Как и в поэзии романтизма, у В.А. Жуковского и Ф.И. Тютчева, пространственное движение, сопряженное с восхождением горé, представало здесь как путь к совершенной реальности. «Мой заветный храм»¹⁴ на вершине горы символически выражал преображенное состояние Вселенной, которое должно быть достигнуто благой активностью человека, соработавшего Творцу, о чем, размышляя о символике храма, много писал современник и собеседник Соловьева Н.Ф. Федоров¹⁵.

В стихотворении «В тумане утреннем...» нарисована идеальная, без откатов назад, хотя и трудная, требующая от личности колоссальных усилий картина движения в будущее, восхождения к совершенству. Реальный же путь человека к «заветному храму» оказывается отнюдь не линейен, что засвидетельствовал Ф.М. Достоевский устами Дмитрия Карамазова, возносящего гимн Богу и одновременно готового полететь в бездну «головой вниз и вверх пятнами»¹⁶. Это внутреннее противоречие личности, свидетельствующее о напряженной борьбе высших и низших начал в душе человека, «идеала Мадонны» и «идеала содомского»¹⁷, было внятно Соловьеву и в ранний период творчества, когда, солидаризируясь с Достоевским, он напоминал о законе эгоизма, стреножащего личность в

¹³ См.: Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 630.

¹⁴ См.: Соловьев В.С. «В тумане утреннем неверными шагами...» // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 38 [17].

¹⁵ «Смысл же храма заключается в том, что он есть проект вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где все оживленное стало сознанием и управлением существа, бывшего слепым» [18, с. 236].

¹⁶ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1996. С. 99 [19].

¹⁷ Там же. С. 100.

ее нравственном росте, искажающего социальные отношения, и противопоставлял эгоистической самости «принцип самоотрицания или любви»¹⁸ и в период построения теократии как опоры раздробленному человечеству, в котором оскудевает любовь, и в последнее десятилетие жизни, когда на самом себе с предельной остротой ощутил ту раздвоенность, которая, раз захватив человеческое сердце, держит его железной хваткой, не давая обрести чаемую цельность и полноту. Впрочем, как бы ни была напряженна эта борьба, Соловьев, апологет богочеловеческого идеала, верил, что она может и должна разрешиться «в сторону положительную»¹⁹. Об этом – программное стихотворение «Das Ewig Weibliche (Слово увещательное к морским чертям)» (1898 г.). Как бы ни усиливались силы зла, как бы ни стремились они посеять в красоту богосозданного мира «адское семя растленья и смерти»²⁰, против них встает сила любви. Злу не справиться с той внутренней тягой бытия к совершенству, которая вложена в него Творцом: «То, чего ждет и томится природа, / Вам не замедлить и не одолеть»²¹.

У позднего Соловьева, мистический опыт которого включал не только видения Софии Премудрости Божией, «Вечной Женственности», что «в теле нетленном на землю идет»²², но и борьбу с inferнальными силами, звучала осанна, прошедшая испытание «большим горнилом сомнений»²³. Если в начале своего философского пути молодой мыслитель, испытывая мощный духовный подъем, радостно-одушевленно пишет кузине Е.К. Селевиной: «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта» [23, с. 89], по-августиновски заявляя о неабсолютности и неонтологичности зла, то в предисловии к «Трем разговорам о войне, прогрессе и конце всемирной истории» он вопрошает своих современников, стоящих на пороге нового – двадцатого – века: «Есть ли *зло* только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» [10, с. 636]. Однако и в том, и в другом случае Соловьев убежден в победе над силой зла, утверждая эту победу на непреложности Воскресения Христова, которое для него не предмет веры или неверия, но реальность

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 11. Данный тезис, помимо отсылки к новозаветной этике, соединяющей представление о любви с образом жертвы «за други своя» (Ин 15:13), отсылает к построениям А.С. Хомякова, связывавшего «искреннюю, истинную и деятельную любовь» с «самоотрицанием эгоизма» (см.: Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 284 [20]).

¹⁹ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 65.

²⁰ См.: Соловьев В.С. Das Ewig Weibliche (Слово увещательное к морским чертям) // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. С. 114 [21].

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ См.: Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 86 [22].

земной и вселенской истории. Тяжба с антагонистом Творца совершается не в ситуации богооставленности, но поистине перед лицом Божиим: «Он *видел* дьявола и пререкался с ним; он *ощущал* присутствие Бога»²⁴. Исход этой тяжбы художественно представлен в «Трех разговорах»: опаматовавшееся человечество, преодолевшее искушение «поддельным добром»²⁵, восстает против Антихриста, встречает Христа, сходящего с небес на землю, воскресают праведники и на земле воцаряется тысячелетнее Царство Христово.

У Соловьева, сторонника идеи истории как работы спасения, вслед за тысячелетним Царством Христовым не следует нового торжества зла²⁶: миллениум предстает началом «нового неба и новой земли», ибо «безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается»²⁷. Человечество, со-работая Богу в истории, преобразуется из природного в богоподобное, обретает богочеловеческий статус. Более того, обретение этого статуса, влекущее за собой высветление всего строя жизни – личной, общественной, исторической – необходимое условие перехода от смертного, разорванного бытия, находящегося в состоянии противоборства, в бессмертное, всеединое, питаемое безграничной любовью.

Духовный наследник Ф.М. Достоевского, духовный собеседник Н.Ф. Федорова, Соловьев разделял с ними неприятие теории среды, согласно которой внешние обстоятельства определяют внутреннее состояние личности. Всем строем своих философских и публицистических произведений он утверждал обратное – влияние личности, нравственно преображенной или нравственно искаженной, на окружающую реальность, становящуюся соответственно то раем, то адом, как в «Краткой повести об антихристе...», где самолюбивый и себялюбивый, одержимый духом гордости «сверхчеловек», принимая сатанинский соблазн, строит Царство антихриста, в то время как старец Иоанн, образ которого напоминает о любимом ученике Христа апостоле Иоанне Богослове, тайнозрителе Апокалипсиса, призывает верных чад Церкви, отвергших антихристовы чудеса, «исполнить последнюю молитву Христову об учениках Его, чтобы они были едино, как Он сам с Отцом – едино»²⁸, и следствием этого призыва становится воссоединение Церковью, сокрушение антихриста, а затем и тысячелетнее Царство Христово, в котором находят свое разрешение и народные чаяния праведной земли, и интеллигентские искания социальной правды.

Фигура антихриста, по Соловьеву, воплощает предел отрицательной, са-

²⁴ См.: Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб.: печ. Р. Голике, 1902. С. 164 [24].

²⁵ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

²⁶ См.: Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева. С. 53–54; Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. М.: Водолей, 2021. С. 478–480 [25].

²⁷ См.: Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 322 [26].

²⁸ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 759.

мостийной свободы, когда личность собственной волей отдает себя злу, выстраивая будущее, пусть и захватывающее поначалу своим размахом, но в конечном итоге ведущее к гибели, к катастрофическому финалу, несмотря на внешнюю притягательность и головокружительные достижения материальной культуры. Внешнее материальное благополучие, щегольский лоск цивилизации при отсутствии внутреннего горения, прогресс, лишенный христианского вектора, в представлении Соловьева заводят историю в глухой и безнадежный тупик²⁹. В «Краткой повести об антихристе» философ впечатляюще представляет тщету материократии, обеспложненность и духовную пустоту мира, отрекшегося от Христа, а значит, от подлинного своего назначения, и подкрепляет изобразенное словами народной пословицы: «Не все то золото, что блестит»³⁰.

Апостасийной перспективе истории Соловьев противопоставляет иную – анастатическую – перспективу, домостроительству гибели – «дело всемирного спасения»³¹, тотальной секуляризации, изгоняющей Творца из социальной, экономической, политической жизни, из образования, культуры, научного делания, – всецелое оцерковление жизни, богочеловеческую активность, преображающую все сферы общественной практики. Идеал теократии, развивавшийся мыслителем на протяжении десятилетий, трансформировавшийся, но не отброшенный и в завершающем периоде творчества, представал как совершенная, богочеловеческая модель устройства социального бытия, при которой достигается чаемое единство идеи и формы, духа и материальной организации. Как справедливо подчеркивает М.В. Максимов, теократия у Соловьева представляет собой версию благой, жизнеспасительной эсхатологии, открывающей «возможность благополучного разрешения человеческой истории»³². Подобно А.С. Хомякову, Ф.М. Достоевскому, Н.Ф. Федорову, Соловьев считает Церковь средоточием преображенного мира и полагает ее будущее на путях преодоления конфессиональных дроблений, восстановления единого организма Вселенской Церкви, призванного вобрать в себя все человечество: «Идеал всецерковности, вселенское братство, совершенное Царство благодати и истины, любви и свободы, – это есть будущее церкви» [29, с. XX].

В отличие от средневековых теократий Европы, не избегнувших компромисса с Евангелием, опиравшихся не только на христианскую этику, но и на политические институты, включавших принуждение и войну как необходимые ин-

²⁹ В.В. Сербиненко, рассматривая «Три разговора...» в контексте эсхатологической темы, видит в сочинении Соловьева изображение «“постисторического” будущего», в котором нет никакого качественного роста, никакого подлинного развития, сопряженного с нравственным и духовным усилием, но торжествует эклектика, «идеологическая всеядность», политическая эквилибристика, соседствующая с общественным равнодушием и цинизмом (см.: Сербиненко В.В. Образ «постисторического» будущего в «Трех разговорах» Вл. Соловьева // История философии. 2000. № 6. С. 4–14 [27]).

³⁰ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

³¹ См.: Соловьев В.С. Из творческого наследия // Логос. Диалог Восток – Запад. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 269 [28].

³² См.: Максимов М.В. Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. С. 188.

струменты собирания социального целого, теократический идеал Соловьева утверждался на принципиальном единстве цели и средств. Обращаясь к судьбе Византии, философ полагал причину ее падения в том, что христианское вино, вливаясь в старые имперские мехи, не высветляло и не преображало их, не сообщало державному действию подлинной Христовой силы. «Понятие человеческой личности в ее безусловном значении было совершенно чуждо византийскому мирозерцанию»³³, а выработанный на Вселенских соборах догмат о Троице, неслиянно-нераздельном, питаемом безграничной любовью единстве Божественных лиц, так и остался предметом исповедания, но не исполнения. Подлинная теократия, по Соловьеву, требует соответствия внешнего и внутреннего, догмата и заповеди, устройства на евангельских началах как внутригосударственных, так и международных дел, следуя не принципу государственного эгоизма, а идее христианской политики³⁴. Теократия как идеал и проект будущего призвана воплотить принцип Троицы на всех уровнях социального бытия, воссоединяя распавшееся человечество в организме Вселенской Церкви; она призвана примирить исповедания, открывая возможность и Православному Востоку, и католическому и протестантскому Западу воссоединиться на началах соборности, а всему человечеству, собранному в единое тело Христово, стать проводником Божественного света в природно-космическую жизнь, преодолевая ее послегрехопадную сцепку со смертью. Тем самым теократия будущего становится ступенью к Небесному Иерусалиму, горнилом преображения земли в «новое небо и новую землю».

Проектируя будущий богочеловеческий путь, Соловьев намечает векторы трансформации текущей человеческой жизни и практики, высветляя подлинный – религиозный объем повседневности, ведь именно в такой повседневности, в ничем не примечательной Галилее, Иудее, Самарии... протекала жизнь и проповедь Иисуса Христа, завершившаяся Его Воскресением, которое изменило ход не только земной истории, но и всего мирового процесса. В публицистических статьях, объединенных в два выпуска сборника «Национальный вопрос в России»³⁵, во множестве других больших и малых статей, печатавшихся в русской периодике, наконец, в книге «Оправдание добра» философ вносит богочеловеческую оптику в вопросы экономики, политики, управления, науки, педагогики и культуры, поднимает, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу» национальный, юридический, уголовный, военный вопросы, бьет тревогу по поводу обезземеливания и иссушения почв, указывая на хищнический и эго-

³³ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 578 [30].

³⁴ Подробнее об идее христианской политики у В.С. Соловьева и русских религиозных мыслителей, утверждавших идею истории как «работы спасения», см.: Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. С. 197–254.

³⁵ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 257–408 [31]; Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 409–639 [32].

истичный характер поведения человека в природе, в то время как человек призван к возделыванию мира как эдемского сада.

Выстраиваемый Соловьёвым образ будущего, согласно которому человечество собирает себя и одухотворяет природу, требует примирения веры и знания. Процесс развития мира, подчеркивает мыслитель, движется в направлении все большего усовершенствования органических форм, оплодотворения материи духом и обретает свой венец в человеке, который призван продолжить дело Божественного творения. Этот взгляд, как уже не раз было показано исследователями, корреспондирует с представлениями Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, П. Тейяра де Шардена «о направленности эволюции, проходящей через человека и обретающей в его явлении в мир новое качество»³⁶. Глубинно родственны рожденный в набросках к сочинению «об истинной науке» (1881–1882 гг.) образ науки как «всемирной медицины», призванной противодействовать мировому распаду, исцеляя «омертвевшую природу и страдающее человечество»³⁷, и возникающий в «Трех речах в память Достоевского» (1882–1883 гг.) и лекции «Жизненный смысл христианства» (1882–1883 гг.) образ христианства как общего дела, выходящего за пределы храмового служения, вбирающего в себя все сферы действия человека в истории, стремящегося к обожению мира. Подобно Н.Ф. Федорову, Соловьёв считает науку частью богочеловеческого домостроительства, ведущего к созиданию Царства Христова.

При всей философской фундаментальности и академичности крупных сочинений В.С. Соловьёва в них налицо заряд проповедничества, более того – именно он дает ключ к смыслу текста. Тот же проповеднический пафос, пророческий дух, присутствует в лекциях мыслителя. Соловьёв – не педантичный, уравновешенный, застегнутый на все пуговицы преподаватель, ставящий своей задачей передать знание как таковое. По своему складу он – пророк, причем активно-христианский пророк, не просто предсказывающий, а проектирующий будущее. Неслучайно, когда в 1882 г., вдохновленный идеями Федорова, духовно заряженный чтением его рукописи и личными беседами, Соловьёв отправляется «в восторженном состоянии»³⁸ в Петербург и начинает курс университетских лекций, его волнует отнюдь не успеваемость слушателей, а их реакция на излагаемое им видение смысла и задач христианства и он более всего сокрушается, что «воскресение не как идея, а как факт не воспринимается ими»³⁹.

Наиболее известные публичные выступления Соловьёва – лекция в Кредитном обществе в марте 1881 г., в которой он призвал Царя простить убийц-

³⁶ См.: Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Со-крат: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 293–295 [33].

³⁷ См.: Соловьёв В.С. Об истинной науке // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 40 [34].

³⁸ См.: Федоров Н.Ф. В конце сентября 1881 познакомился с Толстым... // Федоров Н.Ф. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 48 [35].

³⁹ Там же.

