

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2021

Выпуск 3(71)

2021

Issue 3(71)

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
Е.М. Амелина, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
И.В. Борисова, науч. сотр. г. Москва, 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
Н.Н. Летина, д-р культурологии, г. Ярославль, 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
С.Б. Роцинский, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия
М.Ю. Эдельштейн, канд. филол. наук, г. Москва, Россия

Международная редакционная коллегия:

- Г.Е. Аляев*, д-р филос. наук, г. Полтава, Украина
Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадьё, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
А. Онно, 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: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США).

© М.В. Максимов, составление, 2021

© Авторы статей, 2021

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Бурмистров К.Ю. О том, как Владимир Сергеевич обиделся на Файвеля Бенциловича. Неопубликованное письмо В.С. Соловьева Ф.Б. Гецу	6
Письмо В.С. Соловьева Ф.Б. Гецу, 18 июля 1891 г. / Подготовка публикации и комментарии К.Ю. Бурмистрова	19
Медоваров М.В. Полемика Владимира Соловьева и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники	22
Аляев Г.Е., Чернышов В.В. Тексты Вл.С. Соловьева в «Антологии» С.Л. Франка	65
Гаман Л.А. «Символическое мировидение» Вл. Соловьева в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965)	88
Кирякин А.В. Экзистенция человека и Богочеловечества в философии В.С. Соловьева	105

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Волков Ю.К. Концепция «борьбы леса и степи» С.М. Соловьева: «за» и «против»	123
Демин И.В. Христианство и «социальный вопрос» в философской публицистике Н.А. Бердяева и С.Л. Франка	135
Райнов Т.И. Очерки по истории русской философии 50–60 годов. Части девятая и десятая / Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Курпьянова	154

ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Дзущева Н.В. «Тропой прямой, тропой тесной...» (Новозаветные сюжеты в «Римском дневнике 1944 года» Вяч. Иванова: Апостолы)	168
Алиева В.А. Культурфилософия запаха в романе Ж.-К. Гюисманса «Наоборот»	182
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	195
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ».....	197
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ.....	197

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,
E.M. Amelina, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
I.V. Borisova, Research Scientist, Moscow, 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,
N.N. Letina, Doctor of Cultural Studies, Yaroslavl, Russia,
M.V. Medovarov, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
S.B. Rotsinskiy, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
O.L. Fetisenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,
M.U. Edelstein, Candidate of Philology, Moscow, Russia.

International Editorial Board:

- G.E. Aliaiev*, Doctor of Philosophy, Poltava, Ukraine,
R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
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: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA).

© M.V. Maksimov, preparation, 2021

© Authors of Articles, 2021

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2021

CONTENT

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

Burmistrov K.Y. The Story of how Vladimir Sergeevich Took Offense at Faivel Bentsilovich. An Unpublished V.S. Solovyov's Letter to F.B. Getz	6
V.S. Solovyov's letter to F.B. Getz, July 18, 1891. <i>Text origination and notes by by K.Yu. Burmistrov</i>	19
Medovarov M.V. The Dispute between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev about the Union of Churches in 1897: Chronology, Context, Sources	22
Aliaiev G.E., Chernyshov V.V. Vladimir Solovyov's Texts in the <i>Anthology</i> by S.L. Frank	65
Gaman L.A. The "Symbolic Worldview" of V. Solovyov and the Issue of the Development of the Historical Process: An Interpretation by F.A. Stepun (1884–1965)	88
Kiryakin A.V. Human and God-manhood Existence in V.S. Solovyov's Philosophy	105

HISTORY OF PHILOSOPHY

Volkov Y.K. S.M. Solovyov's Conception of the "Struggle between the Forest and the Steppe": "For" and "Against"	123
Demin I.V. Christianity and the "Social Question" in N.A. Berdyaev's and S.L. Frank's Philosophical Works	135
Rainov T.I. The Outlines of the History of Russian Philosophy of the 50–60s. Parts nine and ten / <i>Prepared for Publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov</i> ...	154

PHILOSOPHY, PHILOLOGY, CULTURAL STUDIES

Dzutseva N.V. "A Straight Path, a Narrow Path ...?" (New Testament Plots in the "Roman Diary of 1944" by Vyacheslav Ivanov: The Apostles).....	168
Alieva V.A. Kulturphilosophie of Smell in the Novel «Against Nature» («À rebours») by J.-C. Huysmans	182
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	195
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	197
INFORMATION FOR AUTHORS.....	197

**НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА:
ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ****V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS**

УДК 1:26(09)
ББК 87.3(2)522-685

Константин Юрьевич Бурмистров

Институт философии Российской Академии наук, кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Россия, Москва, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

**О том, как Владимир Сергеевич обиделся
на Файвеля Бенциловича.
Неопубликованное письмо В.С. Соловьёва Ф.Б. Гецу**

Памяти Н.В. Котрелева

Аннотация. Анализ рукописного наследия В.С. Соловьёва имеет важнейшее значение и для изучения его взглядов, творчества и биографии, и в связи с продолжающимся проектом издания полного собрания его сочинений и писем. Даже известные и опубликованные тексты, в т.ч. напечатанные в газетах и журналах, нуждаются в тщательной сверке с рукописями – в том случае, если таковые дошли до нас. В особенности же это касается писем Соловьёва, в свое время тщательно отобранных и в некоторых случаях сокращенных при публикации. Это продемонстрировано на примере одного письма философа, в свое время намеренно опубликованного в заметно урезанном виде. Это письмо к его другу Ф.Б. Гецу было написано летом 1891 г. и отражает драматический эпизод в жизни их обоих, который привел к разрыву между Соловьёвым и редакцией петербургской газеты «Новости». Предлагается краткий рассказ об адресате письма, журналисте и общественном деятеле Файвеле Геце (1853–1932), с которым были связаны выступления Соловьёва по еврейскому вопросу. Подробно анализируются события 1891 г., которые и привели к небольшому скандалу, ставшему поводом к написанию письма. В результате недоразумения, возникшего из-за того, что в то время в одной и той же газете под одним и тем же псевдонимом печатались два разных автора, В.С. Соловьёв мог оказаться под подозрением в жульничестве и саморекламе. В приложении публикуется полный текст письма Соловьёва Гецу с необходимыми комментариями.

Ключевые слова: эпистолярное наследие В.С. Соловьёва, псевдонимы В.С. Соловьёва, еврейские друзья В.С. Соловьёва, Ф.Б. Гец как биограф В.С. Соловьёва, В.С. Соловьёв – публицист, «еврейский вопрос», антисемитизм, иудаизм, цензура, позитивизм

Konstantin Yuryevich Burmistrov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy), Senior Research Scientist of the Department of Philosophy of Islamic World, Russia, Moscow,
e-mail: kburmistrov@hotmail.com

The Story of how Vladimir Sergeevich Took Offense at Faivel Bentsilovich. An Unpublished V.S. Solovyov's Letter to F.B. Getz

In memory of N.V. Kotrelyov

Abstract. An analysis of the manuscript legacy of V.S. Solovyov is of the greatest importance for the study of his views, creativity, and biography, especially in connection with the ongoing project of publishing a complete collection of his works and letters. Even well-known and already published texts, including those that appeared in newspapers and journals, need careful comparison with the manuscripts that have come down to us. This is particularly true of Solovyov's correspondence that at the time were carefully selected and, in some cases, edited before publication. This is demonstrated by the example of one of the philosopher's letters that was intentionally published in a noticeably shortened form. The letter to his friend F.B. Getz was written in the summer of 1891 and reflects a dramatic episode in the lives of both and led to a break between Solovyov and the editorial board of the Petersburg newspaper *Novosti*. The article also presents a short story about Faivel Getz (1853–1932), a journalist, social activist, and the addressee of the letter with whom Solovyov engaged on the Jewish issue. This article also analyzes at length the events of 1891, which led to a small scandal that served as the reason for writing this letter. V.S. Solovyov could be suspected of cheating and self-promotion as a result of a misunderstanding that arose from the fact that two different authors published in the same newspaper at that time under the same pseudonym. The appendix contains the full text of Solovyov's letter to Getz with the necessary commentary.

Key words: V.S. Solovyov's correspondence, pseudonyms of V.S. Solovyov, Jewish friends of V.S. Solovyov, F.B. Getz as V.S. Solovyov's biographer, V.S. Solovyov as a publicist, "Jewish issue", anti-Semitism, Judaism, positivism, censorship

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.006-018

Едва ли нужно доказывать необходимость подготовки критического издания не только сочинений В.С. Соловьева, но и всего его наследия, в том числе и по сей день не изданного и сохранившегося в рукописном виде. Особое внимание стоит уделить его корреспонденции. Четырехтомное собрание его писем, подготовленное к печати Э.Л. Радловым в 1908–1923 гг., безусловно, остается ценнейшим источником для любого исследователя творчества философа. Однако оно же может вводить в заблуждение, поскольку представляет собой издание тщательно отобранных материалов, к тому же в некоторых случаях публикуемых с сокращениями. Как отмечал в рецензии на 4-й том «Писем» в 1923 г. Г.В. Флоровский, «эпистолярное наследие Соловьева в издании Радлова, конечно, не исчерпано. Многие ещё остаются в безвестности, а, может

быть, и утрачено. <...> К сожалению, и из изданного кое-что ускользнуло от внимания почтенного редактора...» [1, с. 352].

К одному из таких писем, намеренно опубликованному в сильно сокращенном виде, и хотелось бы привлечь внимание, поскольку письмо это не только дополняет биографическую канву жизни Соловьева, но и непосредственно связано с его отношением к самому по себе скандальному «еврейскому вопросу»¹.

Адресатом этого письма был один из близких знакомых философа Файвель Бенцилович Гец, «любезный друг», как называл его в письмах Соловьев. Меир Файвел (Файвель Бенцилович²) Гец (1853–1932), писатель, журналист, педагог и общественный деятель, был родом из местечка Россиены Ковенской губернии³. Получив традиционное еврейское образование, Гец слушал лекции сначала в Юрьевском, а затем в Петербургском университете и в 1887 г. окончил курс по факультету восточных языков. С конца 1870-х гг. он занимался журналистикой и служил корреспондентом нескольких зарубежных изданий. В 1891 г. он был назначен на должность «учёного еврея»⁴ при Виленском учебном округе, а с 1909 г. преподавал еврейскую историю в Виленском еврейском учительском институте. Гец также руководил работой еврейских гимназий в Москве и Риге, преподавал в Риге и Каунасе⁵. Он познакомился с Соловьевым в 1879 г.⁶ и более 20 лет поддерживал с ним дружеские отношения, а также обучал его ивриту (возможно, и основам арамейского языка, необходимым для знакомства с Талмудом)⁷. Именно Гец был инициатором и ближайшим участ-

¹ О еврейском вопросе В.С. Соловьев написал, собственно говоря, не очень много: специально этой теме посвящены его брошюра «Еврейство и христианский вопрос» (М., 1884), написанная на основе его лекции; статья «Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии» (опубл. в 1886 г. в № 8 «Русской мысли»); рецензия на книгу С.Я. Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» (1891 г.); предисловие к книге Ф.Б. Геца «Слово подсудимому!» (СПб., 1891); энциклопедические и газетные статьи и ряд небольших текстов.

² Отца Геца, очевидно, звали Бенцион – имя, произносимое по-разному в разных районах расселения евреев: Бенце, Бенч, Бенцель, Бенциль, Бенчиль и др.

³ Из этого же местечка происходил Мойше-Лейб бен Меир (1830–1891) – дед философа Семена Людвиговича Франка, один из основателей московской еврейской общины, оказавший заметное влияние на развитие будущего внука-философа.

⁴ Официальная должность, существовавшая в Российской империи с 1844 по 1917 г. «Ученые евреи» (их также могли называть «евреями для исполнения особых поручений») назначались в качестве советников при министерстве народного просвещения, министерстве внутренних дел, генерал-губернаторах «черты еврейской оседлости» и некоторых других учреждениях.

⁵ См.: Динур Бен-Цион. Бе-олам ше-шака: зихронот ми-дерех хаим (В исчезнувшем мире: Воспоминания о прожитом). Иерусалим: Мосад Бялик, 1958. С. 140 [2].

⁶ См.: Гец Ф. Некоторые воспоминания об отношении В.С. Соловьева к евреям // Восход. 1990. 13 авг., № 63. С. 30 [3].

⁷ История знакомства Геца и Соловьева подробно рассмотрена Д. Белкиным: Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg: Philo/Europäische Verlagsanstalt, 2008. P. 120–144 [4]; ср. также: Китайник М. Владимир Сергеевич Соловьев ун Файвл Бенцелович Гец // Советиш Геймланд. 1991. № 10. С. 79–92 [5].

ником различных выступлений Соловьева по «еврейскому вопросу», в частности его «Протеста против антисемитического движения в печати» (1890 г.)⁸.

Гец был автором многих статей и брошюр на русском, немецком языках и иврите. Среди наиболее значимых его публикаций можно отметить программную статью «Религиозный вопрос у русских евреев»⁹, брошюру «Что такое еврейство?» (СПб., 1885), «Открытое письмо к графу Л.Н. Толстому» (Вильно, 1898)¹⁰, небольшие книжки «В свете правды» (М., 1908) и «Еврейство и ассимиляция» (Пг., 1917). Он известен и как составитель изданной, но запрещенной цензурой брошюры «Слово подсудимому! С письмами гр. Л.Н. Толстого, Б.Н. Чичерина, Владимира Сергеевича Соловьева и В.Г. Короленко» (СПб., 1891), в работе над которой ему помогал В.С. Соловьев¹¹. Среди других публикаций Геца наиболее важными были вышедшие на иврите книги «Га-дат ве-га-хинух» («Религия и образование». Вильно, 1896), «Миштар га-хеврати ве-га-калкали бе-йегауда га-атика аль-пи га-Тора ве-га-атид шело» («Социально-экономический строй в древней Иудее согласно Торе и его будущее». Франкфурт-на-Майне, 1926) и «Магут га-ягадут» («Сущность иудаизма». Рига, 1926), а также изданная уже после революции брошюра «Новое начало социально-экономического строя» (Каунас, 1923).

После смерти Соловьева Гец выступил с несколькими публикациями в журналах и сборниках, посвященных философу и его отношению к евреям и «еврейскому вопросу»¹². В них он, в частности, приводит фрагменты из писем, посланных ему Соловьевым. Некоторые письма (всего 35) он включил во

⁸ Подробнее об отношении В.С. Соловьева к еврейскому вопросу см.: Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. P. 9–164 (анализ исторического контекста, взглядов самого Соловьева и его знакомых среди евреев); Van der Zweerde E. Vladimir Solov'ev and the Russian-Christian Jewish Question // Het Christelijk Oosten. 2003. N 55. P. 211–244 [6]; Kornblatt J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russian and the Jews // Russian Review. 1997. N 56. P. 157–177 [7]; Moss W.G. Vladimir Soloviev and the Jews in Russia // Russian Review. 1970. Vol. 29:2. P. 181–191 [8]; Rubin D. Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought. Brighton: Academic Studies Press, 2010. P. 29–47 [9]; Белкин Д. «Еврейский вопрос» как «христианский вопрос»: к интерпретации одной формулы В. С. Соловьева // Соловьевский сборник / под ред. И.В. Борисовой и А.П. Козырева. М., 2001. С. 467–474 [10]; Маор И. Русский философ Владимир Соловьев // Панорама Израиля. 1985. № 175. С. 9–12 [11].

⁹ Оpubл. в журнале «Восход» (СПб.), 1881, № 10, с. 27–53; ср. Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. P. 123–124.

¹⁰ Ср.: Жиркевич-Подлеских Н. Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер Бенцелович Гец (на страницах дневника А.В. Жиркевича и в переписке с Л.Н. Толстым) // Материалы Толстовских чтений 2018 года в Государственном музее Л. Н. Толстого. М.: РГ-Пресс, 2019. С. 315–333 [12].

¹¹ См.: «Письмо-Предисловие» В.С. Соловьева в кн.: Ф.Г. Слово подсудимому! СПб.: тип. газ. «Новости», 1891. С. XV–XXVII [13]; ср.: Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. P. 136–139.

¹² См.: Гец Ф.Б. Некоторые воспоминания об отношении В.С. Соловьева к евреям // Восход; Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьева к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. М., 1901. Кн. 56:1. С. 159–198 [14] (издано отдельной брошюрой в 1902 г.).

2-й том подготовленного Э.Л. Радловым издания писем В.С. Соловьева¹³, а затем отпечатал их в виде отдельной книги¹⁴. Историю публикации писем Соловьева к Гецу прекрасно иллюстрируют письма последнего Радлову, опубликованные Д. Белкиным (в переписке упоминаются и те письма Соловьева, которые не были включены в собрание)¹⁵.

Итоговым сочинением Геца, посвященным Соловьеву, стала написанная по-немецки книга «Философ В. Соловьев и еврейство» (Рига: Издание автора, 1927)¹⁶, в которой были опубликованы также портрет Соловьева, его автограф и факсимиле письма кн. С.Н. Трубецкого Гецу (1901 г.)¹⁷. Эта книга является переработанным вариантом русских статей Геца, однако имеет четкую структуру и содержит значительные дополнения. О ценности этой книги, которая почему-то практически игнорируется исследователями, можно составить представление по её содержанию, которое приводим здесь в полном виде: «Предисловие; В. Соловьев и еврейство; Религиозное сознание пробуждает в В.С. интерес к еврейству; Интерес В. Соловьева к евреям; Знакомство с евреями делает В.С. их апологетом; Защита евреев была для В.С. религиозным и патриотическим долгом; Апология еврейства у В. Соловьева; В.С. об отношении христианства к иудаизму; В.С. об отношении Евангелий к Талмуду; Оригинальная полемика В. Соловьева; Опровержение национальных обвинений; Опровержение экономических обвинений; Опровержение политических обвинений; Заключение» [18, р. 88].

Переписка между Гецем и Соловьевым продолжалась с начала 1880-х годов и до самой смерти философа. Отметим возможную неточность в датировке первого опубликованного письма Соловьева к Гецу, в котором философ жалуется на то, что в газете «Русский еврей» без его ведома была напечатана его «quasi-лекция» с заявлением «о целом ряде предполагаемых мною статей». Вслед за Гецем его обычно датируют 1881 г.¹⁸ Статьи о лекциях Соловьева в петербургском еженедельнике «Русский еврей» действительно публиковались (как и в некоторых других еврейских изданиях на русском языке и иврите), но

¹³ Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. В 3 т. СПб., 1908–1911. Т. II. 1909. С. 134–191 [15].

¹⁴ См.: Письма Соловьева к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. 59 с. [16].

¹⁵ См.: «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьев в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову) / публ. Д. Белкина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 год / отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Д. Буланин, 2004. С. 267–312 [17].

¹⁶ См.: Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Riga, Selbstverlag des Verfassers, [1927] [18].

¹⁷ Благодарственное письмо Трубецкого опубл. в Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. P. 8.

¹⁸ См.: Письма Соловьева к Ф.Б. Гецу. С. 2; ср.: Лукьянов С.М.. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. 2. М.: Книга, 1990. С. 248 [19].

– в феврале 1882 г.¹⁹ Так, корреспондент «Русского еврея» сообщает, что «известный молодой ученый философ проф. В.С. Соловьев в целом ряде лекций, читанных им на днях на высших женских курсах, коснулся, между прочим, того, что евреи внесли в общую сокровищницу наук и искусств, и в сильных выражениях отозвался о той черной неблагодарности, каковою являются недавние погромы еврейского населения. <...> Мы слышали также, что г. Соловьев прочтет несколько лекций по этому же предмету в здешнем университете, которые в скором времени будут напечатаны в виде отдельной статьи в одном из наших журналов» [20, с. 779]. Сходную информацию можно обнаружить и в других статьях, а потому и первое (опубликованное) письмо Гецу точнее будет датировать весной 1882 г.

Итак, перейдем к обсуждаемому письму Соловьева, посланному им Гецу 18 июля 1891 г. Опубликованное в 1909 г. в сильно урезанном виде²⁰, оно было сокращено, несомненно, самим Гецем, не хотевшим придавать известность конфликту, который сам он считал результатом недоразумения. В январе 1909 г. Гец передал редактору «Писем В.С. Соловьева» Э.Л. Радлову «покорнейшую просьбу»: «...те имена и места, которые я отметил карандашом, не печатать» [17, с. 272]. Очевидно, это касалось и обсуждаемого письма: опубликовав его в сокращенном виде, Гец сопроводил его примечанием, в котором вкратце изложил канву событий. Гец писал, что «в мае или июне» 1891 г. в «Новостях» был напечатан «фельетон за подписью “S”, в котором с похвалою упоминается об одном сочинении Вл.С. Соловьева. Один провинциальный литератор, находившийся в близких отношениях с петербургскими литературными кружками, позволил себе в одном обществе, в моем присутствии, уверять, что названный фельетон принадлежит самому Вл. Соловьеву. Я считал своим долгом, разумеется, не называя упомянутого литератора, обратить внимание Вл. Соловьева на необходимость побудить редакцию “Новости” сделать что-нибудь с своей стороны к устранению вышеуказанного недоразумения, что и было сделано в № 124. Получив этот № “Новостей”, я заставил вышеуказанного литератора оправдаться перед тем обществом, в котором он уверял, что названный фельетон принадлежит В. Соловьеву, о чём я и уведомил В.С. Соловьева» [16, с. 44].

Однако такое объяснение произошедшего оставляло непонятными слова Соловьева в конце опубликованной части письма: *«Теперь и я с своей стороны не только признаю этическую обязанность, но и чувствую психологическую*

¹⁹ См., напр., статьи в петербургских журналах: «Русский еврей» (1882, № 8 (18.02) и 9 (26.02)); «Недельная хроника Восхода» (1882, № 8 (19.02)); Га-Мелиц (Защитник) (1882, № 7 (16.02) (на иврите)).

²⁰ «Отрывок письма В.С. Соловьева к Ф.Б. Гецу (от июня 1891 г.)» (отметим, что датировка письма июнем ошибочна, письмо написано в июле). См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. С. 175–176; Письма Соловьева к Ф.Б. Гецу. С. 43–44.

возможность с Вами помириться. Надеюсь, что после этого испытания наша дружба будет совершенно непоколебима» [16, с. 43].

О каком же испытании шла речь? Почему двум друзьям было необходимо «мириться»? Из опубликованного текста и примечания к нему остаётся совершенно непонятным, о каком фельетоне идёт речь и почему, собственно, обиделся на Геца Соловьёв. Он должен бы был, наоборот, похвалить своего друга! Попробуем разобраться в этой истории.

Несколькими месяцами ранее, 8 января 1881 г., в газете О.К. Нотовича «Новости и Биржевые ведомости» появилась статья В.С. Соловьёва «Новые оракулы», подписанная латронимом «S»²¹. В ней в резко полемическом тоне обсуждалась напечатанная 3 января в «Новом времени» публикация о «еврейской психологии», представляющая собой беседу известного публициста и общественного деятеля С.Ф. Шарапова (1855–1911) с философом и психологом П.Е. Астафьевым (1846–1893)²². Возмущённый антисемитскими пассажами в этой статье, Соловьёв сам предложил издателю «Новостей» произвести «эзекуюцию» над авторами этой «беседы», пообещав «исполнить её в одну ночь» и подчеркнув, что «упустить такой благодарный случай было бы грех» [21, с. 18].

10 января, так сказать, по горячим следам, Соловьёв опубликовал в той же газете ещё более резкую пародию на беседу Шарапова и Астафьева, подписав её псевдонимом «С.Ш. Арапов»²³. В развернувшейся затем полемике приняли участие и другие газеты, в частности «Гражданин» и «Церковный вестник», о чём подробно рассказал в своей публикации Н.В. Котрелёв [21]. Однако нас в данном случае интересует лишь подпись, которую философ использовал в своем первом ответе. Котрелёв пишет: «Запомним латроним, которым подписался Владимир Соловьёв – он сыграет ключевую роль в истории отношений философа и публициста с редакционным кружком газеты “Новости”» [21, с. 26]²⁴.

От полемики января 1891 г. перейдем к событиям июля того же года²⁵. 9 июля в тех же «Новостях» вышла подписанная латронимом «S» статья «Один из русских позитивистов», в которой весьма критически обсуждались взгляды

²¹ См.: Новые оракулы / S. // Новости и Биржевая газета. СПб., 1891. 8 янв. (№ 8). С. 2. (Опубл. Н.В. Котрелёвым в [21, с. 21–26]).

²² Шарапов С.Ф. Из разговора с П.Е. Астафьевым: (Письмо в редакцию) // Новое время. СПб., 1891. 3 янв. (№ 5333). С. 1. Опубл. в: Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г.; Новые оракулы; Из разговора с П.Е. Оставь-его; Приписываемое: Анонимные заметки «Новости и биржевая газета». СПб., 1891. 11 янв. (№ 11); 12 янв. (№ 12); 17 янв. (№ 17) / Публ. Н.В. Котрелёва // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 18–21 [21].

²³ С.Ш. Арапов [Соловьёв Вл.С.] Из разговора с П.Е. Оставь-Его // Новости и Биржевая газета. СПб., 1891. 10 янв. (№ 10). С. 2; см. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва. С. 26–30.

²⁴ Отметим, что сам Котрелёв больше не возвращался к этой теме, оставляя читателя в неведении, почему нужно придавать такое значение этому латрониму. Очевидно, он собирался продолжить разговор об этом в другой публикации.

²⁵ Эту историю, правда, не раскрывая всех деталей, обсуждает Д. Белкин (см.: Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. P. 117–119).