первомартовцев; знаменитые чтения по философии религии 1878–1881 гг., где разворачивалась широкая панорама природного и человеческого бытия, венчающаяся Царствием Божиим; лекция «О причинах упадка средневекового мирозерцания», прочитанная в октябре 1891 г., в которой говорилось о том, что «сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье»⁴⁰; наконец, публичное чтение «О конце всемирной истории» 26 февраля 1900 г. – стремятся одушевить слушающих идеалом активного христианства, для которого делание и исповедание, мысль и жизнь суть одно, и одновременно предостеречь от недолжных путей и лжеидеалов, будь то атеистический социализм, капиталистическая материократия, мироотрицающая вера, национализм, отвергающий всечеловечность. И когда в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев говорит о писателе как проповеднике «Истинной Церкви», вселенского христианства, «всемирного общего дела»⁴¹, он проецирует это определение и на себя.

К образу будущего, которое выстраивал Соловьев в своих сочинениях, лучше всего подходят слова философа Н.А. Сетницкого: «Идеал, по самому смыслу своему, есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество» [38, с. 79]. В творчестве Соловьева особенно отчетливо проявилась проективность русской мысли, роднившая ее с литературой, которая устремлялась в своих высших взлетах к построению целостного образа будущего, призванного воздействовать на настоящее, меняя пути истории.

Список литературы

1. Достоевский и XX в.: в 2 т. / под ред. Т.А. Касаткиной. М.: ИМЛИ РАН, 2007. 752 + 576 с.
2. Келдыш В.А. Наследие Ф.М. Достоевского в философской и литературно-критической мысли Серебряного века русской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2019. 280 с.
3. Белый А. Воспоминания о Блоке // Эпопея: Литературный ежемесячник под редакцией А. Белого. Москва – Берлин, 1922. № 2. С. 123–273.
4. Соловьев В.С. Жизненный смысл христианства (Филос. коммент. на учение о логосе ап. Иоанна Богослова). М.: Унив. тип., 1883. 16 с.
5. Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьева: оценки и интерпретации / Соловьёвские исследования. 2004. Вып. 8. С. 150–172.
6. Максимов М.В. Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998. С. 136–216.
7. Максимов М.В. Историософия «Трех разговоров» Вл. Соловьева // Русская философия: многообразие в единстве. VII Российский симпозиум историков русской философии. Москва, 14–17 ноября 2001 г. М.: МГУ, 2001. С. 136–141.
8. Гальцева Р.А. Условная эсхатология Владимира Соловьева // Материалы II Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». М., 1993. С. 61–67.
9. Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева // Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 50–82.

⁴⁰ См.: Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 339 [36].

⁴¹ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 304, 305 [37].

10. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
11. Гусев Д.В. Антропологические аспекты эсхатологии в философской поэзии Вл. Соловьёва и А. Белого // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1(33). С. 57–69.
12. Межуев Б.В. «Перемена в душевном настроении» Вл. Соловьёва 1890-х годов в контексте его эсхатологических воззрений // Соловьёвские исследования. 2005. Вып. 2(11). С. 44–65.
13. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 3–172.
14. Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 626–634.
15. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
16. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 390–404.
17. Соловьёв В.С. «В тумане утреннем неверными шагами...» // Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 38.
18. Федоров Н.Ф. Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? // Федоров Н.Ф. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. С. 233–236.
19. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 5–511.
20. Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 277–291.
21. Соловьёв В.С. Das Ewig Weibliche (Слово увещательное к морским чертям) // Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 113–114.
22. Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 42–87.
23. В.С. Соловьёв – Е.К. Селевиной. 2 августа 1973 // Соловьёв В.С. Собр. соч. Письма и приложение. Фототипическое издание. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 3. С. 87–92.
24. Величко В.Л. Владимир Соловьёв: Жизнь и творения. СПб.: печ. Р. Голике, 1902. 205 с.
25. Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. М.: Водолей, 2021. 700 с.
26. Соловьёв В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 319–323.
27. Сербиненко В.В. Образ «постисторического» будущего в «Трёх разговорах» Вл. Соловьёва // История философии. 2000. № 6. С. 4–14.
28. Соловьёв В.С. Из творческого наследия // Логос. Диалог Восток – Запад. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 267–287.
29. Соловьёв В.С. История и будущность теократии: Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Загреб: Акционерная типография, 1887. 396 с.
30. Соловьёв В.С. Византизм и Россия // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 562–601.
31. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 257–408.
32. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 409–639.
33. Гачева А.Г., Семенова С.Г. О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903): сб. науч. ст. М.: Академический проект, 2018. С. 293–295.
34. Соловьёв В.С. Об истинной науке // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетей, 1997. С. 31–63.

35. Федоров Н.Ф. В конце сентября 1881 познакомился с Толстым... // Федоров Н.Ф. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. С. 48.
36. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 339–350.
37. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–318.
38. Сетницкий Н.А. О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 61–530.

References

(Sources)

Collected Works

1. Fedorov, N.F. Kak mozhet byt' razresheno protivorechie mezhdru naukoju i iskusstvom? [How Can the Contradiction Between Science and Art Be Resolved?], in Fedorov, N.F. *Sochineniya v 4 t., t. 2* [Works in 4 vols., vol. 2]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1995, pp. 233–236.
2. Fedorov, N.F. V kontse sentyabrya 1881 poznakomilsya s Tolstym... [At the End of September 1881, He Met Tolstoy...], in Fedorov, N.F. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vols., vol. 4]. Moscow: Traditsiya, 1999, p. 48.
3. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete Works in 30 vols., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 5–511.
4. Dostoevskiy, F.M. Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoy tetrady 1880–1881 gg. [Notes of a literary, critical and journalistic nature from a notebook of 1880–1881], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Complete Works in 30 vols., vol. 27]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 42–87.
5. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three Conversations About War, Progress and the End of World History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 635–762.
6. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings about Godmanhood], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 3–172.
7. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The Idea of the Übermensch], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 626–634.
8. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.
9. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [The General Meaning of Art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 390–404.
10. Solov'ev, V.S. Zametka v zashchitu Dostoevskogo ot obvineniya v «novom» khristianstve [A Note on Dostoevsky's Defense Against the Accusation of New Christianity], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 319–323.
11. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the Decline of the Medieval Worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 339–350.
12. 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 vols., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 257–408.
13. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 2 [The national question in Russia, Issue 2], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 409–639.
14. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–318.

15. Solov'ev, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 562–601.

Individual Works

16. Belyy, A. Vospominaniya o Bloke [Remembering the Block], in *Epopeya: Literaturnyy ezhe mesyachnik* [Epopeya: Literary Monthly]. Moscow; Berlin, 1922, no. 2, pp. 123–273.

17. Khomyakov, A.S. Pis'mo k izdatel'yu T.I. Filippovu [Letter to the Publisher T.I. Filippov], in Khomyakov, A.S. *O starom i novom: Stat'i i ocherki* [About old and new: Articles and essays]. Moscow: Sovremennik, 1988, pp. 277–291.

18. Setnitskiy, N.A. O konechnom ideale [About the ultimate ideal], in Setnitskiy, N.A. *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, 2010, pp. 61–530.

19. Solov'ev, V.S. Iz tvorcheskogo naslediya [From the literary heritage], in *Logos. Dialog Vostok – Zapad* [Logos. East–West Dialogue]. Bryussel'; Myunkhen; Moscow, 1995, pp. 267–287.

20. Solov'ev, V.S. *Istoriya i budushchnost' teokratii: Issledovanie vseмирno-istoricheskogo puti k istinnoy zhizni* [The History and Future of Theocracy: A Study of the World-historical Path to True Life]. Zagreb: Aktsionernaya tipografiya, 1887. 396 p.

21. Solov'ev, V.S. Ob istinnoy nauke [About True Science], in *Issledovaniya po istorii russkoy mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Studies in Russian Intellectual History. 1997]. Saint-Petersburg: Aleteya, 1997, pp. 31–63.

22. Solov'ev, V.S. *Zhiznennyi smysl khristianstva (Filosofskiy kommentariy na uchenie o logose ap. Ioanna Bogoslova)* [The Vital Meaning of Christianity (Philosophical Commentary on the teaching of the Logos of the Apostle John the Theologian)]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1883. 16 p.

23. Solov'ev, V.S. «V tumane utrennem nevernymi shagami...» [“In the morning mist, with unsteady steps...”], in Solov'ev, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*». *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [“Only the sun of love is motionless...”]. Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, p. 38.

24. Solov'ev, V.S. Das Ewig Weibliche (Slovo uveshchatel'noe k morskim chertyam) [Das Ewig Weibliche (An admonitory word to the sea devils)], in Solov'ev, V.S. «*Nepodvizhno lish' solntse lyubvi...*». *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov* [“Only the sun of love is motionless...”. Poems. Prose. Letters. Memoirs of contemporaries]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, pp. 113–114.

25. V.S. Solov'ev – E.K. Selevinoy. 2 avgusta 1973 [V.S. Soloviev – E.K. Selevina. August 2, 1973], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. Pis'ma i prilozhenie. Fototipicheskoe izdanie, t. 3* [Collected Works. Letters and an Appendix. Phototypic edition, vol. 3]. Bryussel': Zhizn' s Bogom, 1970, pp. 87–92.

(Articles from Scientific Journals)

26. Gacheva, A.G. Filologiya na sluzhbe filosofii: Opyt analiza «Treh razgovorov» Vladimira Solov'eva [Philology in the Service of Philosophy: The Experience of Analyzing Vladimir Solovyov's “Three Conversations”], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2010, issue 2(26), pp. 50–82.

27. Gusev, D.V. Antropologicheskie aspekty eskhatologii v filosofskoy poezii Vl. Solov'eva i A. Belogo [Anthropological Aspects of Eschatology in the Philosophical Poetry of VL. Solovyov and A. Bely], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 1(33), pp. 57–69.

28. Maksimov, M.V. Teokraticheskoe uchenie Vl. Solov'eva: otsenki i interpretatsii [Solovyov's Theocratic Teaching: Assessments and Interpretations], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 8, pp. 150–172.

29. Mezhuiev, B.V. «Peremena v dushevnom nastroenii» Vl. Solov'eva 1890-kh godov v kontekste ego eskhatologicheskikh vozreniy [“Change in Mental Mood” by Vladimir Solovyov in the 1890s in the Context of his Eschatological Views], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2005, issue 2(11), pp. 44–65.

30. Serbinenko, V.V. Obraz «postistoricheskogo» budushchego v «Treh razgovorakh» Vl. Solov'eva [The Image of the “Post-historical” Future in “Three Conversations” by V. Solovyov], in *Istoriya filosofii*, 2000, no. 6, pp. 4–14.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

31. Gall'tseva, R.A. Uslovnaya eskhatologiya Vladimira Solov'eva [Conditional eschatology of Vladimir Solovyov], in *Materialy 2-go Mezhdunarodnogo simpoziuma po tvorchestvu Vl. Solov'eva «Eskhatologiya Vl. Solov'eva»* [Proceedings of the 2nd International Symposium on the Work of Vladimir Solovyov “Eschatology of Vladimir Solovyov”]. Moscow, 1993, pp. 61–67.
32. Gacheva, A.G., Semenova, S.G. O kosmizme v entsiklopedicheskom zhanre [On Cosmism in the Encyclopedic Genre], in *Moskovskiy Sokrat: Nikolay Fedorovich Fedorov (1829–1903). Sbornik nauchnykh statey* [Moscow Socrates: Nikolai Fedorovich Fedorov (1829–1903). The Collection of Academic Articles]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2018, pp. 293–295.
33. Kasatkina, T.A. (red.) *Dostoevskiy i XX v.: v 2 t.* [Dostoevsky and the XX Century: in 2 vols.]. Moscow: IMLI RAN, 2007, 752 + 576 p.
34. Maksimov, M.V. Istoriosofiya «Treh razgovorov» Vl. Solov'eva [Historiosophy of “Three Conversations” by V. Solovyov], in *VII Rossiyskiy simpozium istorikov russkoy filosofii «Russkaya filosofiya: mnogoobrazie v edinstve», Moskva, 14–17 noyabrya 2001 g.* [The VII Russian Symposium of Historians of Russian Philosophy “Russian Philosophy: diversity in Unity”, Moscow, November 14th–17th, 2001]. Moscow: MGU, 2001, pp. 136–141.

(Monographs)

35. Gacheva, A.G. *Chelovek i istoriya v zerkale russkoy filosofii i literatury* [Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Vodoley, 2021. 700 p.
36. Keldysh, V.A. *Nasledie F.M. Dostoevskogo v filosofskoy i literaturno-kriticheskoy mysli Serebryanogo veka russkoy literatury* [The Legacy of F.M. Dostoevsky in Philosophical and Literary-critical Thought of the Silver Age of Russian Literature]. Moscow: IMLI RAN, 2019. 280 p.
37. Maksimov, M.V. *Vladimir Solov'ev i Zapad: Nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent]. Moscow: Prometey, 1998. 242 p.
38. Velichko, V.L. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvoreniya* [Vladimir Solovyov: Life and creations]. Saint-Petersburg: pechatnya R. Golike, 1902. 205 p.

УДК 821.161.1:27:17
ББК 83.3(2=411.2)5:87

Светлана Андреевна Серёгина

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья, Россия, Москва, e-mail: serjogina@mail.ru

Н.А. Клюев и Ф.-Р. Ламенне: Образ будущего сквозь призму социального христианства

Аннотация. На доказательных основаниях вводится ранее неизвестный источник религиозно-философских представлений Клюева – сочинение идеолога социального христианства Ф.-Р. Ламенне «Слова верующего» (*Paroles d'un croyant*). Выявлено, что в свою статью 1919 г. «Красный набат» Клюев включил практически без изменений главы 35 и 36 этого текста в переводе братьев Владимира и Леонида Андроусонов (издание 1906 г.). Сделано предположение о первом знакомстве Клюева с идеями социального христианства в революционной среде в начале 1900-х гг., что определило формирование в художественном сознании поэта устойчивой системы представлений, которая принципиально важна для понимания его произведений 1900–1910-х гг.: это, прежде всего, понимание коренных общественных преобразований как «участия в плане Бога» и представление о будущем как о «царстве справедливости и царстве любви», в котором рабство и голод будут искоренены, утраченное всеобщее братство людей («братьев Христа») восстановлено и «народ-богочеловек» воскреснет. Раскрыта драматическая коллизия житнетворческого мифа Н.А. Клюева: с одной стороны, он укоренен в восходящем к Вл.С. Соловьёву представлении о необходимости духовного преображения человечества, а с другой – в идеологии социального христианства с его пониманием революционной борьбы как религиозной жертвы, подразумевающей равную готовность как к героической смерти за «братьев», так и к кровопролитию как средству достижения «будущего царства».