русских представителей этой философской школы, и прежде всего – Евгения Валентиновича де Роберти (1843–1915). Свои суждения автор статьи подкреплял аргументами, почерпнутыми у известного противника позитивизма В.С. Соловьева, философская позиция которого именовалась «объективной и компетентной». Профессор Е. де Роберти, известный социолог, философ и экономист, действительно был одним из главных представителей этого философского направления в России. Более того, как недавно стало известно, одним из первых критиков Соловьева, защитившего в 1874 г. магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» (опубл.: М., 1874), был брат Евгения де Роберти – математик Сергей де Роберти, публично обвинивший тогда магистранта в полном непонимании идей Огюста Конта²⁶. Так или иначе, появление этой статьи за подписью “S” не могло не навести на мысль о том, что её автором был В.С. Соловьев (тем более, что авторство подписанной таким же образом статьи от 8 января было известно, в частности, Ф.Б. Гецу²⁷). 12 июля в неопубликованном письме к Соловьеву Гец опрометчиво поздравил его с «чудесной статьей» о позитивистских философах²⁸. Ответом на это «поздравление» и служит публикуемое нами письмо Соловьева Гецу от 18 июля 1891 г. – письмо глубоко обиженного человека к тому, кого он считал своим близким другом. Действительно, приписывая В.С. Соловьеву статью о позитивистах, содержащую хвалебную оценку его собственных взглядов, Гец фактически обвинил его в саморекламе!

Возмущение Соловьева понятно, а его обида простибельна – мог ли он знать, что в той же газете «Новости» публикуется ещё один автор по фамилии Соловьев, подписывающий свои статьи той же буквой «S»? Ситуация быстро прояснилась, и об этом, собственно, написал в постскрипуме к письму Гецу сам Владимир Сергеевич. Автором статьи оказался довольно известный литературный критик и журналист Евгений Андреевич Соловьев (1866–1905), автор популярных работ на философские темы, публиковавшийся под псевдонимами «Андреевич», «Мирский» и др. Об этом совпадении – в одно и то же время в одной и той же газете публиковались два человека под одним псевдонимом – можно узнать и из «Словаря псевдонимов» И.Ф. Масанова²⁹. Услышав о скандале, Е.А. Соловьев сразу же написал письмо В.С. Соловьеву, недоразумение разрешилось, и назревавший конфликт был погашен. Но не без последствий: В.С. Соловьев разорвал всякие отношения с «Новостями» (скорее всего, ис-

²⁶ Об этой истории и её последствиях см.: Межуев Б.В. Новое о магистерском диспуте Вл. Соловьева 24-го ноября 1874 года // Соловьевские исследования. 2011. № 1(29). С. 14–24 [22].

²⁷ В письме к Нотовичу по поводу январской статьи, подписанной буквой «S», Соловьев предлагал связываться с ним именно через Геца.

²⁸ См.: Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. P. 118–119.

²⁹ См.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. В 4 т. Т. 3. М., 1958. С. 333 [23].

пользуя этот инцидент как повод к разрыву, поскольку ещё в июне он назвал в письме М.М. Стасюлевичу это издание «борделем»³⁰).

Ситуация – прояснилась, но обида – осталась. Публикуя в 1909 г. это письмо Соловьёва, Гец решил удалить его первую, «обличительную» часть, из которой становилось очевидным, что он сам какое-то время не сомневался в том, что автором статьи про позитивистов был Владимир Сергеевич. Удалив её, он написал примечание, процитированное выше. Как видно, в изложении Геца история эта выглядит совсем не так; более того, Гец выставляет себя здесь с положительной стороны: после того как *«один провинциальный литератор ... позволил себе в одном обществе в моем присутствии уверять, что названный фельетон принадлежит самому Вл. Соловьёву»* [16, с. 44], Гец *«посчитал своим долгом»* немедленно сообщить об этом своему другу. Как мы увидим из письма Соловьёва, в действительности Гец поверил этому неведомому литератору. Кем был этот человек (описываемые события, несомненно, происходили в Вильно) и существовал ли он вообще? Мы уже этого не узнаем, однако о том, что ошибочное мнение об авторстве статьи разделял (и мог распространять) он сам, Гец в своём примечании умалчивает.

В опубликованной части письма Соловьёва упоминаются два персонажа, личности которых Гец почему-то не стал раскрывать при её публикации. Сделаем это мы.

В 1891 г. Соловьёв написал для «Северного вестника» разгромную рецензию на очень слабую книгу С.Я. Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение»³¹, назвав её «бездарным и невежественным памфлетом»³². Соловьёв сообщает Гецу об этой статье (на тот момент ещё не опубликованной), отмечая, что при её написании он пользовался советами «Н.И.Б.», очень её одобрившего. Этим человеком был близкий знакомый Соловьёва Николай Игнатьевич (Исаакович) Бакст (1842–1904) – физиолог, писатель и общественный деятель, брат художника. Он родился в местечке Мир Минской губернии – одном из центров ортодоксального иудаизма, в котором располагалась знаменитая Мирская иешива. Его отец был известным талмудистом, а сам он получил образование в Житомирском раввинском училище. Став крупным ученым, Н.И. Бакст поддерживал знакомства в литературных кругах (он был близок с И.С. Тургеневым, Н.Г. Чернышевским и др.), а кроме того, активно занимался еврейской общественной жизнью: был автором многочисленных статей в защиту еврей-

³⁰ Скорее всего, он использовал этот инцидент как повод к разрыву, поскольку ещё в конце июня 1891 г. назвал в письме к М.М. Стасюлевичу это издание «борделем» (см.: Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov’ev, die Juden und die Deutschen. P. 118).

³¹ Книга была опубликована в Санкт-Петербурге. в тип. И.Н. Скороходова в 1891 г. Рецензия Соловьёва вышла в августовском номере «Северного вестника».

³² См.: [Соловьёв В.С.] «Евреи (.) их вероучение и нравоучение (.)» С.Я. Диминского. Спб. 1891 // Северный вестник. 1891. № 8. 2-я паг. С. 91.

ства, состоял членом «Высшей комиссии по пересмотру действующих о евреях в Империи законов» (1883–1888 гг.), комитета «Общества распространения просвещения между евреями в России» и других подобных организаций. Он известен и как составитель уничтоженной цензурой книги «Русские люди о евреях». Вполне очевидно, что Бакст (упоминаемый, кстати, и в других письмах Соловьева) был ещё одним «еврейским знакомым» Соловьева, не включенным Д. Белкиным в составленный им список таковых³³.

В письме упоминается также некое «лицо», которое «уже давно находится за границей». Это уже знакомый нам журналист, публицист и издатель Осип Константинович Нотович (1849–1914), сын керченского раввина, окончивший юридический факультет Петербургского университета и писавший на фило-софские и юридические темы³⁴. В 1870-е годы он стал издателем и фактически редактором либерального в то время «Нового времени», а затем приобрел газету «Новости», с которой и была связана обсуждаемая история. Именно Нотович был издателем отпечатанной в типографии «Новостей» и запрещенной цензурой брошюры Геца «Слово подсудимого!», содержащей предисловие В.С. Соловьева. Газета Нотовича, ставшая в 1880-е годы одной из наиболее влиятельных в Петербурге, неоднократно получала «предостережения» от властей, десять раз её запрещали к продаже. В 1891 г. она получила очередное «предостережение» с такой формулировкой: «Не дерзая говорить о необходимости либерального режима для России вообще, газета Нотовича с особенным сочувствием относится к проявлениям сепаратических тенденций в тех или иных наших окраинах; украинофильство, обособление Финляндии, юдофильство и т.п. пользуются безграничными её симпатиями» [25, с. 89–90]. Неудивительно, что издатель такой газеты был склонен проводить немало времени за границей, а в 1906 г., когда газета была закрыта, а Нотович приговорен к годичному заключению, он был вынужден окончательно эмигрировать из России.

Прежде чем наконец перейти к публикуемому нами письму, приведем ещё одну цитату из рецензии Флоровского на издание писем В.С. Соловьева: «Письма – материал двусмысленный и коварный. Они не проходят через строгую и ответственную внутреннюю цензуру, не подвергаются такому сосредоточенному словесно-логическому суду, какой претерпевают слова, обращенные автором к незримому и собирательному читателю. И в частности Соловьев в своей переписке часто бывал и несдержан, и легкоподвижен» [1, с. 353]. Это в полной мере относится и к тому тексту, с которым можно познакомиться ниже³⁵.

³³ См. Belkin D. "Gäste, die bleiben". Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. P. 91–92.

³⁴ См. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьева. С. 30–34; Сониная Е.С. Взлёты и падения петербургского издателя: О.К. Нотович и газета «Новости» // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2009. Вып. 4. С. 85–94 [25].

³⁵ Курсивом в публикуемом тексте отмечена та часть, которая уже была опубликована Радловым и Гецем в 1909 г.

Список литературы

1. Флоровский Г.В. [Рец. на]: В. Соловьев. Письма / под ред. Э.Л. Радлова. Изд. «Время». Петербург. 1923 // Историко-философский ежегодник. 2015. М.: Аквилон, 2015. С. 350–361.
2. Динур Бен-Цион. Бе-олам ше-шака: зихронот ми-дерех хаим (В исчезнувшем мире: Воспоминания о прожитом). Иерусалим: Мосад Бялик, 1958. 420 с. (на иврите)
3. Гец Ф.Б. Некоторые воспоминания об отношении В.С. Соловьёва к евреям // Восход. СПб., 1900. № 63. Кол. 30–35; № 79. Кол. 6–7.
4. Belkin D. “Gäste, die bleiben”. Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen. Hamburg: Philo/Europäische Verlagsanstalt, 2008. 424 p.
5. Китайник М. Владимир Сергеевич Соловьёв ун Файвл Бенцелович Гец // Советиш Геймланд. 1991. № 10. С. 79–92.
6. Van der Zweerde E. Vladimir Solov'ev and the Russian-Christian Jewish Question // Het Christelijk Oosten. 2003. No. 55. P. 211–244.
7. Kornblatt J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russian and the Jews // The Russian Review. 1997. No. 56. P. 157–177.
8. Moss W.G. Vladimir Soloviev and the Jews in Russia // Russian Review. 1970. Vol. 29:2. P. 181–191.
9. Rubin D. Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought. Brighton: Academic Studies Press, 2010. 570 p.
10. Белкин Д. «Еврейский вопрос» как «христианский вопрос»: к интерпретации одной формулы В.С. Соловьёва // Соловьёвский сборник / под ред. И.В. Борисовой и А.П. Козырева. М.: Феноменология-Герменевтика, 2001. С. 467–474.
11. Маор И. Русский философ Владимир Соловьёв // Панорама Израиля. 1985. № 175. С. 9–12.
12. Жиркевич-Подлесских Н. Русско-еврейский публицист и педагог Файвель Меер Бенцелович Гец (на страницах дневника А.В. Жиркевича и в переписке с Л.Н. Толстым) // Материалы Толстовских чтений 2018 года в Государственном музее Л.Н. Толстого. М.: РГ-Пресс, 2019. С. 315–333.
13. Ф.Г. [Гец Ф.Б.] Слово подсудимому! СПб.: Тип. газ. «Новости», 1891. ххvii. 165 с.
14. Гец Ф.Б. Об отношении Вл.С. Соловьёва к еврейскому вопросу // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56:1. С. 159–198.
15. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. В 3 т. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908–1911. Т. II. 1909. VIII. 368 с.
16. Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1909. 59 с.
17. «...Память моего незабвенного друга мне слишком дорога»: (В.С. Соловьёв в письмах Файвеля Геца к Эрнесту Радлову) / публ. Д. Белкина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 2000 год / отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Д. Буланин, 2004. С. 267–312.
18. Goetz F. Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum. Riga, Selbstverlag des Verfassers, [1927]. 88 p.
19. Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. В 3 т. Кн. 3. Вып. 2. М.: Книга, 1990. 384 с.
20. Соловьёв В.С. <Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1882 году> // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 448–464, 773–790.
21. Из неизданного и несобранного Владимира Соловьёва: Письмо О.К. Нотовичу, 3 января 1891 г.; Новые оракулы; Из разговора с П.Е. Оставь-его; Приписываемое: Анонимные заметки «Новости и биржевая газета». СПб., 1891. 11 янв. (№ 11); 12 янв. (№ 12); 17 янв. (№ 17) / Публ. Н.В. Котрелёва // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 17–45.
22. Межуев Б.В. Новое о магистерском диспуте Вл. Соловьёва 24-го ноября 1874 года // Соловьёвские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 14–24.

23. Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. В 4 т. Т. 3. М.: Всесоюзн. книжн. палата, 1958. 416 с.
24. [Соловьев В.С.] «Евреи (.) их вероучение и нравоучение (.)» С.Я. Диминского. Спб. 1891 // Северный вестник. 1891. № 8. 2-я паг. С. 86–91.
25. Сони́на Е.С. Взлёты и падения петербургского издателя: О.К. Нотович и газета «Новости» // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2009. Вып. 4. С. 85–94.

References

(Sources)

Collected Works

1. *Pis'ma Solov'eva k F.B. Getzu* [Soloviev's letters to F.B. Getz]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1909. 59 p.
2. Radlov, E.L. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva v 3 t., t. 2* [Letters of Vladimir Sergeevich Soloviev in 3 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1909, VIII. 368 p.
3. Solov'ev, V.S. <Lektsii, chitannye na Vysshikh zhenskikh (Bestuzhevskikh) kursakh v 1882 godu> [Lectures given at the Higher Women's (Bestuzhev) Courses in 1882], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [The Complete Works and Letters in 20 vol., vol. 4]. Moscow: Nauka, 2011, pp. 448–464, 773–790.

Individual Works

4. Belkin, D. «...Pamyat' moego nezabvennogo druga mne slishkom doroga»: (V.S. Solov'ev v pis'makh Fayvelya Getsa k Ernestu Radlovu) [“... The memory of my unforgettable friend is too dear to me”: (V.S. Soloviev in letters from Faivel Getz to Ernest Radlov)], in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma na 2000 god*. Saint-Petersburg: D. Bulanin, 2004, pp. 267–312.
5. F.G. [Gets, F.B.] *Slovo podsudimomu!* [The Word to the Defendant!]. Saint-Petersburg: Tipografiya gazety «Novosti», 1891, XXVII. 165 p.
6. Florovskiy, G.V. [Rets. na]: V. Solov'ev. Pis'ma. Izd. «Vremya». Peterburg. 1923 [[A Review]: V. Soloviev. Letters. “Vremya” Publ. Petersburg. 1923], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*. 2015. Moscow: Akvilon, 2015, pp. 350–361.
7. Gets, F.B. *Nekotorye vospominaniya ob otnoshenii V.S. Solov'eva k evreyam* [Some recollection on the attitude of V.S. Soloviev to the Jews], in *Voskhod*, 1900, no. 63, pp. 30–35; no. 79, pp. 6–7.
8. Gets, F.B. *Ob otnoshenii V.S. Solov'eva k evreyskomu voprosu* [On the attitude of V.S. Soloviev to the Jewish question], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, book 56:1, pp. 159–198.
9. Goetz, F. *Der Philosoph W. Solowioff und das Judentum*. Riga, Selbstverlag des Verfassers, [1927]. 88 p.
10. [Solov'ev, V.S.] «Еврей (.) их вероучение и нравоучение (.)» S.Ya. Diminskogo. Спб. 1891 [“Jews (.) their doctrine and morality” by S.Y. Diminsky, St.-Petersburg, 1891 [A Review]], in *Severnyy vestnik*, 1891, no. 8, pp. 86–91.

(Articles from Scientific Journals)

11. Kotrelev, N.V. *Iz neizdannogo i nesobrannogo Vladimira Solov'eva: Pis'mo O.K. Notovichu, 3 yanvarya 1891 g.; Novye orakuly; Iz razgovora s P.E. Ostav'-ego; Pripisyvaemoe: Anonimnye zametki «Novosti i birzhhevaya gazeta»*. SPb., 1891. 11 yanv. (№ 11); 12 yanv. (№ 12); 17 yanv. (№ 17) [From the Vladimir Solovyov's unpublished and uncollected works: The letter to O.K. Notovich, 3 Jan 1891; New oracles; From a conversation with P.E. Leave-it (Ostav' ego); Attributed to Vladimir Solo-

vyov: Anonymous notes from «Novosyi i Birzhevaia gazeta». SPb., 1891. 11 Jan. (No. 11); 12 Jan. (No. 12); 17 Jan. (No. 17)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 3(55), pp. 17–45.

12. Kitaynik, Mikhail. Vladimir Sergeevich Solov'ev un Fayvl Bentselovich Gets [V.S. Soloviev and F.B. Getz], in *Sovetish Geymland*, 1991, no. 10, pp. 79–92.

13. Kornblatt, J.D. Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russian and the Jews, in *The Russian Review*, 1997, no. 56, pp. 157–177.

14. Maor, I. Russkiy filosof Vladimir Solov'ev [Vladimir Soloviev, a Russian Philosopher], in *Panorama Izrailya*, 1985, no. 175, pp. 9–12.

15. Mezhev, B.V. Novoe o magisterskom dispute Vl. Solov'eva 24-go noyabrya 1874 goda [New data about Vl. Solovyov's master's debate, November 24, 1874], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2011, issue 1(29), pp. 14–24.

16. Moss, W.G. Vladimir Soloviev and the Jews in Russia, in *The Russian Review*, 1970, vol. 29:2, pp. 181–191.

17. Sonina, E.S. Vzlety i padeniya peterburgskogo izdatel'ya: O.K. Notovich i gazeta «Novosti» [The ups and downs of a St. Petersburg publisher: O.K. Notovich and the newspaper “Novosti”], in *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 1: Problemy obrazovaniya, nauki i kul'tury*, 2009, issue 4, pp. 85–94.

18. Van der Zweerde, E. Vladimir Solov'ev and the Russian-Christian Jewish Question, in *Het Christelijk Oosten*, 2003, no. 55, pp. 211–244.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Belkin, D. «Evreyskiy vopros» kak «khristianskiy vopros»: k interpretatsii odnoy formuly V. S. Solov'eva [“Jewish question” as a “Christian question”: to the interpretation of one formula of V.S. Soloviev], in *Solov'evskiy sbornik*. Moscow: Fenomenologiya-Germenevika, 2001, pp. 467–474.

20. Zhirkevich-Podlesskikh, N. Russko-evreyskiy publitsist i pedagog Fayvel' Meer Bentselovich Gets (na stranitsakh dnevnika A.V. Zhirkevicha i v perepiske s L.N. Tolstym) [Russian-Jewish publicist and teacher Faivel Meer Bentselovich Getz (on the pages of A.V. Zhirkevich's diary and in correspondence with L.N. Tolstoy)], in *Materialy Tolstovskikh chteniy 2018 goda v Gosudarstvennom muzee L.N. Tolstogo*. Moscow: RG-Press, 2019, pp. 315–333.

(Monographs)

21. Belkin, D. “Gäste, die bleiben”. *Vladimir Solov'ev, die Juden und die Deutschen*. Hamburg: Philo/Europäische Verlagsanstalt, 2008. 424 p.

22. Dinur, Ben-Zion. *Be-Olam she-Shaka: Zikhronot mi-Derekh Chaim* [Vanished World: Memories of a Way of Life]. Ierusalim: Mosad Byalik, 1958. 420 p.

23. Luk'yanov, S.M. *O Vl.S. Solov'eva v ego molodye gody. Materialy k biografii*, v 3 t., kn. 3, vyp. 2 [On Vl.S. Soloviev in his youth. Materials for the biography. In 3 vol., book 3, issue 2]. Moscow: Kniga, 1990. 384 p.

24. Masanov, I.F. *Slovar' psevdonimov russkikh pisateley, uchenykh i obshchestvennykh deyateley*, v 4 t., t. 3 [Dictionary of pseudonyms of Russian writers, scientists and public figures, in 4 vol., vol. 3]. Moscow: Vsesoyuznaya knizhnaya palata, 1958. 416 p.

25. Rubin, D. *Holy Russia, Sacred Israel: Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought*. Brighton: Academic Studies Press, 2010. 570 p.

УДК 1:26
ББК 87.3(2)522-685

Константин Юрьевич Бурмистров

Институт философии Российской Академии наук, кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе, Россия, Москва, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

<Письмо В.С. Соловьёва Ф.Б. Гецу, 18 июля 1891 г.>¹

Подготовка публикации и комментарии К.Ю. Бурмистрова

Konstantin Yuryevich Burmistrov

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, PhD (Philosophy), Senior Research Scientist of the Department of Philosophy of Islamic World, Russia, Moscow, e-mail: kburmistrov@hotmail.com

<V.S. Solovyov's letter to F.B. Getz, July 18, 1891>

Text origination and notes by K.Yu. Burmistrov

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.019-021

18 июня <18>91 Петербург
Возн<есенский> просп.<,> д. 16<,> кв. 3

Любезнейший Файвель Бенцилович,

Вы находитесь в совершенном заблуждении относительно причины моего негодования: Вы думаете, что я обиделся тем, что Вы мне написали об этой клевете, тогда как на самом деле я обиделся только тем, что Вы ей поверили и<,> не сделавши ни малейшей попытки её проверить<,> сообщили её мне не как клевету, а как несомненный факт. А что Вы вообще об этом меня известили, то Вы хорошо сделали, ибо дали мне этим возможность принять свои меры относительно «Новостей» (вероятно, Вы уже видели редакционное заявление и объяснение в № 194)².

А затем<,> неужели Вы думали оправдать себя и смягчить моё справедливое негодование, сообщая во втором письме, что Вы поверили сразу человеку<,> Вам неизвестному и явно враждебному ко мне, когда он без всяких ува-

¹ РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 50–55.

² Имеется в виду редакционная заметка в номере «Новостей» от 16 июля 1891 г. (с. 3).

жительных оснований приписал мне литературное мошенничество? Вы и теперь с его слов повторяете фактическую неправду, утверждая, что я несколько раз подписывался буквою S в «Новостях», тогда как в действительности этою буквою подписана только одна моя статья, и то не философская, а публицистическая («Новые оракулы» в защиту еврейства против Астафьева и Ко³). Если Вы так восприимчивы ко всему, что говорят обо мне мои враги, то я должен поздравить себя с Вашей дружбой: остается ожидать, что Вы «осторожно и мягко» упрекнёте меня в том, что я куплен еврейством – <...>⁴.

Очень меня огорчило, что в последних двух Ваших письмах я не нашёл того, чего имел право ожидать, именно Вашего обещания сделать всё от Вас зависящее для обличения и опровержения поддержанной Вами клеветы. Прямая Ваша обязанность в этом отношении слишком очевидна, и я льщу себя надеждой, что Вы не упомянули об этом только как о чём-то само собой разумеющемся. Не сомневаюсь в искренности Вашего раскаяния, но Вам предстоит доказать его серьёзность, противодействуя той клевете, которую Вы санкционировали своим послушным согласием. Сами Вы пишете, что мне необходимо снять это подозрение с моей литературной репутации, как же Вы могли так легкомысленно поддержать это ложное и вредное для меня обвинение? Если Вас не остановила Ваша любовь ко мне, то как же не остановила моя любовь к еврейству? Или между нынешними русскими писателями много таких безусловных юдофилов, как я? Разумеется, если бы даже все мои знакомые евреи поступили со мною так, как Вы в этом деле, мое отношение к еврейству от этого не изменилось бы ни на йоту; но неужели Вы не понимаете, что всякий, хоть бы и фальшивый удар моей литературной репутации уменьшает значение и пользу моего юдофильства и<,> следовательно<,> отзывается на русском еврействе<?>

Буду ждать от Вас известий, что по крайней мере тот магистр дух<овой> акад<емии> и тот кандидат университета, о которых Вы пишете, получили от Вас надлежащее объяснение.

Приехать в Вильну я не могу, да и едва ли мне было бы теперь приятно попасть в то общество, где я при Вашем пассивном участии пользуюсь репутацией литературного мошенника.

За недосугом я не сообщил Вам прежде двух известий, которые могут Вас интересовать.

1) Около месяца тому назад я решительно отказался от предложенного мне деятельного участия в имеющем основаться центральном комитете для организации еврейской эмиграции⁵. 2) Я написал для «Северного Вестника» ре-

³ Давнишняя моя рецензия на историческую диссертацию Безобразова подписана буквою X, а всё прочее – полным именем. – Прим. В.С. Соловьёва.

⁴ Три следующие строки письма, к сожалению, тщательно замазаны, вероятно, его автором.

⁵ Вероятно, имеется в виду созданное в 1892 г. Петербургское отделение Еврейского колониционного общества, основанного в Лондоне в 1891 г. бароном М. де Гиршем для переселения евреев из России и Восточной Европы в Аргентину. Это отделение также называлось Централь-

цензию на памфлет Диминского. Н.И.Б. очень одобрил эту рецензию (при составлении которой я пользовался некоторыми его указаниями) и нашел её совершенно цензурной, так что надеюсь, она появится 1 августа. Что касается до предложенного Вами подробного опровержения в виде отдельной книжки, то я не могу Вам в этом содействовать, ибо то лицо, к которому Вы просите обратиться, уже давно находится за границей, и я не знаю – где именно. К тому же если бы это лицо желало дважды в год жесть некоторую сумму своих денег, то оно может делать это непосредственно в собственном камине, не утруждая излишними хлопотами министерство внутренних дел⁶. Во всяком случае<, > мое посредничество было бы здесь неуместно.

Сейчас получил Ваше последнее письмо, которое чрезвычайно меня обрадовало. Моя надежда, что Вы понимаете свой нравственный долг, оправдалась. Теперь и я с своей стороны не только признаю этическую обязанность, но и чувствую психологическую возможность с Вами помириться. Надеюсь, что после этого испытания наша дружба будет совершенно непоколебима. Во всяком случае<, > могу теперь без лицемерия подписаться –

искренне любящий Вас

Влад. Соловьёв.

PS Автор злополучного⁷ фельетона Евгений Андреевич Соловьёв прислал мне любезное письмо с выражением всякой готовности. Я тогда под влиянием досады слишком резко отозвался о его писании, которое не бездарно, а только посредственно. Итак, прошу Вас не распространять моего отзыва. Нет надобности делать себе лишнего врага, да ещё такого развязного⁸.