Ключевые слова: религиозно-философский контекст творчества Н.А. Клюева, идеи Ф.-Р. Ламенне в России, философия религиозного преображения человечества Вл.С. Соловьёва, социальное христианство, образ будущего в литературно-философской традиции

Svetlana Andreevna Seregina

Russian Russian Academy of Sciences Gorky Institute of World Literature (IMLI RAS), Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher at the Department of Modern Russian Literature and Literature of the Russian Abroad, Russia, Moscow, e-mail: serjogina@mail.ru

N.A. Klyuev and F.-R. Lamenne: The image of the future through the prism of social Christianity

Abstract. The article introduces, on evidentiary grounds, a previously unknown source of N.A. Klyuev's religious and philosophical ideas – the work of the ideologist of social Christianity F.R. Lamenne “The Words of a Believer” (“*Paroles d'un croyant*”). It is revealed that in his 1919 article “Red Alarm” Klyuev included almost unchanged chapters 35 and 36 of this text translated by brothers Vladimir

and Leonid Androusonov (1906 edition). It is assumed that Klyuev's acquaintance with the ideas of social Christianity first occurred in a revolutionary environment in the early 1900s, which determined the formation of a stable complex of philosophemes in the poet's artistic consciousness, which is also fundamentally important not only for his works of the 1900s. (article "In Black Days"), but also for his work of 1917–1919: this is, first of all, an understanding of fundamental social transformations as "participation in God's plan" and the idea of the future as a "kingdom of justice and the kingdom of love" in which slavery and hunger will be eradicated, the lost universal brotherhood of people ("the brothers of Christ") – restored, and the "God-man people" will rise again. The dramatic collision of Klyuev's life-creating myth is revealed: on the one hand, it is rooted in the idea of the need for the spiritual transformation of mankind, dating back to V.S. Solov'ev, and on the other – in the ideology of social Christianity with its understanding of the revolutionary struggle as a religious sacrifice, implying equal readiness for both heroic death for "brothers" and bloodshed as a means to achieve the "future kingdom".

Key words: the religious and philosophical context of N.A. Klyuev's work, the ideas of F.-R. Lamennais in Russia, the philosophy of the religious transformation of mankind by V.S. Solov'yov, social Christianity, the image of the future in the literary and philosophical tradition

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.162-179

В середине 1900-х гг. революционное движение виделось Ключеву исторически оправданным путем к обретению желанного будущего. Однако общественный идеал поэта довольно быстро наполнился религиозно-философским содержанием. Так, Клюев оказывался причастным философской традиции, символом которой можно считать Вл.С. Соловьева. Как известно, философ мыслил будущее человечеств как его «радикальное религиозное преображение»¹ и отвергал социализм из-за преобладания в нем индивидуализма и материального интереса: «...социализм изначала – даже в самых идеалистических своих выражениях – ставит нравственное совершенство общества в прямую и всецелую зависимость от его хозяйственного строя и хочет достигнуть нравственного преобразования или перерождения исключительно лишь путем экономического переворота» [2, с. 414]. Хотя Клюев никогда не ставил «нравственное совершенство» общества и его будущее в прямую зависимость от «хозяйственного строя», демократическая традиция русской литературы² с ее социальным идеалом оказала значительное влияние на поэта в начале его творческого пути (1904–1905 гг.). В это время очертания *будущего* в его произведениях определяли литературные штампы: «радужные грезы», «иной мир покоя, отрады», «день отрадный», «светлый день», «лучшая доля», «святая мечта»,

¹ См.: Евлампиев И.И. «Неизбежный нравственный переворот» и идея революции в русской общественно-политической мысли XIX – начала XX века // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 3(79). С. 33 [1].

² См., например: Азадовский К.М. Жизнь Николая Ключева: Документальное повествование. СПб.: Звезда, 2002. С. 26 [3]; Субботин С.И. Н.А. Клюев: поэзия 1905–1908 гг. и проза 1919–1923 гг. вопросы источниковедения и атрибуции: дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. С. 16–25 [4].

«волшебная даль», «обитель свободного счастья»³. Так в лирике Клюева складывался хронотоп «новой жизни»: «Мы новою жизнью теперь заживем – / с бесстрашием ринемся к битве» [5, с. 82]. Поэтический язык Клюева 1900-х гг., на котором он говорил о «новой жизни», еще не обладал характерным и узнаваемым стилевым своеобразием. Однако уже он выражал особый клюевский гуманизм и его сострадательное отношение к миру:

Светила мудрости, науки,
Вы разрешите мне вопрос:
Когда окончатся все муки
И на земле не будет слез.

Когда наступит день отрадный,
Не будет литься больше кровь,
И в нашу жизнь, как свет лампадный,
Прольется чистая любовь? [5, с. 77–78]

Уже этот еще не самостоятельный поэтический язык раскрывает обращенность Клюева к глубинному стремлению русской культуры – «*воздействовать* на реальную жизнь, исправляя и улучшая ее»⁴, т.е. творить проективный идеал и искать способы его воплощения⁵. Активная революционная работа, в которую Клюев включился в 1905 г., понималась им как конкретное «общее дело», в котором социальная борьба обретала высоту жертвенного служения. «Я делал, что мог, свято веря в счастливый исход. Я отдал все, что имел, не пожалев себя и старых бедных родителей...», – признавался поэт в самом раннем из сохранившихся писем (1906 г.), адресованном политическим ссыльным [8, с. 161]. Уже на этом начальном этапе становления мировоззрения Клюева его устремление к «животворной свободе» будущего было вдохновлено «светом лампадным» «чистой любви» [5, с. 81]. Такого рода наполнение Клюевым идеи общественного единства «положительным содержанием» можно считать первым этапом обращения поэта к религиозной философии социального христианства⁶. В то же время Клюев, сопрягая вектор общественных преобразова-

³ См.: Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 1999. С. 77–82 [5].

⁴ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 294 [6].

⁵ См.: Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...». Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019 [7].

⁶ Об идеях социального христианства в русской литературе см., например: Кибальник С.А. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. 2017. Т. 15, № 3. С. 70–93 [9]; *он же* Л.Н. Толстой и «социальное христианство» (Толстой о Ф.-Р. де Ламенне) // Культура и текст. 2019. № 1(36). С. 75–84 [10]. Первое обращение к теме «Н.А. Клюев и соци-

ний с нравственным императивом христианства, вновь оказывается в круге соловьевских идей: «Христос пришел не погубить мир, а спасти его, и социально-политический организм человечества – мир в тесном смысле – должен быть не уничтожен святынею христианства, а спасен ею, т.е. обращен, преобразован, одухотворен» [12, с. 340]. Это обращенность Клюева к философскому истоку определила единство социально-политических мотивов, евангельских образов и житнетворческого пафоса, которое характерно для зрелого творчества поэта.

С.А. Кибальник, выявляя влияние французского идеолога социального христианства Ф.-Р. де Ламенне на представление Ф.М. Достоевского о русском социализме «во имя Христово», называет в качестве источника этого представления книгу Ламенне *Les paroles d'un croyant* (1834 г.), известную в русском переводе как «Слова верующего»⁷. Этот же текст, как теперь достоверно известно, был в круге чтения Клюева.

В конце 1908 г. Клюев отправляет Блоку письмо, к которому прикладывает ныне неизвестное произведение, предназначенное для издателя В.С. Миролюбова. Этот текст под названием «Слово», «Слово Божие», «Слово Божие к народу» Клюев упоминает в письмах Блоку пять раз⁸ – с конца 1908 г. до апреля 1909 г. Его содержание и дальнейшая судьба неизвестны. Однако из письма Клюева ясно, что «Слово» он использовал в агитационных целях, которые в это время поэт ощущает как насущные житнетворческие задачи: «По монастырям мы ходим потому, что это самые удобные места: народ “со многих губерний” живет празднично несколько дней, времени довольно, чтобы прочесть, к примеру, хоть “Слово Божие к народу” и еще кой-что “нужное”. Вот я и хожу и желающим не отказываю, и ходить стоит, потому удобно и сильно, и свято неотразимо. Без этого же никак невозможно» [13, с. 188–190].

Комментируя это письмо, К.М. Азадовский предположил, что Клюев мог вдохновляться «“Словом верующего к народу” (вольный перевод известной книги Ф.Р. Ламенне “Слово верующего”⁹) – произведением, известным в народной среде»¹⁰. В.Г. Базанов обращает внимание¹¹ на более поздние по времени публикации о Ламенне в журнале «Новая земля» в 1910–1911 гг. Это направление научного поиска оказалось верным. Исследовательские гипотезы удалось подтвердить, выявив прямое цитирование Клюевым Ламенне (без отсылок к первоисточнику): в статью 1919 г. «Красный набат» Клюев включил тридцать пятую и тридцать шестую главы из «Слов верующего». Прямое об-

альное христианство» см.: Серёгина С.А. Идея социального христианства в ранней лирике Н.А. Клюева // Проблемы исторической поэтики. 2021. № 19(3). С. 238–254 [11].

⁷ См.: Кибальник С.А. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? С. 78.

⁸ См. письма 13, 15, 16, 18, 20 в: Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку: 1907–1915. М.: Прогресс-Плеяда, 2003 [13].

⁹ Точнее – «Слова верующего» (*Les paroles d'un croyant*).

¹⁰ См.: Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку: 1907–1915. С. 177.

¹¹ См.: Базанов В.Г. К творческим исканиям Блока // А. Блок и современность. М.: Современник, 1981. С. 208–209 [14].

ращение Клюева к тексту идеолога социального христианства (хотя и более позднее по времени) можно считать доказательством того, что именно этот текст стал основным источником ныне неизвестного произведения Клюева, которое упоминается поэтом в его письмах Блоку 1900-х гг. под названием «Слово», «Слово Божие», «Слово Божие к народу».

Сочинение Ламенне «Слова верующего» имеет яркую историю бытования в русской культуре¹². Самый известный перевод принадлежит революционеру, писателю и публицисту С.М. Степняку-Кравчинскому: в годы массового «хождения в народ» (1874–1875 гг.) этот перевод широко использовался «в революционной пропаганде среди крестьян и фабричных»¹³. Думается, именно из революционной народнической среды этот текст перешел в агитационный арсенал эсеров, с которыми в середине 1900-х гг. сближается Клюев. Вполне возможно, что впервые Клюев познакомился с текстами Ламенне именно в переводе Степняка-Кравчинского. Юный поэт, агитатор и распространитель нелегальной литературы мог прочитать литографическую копию подпольного издания или присутствовать при его чтении на революционных собраниях.

Косвенным доказательством этого предположения является следующее обстоятельство: в одном из писем Блоку Клюев называет свой текст «Слово Божие к народу»¹⁴, в то время как именно Степняк-Кравчинский единственный изменил название переводного сочинения, прибавив к французскому названию «Слова верующего» (*Les paroles d'un croyant*) название вступления – «К народу» (*Au peuple*): «сразу указав адресата – “Слова верующего к н а р о д у”»¹⁵.

Революция 1905 г. усилила интерес к сочинению Ламенне: следствием этого интереса стали публикации переводов «Слов верующего»¹⁶. Сравнительный анализ текстуальных совпадений и различий между переводами 1905–1906 гг. и текстом, включенным Клюевым в статью «Красный набат», позволил выявить, что в 1919 г. поэт пользовался переводом братьев Владимира и Леонида Андрусонов¹⁷.

Сочинение Ламенне, видимо, отвечало внутреннему, уже сформированному запросу юного агитатора, начинавшего осознавать в себе поэта. Труд Ламенне отличает некоторая манипулятивность (по отношению к христианской

¹² См.: Никитина Ф.Г. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура. 1997. № 8. С. 201–226 [15].

¹³ См.: Базанов В.Г. К творческим исканиям Блока. С. 209.

¹⁴ См.: Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку: 1907–1915. С. 190.

¹⁵ См.: Таратута Е.А. С.М. Степняк-Кравчинский – революционер и писатель. М.: Худож. лит., 1973. С. 47 [16].

¹⁶ См.: Ламенне Ф. Слова верующего // Свободная совесть: литературно-философский сб. 1906. Кн. 2. С. 296–357; [Ламенне Ф.-Р.] Слова верующего. Сочинение аббата Ламенне / пер. с фр. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1906 (Библиотека «Общественной пользы». Сер. 2; № 17); Ламенне Ф.-Р. Слово верующего. Ростов н/Д.: К свету, [1906]; Ламенне Ф. Слова верующего: (Отрывки). М.: «Народная мысль» Е.Д. Мягкова, 1906.

¹⁷ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Памфлет. СПб.: А.Е. Беляев, 1906 [17].

догме) и яркая ангажированность социальной идеей. Однако, видимо, именно это – раскрытие общественного идеала на языке евангельской образности – и привлекло Ключева. «Слова верующего» обладают не только демократической, но и революционной направленностью. Будущее здесь мыслится как восстановление утраченного «царства справедливости и царства любви»¹⁸, в котором будет преодолено порочное социальное устройство: «Цари завоюют на своих тронах: они обеими руками будут пытаться удержать свои короны, уносимые ветрами, и будут сметены вместе с ними. Богачи и вельможи выбегут нагишом из своих дворцов от страха быть погребенными под их развалинами» [17, с. 59].

Этот пафос социальной борьбы парадоксальным образом сочетается у Ламенне с ретроспективной мифологией (представление о том, что когда-то люди «жили счастливо, ибо они жили, как братья»¹⁹) и евангельской риторикой братолюбия: «И каждый полюбит себя в брате своем, и будет счастлив служить ему, и не будет более ни великих, ни малых, благодаря любви, которая равняет всех; и все семьи будут – одна семья, и все народы – один народ» [17, с. 60].

Именно в распаде изначального братского единства всех со всеми идеолог социального христианства видит исток (и одновременно – следствие) греховного состояния мира и общественного неравенства. В преодолении этой разъединенности для Ламенне лежит путь к обретению будущего «царства справедливости и царства любви»: «И если вас спросят: “Сколько вас?”, отвечайте: “Нас – один, ибо наши братья – это мы, и мы – это наши братья”» [17, с. 16].

Религиозно-философский фундамент социального христианства составляет не только образ будущего братства, но и мотив героической смерти за братьев – смерти, которая почти неминуема в этой жертвенной борьбе: «И многие падут в этой битве, и их имена останутся на земле, как луч Божественной славы. Вот почему вы, кто страдает, мужайтесь, укрепитесь сердцем: ибо завтра будет днем испытаний, днем, когда каждый должен будет с радостью отдать свою жизнь за братьев своих; и день, который последует, будет днем освобождения» [17, с. 15].

Символическим образом «дня освобождения», который последует за смертью во имя братьев, становится Христос: «Свобода засияет над вами, когда у подножия креста, на котором Христос умер за вас, вы поклянетесь умереть друг за друга» [17, с. 50].

Краткий абрис представлений «Слов верующего» дает ясное понимание важнейшего истока не только первой статьи Ключева «В черные дни» (1908 г.), но и в целом его творчества 1910-х гг. Позднее в «Гагарьей судьбине» (1922 г.) Ключев сформулирует свое понимание жизненного и творческого дела как «участие в плане Бога»: «И план этот – усовершенствование, раскрытие красоты лика Божия» [8, с. 35]. Этот проективный тезис звучит очень по-

¹⁸ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Памфлет. С. 15.