ным комитетом, а возглавлял его хороший знакомый В.С. Соловьёва барон Г.О. Гинцбург. Сам Соловьёв, очевидно, не сочувствовал этой идее, о чём свидетельствуют и такие строки в его письме Гецу от 21 июля 1891 г.: «...я слышал, что Вы недовольны мной по поводу вопроса об эмиграции. Вы знаете, что единственным справедливым решением я считаю полную равноправность» (см.: Письма Соловьёва к Ф.Б. Гецу. СПб.: тип. Т-ва «Общественная польза», 1909. С. 45).

⁶ Намек на конфискованную и сожжённую мою книгу «Слово подсудимому», которую издало данное лицо. – Прим. Ф.Г.

⁷ В печатном варианте – «злополученного». – К.Б.

⁸ Не помню, в мае или июне 1901 г. (опечатка, правильно – 1891 г. – К.Б.), появился в «Новостях» фельетон за подписью «S», в котором с похвалой упоминается об одном сочинении Вл.С. Соловьёва. Один провинциальный литератор, находившийся в близких отношениях с петербургскими литературными кружками, позволил себе в одном обществе, в моем присутствии, уверять, что названный фельетон принадлежит самому Вл. Соловьёву. Я считал своим долгом, разумеется, не называя упомянутого литератора, обратить внимание Вл. Соловьёва на необходимость побудить редакцию «Новости» сделать что-нибудь с своей стороны к устранению вышеуказанного недоразумения, что и было сделано в № 124 (опечатка, правильно – 194. – К.Б.). Получив этот № «Новостей», я заставил вышеуказанного литератора оправдаться перед тем обществом, в котором он уверял, что названный фельетон принадлежит В. Соловьёву, о чём я и уведомил В.С. Соловьёва. – Прим. Ф.Г.

УДК 94:27
ББК 86.372.24:86.377

Максим Викторович Медоваров

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н.И. Лобачевского, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях, Россия, Нижний Новгород, e-mail: mmedovarov@yandex.ru

Полемика Владимира Соловьёва и Александра Киреева о соединении церквей в 1897 году: хронология, контекст, источники¹

Аннотация. Статья посвящена подготовленным к публикации источникам по полемике В.С. Соловьёва и А.А. Киреева о соединении православной и католической церквей в 1897 году, а также заключительному этапу их взаимоотношений в целом. Впервые восстанавливается точная хронология и последовательность первой после десятилетнего перерыва полемики двух мыслителей, протекавшей на страницах нескольких газет и журналов с мая по сентябрь 1897 года. Часть материалов этой полемики никогда не переиздавалась, некоторые статьи переиздавались с серьезными изменениями. Во вступительной статье рассматриваются аргументы Соловьёва и Киреева, а также позиция самих органов печати: «Нового времени», «Московских ведомостей» и «Русского обозрения». Дается оценка контексту, в котором вспыхнул этот спор. В приложении публикуются пятнадцать исторических источников, расположенных в хронологическом порядке. Кроме открытых писем Соловьёва и Киреева друг против друга, публикуются заметки Н.А. Энгельгардта и Б.А. Щетинина об их споре. Впервые вводятся в научный оборот архивные письма Соловьёва А.А. Александрову, а также неопубликованные воспоминания Киреева о Соловьёве (1900-х гг.). При публикации статей двух мыслителей учитываются все разночтения и изменения при сравнении исходных журнальных и газетных текстов с их позднейшими переизданиями в собраниях сочинений.

Ключевые слова: соединение православной и католической Церквей, проект унии Владимира Соловьёва, позднее славянофильство, Брестская уния, богословие Александра Киреева, русская консервативная журналистика

Maksim Viktorovich Medovarov

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Docent, Associate Professor of Information Technologies in Humanitarian Studies Department, Russia, Nizhny Novgorod, e-mail: mmedovarov@yandex.ru

The Dispute between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev about the Union of Churches in 1897: Chronology, Context, Sources

Abstract. The article is devoted to documents concerning the polemical exchange between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev on the unification of the Orthodox and Catholic Churches in 1897 as

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Несобранный и неизданный Соловьёв: проблемы публикации и интерпретации наследия В.С. Соловьёва». Иваново, ИГЭУ, 29–30 сентября 2021 г.

well as the final stage of their relationship on the whole. For the first time, the author reconstructs the exact chronology and sequence of the first set of polemics between the two thinkers after a ten-year break that took place on the pages of several newspapers and journals from May to September 1897 of that year. Some portions of this polemic have never been republished, and some other articles were republished with significant alterations. This introductory article examines the arguments of Solovyov and Kireev, as well as the positions of the respective presses themselves. *Novoye Vremya* [New Time], *Moskovskiyе Vedomosti* [Moscow Gazette] and *Russkoye Obozrenie* [Russian Review]. This article provides an assessment of the context in which this dispute broke out, and the appendix provides a list of fifteen historical sources arranged in chronological order. In addition to the open letters between Solovyov and Kireev directed against each other, notes by Nikolay Engelhardt and Boris Shchetinin concerning this dispute are also included. In addition, for the first time, Solovyov's archival letters to Anatoly Alexandrov as well as Kireev's previously unpublished memoirs about Solovyov (from the 1900s) are also presented. With the publication of the articles by the two thinkers, the present author has taken into account all discrepancies and alterations when comparing the original journal and newspaper texts with their subsequent re-printings in the collected works of Solovyov and Kireev.

Key words: the union of the Orthodox and Catholic Churches, Vladimir Solovyov's project of the Church Union, Late Slavophilism, Brest Union, Alexander Kireev's theology, Russian conservative journalism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.022-064

История взаимоотношений идеолога позднего славянофильства, видного богослова, генерала Александра Алексеевича Киреева (1833–1910) с Владимиром Сергеевичем Соловьёвым (1853–1900) охватывает четверть века и полна драматизма. Именно Киреев и его сестра Ольга Алексеевна Новикова (1840–1925) способствовали организации успешной защиты диссертации юного философа, его «Чтений о Богочеловечестве», его поездке в Лондон и защите от цензурных преследований в 80-е годы. Когда симпатии Соловьёва обратились к католической церкви, Киреев как ее глубокий знаток и критик, оказался крайне неудобным оппонентом для молодого философа. Генерала невозможно было обвинить ни в каких-либо низких или корыстных мотивах, ни в национализме или превозношении нации над религией. Он последовательно отстаивал вселенский статус православия, однако видел перспективы к соединению не с римско-католической церковью, а с отколовшейся от нее в 1871 году старокаатолической. Поэтому отношения с Киреевым Соловьёв полностью разорвал значительно позднее, чем с другими консерваторами и славянофилами, – только в 1887 году. Переписка двух выдающихся мыслителей и богословов неоднократно публиковалась², однако всякий раз заканчивалась именно на 1887 годе. Зарубежные и эмигрантские ученые также сосредоточивали внимание исключительно на полемике Соловьёва и Киреева о национализме в указанный пери-

² См.: Соловьёв В.С. Письма к А.А. Кирееву // Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб.: т-во «Общественная польза», 1909. С. 95–133 [1]; Из переписки Владимира Соловьёва с А.А. Киреевым // Русская мысль. 1917. № 8. С. 135–148 [2]; Соловьёв В.С. Письма А.А. Кирееву / коммент. А. Носова // Символ. Париж, 1992. № 27. С. 191–254 [3].

од до 1887–1888 годов³. Таким образом, исследователи игнорировали тот факт, что у взаимоотношений Соловьёва и Киреева было продолжение десять лет спустя. О нем кратко упомянуто как в статье М.В. Медоварова 2010 года, так и в недавней работе Е.В. Бессчетновой⁴. Специальных исследований о контексте, причинах и последствиях полемики двух мыслителей в периодической печати в 1897 году до сих пор не было; эти события полностью обойдены молчанием даже в книге С.М. Соловьёва⁵. Некоторые статьи, являвшиеся частью этой полемики, позднее публиковались с незначительными изменениями в собраниях сочинений Соловьёва и Киреева, но некоторые, по необъяснимой причине, не перепечатывались ни разу. Наконец, историками до сих пор не привлекались имеющиеся архивные источники, относящиеся к данному эпизоду. В связи со значимостью вопроса о православно-католических отношениях в целом и о максимально полном освещении интеллектуальной биографии как Соловьёва, так и Киреева, ниже в приложении публикуются пятнадцать источников, относящихся к этой незаслуженно забытой полемике 1897 года.

В этой связи имеет смысл реконструировать контекст этого спора и восстановить его точную хронологическую последовательность (как правило, проигнорированную составителями собраний сочинений обоих оппонентов).

После разрыва отношений в 1887 году Киреев относился к Соловьёву крайне негативно, как к безнадежно отпавшему в сторону ненавистного генералу «папизма». Но если еще в 1895 году Киреев резко отрицал принадлежность Соловьёва к славянофильству⁶, то после новых статей философа 1895–1896 годов «Значение государства» и «Византизм и Россия» обстоятельства изменились. Как известно, в этих статьях Соловьёв обосновал необходимость «самодержавия совести» как богоустановленной власти, ответственной только перед Богом, впервые одобрил опыт Византии за попытку сверхправового внедрения в жизнь начал «высшей правды»⁷. Осуждал философ теперь лишь недостаточное исполнение византийцами на практике своей христианской миссии, но никак не сам принцип ее строя: «Истинную идею они понимали и при-

³ См.: Zernov N.M. *Three Russian prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*. London: S.M.C. Press, 1944. P. 146–148 [4]; Kadić A. Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer // *American Slavic and East European Review*. Vol. 20. No. 2 (April 1961). P. 163–188 [5]; Gaut G. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism // *Slavic Review*. Vol. 57. No. 1 (Spring 1998). P. 77–94 [6].

⁴ См.: Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьёва // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. 2010. № 1. С. 234–239 [7]; Бессчетнова Е.В. Диалог В.С. Соловьёва и А.А. Киреева о путях и характере христианского единства // *Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии*. 2019. № 2(6). С. 27–36 [8].

⁵ См.: Соловьёв С.М. *Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция*. М.: Республика, 1997. С. 317–326 [9].

⁶ Киреев А.А. *Наши противники и наши союзники* // *Сочинения в 2 т.* Т. 2. СПб.: А.С. Суворин, 1912. С. 153, 157 [10].

⁷ Соловьёв В.С. *Значение государства* // *Сочинения в 2 т.* М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 549–561 [11]; Соловьёв В.С. *Византизм и Россия* // *Там же*. С. 588–589 [12].

меняли неверно»⁸. В обеих статьях проводилась мысль, что лишь в последние века существования Византии она утратила внутренний смысл своего прежнего существования и потому погибла, передав свою миссию России. Во всяком случае, содержание данных работ никак нельзя понимать в смысле «окончательного приговора над византизмом»⁹, как это сделал племянник философа.

По мнению Соловьева, выраженному в этих статьях, Россия также вначале шла по верному пути, пока Иван Грозный не повторил византийскую ошибку и, вполне справедливо отвергнув принцип демократии, не впал одновременно в грех личного произвола вопреки божественной воле. Заметим, что в осуждении деспотизма Ивана IV славянофил Киреев не отличался от Соловьева, но для него была неприемлема мысль философа, что Россия с тех пор по-язычески обожествила царскую власть (легенда о происхождении царских регалий от Навуходоносора). Соловьев положительно оценил патриаршество как реакцию церкви на это, но указал на недостаточную духовность русской церкви, приведшую к расколу XVII века. Отныне, по мнению философа, России только предстоит стать по-настоящему христианским царством и сделаться «достойной существования». Парадоксальным образом путь к этому Соловьев усматривал в применении славянофильских понятий к деятельности Петра I: не ограничивать самодержавную власть никакими внешними конституциями, но «восполнить ее внутренне другим, нравственным началом – советом»¹⁰. Соловьев обнаружил «совет лучших людей» (формулу, всегда разделявшуюся Киреевым и другими поздними славянофилами) даже внутри католической церкви (в ее епископате) и намекал на то, что необходимый религиозный авторитет Россия может получить от папы римского, а нравственный совет – от пророка (под которым он подразумевал самого себя). В целом «Значение государства» и «Византизм и Россия» произвели сенсацию и среди либералов, и среди консерваторов, показав позицию Соловьева с неожиданной для современников стороны¹¹.

Киреев уже в 1896 году написал «Критические заметки», дав высокую оценку этим статьям философа и противопоставив их «Московскому сборнику» К.П. Победоносцева: «У него находим мы много справедливого, с чем мы охотно соглашаемся; он, несомненно, прав в том, что он говорит об отношениях между Церковью и государством» [14, с. 263]. В то же время намеки Соловьева на необходимость обращения России к соединению с католической церковью по-прежнему вызывали острое неприятие генерала. Однако достоянием общественности новые оценки Киреева стали не сразу, а лишь после его речи 11 мая 1897 года в Славянском благотворительном обществе. Сокращенно смысл речи генерала был сразу же пересказан в одном маленьком абзаце в «Новом времени» (см. Приложе-

⁸ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия. С. 563.

⁹ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. С. 314.

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Византизм и Россия. С. 586.