¹⁹ Там же. С. 9.

соловьёвски: «Царство Божие составляется из людей, перестающих быть *только* людьми, входящих в новый, высший план существования, в котором их чисто человеческие задачи становятся лишь средствами и орудиями другой, окончательной цели» [2, с. 268]. Так обнажается завязь мирозерцания Ключева, в котором социальное христианство обретает особую высоту и значение, так как оно вписывается в религиозно-философский контекст эпохи, заданный Соловьёвым с его требованием «нравственного подхода к решению социально-политических проблем»²⁰.

В середине 1900-х гг. для Ключева решение острых вопросов социальной несправедливости – страданий «бичуемого и распинаемого» «мужика»²¹ – становится насущной потребностью, которая позволяет деятельно и конкретно участвовать в реализации «плана Бога». Художественно-философским воплощением этой потребности становится статья «В черные дни». Она увидела свет в «Нашем журнале» (№ 1) в феврале 1908 г., тогда как первое упоминание утраченной рукописи «Слово Божие к народу», предназначенной Миролюбову, появляется в письме Ключева Блоку за ноябрь–декабрь 1908 г., т.е. весь 1908 г. прошел для Ключева под знаком идей социального христианства.

В статье «В черные дни» содержатся характерные образы: «будущее царство», «священный стяг свободы», «крестные жертвы революционной интеллигенции», «Бог правды и справедливости», идущие «на распятие» носители «тернового венца», «распинаемый» мужик²². Они образуют концептуальный ряд, который делает статью Ключева своеобразным манифестом социального христианства *à la russe*. Его смысловой центр – образ «народа-богочеловека»: «...Им чужда психология мужика, бичуемого и распинаемого, замурованного в мертвую стену – нужды, голода и нравственного одиночества. Но под тяжким бременем, наваленным на крестьянскую грудь, бьется, как голубь, чистое сердце, готовое всегда стать строительной жертвой, не ради самоуслаждения и призрачно-непонятных вождедений, свойственных некоторой доле нашей так называемой интеллигенции, а во имя Бога правды и справедливости...» [8, с. 104].

Несомненно, социальное христианство не является единственным источником этой религиозно-философской мифологии Ключева. Если размышлять о генеалогии образа «распинаемого мужика»/«народа-богочеловека» у Ключева в литературно-философском контексте, то необходимо, прежде всего, указать на Ф.М. Достоевского, процитировав слова Шатова из романа «Бесы»: «<...> Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ–“богоносец”, грядущий обновить и спасти мир именем нового Бога, и кому единому даны ключи жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя? <...> Единый народ–“богоносец” – это русский народ» [19, с. 154].

²⁰ См.: Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьёва: оценки и интерпретации // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. № 1(8). С. 151 [18].

²¹ См.: Ключев Н.А. Словесное древо. С. 104.

²² Там же. С. 103–104.

Подобное соположение не является произвольным. Для Клюева Достоевский был одной из ключевых фигур русской культуры: «Раз во сто лет порожидала русская земля чудо: являлись Пушкин, Толстой, Достоевский – горящие ключи, чистые реки, которых не осиливало окаянное устье. Мы живем водами этих рек» [8, с. 145].

Думается, что к моменту знакомства с идеями Ламенне Клюев уже пережил влияние представлений Достоевского об избранном русском народе-богоносце, который должен спасти мир, потому что он является носителем «общественного идеала братства» и «религиозного идеала, основанного на вере Христовой»²³. Впрочем, это влияние органично соединилось с воздействием источника, имевшего существенное значение для самого Достоевского.

В «Словах верующего» находим прямое сравнение народа, идущего «на завоевание прав» с Христом: «Если есть на земле что-либо великое, так это твердое решение народа, идущего на глазах Бога, не уставая ни на минуту, на завоевание прав, которые он получил от него Он может испытать неудачи, перемены счастья, измены, он может быть предан каким-нибудь Иудой. Пусть ничто не лишит его мужества. Ибо воистину говорю вам, если он подобно Христу сойдет в могилу, он так же как Христос на третий день выйдет из нее победителем смерти, и Князя мира сего, и помощником Князя мира сего» [17, с. 98].

У Клюева в финале статьи «В черные дни» образ «народа-богочеловека», «выносящего на своем сердце все казни неба, все боли земли» окончательно соединяется с образом Христа: «Народ-богочеловек, выносящий на своем сердце все казни неба, все боли земли, слышишь ли тех сынов твоих, кто плачет о тебе, и, припадая к подножию креста твоего, лобзая твои пречистые раны, криком, полным гнева и неизбывной боли, проклиная твоих мучителей, молит тебя: прости нас всех, малодушных и робких, на руинах святынь остающихся жить, жить, когда ты распинаем, пить и есть, когда ты наполнен желчью и оцетом²⁴» [8, с. 104]!

Заключительное предложение восходит к евангельскому эпизоду: «... Дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (Мф. 27: 34). Клюев завершает свою статью на высокой трагической ноте – в кульминационной точке евангельского сюжета: Христос умирает на кресте, в мифотворческом сознании Клюева на кресте, мучаясь, умирает народ. За этой смертью поэт чаёт воскресения: о воскресении не сказано прямо, но оно, несомненно, подразумевается как неизбежный финал.

Развитие сюжета этого клюевского мифа вполне согласуется с содержанием «молитвы» Ламенне. У Ламенне народ – это «братья Христовы», страдания «братьев» равны страданию Христа и тоже должны завершиться воскресением: «Мы зываем к тебе, Господи. О, Отец! Ты не покинул Твоего Сына,

²³ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 300.

²⁴ Оцет (устар.) – уксус.

Твоего Христа, это только казалось на один миг; Ты равным образом не покинешь навсегда братьев Христа. Его божественная кровь, которая освободила их от рабства у Князя мира сего, освободит их также от рабства у приспешников Князя мира сего. Взгляни на их пронзенные руки и ноги, на пронзенную грудь, на их голову, покрытую кровоточащими ранами. В земле, которую Ты им дал во владение, вырыли громадную могилу и бросили их в нее без разбору, и припечатали камень на ней печатью, на которой в насмешку вырезали Твое святое имя. И вот, Господи, они лежат там мертвые; но они не пребудут там вечно. Еще три дня, – и святотатственная печать будет разбита, и камень будет разбит, и спящие восстанут, и начнется царство Христа, которое есть справедливость, и милосердие, и мир, и радость в Духе Святом» [17, с. 58].

Наряду с образом «народа-богочеловека» принципиальное значение как для статьи «В черные дни», так и для художественно-философского мировоззрения Клюева имеет связанная с ним идея «строительной жертвы», которую всегда готов принести «бичуемый и распинаемый мужик» «во имя Бога правды и справедливости» и «будущего царства». Глубинный исток этой идеи – архаические представления о необходимости жертвоприношения (в том числе, человеческого) при закладке различных строений, объединенные в сознании Клюева с пониманием Христа как краеугольного камня в фундаменте Церкви. У Клюева эти смыслы соединяются с риторикой Ламенне, который убеждал: «...Каждый должен будет с радостью отдать свою жизнь за братьев своих; и день, который последует, будет днем освобождения» [17, с. 15].

Философия жертвы Клюева обнажает не только высоту духовных дерзаний поэта, но и завязь драматической коллизии его житнетворческого мифа: «Народ знает цену крови, видит в ней скрытый непостижимый смысл и святит имя тех, кто пострадал, постигнув тайну ее» [8, с. 104]. Так в художественно-философском сознании Клюева обозначает себя важнейший вопрос о способах достижения желанного будущего. Ключевские слова о «цене крови» и ее «смысле», восходя к архаическим представлениям о крови как сакральной субстанции, раскрывают убеждение поэта в необходимости, неизбежности и оправданности кровопролития ради обретения будущего «царства справедливости и царства любви». Это допущение крови в основании идеала обозначает водораздел между Клюевым и Ламенне, с одной стороны, и Соловьёвым с его идеей положительного всеединства с другой.

Клюев вводит образ тех, кто вместе с ним «знает цену крови»: это революционеры – «крестные жертвы революционной интеллигенции» (они противопоставлены у Клюева «так называемой интеллигенции») ²⁵. К «верным», «до конца оставшихся мужественными, под терновым венцом сохранивших светлость чела и крепость разума» ²⁶, Клюев причисляет М.А. Спиридонову. На мо-

²⁵ См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 103–104.

²⁶ Там же. С. 103.

мент его работы над статьей Спиридонова была осуждена на бессрочную каторгу за убийство губернского советника Г.Н. Луженовского, известного жестокими подавлениями революционных выступлений в Тамбовской губернии. Для Клюева Спиридонова и подобные ей являют собой «строительные жертвы» – это те, кто, «кровно почувствовав образ будущего царства, поняв его таким, как понимает народ, в величавой простоте и искренности идет на распятие»²⁷. Так Клюев развивает и усиливает вызревавший в недрах народнической и эсеровской идеологии миф о революционной работе как религиозной жертве²⁸: портреты Марии Спиридоновой, по его словам, вставлены «в киот с лампадками»²⁹. Важно четко обозначить принципиальную черту этой клюевской мифологии кровавой борьбы за «царство справедливости и царства любви»: для Клюева «строительными жертвами» оказываются и те, *кого убили*, и те, *кто убил*, так как они тоже идут на «строительную жертву» – каторгу и казнь. В этом заключается суть клюевской веры «в зиждительно-чудотворную силу человеческой крови»³⁰, которую он переносит на народ. Здесь вновь уместно будет вспомнить Ламенне: «Когда вы видите народ, отягченный оковами и отданный палачам, не спешите говорить: “Этот народ – насильник, он хотел нарушить мир на земле”. Ибо, может быть, это народ-мученик, умирающий ради спасения рода человеческого» [17, с. 13].

Эта идея насилия «ради спасения рода человеческого» во имя светлого будущего в той или иной степени будет всегда присутствовать в сознании Клюева, находя свое художественное воплощение не только в прозе, но и в лирике поэта. В стихотворении «Осенюсь могильною иконкой...» (<1908, 1912> г.) она определяет противоречивый образ «родимого» «брата»-революционера («В глубине народной незабытым / Ты живешь, кровавый и святой...», [5, с. 95], в стихотворении «Победителям» (<1908> г.) – мотив отмщения: «Мы вас убьем и трупы сложим / В пирамидальные костры...» [5, с. 106]). Однако, как и у Ламенне, эта риторика борьбы (в том числе кровавой), становление которой осуществлялось у Клюева не только в религиозно-философской плоскости, но и в рамках его личной судьбы неотделимо связана с готовностью к крестному страданию. Как известно, в 1906 г. за свою революционную деятельность Клюев был подвергнут тюремному заключению, которое поэт пережил крайне тяжело: «Били меня в тюрьме люто: за смирение, за молчание мое», – вспомнит он в 1922 г. [8, с. 38]. Это смирение в страдании за «братьев» полностью согласовывалось с призывом Ламенне: «Кто любит себя больше, чем брата своего, тот недостоин Христа, умер-

²⁷ См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 104.

²⁸ См.: Пэрри М. К вопросу о «религиозности» русской интеллигенции: религиозный язык у эсеров-террористов начала XX века // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. М.: О. Г. И., 1999. С. 86–94 [20].

²⁹ См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 104.

³⁰ Там же.

шего за братьев своих. Если вы отдали ваши богатства, отдайте еще вашу жизнь, и любовь вам возвратит все» [17, с. 40].

Религиозный пафос социального христианства, приравнивающего революционную работу с жертвой Христа, по-новому позволяет взглянуть на произведения Клюева 1900-х гг.: не только сквозь привычную призму голгофского христианства или сектантства. Так, образ «братьев-воинов» из «Братской песни» (<1911, 1918> г.), стоящих с палящими мечами на «светлых башнях» «града», – это не только соратники Бога, члены небесного воинства и ангелы грядущего Судного дня, хранящие ключи «от бездны»³¹. В образе братьев-духоборцев угадываются реминисценции на «молодого воина» из 36 главы текста Ламенне, включенной (с некоторыми изменениями) Клюевым в статью «Красный набат»:

«Молодой воин, куда идешь ты?

Я иду сражаться во избавление братьев моих от угнетения – разбить их оковы и оковы мира» [17, 131]³².

Как и у Ламенне, у Клюева идею оправданного насилия заглушает пафос духовного водительства («Человеческие роды // Повести к живым рекам»³³) и заслоняет картина светлого будущего – «гостеприимного» Царствия Небесного; и все-таки мотив битвы/войны пульсирует даже в духоподъемном финале «Братской песни», должном утверждать цельный идеал «братьев-воинов»:

Наши битвенные гимны

Буреветрами звучат...

Звякнул ключ гостеприимный

У предвечных светлых врат [5, с. 153].

Другие содержательные акценты социального христианства усматриваются в финале стихотворения «Как звезде, пролетной тучке...» (<1908, 1912> г.). Он мог бы быть понят как поэтический извод хлыстовских представлений о том, что «христом» может сделаться любой последователь секты:

Чтоб на Божьем аналое

Сокровенное читать,

Надо тело молодое

Крестным терном увенчать [5, с. 106].

³¹ «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей» (Откр 20:1).

³² См. об этом: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Pamфлет. С. 91.

³³ См.: Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 153.

Однако здесь можно предложить и иное толкование. «Сокровенное» – это образ будущего «царства справедливости и царства любви», которое «братья» должны обрести в жертвенном служении, уподобляющем их Христу: «Мы взываем к тебе, Господи. <...>. Ты ... не покинешь навсегда братьев Христа. Его божественная кровь, которая освободила их от рабства у Князя мира сего, освободит их также от рабства у приспешников Князя мира сего. Взгляни на их пронзенные руки и ноги, на пронзенную грудь, на их голову, покрытую кровоточащими ранами» [17, с. 58].

В художественно-философском сознании Клюева представление о поэзии как апостольском служении соединяется с идеей общественного служения на «благо» братьев, а самоощущение себя как «молодого воина» уже неотделимо от готовности самому стать «строительной жертвой» с «крестным терном».

Христианский императив объединил Клюева с Ламенне не только в осмыслении общественных преобразований под знаком евангельской правды, но в напряженном апокалиптическом предчувствии «второго рождения» человечества и его «перехода от смерти к жизни»³⁴:

Слава нетленному чуду –
Перлам, украсившим свод,
Скоро к голодному люду
Пламенный вестник придет [5, с. 111].