¹¹ См.: Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьевские исследования. 2020. № 3 (67). С. 10–25 [13].

ние, № 1)¹². Из опубликованного репортажа следовало, что Киреев, вполне соглашаясь с устремлениями своего оппонента к исцелению язв синодального строя русской православной Церкви путем обращения к вселенскому христианству, категорически отказывал папскому Риму в праве претендовать на такой вселенский статус. Он обвинял Соловьёва в желании заключить формальную унию типа Брестской, в «замаскированном переходе в латинство». Подобные подозрения Киреева основывались на давней позиции папы Льва XIII и в особенности на его энциклике 1894 года *Praeclara Gratulationis Publicae*, в которой многие усматривали прямое влияние соловьёвских идей¹³.

Правда, сам текст речи Киреева на тот момент оставался неопубликованным. Однако даже напечатание его «реферата» вызвало немедленный ответ Соловьёва в «Новом времени» уже 14 мая 1897 года, позднее неоднократно переиздававшийся. В нем философ утверждал, что ожидает не «внешней официальной унии», а всеобъемлющего духовного примирения церковей (см. Приложение, № 2)¹⁴. 17 мая Киреев выступил в той же газете с развернутым ответом, в котором выражал удивление отречением Соловьёва от формальной унии Брестского типа и требовал дать «точный и формальный ответ» (возможно, даже в зарубежной прессе), какой именно унии он желает (см. Приложение, № 3)¹⁵. Уже на следующий день философ ответил, что будет отвечать на данные вопросы только без цензуры, при условии свободного обсуждения религиозных вопросов в России (см. Приложение, № 4)¹⁶. Примечательно, что данная заметка Соловьёва не переиздавалась ни в одном из его собраний сочинений или писем. Наконец, 21 мая был опубликован последний ответ Киреева, в котором он, отказываясь считать цензурные препятствия сколь-нибудь серьезной помехой к обсуждению вопроса о соединении церковей по существу, предлагал перенести полемику за границу (см. Приложение, № 5)¹⁷.

На следующий день после этого Н.А. Энгельгардт подвел черту под полемикой двух мыслителей в «Новом времени» (см. Приложение, № 6)¹⁸. Обвинив их обоих в многословных и бесплодных рассуждениях на «школьном», «интеллигентском жаргоне», от которых нисколько не зависела реальная судьба православия и католицизма, критик призвал Соловьёва и Киреева к благоговейному молчанию о вере и церкви. Энгельгардта, по его собственным словам, вполне удовлетворяло «благолепие церковное» как выражение «народной веры». Избранная критиком позиция была крайне уязвима: в его статье ни разу не был упомянут Бог, Иисус Христос, а речь шла только о «народной душе» как о чем-то имманентном.

¹² См.: Торжественное собрание Славянского благотворительного общества // Новое время. 1897. 12 (24) мая, № 7616. С. 2 [15].

¹³ См.: Бессчетнова Е.В. Указ. соч. С. 32–34.

¹⁴ См.: Соловьёв В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 14 (26) мая, № 7618. С. 4 [16].

¹⁵ См.: Киреев А.А. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 17 (28) мая, № 7621. С. 3 [17].

¹⁶ См.: Соловьёв В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 18 (30) мая, № 7622. С. 3 [18].

¹⁷ См.: Киреев А.А. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 21 мая (2 июня), № 7625. С. 3 [19].

¹⁸ См.: Энгельгардт Н.А. Из дневника // Новое время. 1897. 22 мая (3 июня), № 7626. С. 3 [20].

Это была та самая опасность подмены вселенского христианства национальным самолюбованием, против которой в равной мере всегда категорически выступали и Соловьёв, и Киреев. Они критиковали за данный уклон даже К.П. Победоносцева, и уж тем более не могла прекратить начавшуюся полемику заметка Н.А. Энгельгардта, пусть даже получившая полное одобрение со стороны «Московских ведомостей» (см. Приложение, № 7 и № 8)¹⁹. Месяц спустя «Московские ведомости» в лице обозревателя текущей периодической печати Б.А. Щетинина полностью поддержали точку зрения Киреева (см. Приложение, № 9)²⁰.

К этому времени, однако, ситуация значительно изменилась. В начале июня вышел очередной номер «Русского обозрения» (консервативного журнала под редакцией А.А. Александрова), в котором впервые был опубликован полный текст «Критических заметок» Киреева (см. Приложение, № 10), из которых приблизительно две трети текста были направлены на критику Победоносцева и треть – на критику Соловьёва²¹. Основной текст статьи, написанный еще годом ранее, остался без изменений, но к нему были добавлены почти четыре страницы постскриптума Киреева, в которых он кратко излагал суть майской полемики в «Новом времени», утверждал, что Соловьёв до сих пор так и не разъяснил свое понимание идеальной унии²². Вновь ссылаясь не только на «Византизм и Россию», но и на книгу «Россия и вселенская Церковь» 1887 года, на тот момент изданную только на французском языке, генерал обвинял своего оппонента в поддержке деспотических притязаний «непогрешимого» папы римского.

Возмущенный Соловьёв, ответ которого на сей раз отказалось размещать «Новое время» (А.С. Суворин, очевидно, не желал возобновления полемики), обратился к редактору «Русского обозрения». Этой теме преимущественно были посвящены единственные два письма Соловьёва Анатолию Александрову, отложенные в Российском государственном архиве литературы (см. Приложение, № 11 и 12). Данный шаг, несомненно, тяжело дался философу: в период редакторства князя Д.Н. Цертелёва он сам в 1890–1891 годах активно сотрудничал в «Русском обозрении», но затем был вынужден уйти из журнала и при редакции А.А. Александрова ни он, ни люди его круга там уже не публиковались²³ (за исключением старшего брата – Всеволода Соловьёва, с которым философ находился в неприязненных отношениях).

Тогда же, 17 июня 1897 года, Владимир Соловьёв был вынужден написать Александрову, что Киреев «наврал» на него «как на мертвого с помощью фальшивых цитат» и что он теперь вправе требовать публикации опроверже-

¹⁹ См.: Дневник печати // Московские ведомости. 1897. 25 мая, № 142. С. 3 [21]; Дневник печати // Московские ведомости. 1897. 27 мая, № 144. С. 2 [22].

²⁰ См.: Б.Щ. [Щетинин Б.А.] Журнальные новости // Московские ведомости. 1897. 27 июня, № 174. С. 2 [23].

²¹ См.: Киреев А.А. Критические заметки // Русское обозрение. 1897. № 6. С. 808–842 [24].

²² Там же. С. 839–842.

²³ См.: Медоваров М.В. Владимир Соловьёв и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала // Соловьёвские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 37–57 [25].

ния. Мыслитель усиленно подчеркивал свое уважительное отношение к Александру в память их прежних «встреч у К.Н. Леонтьева и А.А. Фета» и даже передавал благодарность от своей возлюбленной Софьи Хитрово за «Русское обозрение», «которое она читает с большим интересом»²⁴. По-видимому, редактор журнала сразу дал свое согласие напечатать очередной ответ Соловьёва. Это вытекает из следующего письма (без даты, но явно написанного несколько дней спустя), в котором Соловьёв поблагодарил Александра «за скорый ответ» и указал на опечатку в уже готовой корректуре его ответа²⁵.

Таким образом, уже в начале июля 1897 года в новом номере «Русского обозрения» появился последний ответ Соловьёва в рамках данной полемики (см. Приложение, № 13)²⁶. Указывая на три случая фактических ошибок Киреева при цитировании его работ, философ требовал указать хотя бы на одну страницу любого его сочинения, где бы он когда-либо проповедовал унию. Однако при этом Соловьёв ничуть не отрекался от своих сочинений 80-х годов и снова цитировал свои слова из «России и вселенской Церкви» о «вселенской теократии» и «интеллектуальной и моральной связи России с вселенской Церковью», тем самым давая повод к новым подозрениям в своих папских симпатиях.

Киреев не имел возможности ответить Соловьёву немедленно: в это время он только успел вернуться из своей поездки в Лондон, где по личному указанию Николая II вместе с архиепископом Антонием (Вадковским) представлял Россию на «бриллиантовом юбилее» королевы Виктории и заодно прощупывал почву для переговоров о соединении с англиканской, а вовсе не римско-католической церковью. К 28 июля Киреев закончил писать развернутый ответ Соловьёву, который, однако, Александр уже не мог успеть напечатать в августовской книжке «Русского обозрения» и в итоге опубликовал в сентябрьской (см. Приложение, № 14)²⁷.

Справедливо указав на то, что первые две претензии Соловьёва о неверном цитировании его «Византизма и России» являлись несущественными, не относящимися к сути спора, Киреев сосредоточил свое внимание на поиске цитат из «России и вселенской Церкви» и «Русской идеи», в которых Соловьёв, не произнося никогда самого слова «уния», фактически вел речь именно о соединении православных с римо-католиками под властью папы при сохранении свободы в обрядовых различиях, а также о необходимости политического союза с могущественной Россией для реставрации позиций папы в Западной Европе. Киреев делал вывод: «Итак, мы видели: 1) что г. Соловьёв признает непогрешимого папу – главой всей Церкви и верховным судьей в делах веры; 2) что он полагает, что Россия (славянский мир) должна отдать себя в распоряжение этого папы» [28, с. 395]. Это, заключал генерал, есть самая обычная уния типа Брестской, только во всероссийском масштабе, стало быть, Соловьёв стремится именно к

²⁴ См.: РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 734. Л. 1 [26].

²⁵ Там же. Л. 2.

²⁶ См.: Соловьёв В.С. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 472–474 [27].

²⁷ См.: Киреев А.А. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 389–405 [28].

ней. Наконец, Киреев добавлял любопытное замечание о роли хорватского епископа Штроссмайера²⁸: позитивно оценивая его прежние заслуги на ниве сближения славянских народов, его пророссийскую ориентацию и его недолгое сопротивление догмату о безошибочности папы *ex cathedra* в 1870 году, теперь Киреев, однако, счел нужным указать на усиление отрицательных черт в деятельности этого друга Соловьёва – на его полное подчинение папскому курсу и неприглядную роль в насаждении католицизма в Боснии и Герцеговине.

Все-таки Киреев намеревался оставить открытым путь к дальнейшему диалогу с Соловьёвым. Он напоминал, что славянофилы в принципе точно так же смотрят на цель воссоединения христианских церквей, отличаясь лишь тем, что не отождествляют католическую церковь с чаемой идеальной вселенской: «Да кто же отказался бы подчиниться папе, если бы он *был действительно непогрешим?* <...> Но беда-то в том, *что ничего этого нет, что папа совсем не непогрешим*» [28, с. 398].

Чтобы читатели не искали в сентябре 1897 года майские номера «Нового времени», Киреев решил напомнить предыдущий ход полемики и целиком включил в состав своей статьи четыре заметки – две своих и две соловьёвских. Однако ответа Соловьёва на очередное предложение прямо разъяснить свое понимание унии больше не последовало. Это можно объяснить не только боязнью цензурных преследований, но и тем, что аргументы философа были исчерпаны. После того как Киреев доказал, что после Ватиканского собора 1870 года папа получил право говорить *ex cathedra* без всяких консультаций с епископами или соборами, один из главных доводов Соловьёва рушился сам собой. Таким образом, полемика двух мыслителей 1897 года о католичестве и унии закончилась. Это было тем более закономерно, что российской общественностью в то время данный вопрос явно не воспринимался как приоритетный: среди скептиков, в принципе исключавших возможность соединения церквей с разными обрядами, был не только Энгельгардт, но и Победоносцев, и В.В. Розанов, и многие другие.

Тем не менее Киреев и позднее продолжал ценить (и даже переоценивать заново) Соловьёва. Например, в декабре 1901 года, когда покойный философ понадобился генералу как союзник в деле защиты классического образования в гимназиях, он заметил: «С Соловьёвым нельзя было соглашаться, когда он увлекался римско-католической Церковью, но нельзя и не признать в нём одного из наших культурнейших свободомыслящих людей» [29, с. 408]. Еще один уникальный документ находится в фонде Киреева в отделе рукописей Российской национальной библиотеки и представляет собой относящиеся к 1900-м годам (без точной даты) наброски воспоминаний под названием «Характеристика Владимира Сергеевича Соловьёва» (см. Приложение, № 15)²⁹. Их можно уверенно назвать конечной точкой в размышлениях Киреева о своем былом друге, протее и оппоненте. Бросается в глаза, что и здесь на первый план генерал выставлял проблему отношения Соловьёва к католицизму и воссоединению церквей, вновь прямо обвинив его в про-

²⁸ См. о нем: Kadić A. Op. cit. [4]

²⁹ ОР РНБ. Ф. 349. Д. 4. Л. 1–4 [30].

паганде унии. Явный отголосок полемики 1897 года в ее сравнении с соловьевскими сочинениями 80-х годов слышен в следующих словах: «Впоследствии Соловьев возвратился к более правильному взгляду на вещи, хотя папа для него всё же оставался “главой” церкви» [30, л. 3об.].