Контекст социального христианства проясняет, почему «пламенный вестник» придет именно к «голодному люду». Поначалу события 1917 г. Клюев осмысливает как приход «пламенного вестника». Думается, Клюев мог в 1917 г. сказать себе словами Ламенне: «Я вижу, как Дьявол бежит, и Христа в сонме ангелов грядущего на царство»³⁵. Включая главы из сочинения Ламенне в свою статью 1919 г., Клюев усиливал значение идей социального христианства не только для читателей, но и для самого себя. Увиденный в юности мираж будущего «царства справедливости и царства любви»³⁶ в революционные годы обретает очертания Руси, которая ожидает «великого красного пира воскресения»³⁷. Если в статье «В черные дни» Клюев писал о «бичуемом и распинаемом» мужике, то в пореволюционные годы важнейший образ – это «книщие, голодные мученики, кандалники вековечные, серая убойная скотина»³⁸. Именно они празднуют «красную пасху», когда «Сошло со креста Всемирное слово. Восколыхнулась вселенная – Русь распятая, Русь огненная, Русь самоцветная, Русь – пропадай голова соколиная, упевная, валдайская» [8, с. 119]!

³⁴ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Памфлет. С. 11.

³⁵ Там же. С. 9.

³⁶ Там же. С. 15.

³⁷ См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 119.

³⁸ См.: Там же. С. 15.

К этому времени идея сораспятия становится центральной для религиозно-философского сознания Клюева («Мужицкие Веды: мы распяты все, / На жернове – мельник, косарь – на косе...»³⁹), соединяясь с архетипическим образом сакральной строительной жертвы и важнейшим для социального христианства мотивом смерти «друг за друга» («Свобода засияет над вами, когда у подножия креста, на котором Христос умер за вас, вы поклянетесь умереть друг за друга»⁴⁰):

Мы умрем, но воскреснем с народом,
Как зерно, под Господней сохой [5, с. 316].

Этот жертвенный пафос готовности смерти для духовного воскресения, несомненно, причисляет Клюева к числу не прямых наследников философии Соловьева, в которой «истинное спасение есть перерождение, или новое рождение, а новое рождение предполагает смерть прежней ложной жизни»⁴¹. Другое дело, что у Клюева (как и у Ламенне) смерть этой «прежней ложной жизни» может исходить от тех, кто чаёт спасения: что для Соловьева было, конечно, неприемлемо.

Вера в «зиждительно-чудотворную силу человеческой крови»⁴² в купе с убеждением в необходимости «строительных» и «крестных» жертв по-новому отзывается в революционном творчестве Клюева: «Чашу с кровью – всемирным причастьем, / Нам испить до конца суждено»⁴³. Социальное христианство проясняет исток и сложное содержание этих, а также многих других строк в его произведениях этого времени. Так, поэтическая максима «Убийца красный – святей потира, / Убить – воскреснуть, и пасть – ожить...»⁴⁴ из стихотворения «Революцию и Матерь света...» (<1918> г.) содержит скрытые аллюзии на слова Ламенне о «народе-насильнике», который на самом деле является «народом-мучеником», умирающим ради будущего «царства справедливости и царства любви».

Своего рода поэтический апофеоз социального христианства в творчестве Клюева 1917–1919 гг. – это стихотворение «Февраль» (<1917> г.), где образ «народа родной страны» прямо соотносится с образом народа у Ламенне, который «подобно Христу сойдет в могилу» и «так же как Христос на третий день выйдет из нее победителем смерти»⁴⁵:

³⁹ См.: Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 312.

⁴⁰ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Pamфлет. С. 50.

⁴¹ Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 344 [21].

⁴² См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 104.

⁴³ См.: Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. С. 353.

⁴⁴ Там же. С. 381.

⁴⁵ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Pamфлет. С. 98.

То огнепальное чело,
Очей грозовый пыл
Того, кто адское жерло
Слезю угасил.

Чей крестный пот и серый кус
Лучистой купины.
Он – воскрешенный Иисус,
Народ родной страны.

Трепещет ад гвоздиных ран
Тернового чела...
В глухой степи, где синь-туман,
Пылают купола [5, с. 361].

В отличие от произведений 1900-х гг., когда идеи социального христианства раскрывались посредством тривиальных поэтических приемов, в лирике 1917–1919 гг. (в «Феврале», в том числе) эта система представлений облачена в яркие и своеобразные метафоры клюевского художественного языка. Эпитеты «огнепальное», «грозовый», «гвоздиные», образ народной поэзии «синь-туман» окрашивают стихотворение в национальный колорит; вера Ламенне в наступление «дня освобождения» под знаком Христа, когда «богачи и вельможи выбегут нагишом из своих дворцов»⁴⁶ и народ-мученик воскреснет, объединяется с суровой религиозностью русского старообрядчества, для которого Христос Второго Пришествия – жестокий судья⁴⁷.

В «Феврале» образ братьев окрашен важным для социального христианства мотивом межнационального единства в борьбе с рабством⁴⁸:

<...>

Многоплеменный каравай
Поделят с братом брат:

Литва – с кряжистым пермяком,
С карелою – туркмен,
Не сломят штык, чугунный гром
Ржаного Града стен ... [5, с. 361].

⁴⁶ См.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Pamфлет. С. 59.

⁴⁷ «Речет Господь ко грешникам:

Не будет вам прощение

За ваше согрешение» (см.: Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1909. С. 116 [22]).

⁴⁸ См.: «видение» Ламенне о том, как народы и нации поднялись с «ложа своих страданий» и поняли, что они «братья Христа» (см.: Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Pamфлет. С. 29).

«Каравай», «Ржаной Град» не только вводят стихотворение Клюева в живой текст народной культуры, но и в органическом синтезе соединяют архетипическую семантику хлеба как символа жизни с евангельским значением Христа как «хлеба Божьего» (Ин. 6: 33). В художественно-философском пространстве стихотворения этот созидательный смысл духовного единства в строительстве нового мира существует наравне с явственно звучащим мотивом крови «строительных жертв». Образ долгожданного будущего, проступающий в настоящем, – это «кровью выкупленный край», который Клюев называет «Земли и Воли град»⁴⁹, прямо отсылая этим именованием к революционно-народническим истокам своих представлений. Символами социального христианства в клюевском изводе можно считать образы «кровавого креста» и «мирского калача», возникающие в финале стихотворения:

<...>

Кто пал, неся кровавый крест,
Земля тому легка,

Тому овинная свеча,
Как Спасу, зажжена...
Моря мирского калача
Без берегов и дна [5, с. 362].

Так сложно и полемично существовали в сознании Клюева идеи социального христианства, значение которых было усилено для поэта его революционным окружением и протестной деятельностью. Эти идеи, противоречивые в самой своей сути, формировали два вектора его устремлений к будущему «Ржаному Граду»: первый обозначен готовностью «молодого воина» к крови и «строительным жертвам», второй – согласием стать строительной жертвой самому. «Моря мирского калача без берегов и дня» – это, несомненно, образ всеединства как «абсолютного блага» и «абсолютной истины»⁵⁰. К практическому осуществлению этой истины, к тому, чтобы «пересоздать существующую действительность»⁵¹, Клюев стремился со всей своей творческой и человеческой искренностью. Однако корневая принадлежность Клюева к демократической линии русской культуры вкупе с обстоятельствами его биографии определили готовность поэта к тому, что «строительные жертвы» окрасят «моря мирского калача» в соответствующий цвет. Впрочем, он сам уже в 1918 г. осознавал драматизм своего положения как художника в грядущей эпохе. В январе 1918 г. Клюев писал В.С. Миролубову: «Хотя при пролетарской культуре такие люди,

⁴⁹ См.: Клюев Н.А.: Стихотворения и поэмы. С. 36.

⁵⁰ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 745 [23].

⁵¹ Там же. 746.

как я, и должны погибнуть, но все-таки не думалось, что гибель будет так ужасна»⁵². Эти слова поэта, как известно, оказались пророческими, равно как и юношеское предчувствие «тернового венца» своей судьбы.

Список литературы

1. Евлампиев И.И. «Неизбежный нравственный переворот» и идея революции в русской общественно-политической мысли XIX – начала XX века // Соловьёвские исследования. 2023. Вып. 3(79). С. 24–39.
2. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 47–580.
3. Азадовский К.М. Жизнь Николая Клюева: Документальное повествование. СПб.: Звезда, 2002. 365 с.
4. Субботин С.И. Н.А. Клюев: поэзия 1905–1908 гг. и проза 1919–1923 гг. Вопросы источниковедения и атрибуции: дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. 172 с.
5. Клюев Н.А. Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного ин-та, 1999. 1071 с.
6. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 289–323.
7. Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...». Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.
8. Клюев Н.А. Словесное древо: [проза]. СПб.: Росток, 2003. 684 с.
9. Кибальник С.А. «Христианский социализм» или «социальное христианство»? (Гоголь и Достоевский в истории русской социально-философской мысли) // Проблемы исторической поэтики. 2017. Т. 15, № 3. С. 70–93.
10. Кибальник С.А. Л.Н. Толстой и «социальное христианство» (Толстой о Ф.-Р. де Ламенне) // Культура и текст. 2019. № 1(36). С. 75–84.
11. Серёгина С.А. Идея социального христианства в ранней лирике Н.А. Клюева // Проблемы исторической поэтики. 2021. № 19(3). С. 238–254.
12. Соловьёв В.С. Из философии истории // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 323–343.
13. Клюев Н.А. Письма к Александру Блоку: 1907–1915. М.: Прогресс-Плеяда, 2003. 366 с.
14. Базанов В.Г. К творческим исканиям Блока // А. Блок и современность. М.: Современник, 1981. С. 200–226.
15. Никитина Ф.Г. Идеи Ламенне в России // Достоевский и мировая культура. 1997. № 8. С. 201–226.
16. Таратута Е.А. С.М. Степняк-Кравчинский – революционер и писатель. М.: Худож. лит., 1973. 540 с.
17. Ламенне Ф.-Р. Слова верующего: Памфлет. СПб.: А.Е. Беляев, 1906. 107 с.
18. Максимов М.В. Теократическое учение Вл. Соловьёва: оценки и интерпретации // Соловьёвские исследования. 2004. Вып. № 1(8). С. 150–172.
19. Достоевский Ф.М. Бесы. Роман в 3 ч. «Бесы»: антология русской критики. М.: Согласие, 1996. 743 с.
20. Пэрри М. К вопросу о «религиозности» русской интеллигенции: религиозный язык у эсеров-террористов начала XX века // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. М.: О. Г. И., 1999. С. 86–94.
21. Соловьёв В.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 339–350.

⁵² См.: Клюев Н.А. Словесное древо. С. 246.

22. Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1909. 243 с.

23. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 581–755.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of Goodness. Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 47–580.

2. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 289–323.

3. Solov'ev, V.S. Iz filosofii istorii [From the philosophy of history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 323–343.

4. Solov'ev, V.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval worldview], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 339–350.

5. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of abstract principles], in Solov'ev V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 581–757.

Individual Works

6. Bazanov, V.G. K tvorcheskim iskaniyam Bloka [Towards the creative quest of the Block], in *A. Blok i sovremennost'* [A. Blok and modernity]. Moscow: Sovremennik, 1981, pp. 200–226.

7. Dostoevskiy, F.M. *Besy. Roman v 3 ch. «Besy»: Antologiya russkoy kritiki* [Demons. The novel is in three parts. “Demons”. An Anthology of Russian Criticism]. Moscow: Soglasie, 1996. 743 p.

8. Klyuev, N.A. *Pis'ma k Aleksandru Bloku: 1907–1915* [Letters to Alexander Blok: 1907–1915]. Moscow: Progress-Pleyada, 2003. 366 p.

9. Klyuev, N.A. *Serdtsе Edinoroga: stikhotvoreniya i poemy* [The Heart of the Unicorn: Poems and Poems]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1999. 1071 p.

10. Klyuev, N.A. *Slovesnoe drevo: Proza* [The Word tree: prose]. Saint-Petersburg: Rostok, 2003. 684 p.

11. Lamenne, F.-R. *Slova veruyushchego: Pamflet* [The words of a believer: Pamphlet]. Saint-Petersburg: A.E. Belyaev, 1906. 107 p.

12. Perri, M. K voprosu o «religioznosti» russkoy intelligentsii: religioznyy yazyk u eserov-terroristov nachala XX veka [On the question of the “religiosity” of the Russian intelligentsia: the religious language of the Socialist-Revolutionaries-terrorists of the early 20th century], in *Russkaya intelligentsiya i zapadnyy intellektualizm: istoriya i tipologiya* [Russian Intelligentsia and Western Intellectualism: History and Typology]. Moscow: O. G. I., 1999, pp. 86–94.

13. Rozhdestvenskiy, T.S. *Pamyatniki staroobryadcheskoy poezii* [Monuments of Old Believer poetry]. Moscow: Pechatnya A.I. Snegirevoy, 1909. 243 p.

14. Subbotin, S.I. *N.A. Klyuev: poeziya 1905–1908 godov i proza 1919–1923 godov: voprosy istochnikovedeniya i atributsii*. Diss. ... kand. filol. nauk [N.A. Klyuev: the poetry of the 1905–1908-s. and the prose of the 1919–1923-s: the questions of source studies and attribution. Cand. philol. sci. diss.]. Moscow, 2008. 172 p.

(Articles from Scientific Journals)

15. Evlampiev, I.I. «Neizbezhnyy нравstvennyy perevorot» i ideya revolyutsii v russkoy obshchestvenno-politicheskoy mysli XIX – nachala XX veka [“The inevitable moral revolution” and the

idea of social revolution in Russian socio-political thought of the 19th – early 20th centuries], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2023, issue 3(79), pp. 24–39.

16. Kibal'nik, S.A. «Khristianskiy sotsializm» ili «sotsial'noe khristianstvo»? (Gogol' i Dostoevskiy v istorii russkoy sotsial'no-filosofskoy mysli) [“Christian socialism” or “social Christianity”? (Gogol and Dostoevsky in the History of Russian Socio-philosophical Thought)], in *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2017, vol. 15, no. 3, pp. 70–93.

17. Kibal'nik, S.A. L.N. Tolstoy i «sotsial'noe khristianstvo» (Tolstoy o F.-R. de Lamenne) [L.N. Tolstoy and “Social Christianity” (Tolstoy on F.-R. de Lamenne)], in *Kul'tura i tekst*, 2019, no. 1(36), pp. 75–84.

18. Maksimov, M.V. Teokraticeskoe uchenie Vl. Solov'eva: otsenki i interpretatsii [V. Solovyov's Theocratic Teaching: assessments and Interpretations], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2004, issue 1(8), pp. 150–172.

19. Nikitina, F.G. Idei Lamenne v Rossii [Lamenne's ideas in Russia], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura*, 1997, no. 8, pp. 201–226.

20. Seregina, S.A. Ideya sotsial'nogo khristianstva v ranney lirike N.A. Klyueva [The idea of social Christianity in the early lyrics of N.A. Klyuev], in *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2021, no. 19(3), pp. 238–254.

(Monographs)

21. Azadovskiy, K.M. *Zhizn' Nikolaya Klyueva: Dokumental'noe povestvovanie* [The Life of Nikolai Klyuev: A Documentary Narrative]. Saint-Petersburg: Zvezda, 2002. 365 p.