Таким образом, материалы последней полемики Киреева и Соловьева позволяют более широко и детально взглянуть на вопрос о частичном изменении взглядов автора «Русской идеи» на католицизм и унию в конце 90-х годов, а также углубить наши представления о позднем славянофильстве, ничуть не уступавшем Соловьеву в отвержении церковного национализма, но видевшего путь к вселенской христианской Церкви отнюдь не на пути сближения с папством.

Ниже публикуются тексты пятнадцати источников, послуживших основой рассмотрения выявленной проблемы. Три из них (документы № 11, 12 и 15) ранее не публиковались и печатаются по рукописным оригиналам, семь других – не переиздавались ни разу после 1897 года, еще пять были включены в собрания сочинений Соловьева и Киреева, однако с рядом искажений и будучи вырванными из контекста всей полемики. В случае с перепечатками газетных и журнальных материалов мы придерживались текста первой публикации, отмечая в примечаниях разночтения с более поздними изданиями (рукописные оригиналы данных статей не выявлены). Особо отметим, что все публикуемые письма Соловьева Кирееву и Александрову не были включены в собрания его сочинений и писем под редакцией Э.Л. Радлова. Таким образом, впервые закрывается важная источниковая лакуна в сфере как соловьевских исследований, так и исследований позднего славянофильства и русской общественной мысли конца XIX века в целом.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Письма к А.А. Кирееву // Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 2. СПб.: Товарищество «Общественная польза», 1909. С. 95–133.
2. Из переписки Владимира Соловьева с А.А. Киреевым // Русская мысль. 1917. № 8. С. 135–148.
3. Соловьев В.С. Письма А.А. Кирееву / коммент. А. Носова // Символ. Париж, 1992. № 27. С. 191–254.
4. Zernov N.M. Three Russian prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: S.C.M. Press, 1944. P. 146–148.
5. Kadić A. Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer // American Slavic and East European Review. April 1961. Vol. 20, No 2. P. 163–188.
6. Gaut G. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism // Slavic Review. Spring 1998. Vol. 57, No 1. P. 77–94.
7. Медоваров М.В. К истории взаимоотношений А.А. Киреева и Вл.С. Соловьева // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.
8. Бессчетнова Е.В. Диалог В.С. Соловьева и А.А. Киреева о путях и характере христианского единства // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 27–36.
9. Соловьев С.М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. 431 с.

10. Киреев А.А. Наши противники и наши союзники // Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 2. СПб.: А.С. Суворин, 1912. С. 149–158.
11. Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 549–561.
12. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 562–601.
13. Межуев Б.В. «Значение государства» – византийская идея на страницах либерального журнала // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 10–25.
14. Киреев А.А. Критические заметки // Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 255–268.
15. Торжественное собрание Славянского благотворительного общества // Новое время. 1897. 12(24) мая. № 7616. С. 2.
16. Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 14(26) мая. № 7618. С. 4.
17. Киреев А.А. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 17(28) мая. № 7621. С. 3.
18. Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 18(30) мая. № 7622. С. 3.
19. Киреев А.А. Письмо в редакцию // Новое время. 1897. 21 мая (2 июня). № 7625. С. 3.
20. Энгельгардт Н.А. Из дневника // Новое время. 1897. 22 мая (3 июня). № 7626. С. 3.
21. Дневник печати // Московские ведомости. 1897. 25 мая. № 142. С. 3.
22. Дневник печати // Московские ведомости. 1897. 27 мая. № 144. С. 2.
23. Б.Щ. [Щетинин Б.А.] Журнальные новости // Московские ведомости. 1897. 27 июня. № 174. С. 2.
24. Киреев А.А. Критические заметки // Русское обозрение. 1897. № 6. С. 808–842.
25. Медоваров М.В. Владимир Соловьев и «Русское обозрение»: журнал в судьбе автора и автор в судьбе журнала // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 37–57.
26. Письма Вл.С. Соловьева А.А. Александрову // РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 734. Л. 1–3.
27. Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 472–474.
28. Киреев А.А. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 389–405.
29. Киреев А.А. О предстоящей реформе нашего образования // Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 2. СПб., 1912. С. 390–413.
30. Киреев А.А. Характеристика Владимира Сергеевича Соловьева // ОР РНБ. Ф. 349. Д. 4. Л. 1–4.

References

(Sources)

Collected Works

1. Kireev, A.A. Kriticheskie zametki [Critical Notes], in Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Saint-Petersburg: A.S. Suvorin, 1912, pp. 255–268.
2. Kireev, A.A. Nashi protivniki i nashi soyuzniki [Our Opponents and Our Allies], in Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: A.S. Suvorin, 1912, pp. 149–158.
3. Solov'ev, V.S. Pis'ma k A.A. Kireevu [Letters to A.A. Kireev], in *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva. T. 2* [Letters by Vladimir Sergeevich Solovyov. Vol. 2]. Saint-Petersburg: Tovari-shchestvo «Obshchestvennaya pol'za», 1909, pp. 95–133.
4. Solov'ev, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantism and Russia], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 562–601.
5. Solov'ev, V.S. Znachenie gosudarstva [The Meaning of State], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 549–561.

Individual Works

6. Dnevnik pechati [Press Diary], in *Moskovskie ведомosti*, 1897, 25 May, no. 142, p. 3.
7. Dnevnik pechati [Press Diary], in *Moskovskie ведомosti*, 1897, 27 May, no. 144, p. 2.
8. Engel'gardt, N.A. Iz dnevnika [From the Diary], in *Novoe vremya*, 1897, 22 May (3 June), no. 7626, p. 3.

9. Iz perepiski Vladimira Solov'eva s A.A. Kireevym [From the Correspondence between Vladimir Solovyov and Alexander Kireev], in *Russkaya mysl'*, 1917, no. 8, pp. 135–148.

10. Kireev, A.A. Kharakteristika Vladimira Sergeevicha Solov'eva [A Characterization of Vladimir Sergeevich Solovyov], in *OR RNB*, coll. 349, inv. 1, file 4, ll. 1–4.

11. Kireev, A.A. Kriticheskie zametki [Critical Notes], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 6, pp. 808–842.

12. Kireev, A.A. O predstoyashchey reforme nashego obrazovaniya [On the Forthcoming Reform of Our Education], in Kireev, A.A. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Saint-Petersburg: A.S. Suvorin, 1912, pp. 390–413.

13. Kireev, A.A. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Novoe vremya*, 1897, 17 (28) May, no. 7621, p. 3.

14. Kireev, A.A. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Novoe vremya*, 1897, 21 May (2 June), no. 7625, p. 3.

15. Kireev, A.A. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 9, pp. 389–405.

16. [Shchetinin, B.A.] B. Shch. Zhurnal'nye novosti [Journal News], in *Moskovskie vedomosti*, 1897, 27 June, no. 174, pp. 2.

17. [Solov'ev, V.S.] Pis'ma VI.S. Solov'eva A.A. Aleksandrovu [Letters from Vladimir Solovyov to Anatoly Alexandrov], in *RGALI*, coll. 2, inv. 1, file 734, ll. 1–3.

18. Solov'ev, V.S. Pis'ma A.A. Kireevu [Letters to A.A. Kireev], in *Simvol* (Paris), 1992, no. 27, pp. 191–254.

19. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Novoe vremya*, 1897, 14 (26) May, no. 7618, p. 4.

20. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Novoe vremya*, 1897, 18 (30) May, no. 7622, p. 3.

21. Solov'ev, V.S. Pis'mo v redaktsiyu [A Letter to the Editor Board], in *Russkoe obozrenie*, 1897, no. 7, pp. 472–474.

22. Torzhestvennoe sobranie Slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva [The Solemn Meeting of Slavic Charitable Society], in *Novoe vremya*, 1897, 12(24) May, no. 7616, p. 2.

(Articles from Scientific Journals)

23. Besschetnova, E.V. Dialog V.S. Solov'eva i A.A. Kireeva o putyakh i kharaktere khristianskogo edinstva [The Dialogue of V.S. Solovyov and A.A. Kireev on the Ways and Nature of Christian Unity], in *Filosofskiy politolog: zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, 2019, no. 2(6), pp. 27–36.

24. Gaut, G. Can a Christian be a Nationalist? Vladimir Solov'ev's Critique of Nationalism, in *Slavic Review*, Spring 1998, vol. 57, no. 1, pp. 77–94.

25. Kadić, A. Vladimir Soloviev and Bishop Strossmayer, in *American Slavic and East European Review*, April 1961, vol. 20, no. 2, pp. 163–188.

26. Medovarov, M.V. K istorii vzaimootnosheniy A.A. Kireeva i VI.S. Solov'eva [Tp the History of Relations between A.A. Kireev and V.S. Solovyov], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, 2010, no. 1, pp. 234–239.

27. Medovarov, M.V. Vladimir Solov'ev i «Russkoe obozrenie»: zhurnal v sud'be avtora i avtor v sud'be zhurnala [Vladimir Solovyov and “Russkoe Obozrenie”: the Journal in the Author's Fate and the Author in the Journal's Fate], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2019, issue 1(61), pp. 37–57.

28. Mezhuev, B.V. «Znachenie gosudarstva» – vizantiyskaya ideya na stranitsakh liberal'nogo zhurnala [“The Meaning of State” – the Byzantine Idea on the Pages of the Liberal Journal], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2020, issue 3(67), pp. 10–25.

(Monographs)

29. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov. His Life and Creative Evolution]. Moscow: Respublika, 1997. 431 p.

30. Zernov, N.M. Three Russian prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev. London: S.C.M. Press, 1944. 171 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ 1. Торжественное собрание Славянского благотворительного общества³⁰

Сегодня, 11 мая, в день первоучителей славянских Кирилла и Мефодия, в зале Городского кредитного общества происходило торжественное собрание Славянского благотворительного общества. Обширная зала, как всегда, была переполнена публикою, светскою и духовною. На эстраде, под сенью хоругви с изображением свв. первоучителей, находились: высокопреосвященные Феогност, архиепископ новгородский и старорусский, Антоний, архиепископ Выборгский и финляндский, епископ Иоанн, ректор СПб. духовной академии, председатель общества граф Н.П. Игнатъев, генерал-лейтенанты Е.В. Богданович, А.А. Киреев и барон Н.Ф. Мейендорф, д.т.с.³¹ А.Ф. Бычков, т.с.³² Н.М. Галкин-Враский, сенатор П.А. Сабуров, болгарский дипломатический агент Станчев и др. лица.

Собрание открылось тропарем св. Кириллу и Мефодию, пропетым хором А.А. Архангельского. Затем граф Н.П. Игнатъев предложил почетным председателем высокопреосвященного Феогноста. Собрание единодушно приняло это предложение.

Ораторскую кафедру занял генерал А.А. Киреев. Он посвятил свою речь критическому разбору двух статей «Московского Сборника» К.П. Победоносцева (о церкви и о печати) и статьи Вл.С. Соловьева в «Вестнике Европы». Соглашаясь с «Московским Сборником» в понимании отношений государства к церкви, оратор признал справедливыми и указания на недостатки нашей церковной жизни. Эти недостатки он считает очень серьезными и требующими немедленного уврачевания. «Московский сборник», в целях такого уврачевания, по-видимому, надеется на развитие и просветление субъективного, «интимного» религиозного чувства, столь сильного в русском народе, и на развитие националистического элемента в нашей церкви. Генерал Киреев с этим не согласен и видит исход наших затруднений в развитии объективной стороны христианского чувства и в возвращении к практике и учению древней Вселенской церкви первого тысячелетия. Только при этих условиях, по его мнению, возможно будет разрешить те грозные задачи внешней и внутренней жизни нашей церкви, которые ставит нам история и которые требуют от нас величайших, и притом осмысленных усилий и жертв.

С Вл.С. Соловьевым генерал Киреев отчасти соглашается, именно в понимании отношений церкви к государству, но он совершенно расходится с ним в средствах устранения недостатков нашей церковной жизни. Вл.С. Соловьев видит спасение лишь в унии с Римом, в подчинении папе. По мнению ген. Киреева, такой способ лечения хуже самой болезни. Он удивляется, как может апологет римского католичества предлагать теперь, в исходе XIX столетия, нам, православным, унию с латинством? Ведь это ни что иное, как апостазия, замаскированный переход в

³⁰ Новое время. 1897. 12 (24) мая, № 7616. С. 2.

³¹ Действительный тайный советник.

³² Тайный советник.

латинство, отказ от своей христианской свободы, без которой немислимо и христианство. Мы знаем, – заявил генерал Киреев, – что значит уния, к чему она привела западную Россию, и видим, что теперь делается в Галиции, в Боснии и Герцеговине. Нет, выход и из этих наших зол один – возвращение к учению и практике древней вселенской церкви...