22. Gacheva, A.G. «Ideal ved' tozhe deystvitel'nost'...». *Russkaya filosofiya i literatura* [“The ideal is also a reality...”. Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2019. 734 p.

23. Taratuta, E.A. *S.M. Stepnyak-Kravchinskiy – revolyutsioner i pisatel'* [S.M. Stepnyak-Kravchinsky is a revolutionary and writer]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1973. 540 p.

УДК 821.161.1:1
ББК 83.3(2):60.032

Елена Алексеевна Папкина

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук, доктор филологических наук, старший научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: elena.iv@bk.ru

«Видения грядущего» в прозе В. Итина и Вс. Иванова 1920-х гг. («Страна Гонгури» и «Происшествие на реке Тун»)

Аннотация. Впервые сопоставляются произведения В. Итина «Страна Гонгури» и Вс. Иванова «Происшествие на реке Тун», в которых решается неизменно актуальная проблема будущего человечества. Для подтверждения обоснованности сопоставления текстов дается обзор фактов биографий и творчества обоих писателей конца 1910 – начала 1920-х гг., показывающий обусловленность проблематики их произведений биографическими фактами. На материале двух текстов с использованием сравнительно-исторического и сравнительно-типологического методов обосновывается автобиографический характер героев произведений, перед которыми во сне являются видения грядущего. Изложена гипотеза о возможном прототипе героев рассказа и повести – поэте Г.В. Маслове. Анализируются и сопоставляются созданные Ивановым и Итиным дистопия и утопия, которые имеют различный характер, но при общем утверждении победы людей над природой и высокого технического взлета в будущем, утвердившемся после Революции. Выявлены общие для двух писателей мысли о несовершенной природе людей, соединяющих в себе человечность и бесчеловечность, создающих новый мир и одновременно разрушающих его. Искания писателей рассмотрены в контексте философского учения В. Соловьёва.

Ключевые слова: исторический контекст, автобиографичность прозы, утопия, антиутопия, дистопия, несовершенство человека

Elena Alekseevna Papkova

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, DSc in Philology, Senior Researcher, Russia, Moscow, e-mail: elena.iv@bk.ru

“Visions of things to come” in prose by V. Itin and Vs. Ivanov of the 1920s. (“The Country of Gonguri” and “The Accident on the River Thun”)

Abstract. The article compares for the first time the works of V. Itin “The Country of Gonguri” and Vs. Ivanov’s “The Accident on the River Thun”, which solves the ever-urgent problem of the future of humanity. To confirm the validity of the comparison between the texts, a review of the facts of the biographies and works of both writers from the late 1910s and early 1920s is provided. This review shows that the problems of their studies are overly burdened with biographical facts. Based on the material from two texts, using comparative historical and comparative typological methods, the autobiographical nature of the characters in the works, who experience visions of the future in dreams, is substantiated. A hypothesis is presented about a possible prototype for the heroes of the story, and the novel – the poet G.V. Maslov. The dystopia and utopia created by Ivanov and Itin are analyzed and compared.

These works have a different character, with the writers generally affirming the victory of people over nature and the high technological rise in the future, established after the Revolution. The thoughts common to both writers about the imperfection of human nature, combining humanity and inhumanity, creating a new world while simultaneously destroying it, are revealed. The works of the writers are considered in the context of V. Solovyov's philosophical teaching.

Key words: historical context, autobiographical prose, utopia, anti-utopia, dystopia, human imperfection

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.1.180-193

«В наше время столкновения двух миров, отчаянной войны за коммунизм против капиталистического произвола, когда все внимание поглощается этой гигантской битвой, особенное внимание мы должны отдать тому роману, где автор сквозь дым повседневности различает видения грядущего строя» [1, с. 4], – такими словами, возможно принадлежавшими самому автору, предваряется первая публикация повести «Страна Гонгури» В.А. Итина (Канск-Енисейский, январь 1922 г.). Известно, что предреволюционные и первые пореволюционные годы в русской литературе отмечены всплеском утопий и антиутопий. «Республика Южного Креста» В.Я. Брюсова, «Красная звезда» А.А. Богданова, «Мы» Е.И. Замятина, «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А.В. Чаянова, «Чевенгур» А.П. Платонова и многие другие произведения показывали будущее социальное и духовное состояние человечества. «Будущее с различных историсофских, художественно-эстетических позиций представляли и воссоздавали художники первой трети XX века, – отмечает А.Е. Ануфриев. – Одни ожидали от него осуществления кардинальных социальных изменений, пересоздания отношений между людьми, освобождения и раскрепощения личности. У других размышление о нем вызывало мысль о фатальной обреченности человеческого общества, его неспособности прийти к согласию и миру на земле...» [2, с. 4].

Обратимся к двум произведениям, в которых показано пореволюционное будущее, – повести В.А. Итина «Страна Гонгури» (1922 г.) и рассказу Вс. Иванова «Происшествие на реке Тун» (1925 г.). Для сопоставления этих текстов, которое проводится впервые, есть основания: обоих писателей благословил на литературное творчество А.М. Горький, оба оказались в период Гражданской войны в Сибири, имели сходную биографию, переходя от «красных» к «белым» и обратно, были знакомы в Омске с поэтом Г.В. Масловым, возможно ставшим прототипом героев их произведений; действие произведений происходит в Сибири в 1919 г. (у Итина при власти Верховного Правителя А.В. Колчака, у Иванова – после начала отступления колчаковской армии из Омска), будущее представляется героям, носящим очевидно автобиографический характер, в форме сна.

Мы не располагаем никакими фактами, подтверждающими, что Иванов, в 1921 г. уехавший из Сибири в Петроград, был знаком с Итиным или читал изданную небольшим тиражом в 1922 г. в городе Канске Красноярского края повесть писателя. Можно лишь предположить, что Горький, обнаружив в 1921 г., накануне отъезда из России, среди рукописей, не опубликованных в 1917 г. в журнале «Летопись», рассказ Итина «Открытие Риэля», показал его Иванову или рассказал о нем, но, по словам Итина, он существенно переделал текст, превратив его в повесть «Страна Гонгури». Так или иначе, если Иванов знал повесть Итина, можно утверждать, что «Происшествие на реке Тун» он писал, возражая автору «Страны Гонгури», хотя, как ни парадоксально, итоговые размышления авторов о будущем оказались близки. Если не знал – тем удивительнее совпадения двух текстов, их прототипов и биографий авторов.

В 1916–1917 гг. начинается общение Итина и Иванова с Горьким. Присланные Ивановым рассказы Горький печатает в 1917 г. во втором сборнике произведений пролетарских писателей; рассказ Итина «Открытие Риэля», который Л. Рейснер передает Горькому, принят в «Летопись», но не опубликован.

Февральскую революцию 1917 г. оба писателя встречают с воодушевлением. Двадцатитрехлетний Итин в это время находится в Петрограде: «Активно участвовал в февральской революции. Накануне ездил с детьми проф. Рейснера Игорем и Ларисой в Сестрорецк известить большевистский комитет рабочих оружейного завода. Затем работал в студенческой милиции» (Цит. по: [3, с. 182]). Двадцатичетырехлетний Иванов февральскую революцию воспринимает как начало пути к «правде, миру, справедливости»¹. Очевидно, стремясь приблизиться к такому будущему путем политической борьбы, он вступает весной 1917 г. в Кургане в партию эсеров, осенью в Омске – в партию меньшевиков-«интернационалистов». Летом 1918 г. во время мятежа чехословацкого корпуса в составе Красной гвардии Иванов защищает Омск.

Революция как некая точка отсчета в описании будущего присутствует в произведениях обоих писателей. Как и в других текстах этого периода, революция здесь «не цель, а средство, результатом является не победа революции, а воплощение в жизнь тех идеалов, во имя которых революция совершалась»², указывает Д.Д. Николаев. В «Стране Гонгури» юный поэт Гелий рассказывает доктору Митчу: «Был 1920 год после Революции. Я вспоминаю жизнь, в общих чертах удивительно сходную с жизнью на Земле, но достигшую иной, высшей степени развития» [1, с. 19]. Природа подчинена человеку: «...у нас был теплый, неизменный климат и не было забот», растения приносили «гипертрофированные плоды». на высоком уровне находятся и техника, и социальная структура общества: «машины были совершенны, души людей еще более. От права власти – этого подобия кнута и других воспитательных атрибутов, от

¹ См.: Иванов В. История моих книг // Наш современник. 1957. № 3. С. 126 [4].

² См.: Николаев Д.Д. Русская проза 1920–1930-х годов: авантюрная, фантастическая и историческая проза. М.: Наука, 2006. С. 286 [5].

разных кровожадных чудовищ древности почти ничего не осталось»³. Комиссару из рассказа Иванова снится «последняя революция», мир будущего и здесь достиг технического взлета: описано, как «...солдаты подле большого экрана читали последние новости вселенной»⁴.

Весной 1918 г. Итин, до этого ставший сотрудником Наркомата юстиции РСФСР, но еще не вступивший в партию большевиков, приезжает лечить подорванное здоровье в родной город Уфу, а спустя несколько дней происходит мятеж Чехословацкого корпуса и Советская власть ликвидируется. Комитет Учредительного собрания проводит мобилизацию, и Итин становится телеграфистом в «белом» русско-чешском полку. Биограф Итина, В.Н. Яранцев⁵, предположил, что «он вполне сознательно, а не случайно мог оказаться в рядах русско-чешского полка. <...> Была и потеря *“надежды на победу пролетарской революции”* (“Автобиографическая справка”))» [3, с. 225]. После прихода к власти адмирала Колчака в ноябре 1918 г. Итин командирован переводчиком в американскую миссию Красного креста и в 1919 г. работает в Христианской ассоциации молодежи (ИМКА), занимавшейся религиозной пропагандой в Белой армии.

Мятеж Чехословацкого корпуса приводит Иванова в родные места. После смерти отца-монархиста, в которой его несправедливо обвиняют, молодой писатель скитается по Сибири, зимой 1918 г. возвращается в Омск. С весны 1919 г., как и Итин, спасаясь от мобилизации в колчаковскую армию, а может быть, и сознательно, становится сотрудником фронтовой белой газеты «Вперед». После оставления Колчаком Омска в декабре 1919 г. вместе с поездом газеты «Вперед» едет на восток вслед за отступающей армией, но по пути заболевает тифом и оказывается в небольшом сибирском городе Татарске.

Оба писателя после краха колчаковского режима не эмигрируют, а остаются в Советской России. Итин вступает в партию большевиков, возглавляет Губернский юридический отдел в Красноярске, работает в контакте с Енисейской губчека. Иванов служит в Отделе народного образования в Татарске, сотрудничает в газете «Советская Сибирь»⁶.

³ См.: Итин В. Страна Гонгури. Канск: Гос. издат., 1922. С. 19.

⁴ См.: Иванов Вс. Происшествие на реке Тун // Всеволод Иванов «Бронепоезд 14-69»: Контексты эпохи / отв. ред. Н.В. Корниенко, сост. Е.А. Папкива. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 302–306 [6].

⁵ См.: Яранцев В. Вивиан Итин. Гражданин Страны Гонгури. Петербургское повествование. Новосибирск: РИЦ НПО Союза писателей России, 2018. С. 100–122 [7].

⁶ Все факты биографии Итина и Иванова периода 1916 – начала 1920-х гг. даются по изданиям: Тепляков А.Г. «Я не чиновник и не трус»: судьба Вивиана Итина // Власть и общество в Сибири в XX веке: сб. науч. ст. / науч. ред. В.И. Шишкин. Новосибирск: Параллель, Институт истории СО РАН, 2015. Вып. 6. С. 182–190; Яранцев В.Н. Вивиан Итин. Гражданин Страны Гонгури. С. 100–265 [7]; Папкива Е.А. Материалы к биографии Вс. Иванова 1917–1921 гг. // Всеволод Иванов «Бронепоезд 14-69»: Контексты эпохи / отв. ред. Н.В. Корниенко; сост. Е.А. Папкива. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 340–362 [8]; Штырбул А.А. Всеволод Иванов в Сибири: Страницы творческой биографии в контексте истории (1917–1921). Омск: Изд-во ОмГПУ, 2020 [9]; Яранцев В.

Героям «Страны Гонгури» и «Происшествия на реке Тун» придан автобиографический характер. В каждом произведении два героя ведут диалог и один рассказывает другому свой сон, автобиографические детали присутствуют в рассказе о каждом, причем подчеркиваются «красные» факты биографии.

У Итина Гелий, который «был пойман с оружием в руках», находится в колчаковской тюрьме. В прошлом у него учеба в Петербурге («полтора года юридического факультета» и, как у его собеседника, врача, работа переводчиком «в группе секретарей YMCA»), отправившихся в 1917 г. из Америки в Азию «проповедовать идеи креста». После революции Гелий становится членом революционного трибунала, борется в Сибири «против экспедиционных войск всего света»⁷.

Герои рассказа Иванова находятся на реке Тун, они «красные»: комиссар Хабиев, больной тифом, и автор-повествователь, который рассказывает о положении их отряда: «В тупиках у нас стоят шестнадцать эшелонов с пленными и беженцами; неизвестно, куда ушли колчаковские генералы, что делает Восточная Сибирь...» [6, с. 301]. Перед глазами героев предстают картины того, что видел Иванов в реальности, сопровождая отступающую армию: «Закаты снежных сибирских дней, чаще опирающиеся на трупы этих трусов, бросивших дома и думавших в сундуках унести свою короткую жизнь! Дорожные канавы, не глубже беженских сундуков, великодушно согласившиеся быть могилами! Тишина степных волков, уже забывшая стоны! Эшелоны, бесчисленные, трусливые и холодные эшелоны!...» [6, с. 306].

Кроме автобиографических черт героев, можно назвать и их возможный реальный прототип. Яранцев высказал предположение, что «в Гелии – герое «Страны Гонгури», Итин воплотил многое не столько от себя, сколько от Георгия Маслова! Ситуация тюремного ареста, неминуемая, неизбежная смерть от расстрела, предчувствие, переходящее в уверенность в собственной гибели, и на этом фоне настоящее пиршество, можно сказать, произвол мечты. <...> Гелию 24 года, как и Маслову в момент смерти, тюрьма находится явно в Красноярске или его окрестностях...» [7, с. 246]. С поэтом-пушкинистом Георгием Масловым Итин был знаком еще по дореволюционному Петербургу, в 1927 г. он вспоминал: «Георгий Маслов, блестящий молодой поэт (умер в 1920 г. в Красноярске от тифа), убежавший из Петрограда от голода и большевиков и попавший в Колчаковскую армию, декламировал в омских поэтических кабачках:

Пора стряхнуть с души усталой
Тоски и страха тяжкий груз,
Когда страна изгнанья стала
Приютом благородных муз...»

(Итин В. О поэтах. Стихи и стихии. Цит. по: [11, с. 313]).

Всеволод Иванов. Жизнь неслучайного писателя. М.: Молодая гвардия, 2023. (Серия «Жизнь замечательных людей»). С. 35–128 [10].

⁷ См.: Итин В. Страна Гонгури. С. 5–15.

Возможно, и образ бредящего в тифу поэта Хабиева в рассказе «Происшествие на реке Тун» навеян встречей Иванова в декабре 1919 г. на каком-то сибирском полустанке с Масловым. В Омске писатели общались, посещали одни литературные кружки, Иванов высоко ценил поэзию Маслова. В «Истории моих книг» говорится об их встрече при отступлении зимой 1919 г.: «Окликнули из теплушки беженцев. Перепуганные, впавшие большие глаза глядели на меня неподвижно. Я узнал поэта Георгия Маслова, автора “Авро-ры”. Без жалоб и уныния, а сказав только, что “кажется, у меня начался тиф”, он пригласил в теплушку и стал читать главы своего романа “Ангел без лица” <...> Поезд тронулся. Оставив Маслову мешок с углем, я выскочил из теплушки, а через месяц узнал, что тиф скопил Маслова...» [4, с. 140–141].

Отметим, что в стихотворениях реального Георгия Маслова если и присутствовали образы будущего, то они носили вполне конкретный характер. Так, в стихотворении «Парижанину», опубликованном в газете «Сибирская речь» 11 сентября 1919 г., поэт предсказывал:

От хмеля победы горд,
Ты в веселом кафе сидишь,
Но вскоре разгул обезумевших орд
Сметет одряхлевший Париж [12, с. 46].

Стихотворение заканчивалось мыслью о возрожденном величии России. Та же интонация звучит в стихотворении Маслова «Союзникам», напечатанном в газете 10 дней спустя:

В парижский салон неловко впустить
Московских дикарей.
А ведь очень скоро мы будем учить
Вас, как глупых детей [12, с. 47].

Стихи представляют то понимание будущего, которое в Третьей столице рисовалось в политическом контексте. И все же Яранцев отмечает: «Инстинктом поэта Итин, очевидно, чувствовал, что путь Маслова – путь не столько Колчака, которого омская молодежь (и местная, и приезжая) боготворила, но все же не все шли с ним до конца, путь не белогвардейский, политический, сколько его собственный, личный, неповторимый. Путь того петербургского “чудака”, который жил “почти реально” в пушкинских 1820-х годах и который жизнью в современных 1910-х годах не дорожил» [7, с. 244–245].

Так и «видения грядущего», представленные в снах героев, возможным прототипом которых стал Маслов, хоть и рождены революцией 1917 г. и Гражданской войной, имеют непосредственную связь не только с ними.

По своей жанровой природе, эти видения тяготеют к утопии и дистопии. Мы употребляем здесь термин «дистопия», а не «антиутопия» в соответствии с

классификацией жанров, предложенных В.А. Чаликовой, где антиутопия – «карикатура по позитивную утопию», отрицание самой идеи «будущего рая», в то время как дистопия описывает «сегодняшний ад, который, как опасается автор, продолжится и углубится в будущем»⁸.

«Отечественными философами с опорой на труды иностранных ученых структура утопического сознания довольно подробно и убедительно разработана» [19, с. 79], – отмечает А.В. Амелина и на основе анализа различных научных работ⁹ выделяет его основные черты. Назовем две важные для нашего сопоставления: «утопия проективна – утопист убежден в пластичности мира... и демонстрирует произвольность выбора средств и путей реализации»; «Утопия исходит из веры в могущество человека, в способность человека придать миру нужный ему вид, т.е. наделяет его функцией, которой в религии обладает только Бог-творец» [19, с. 79]. Формы воплощения антиутопии, как считает Амелина, еще «требуют дальнейшего основательного изучения философией»¹⁰, исследователь пишет: «Если в утопии человек представлен как исключительно рациональное управляемое существо, то в антиутопии делается акцент на естественную, чувственную или иногда даже звериную природу человека..., которая делает его неуправляемым со стороны рационально построенной системы» [19, с. 81]. В этом плане утопический мир в повести Итина «Страна Гонгури» имеет существенное отличие.

Гонгури – это не название планеты или страны на Земле, эти имя прекрасной девушки, которая живет на планете, где уничтожена зависимость от притяжения мировых тел. И потому «волшебная легкость становится основой... мира» [1, с. 19], где можно изменять очертания материков, гор и океанов, а жители умеют летать. На планете нет государств и преступлений, не идут войны. Жизнь двух народов страны, Талла и Генэри, устроена по-разному: «Здесь не было, конечно, различия по национальностям... Здесь были разные цели, или идеалы, что-то в этом роде»¹¹. Черты устройства страны Талла, которую населяет «громадный, сильный народ», напоминают тот образ будущего, который утверждался в Советской России после революции: «Это был ряд

⁸ См.: Чаликова В. О типологии литературных утопий // Феномен утопии в общественном сознании и культуре. М.: ИНИОН РАН, 2021. С. 12 [13].

⁹ См.: Павлова О.А. Метаморфозы литературной утопии: теоретический аспект. Волгоград: Волгогр. науч. изд-во, 2004 [14]; Сизов С.С. Утопия и общественное сознание: философско-социологический анализ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988 [15]; Черткова Е.А. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Общественные науки и современность. 1993. № 3. С. 71–81 [16]; Шацкий Е. Утопия и традиция: пер. с польского / ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990 [17]; Шишкина С.Г. Истоки и трансформация жанра литературной антиутопии в XX веке. Иваново: Ивановский гос. химико-технологический ун-т, 2009 [18].

¹⁰ См.: Амелина А.В. Теоретический аспект изучения литературной утопии и антиутопии (к проблеме идентификации жанров) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2023. Т. 2, № 4. С. 81 [19].

¹¹ См.: Итин В. Страна Гонгури. С. 21.

коммун, спокойных, счастливых, если счастье есть сознание совершенной удовлетворенности... <...> Точная мысль определяла производство. Коллективное творчество преобладало» [1, с. 21]. Интересно отметить, что в переизданиях повести, напечатанных по варианту, который автор готовил для публикации в журнале «Сибирские огни» (1927, № 1) и, соответственно, учитывал возможные замечания цензуры, слова о национальностях, разных целях и идеалах, коммунах и счастье отсутствуют¹². Из издания 1922 г. можно также понять, что в Талла нет семей: о человеке по имени Рунут герой говорит: «...кажется, он был моим отцом»¹³. Однако читатель узнает мало подробностей о жизни Талла, описание которой в целом соответствует жанровым признакам утопии. Хотя Гелий, который в Стране Гонгури зовется Риэлем, и родился там, ему скучно в этом мире упорядоченного покоя, и он отправляется в Генэри – страну мечтателей, ученых, поэтов. Риэль поселяется в столице – городе Лоэ-Лэле, работает в «величайшем в мире здании» – «Дворце Мечты», который раньше назывался «Дворец Революции», а затем «Храм Истин»¹⁴. Столица Генэри Лоэ-Лэле прекрасна: «Гипертрофированные розовые кусты, странные декоративные растения... аллеи, вымощенные плитами темного топаза, удивительные фонтаны..., зеленые, красные, желтые легкие невиданные постройки, обвитые вьющимися цветами, огромными, как луны, и всюду статуи (какие статуи!) генерийских скульпторов» [1, с. 23]. Правит страной Совет Ороэ, в котором собраны творческие люди – гении. В отличие от спокойной жизни Талла, в Генэри «существуют диковинные наросты, производившие ненужные и явно вредные предметы, главным образом возбуждающие яды»¹⁵, например своеобразные денежные знаки. Жизнь в Генэри и прекрасна, и мучительна. Отметим, что люди этой утопической страны обладают не только рациональным сознанием. Во Дворце Мечты Риэль видит, как «неисчислимые толпы наполняют его аудитории, музеи, библиотеки, неисчислимые противоречия отравляют его воздух тончайшим ядом», замечает «налившиеся кровью глаза и дрожащие тела, разрушаемые невидимой борьбой идей»¹⁶. Неслучайно в момент наивысшего торжества Риэля – признания его открытия и вступления в Совет Ороэ – он чувствует себя подавленным и опустошенным. Слова отца Риэля многое объясняют в жизни планеты. «Если бы ты остался у нас, – говорит Рунут, – ты не прятал бы своих грез, мы все трудились бы вместе с тобой и человечество приобрело бы идеи твоих изобретений и твои открытия закономерно и безболезненно; но в Лоэ-Лэле с ее культами, празднествами, индивидуализмом и громадным гипнозом ты был только рабом страсти более сильной, чем твоя воля» [1, с. 72]. Однако

¹² См.: Зазубрин В.Я. Щепка. Итин В.А. Страна Гонгури. Красноярск: ИД «Класс-Плюс», 2016. С. 94 [20].

¹³ См.: Итин В. Страна Гонгури. С. 44.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 25.

¹⁶ Там же. С. 45–46.

для героя мир гениев, высоких душ, хотя там и «пылают терновые розы трагедий духа», неизмеримо привлекательнее, чем спокойное счастье, именно поэтому, несмотря на тяжесть пути к сделанному им открытию, Гелий-Риэль стремится вернуться в Страну Гонгури. Заметим, кстати, что, видимо, опора на второй вариант повести определила оценку «Страны Гонгури» в работе А.Н. Шушпанова: «В повести Итина внимание сосредоточено не на деталях социального устройства утопического мира, <...> а на существовании личности в этом мире» – и неточную формулировку позиции автора повести: «Итин приходит к выводу, что яркая индивидуальность неминуемо вступит в конфликт с благоустроенным обществом, где сглажены все конфликты» [21, с. 14].

Истоки образа будущего, созданного Итиным в повести, во многом лежат в реальности его петербургской дореволюционной жизни. Неслучайно Яранцев называет «страну Гонгури» «петербургской повестью», рожденной «в эпоху Серебряного века» «флюидами той культурной среды, которую создал этот город-фантом»¹⁷. Там молодой Итин общался с революционером и профессором юриспруденции М.А. Рейснером и его дочерью Ларисой, революционеркой и писательницей (возможно, она и была прототипом Гонгури), сотрудничал с издаваемым ими журналом «Рудин», посещал Пушкинский семинар С.А. Венгерова. Мечты Итина о стране Гонгури – стране мечтателей, поэтов, гениев – Яранцев сопоставляет с идеалами Вольной философской академии, которые сформировались осенью 1918 г., тогда, когда Итина уже не было в Петербурге: «...вольфиловцы с большим энтузиазмом готовы были строить нечто небывалое с точки зрения тотально-гуманитарного синтеза самых разных отраслей науки, культуры, творчества» [7, с. 288]. В подтверждение биограф Итина называет «Объяснительную записку к проекту положения о Вольной Философской академии философа» А.З. Штейнберга, одного из основателей Вольфилы: «Русская революция открывает перед Россией и перед всем миром широкие и всеобъемлющие перспективы культурного творчества. Впервые из идеи Единого человечества делаются практические выводы. Мечта о соборном строительстве единого здания мировой культуры может наконец осуществиться в действительности и должна принять характер конкретной организационной попытки» [22, с. 45]. Возможно, «еще одним авторитетом» стал для молодого Итина, назвавшего своего героя Гелием, культ солнца А. Белого, для которого «обозначения солнца и неба и их цвета» имели «глубокий философско-мистический символистский смысл, проникнутый апокалиптикой Вл. Соловьева...»¹⁸.

Будущее человечества у Иванова выглядит совершенно иначе. Природа там тоже изменена, описываются, например, необыкновенные лошади: «гривы их были окрашены в красный цвет», у них «опаловые глаза с огромными ресницами», построены красивые здания со стенами из «светящегося металла», но

¹⁷ См.: Яранцев В. Вивиан Итин. Гражданин Страны Гонгури. Петербургское повествование. С. 3–4.

¹⁸ См.: Иванов Вс. История моих книг. С. 290–291.

люди остались прежними: «наши солдаты, в серых одеждах» с нашитыми «на месте сердца пурпурными красными звездами», и наши враги, «белые», – все так же воюют¹⁹. Лучше всего в мире будущего научились убивать и уничтожать трупы, которые заполняют стеклянные вагонетки. Во сне героя «неуклюжие, сломообразные, или, вернее, уютгообразные, машины» уничтожают врагов; упоминается еще «гуманный» способ убийства – «веселящий газ, дающий какую-то “розовую” смерть», в сером здании в сто этажей томятся пленные, которые все должны умереть. Все в этом мире «происходит почти беззвучно. Беззвучная борьба, беззвучная смерть»²⁰. Во сне Хабиева присутствуют оба героя: он сам и его товарищ – в реальности автор-повествователь. В мире будущего они какие-то важные люди, перед ними почтительно склоняются, однако постоянное чувство, которое испытывает Хабиев, это страх.

По сюжету, комиссар совершает поступок, нарушающий законы мира будущего. Среди пленных он вдруг узнает высокого человека с «тощими, ревматическими пальцами», который, возможно, когда-то где-то спас ему жизнь, и – «предает революцию», пряча у себя «двух грязных человеческих детенышей» высокого человека, а затем пытаясь увезти их на аэроплане в неизвестную страну, где «чужое солнце необычайных размеров встает из-за моря»²¹. Впоследствии из рассказа невесты Хабиева повествователь понимает, что высокий человек – отец комиссара, который вместе с двумя детьми погиб в Сибири. Попытка спасения братьев и снится Хабиеву, который не может вспомнить отца и умирает, охраняя эшелоны с беженцами, среди которых рассказчик видит именно этого человека.

Наложение реального и фантастического планов в рассказе создает особую атмосферу мира будущего, люди которого, забывшие о глубинных родственных связях, томятся в стыде и страхе беспамятства. Неслучайно автобиографический герой пытается, но не может забыть страшную зиму 1919 года: «Я молчу о зиме, все мое сердце давно привыкло молчать о зиме» [6, с. 309]. Это не новая для Иванова мысль, «что насилие – органически присущая революции черта и в рамках ее поиски путей к решению проблем гуманизма беспочвенны, что принцип оправдания революции любой ценой преступен, это писатель утверждал бесстрашно и последовательно», – отмечает Л.П. Якимова [23, с. 36].

Как ни парадоксально, но тот же страшный отсвет революции и Гражданской войны лежит на душе автобиографического героя повести Итина. И он хочет и не может забыть увиденные им в голубом светящемся шаре, который оказывается Землей, картины насилия, войн, массового истребления людей. Он видит и революцию: «тысячи молодых мужчин» с возбужденными лицами, и Риэль среди них «поют одни и те же песни»: «Под песни жизни мы идем строить новую жизнь». Но есть и «изнанка воодушевления толп»: «Передо мной

¹⁹ См.: Иванов Вс. Происшествие на реке Тун. С. 302.

²⁰ Там же. С. 302–304.

²¹ Там же. С. 304–308.

было страшно изуродованное поле... И по нему бродили люди с красными значками на рукавах ... и подбирали своих братьев, безлицых, безголовых, безногих – жалкие комки запекшейся грязи, бывшие когда-то людьми»²². Символом человечества Земли становится «громкая статуя, воздвигнутая на пороге великой пустыни: зверь с лицом человека»²³. Риэль понимает, «что все это – зверство, дикость, навоз, безделие», все, что люди «презирали в просветленные минуты и против чего боролись, было неизлечимо, потому что составляло часть их же душ...»²⁴.

Спасительное объяснение, что голубой шар – это сохранившийся мозг мрачного гения Неатна, где запечатлелись только страшные, болезненные факты, а потому достаточно его уничтожить и зла не будет, не помогает Риэлю: он принимает яд. А.Ф. Бритиков пишет о судьбе героя: он «трагически переживает повторяющийся в истории человечеств, разбросанных по Вселенной, единообразный круг несчастий, крови и ужасов»²⁵.

Так два писателя, Итин и Иванов, свидетели и очевидцы революции и Гражданской войны, создавая, казалось бы, различные картины будущего, приходят к одним выводам. «Светозарный идеал» будущего, возможно, осуществится, если изменится сама природа человека, в котором сочетаются и создание прекрасных «дворцов нового Мира», и стремление к разрушению и уничтожению, и человечность и бесчеловечность.

Показательно, что в более поздние периоды своего творчества Итин не станет обращаться ни к фантастическим жанрам, ни к мечтаниям о будущем. Иванов, напротив, спустя более пятнадцати лет после написания «Происшествия на реке Тун», в 1942 г., размышляя о будущем в контексте философского учения Вл. Соловьёва, записывает в дневнике: «Читал Вл[адимира] Соловьёва – о теократии. <...> Мне думается, что несколько фраз – почти буквально – перескочили в мою статью о Москве...» (запись от 5 ноября); читал «“Критику ‘о[т]влеченных’ начал” Соловьёва. <...> В нынешнее время там, где хоть сколько-нибудь пахнет внутренней свободой, вернее, победой над самим собой, – приятно себя чувствуешь» (запись от 7 ноября) [25, с. 182–183].

Список литературы

1. Итин В. Страна Гонгури. Канск: Гос. издат., 1922. 90 с.
2. Ануфриев А.Е. Русская проза первой трети XX века между утопией и антиутопией. Киров: ООО «Радуга- ПРЕСС», 2012. 212 с.

²² См.: Итин В. Страна Гонгури. С. 58.

²³ Там же. С. 56.

²⁴ Там же. С. 59–60.

²⁵ См.: Иванов В. Дневники / сост. М.В. Иванов, Е.А. Папкова; ред. А.М. Ушаков. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 100 [24].

3. Тепляков А.Г. «Я не чиновник и не трус»: судьба Вивиана Итина // Власть и общество в Сибири в XX веке: сб. науч. ст. / науч. ред. В.И. Шишкин. Новосибирск: Параллель, Институт истории СО РАН, 2015. Вып. 6. С. 181–208.
4. Иванов Вс. История моих книг // Наш современник. 1957. № 3. С. 121–141.
5. Николаев Д.Д. Русская проза 1920–1930-х годов: авантюрная, фантастическая и историческая проза. М.: Наука, 2006. 688 с.
6. Иванов Вс. Происшествие на реке Тун // Всеволод Иванов. «Бронепоезд 14-69»: Тексты эпохи / отв. ред. Н.В. Корниенко, сост. Е.А. Папкива. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 300–310.
7. Яранцев В. Вивиан Итин. Гражданин Страны Гонгури. Петербургское повествование. Новосибирск: РИЦ НПО Союза писателей России, 2018. 420 с.
8. Папкива Е.А. Материалы к биографии Вс. Иванова 1917–1921 гг. // Всеволод Иванов. «Бронепоезд 14-69»: Тексты эпохи / отв. ред. Н.В. Корниенко, сост. Е.А. Папкива. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 340–362.
9. Штырбул А.А. Всеволод Иванов в Сибири: Страницы творческой биографии в контексте истории (1917–1921). Омск: Изд-во ОмГПУ, 2020. 152 с.
10. Яранцев В. Всеволод Иванов. Жизнь неслучайного писателя. М.: Молодая гвардия, 2023. 391 с. (Серия «Жизнь замечательных людей»).
11. Итин В. О поэтах. Стихи и стихии // Маслов Г. Сочинения в стихах и прозе. Материалы к биографии / авторы-сост. В.В. Нехотин, И.Г. Девятьярова. Омск: Типография «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»), 2020. С. 313–314.
12. Маслов Г. Сочинения в стихах и прозе. Материалы к биографии / авторы-сост. В.В. Нехотин, И.Г. Девятьярова. Омск: Типография «Золотой тираж» (ООО «Омскбланкиздат»), 2020. 440 с.
13. Чаликова В. О типологии литературных утопий // Феномен утопии в общественном сознании и культуре. М.: ИНИОН РАН, 2021. С. 9–13.
14. Павлова О.А. Метаморфозы литературной утопии: теоретический аспект. Волгоград: Волгогр. науч. изд-во, 2004. 471 с.
15. Сизов С.С. Утопия и общественное сознание: философско-социологический анализ. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 119 с.
16. Черткова Е.А. Специфика утопического сознания и проблема идеала // Общественные науки и современность. 1993. № 3. С. 71–81.
17. Шацкий Е. Утопия и традиция: пер. с польск. / ред. и послесл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1990. 454 с.
18. Шишкина С.Г. Истоки и трансформация жанра литературной антиутопии в XX веке. Иваново: Ивановский гос. химико-технол. ун-т, 2009. 229 с.
19. Амелина А.В. Теоретический аспект изучения литературной утопии и антиутопии (к проблеме идентификации жанров) // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2023. Т. 25, № 4. С. 77–91.
20. Зазубрин В.Я. Щепка. Итин В.А. Страна Гонгури. Красноярск: ИД «Класс-Плюс», 2016. 169 с.
21. Шушпанов А.Н. Литературное творчество А.А. Богданова и утопический роман 1920-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2001. 18 с.
22. Белоус В. Вольфила [Петроградская вольная философская ассоциация] 1919–1924. Кн. 1. Предыстории. Заседания (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 11. Кн. 1). М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2005. 848 с.
23. Якимова Л.П. «При жизни произведен в классики». Всеволод Иванов в историко-литературном контексте 20–30-х годов XX века. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2019. 256 с.
24. Бритиков А.Ф. Русский советский научно-фантастический роман. Л.: Наука, 1970. 448 с.
25. Иванов Вс. Дневники / сост. М.В. Иванов, Е.А. Папкива; ред. А.М. Ушаков. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. 492 с.

References**(Sources)***Collected Works*

1. Belous, V.G. Predystorii. Zasedaniya [Background stories. Meetings], in Belous, V. *Vol'fila. Petrogradskaya vol'naya filosofskaya assotsiatsiya: 1919–1924. Kniga 1* [Vol'fila. Petrograd Free Philosophical Association: 1919–1924. Book 1]. Moscow: Modest Kolerov i "Tri Kvadrata", 2005. 848 p.

Individual Works

2. Ivanov, Vs. *Dnevnik* [The Diaries]. Moscow: IMLI RAN, «Nasledie», 2001. 492 p.
3. Ivanov, V.V. Proisshestvie na reke Tun [The Accident on the River Thun], in Ivanov, Vs. «*Bronepoezd 14-69*»: *Konteksty epokhi* ["Armored Train 14–69": Contexts of the Era]. Moscow: IMLI RAN, 2018, pp. 300–310.
4. Itin, V.A. O poetakh. Stikhi i stikhii [About Poets. Poems and Elements], in Maslov, G. *Sochineniya v stikhakh i proze. Materialy k biografii* [Essays in Poetry and Prose. Materials for the Biography]. Omsk: Tipografiya «Zolotoy tirazh» (OOO «Omskblankizdat»), 2020, pp. 313–314.
5. Itin, V.A. *Strana Gonguri* [The Country of Gonguri]. Kansk: Gosizdat, 1922. 90 p.
6. Maslov, G.V. *Sochineniya v stikhakh i proze. Materialy k biografii* [Essays in Poetry and Prose. Materials for the Biography]. Omsk: Tipografiya «Zolotoy tirazh» (OOO «Omskblankizdat»), 2020. 440 p.
7. Papkova, E.A. Materialy k biografii Vs. Ivanova 1917–1921 gg. [Materials for the biography of Vs. Ivanov 1917–1921], in Ivanov, Vs. «*Bronepoezd 14-69*»: *Konteksty epokhi* ["Armored Train 14–69": Contexts of the Era]. Moscow: IMLI RAN, 2018, pp. 340–362.
8. Shatskiy, E.R. *Utopiya i traditsiya* [Utopia and Tradition]. Moscow: Progress, 1990. 454 p.
9. Sizov, S.S. *Utopiya i obshchestvennoe soznanie: filosofsko-sotsiologicheskii analiz* [Utopia and Social Consciousness: a Philosophical and Sociological Analysis]. Leningrad: Izdatel'stvo LGU, 1988. 119 p.
10. Yarantsev, V.N. *Vivian Itin: Grazhdanin Strany Gonguri. Peterburgskoe povestvovanie* [Vivian Itin: Citizen of the Country of Gonguri. The Petersburg narrative]. Novosibirsk: RITs NPO Soyuza pisateley Rossii, 2018. 420 p.
11. Yarantsev, V.N. *Vsevolod Ivanov. Zhizn' neshchaynogo pisatelya* [Vsevolod Ivanov. The Life of a Non-Random Writer]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2023. 391 p.
12. Zazubrin, V.Ya., Itin, V.A. *Shchepka. Strana Gonguri: Povesti* [Sliver. The Country of Gonguri: Stories]. Krasnoyarsk: ID «Klass-Plyus», 2016. 169 p.

(Articles from Scientific Journals)

13. Amelina, A.V. Teoreticheskiy aspekt izucheniya literaturnoy utopii i antiutopii (k probleme identifikatsii zhanrov) [Theoretical Aspect of Studying Literary Utopia and Dystopia (to the Problem of Genre Identification)], in *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 2. Gumanitarnye nauki*, 2023, vol. 25, no. 4, pp. 77–91.
14. Chertkova, E.A. Spetsifika utopicheskogo soznaniya i problema ideala [Specificity of Utopian Consciousness and the Problem of the Ideal], in *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, 1993, no. 3, pp. 71–81.
15. Ivanov, Vs.V. Istoriya moikh knig [The History of My Books], in *Nash Sovremennik*, 1957, no. 3, pp. 121–141.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Chalikova, V.A. O tipologii literaturnykh utopiy [On the Typology of Literary Utopias], in *Fenomen utopii v obshchestvennom soznanii i kul'ture* [The Phenomenon of Utopia in Public Consciousness and Culture]. Moscow: INION RAN, 2021, pp. 9–13.

17. Teplyakov, A.G. «Ya ne chinovnik i ne trus»: sud'ba Viviana Itina ["I am neither an Official nor a Coward": the Fate of Vivian Itin], in *Sbornik nauchnykh statey «Vlast' i obshchestvo v Sibiri v XX veke»* [Collection of Scientific Articles "Power and Society in Siberia in the Twentieth Century"]. Novosibirsk: Parallel', Institut istorii SO RAN, 2015, issue 6, pp. 181–208.

(Monographs)

18. Anufriev, A.E. *Russkaya proza pervoy treti XX veka mezhdru utopiey i antiutopiey* [Russian Prose of the First Third of the Twentieth Century Between Utopia and Dystopia]. Kirov: OOO "Raduga-PRESS", 2012. 212 p.

19. Britikov, A.F. *Russkiy sovetskiy nauchno-fantasticheskiy roman* [Russian Soviet Science Fiction Novel]. Leningrad: Nauka, 1970. 448 p.

20. Nikolaev, D.D. *Russkaya proza 1920–1930-kh godov: avanturnaya, fantasticheskaya i istoricheskaya proza* [Russian Prose of the 1920s and 1930s: Adventurous, Fantastic and Historical Prose]. Moscow: Nauka, 2006. 688 p.

21. Pavlova, O.A. *Metamorfozy literaturnoy utopii: teoreticheskiy aspekt* [Metamorphoses of Literary Utopia: the Theoretical Aspect]. Volgograd: Volgogradskoe nauchnoe izdatel'stvo, 2004. 471 p.

22. Shishkina, S.G. *Istoki i transformatsiya zhanra literaturnoy antiutopii v XX veke* [Origins and Transformation of the Literary Dystopian Genre in the Twentieth Century]. Ivanovo: Ivanovo State University of Chemistry and Technology, 2009. 229 p.

23. Shtyrbul, A.A. *Vsevolod Ivanov v Sibiri: Stranitsy tvorcheskoy biografii v kontekste istorii (1917–1921)* [Vsevolod Ivanov in Siberia: Pages of Creative Biography in the Context of History (1917–1921)]. Omsk: Izdatel'stvo OmGPU, 2020. 152 p.

24. Yakimova, L.P. «Pri zhizni proizveden v klassiki». *Vsevolod Ivanov v istoriko-literaturnom kontekste 20–30-kh godov XX veka* ["During His Lifetime, He Was Made a Classic". Vsevolod Ivanov in the Historical and Literary Context of the 20–30s of the Twentieth Century]. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN, 2019. 256 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

25. Shushpanov, A.N. *Literaturnoe tvorchestvo A.A. Bogdanova i utopicheskiy roman 1920-kh godov*. Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Literary creativity of A.A. Bogdanov and the utopian novel of the 1920s. Abstract cand. philol. sci. diss.]. Ivanovo: Ivanovo State University, 2001. 18 p.

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 ученых. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Соединенных Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.7.1 – Онтология и теория познания

5.7.2 – История философии

5.7.3 – Эстетика

5.7.4 – Этика

5.7.7 – Социальная и политическая философия

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

5.9.1 – Русская литература и литература народов Российской Федерации

5.9.2 – Литературы народов мира

5.9.3 – Теория литературы

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., 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: (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а также через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по *E-mail*: mximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования 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.

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), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте mximov@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 ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

– 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).

Далее все эти же сведения даются на английском 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, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

– 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. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (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..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы»

и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80 % источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30 % источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
 - *Collected Works* (*Собрания сочинений*)
 - *Individual Works* (*Индивидуальные сочинения*)
- ссылки на статьи в научных журналах (**Articles from Scientific Journals**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- ссылки на монографии (**Monographs**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- ссылки на электронные ресурсы (**Electronic Resources**)

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 источников (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. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

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>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек “...”.

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. 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 *частич-*

ное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). 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*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- ФИО 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 Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2025. Вып. 1(85)

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 15.03.2025. Дата выхода в свет 30.03.2025.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
Тираж 60 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции журнала:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Адрес издательства:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8