Граф Н.П. Игнатьев объявил перерыв. Хор Архангельского исполнил несколько болгарских и сербских песен. Затем А.А. Киреев продолжил свою речь. Он перешел к тому, что говорится в «Московском Сборнике» о печати, и признал правильными, хотя и преувеличенными, обвинения против нашей повременной печати. Однако оратор высказал сомнение в возможности поправить современные недостатки печати разными цензурными уставами и регламентацией, и указал на некоторые *ria desideria*, некоторые общие условия ее нормальной жизни. Так, он пожелал, чтобы печати была дана большая свобода, соединенная, впрочем, параллельно и с большою ответственностью; чтобы те, от кого зависит судьба печатного слова, были бы готовы выслушивать не только приятную им правду, но и неприятную – иначе слово попадет в руки льстецов и лицемеров, и тогда ни общество, ни само правительство не будут в состоянии знать истину. Далее, генерал Киреев пожелал, чтобы подобная свобода была дана как славянофилам, так и их противникам, что создаст благоприятные условия для полемики. Наконец, оратор безусловно отверг обвинение, направленное «Московским Сборником» против славянофилов – будто они идут рука об руку с поборниками революции и западными конституционалистами. На Западе, – по словам генерала Киреева, – печать, соединенная с парламентскими партиями, ставит себя выше правительства, а славянофилы видят в ней одно из средств сообщать и разъяснять обществу и самому правительству истинное положение дел, знакомить с нравственными нуждами, с стремлениями вверенного Царю народа. Печать, по мнению славянофилов, должна иметь не решающий, как на Западе, а совещательный голос. Она должна не слепо «оппонировать», а делать великое «Государево Дело»...

Собрание закончилось пением тропаря свв. Кириллу и Мефодию.

№ 2. Соловьев В.С. Письмо в редакцию «Нового времени»³³

М.<илостивый> г.<осударь>. Ввиду существенной неточности относящихся ко мне слов почтенного ген. А.А. Киреева (в последнем заседании Славянского благотворительного общества), считаю нужным еще раз повторить то, что неоднократно мною заявлялось с 1883 года.

1) Никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А.А. Киреева) я никогда не предлагал, во-первых, потому, что считаю ее невозможной, во-вторых, потому, что нахожу ее нежелательной, и, в-третьих, потому, что никаких полномочий для переговоров о ней никогда не имел от предрержащих властей той или другой стороны.

³³ Новое время. 1897. 14 (26) мая, № 7618. С. 4. Трижды переиздавалось: Русское обозрение. 1897. № 9. С. 399–400; Письма Владимира Сергеевича Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. 3. СПб., 1911. С. 183–184; Соловьев В.С. Письмо в редакцию газеты «Новое время» // Сочинения. Т. 2. М., 1989. С. 622. Публикуется по первому изданию с учетом разночтений во всех остальных.

2) Принадлежащее всякому христианину полномочие, о котором говорит ап. Иоанн Богослов («имеете помазание от Святого и ведаете все»³⁴), побуждает меня судить о междуцерковных отношениях лишь в том смысле: согласны ли они с духом Христовым? Как явно чуждые этому духу, они не могут быть признаны нормальными.

3) Целое тысячелетие таких антихристианских отношений неизбежно породило тучу всяких недоразумений и предвзятых мыслей, и первый практический шаг к тому, чтобы поставить церковное дело на истинно христианскую почву, есть открытое, всестороннее и безбоязненное обсуждение всех религиозных и церковных вопросов, а для этого необходима у нас прежде всего полная свобода богословского и церковно-исторического исследования, без чего невозможно правильное внутреннее движение религиозной мысли и чувства. Без такого движения духовная жизнь общества слабеет, а при духовном сне, что может дать наружное, формальное соединение церквей, кроме лишнего кошмара?

В этом деле, как и во всяком другом, внешний результат не зависит от нас, но он и не имел бы важности сам по себе. А то, что важно и чем решается дело, то в нашей власти: неутомимое искание правды с искренним желанием мира.

Владимир Соловьев.

№ 3. Киреев А.А. Письмо в редакцию «Нового времени»³⁵

М.<илостивый> г.<осударь>.

В № 7618 «Нового Времени» (14-го мая³⁶) напечатано письмо В.С. Соловьева, в ответ на речь, произнесенную мною 11-го мая в торжественном заседании Славянского благотворительного общества (краткий реферат которой тоже появилась в «Новом Времени»). Ответу г. Соловьева я искренно рад. Может быть, мы, в конце концов, до чего-нибудь ясного и определенного и договоримся.

В моей речи я утверждал, между прочим, что г. Соловьев рекомендует нам унию; под выражением «уния» я разумел то, что и принято обыкновенно под ним разуметь, т.е. «унию» в форме, значении и размерах той, которая была введена в Западной России на основании постановлений брестского собора 1596 года³⁷. Я находил, что и прежние заявления г. Соловьева, и то, что он говорит в «Вестнике Европы», давали мне на это полное право. Оказывается, однако, что я ошибаюсь, что ничего подобного г. Соловьев не утверждал!

В письме своем в «Новое Время» (№ 7618) он прямо заявляет, что никакой внешней, официальной, унии с Римом (в смысле г. Киреева) он «никогда» не предлагал, что он считает даже такую унию «невозможной и нежелательной». Прекрасно! Радуюсь, но и удлиняюсь такому заявлению. Г. Соловьев отказывается от

³⁴ 1 Ин. 2:20. В издании 1911 года ошибочно – «от святых». В остальных трех изданиях напечатано верно.

³⁵ Новое время. 1897. 17 (29) мая, № 7621. С. 3. Дважды переиздавалось: Русское обозрение. 1897. № 9. С. 400–402; Киреев А.А. Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 239–240. Публикуется по первому изданию с учетом разночтений в остальных. Названия газет и журналов приводятся в кавычках в соответствии с первым изданием (в переизданиях они напечатаны курсивом без кавычек).

³⁶ В переиздании 1912 года добавлено указание на год: «14-го мая 1897 г.».

³⁷ Здесь и далее у Киреева и у Соловьева везде слово «брестский» напечатано со строчной буквы.

унии «в смысле г. Киреева»; но ведь я никакой своей новой унии не предлагаю и не предлагал, а разумею и разумел ту самую брестскую (ежели угодно – лионскую и ферраро-флорентийскую) унию, которую нам навязывал Рим и от которой мы еле-еле избавились! Ту самую, о которой так усердно хлопотали все средневековые папы, которая и нам, русским, стоила так много крови, и о которой так отчаянно-усердно хлопочет и Лев XIII! Итак, этой унии г. Соловьев не желает; он считает ее даже невозможной (как же это, однако, – *ab esse, ad posse valet consequentia*?³⁸). Но шутки в сторону, я бы очень желал сговориться, – действительно сговориться с В.С. Соловьевым; к сожалению, я не могу понять, *чего собственно, какой же унии он желает, какие отношения к папе он нам рекомендует?* Ведь он не меньше меня трудился над разработкой вопроса о воссоединении церквей, и *всегда, как мне казалось, стоял на стороне римских притязаний!* Чего же желает г. Соловьев? Не отказывается же он от обоем нам столь дорогой идеи, – от идеи унии? *Какая же его уния, если он не хочет «моей»?*³⁹

Останавливаться на общих местах, против которых никто не возражает, ведь не стоит! Но стоит говорить о том, что «прискорбные недоразумения и предвзятые мысли» лучше всего устраняются «всесторонним обсуждением», что для сего необходима «свобода исследования», что при «духовном сне слабеет духовная жизнь», а что при отсутствии духовной жизни нечего хлопотать о соединении церквей и т.п. Все эти несомненные «трузимы», о которых упоминает в конце своего письма г. Соловьев, никем и не оспариваются, и мною – менее, нежели кем бы то ни было (мы, славянофилы, всегда высказывались за свободное обсуждение таких вопросов, свободное и для нас, и для наших противников); но в данном случае нужно нечто более точное, более конкретное, и мне всегда казалось, что мой почтенный оппонент (а мы спорим с ним давно⁴⁰) всегда имел в виду нечто очень определенное и конкретное, именно, унию в смысле (безусловного) подчинения (безусловно) непогрешимому папе. Оказывается, что все эти предположения неверны, что я ошибался и ошибаюсь! Но, если так, не лучше ли вместо того, чтобы говорить общими местами или сивилиными изречениями, прямо высказать свою мысль? *Отчего бы г. Соловьеву не сказать просто: «Вы, г. Киреев, ошибались и ошибаетесь: брестской унии, той, которой желает папа, я не желаю, а желаю я вот какую», и объяснить, какую именно!*

Пока я не получу такого точного и формального ответа, я, да простит мне почтеннейший г. Соловьев, буду считать себя вправе думать, что он недалеко ушел от унии, понимаемой так, как понимают ее все, т.е. в смысле безусловного подчинения папе, *вооруженному даром непогрешимости, даром и властью, ничем и никем неограниченными*, т.е. именно такою, которая признана за ним догматической конституцией 18-го июля 1870 года. Считаю себя вправе так думать не только на основании того, что и прежде писал г. Соловьев (напр., в «*La Russie et l'Église universelle*»), но и того, что написано и в разобранной мною статье «Вестника Европы».

³⁸ Разве имеет силу заключение от сущего к возможному? (*лат.*)

³⁹ Курсив в данном абзаце и в следующих абзацах этой статьи присутствует только в переиздании данной статьи в «Русском обозрении». Он отсутствует в первом издании в «Новом времени» и в переиздании 1912 года.

⁴⁰ Со времен аксаковской «Руси», в которой мы оба сотрудничали. – *Прим. А.А. Киреева.*

Ограничиваюсь пока вышесказанным, т.е. желанием видеть категорическое объяснение того, что собственно, какой собственно унии желает г. Соловьёв, какие отношения нашей церкви к папе считает он нормальными, «возможными» и «желательными». *Смею думать, что никакие цензурные правила не помешают нам обменяться мыслями об этих важных вопросах, в противном случае (но я его не предвижу), от нас ведь будет зависеть перенести наш спор за границу.*

Александр Киреев.
Павловск, 15-го мая

№ 4. Соловьёв В.С. Письмо в редакцию «Нового времени»⁴¹

М.г. В письме, вызвавшем ответ почтенного ген. А.А. Киреева, я хотел указать два непременно, на мой взгляд, условия для правильной постановки церковного вопроса. Первое, принципиальное и общее, требует, чтобы вопрос о междуцерковных отношениях не отделялся от сущности христианства, чтобы он ставился прежде всего на почве чисто-религиозной; – а второе практическое и для России особенно важное условие состоит в возможности открытого и всестороннего обсуждения религиозных и церковных дел. О первом требовании ген. А.А. Киреев не упоминает в своем ответе (если не относить сюда замечание о «сивиллиных изречениях»), а во втором видит «несомненный трузизм», или нечто для всех беспорное. Неужели для всех? Я был бы очень доволен, если бы необходимость полной религиозно-богословской свободы была беспорною, хотя бы не для всех, хотя бы не для многих, а только для кого-нибудь из людей, от которых может зависеть действительное решение вопроса. Мнимый трузизм ярко подчеркивается самим ген. Киреевым, который упоминает, между прочим, об одном из *запрещенных* сочинений по церковному вопросу. Вот вам и трузизм.

Почтенный публицист, по-видимому, полагает, что если необходимость какого-нибудь требования теоретически признана им, мною или еще другими частными лицами, то этого достаточно, чтобы требование считалось исполненным и о нем уже не стоит говорить. Такой странный взгляд на мнимые трузизмы находится в противоречии с одним действительным трузизмом: чем элементарнее действительное практическое требование, чем яснее для нас его необходимость, тем пагубнее должны мы считать его неисполнение, и тем сильнее настаивать на его действительном осуществлении. Что может быть элементарнее такой, например, истины, что плоды земные не могут успешно произрастать под колоколом воздушного насоса? Но если бы какая-нибудь действительная оранжерея была помещена под такой колокол, то, что оставалось бы делать человеку, желающему получать из нее плоды, как не твердить с настойчивостью явный трузизм о невозможности растительных процессов в безвоздушном пространстве и о необходимости избавить оранжерею от этой искусственной пустоты?

Ген. Киреев требует от меня «точного и формального» отречения от... брестской унии. Хотя не подобало бы почтенному приверженцу старого славянофильства подражать новейшей публицистической моде, по которой мирные обыватели привлекаются

⁴¹ Новое время. 1897. 18 (30) мая, № 7622. С. 3. Переиздавалось один раз (без разночтений): Русское обозрение. 1897. № 9. С. 402–404.

сверх законной надобности частными лицами к той или другой присяге⁴², – но я не только охотно извиняю моему почтенному сотоварищу по аксаковскому журналу это невольное увлечение, но готов даже исполнить его желание под условием маленькой поправки всего требования. Он требует от меня сказать просто: «Вы, г. Киреев, ошибались и ошибаетесь: брестской унии, той, которой желает папа, я не желаю, а желаю я вот какую», и объяснить, какую именно. *Я не нахожу возможным связывать свои желания с желаниями такого лица, как римский папа. Не привыкли обращаться запанибрата с особами столь высокими, я предпочитаю не поминать всуе св. отца*, желания которого мне в точности не известны, и буду говорить за одного себя. Итак, я скажу совершенно просто: Вы, глубокоуважаемый Александр Алексеевич, ошибались и ошибаетесь: брестской унии (т.е. ее повторения) я не желал и не желаю, потому что эта уния была основана со стороны принявших ее иерархических деятелей на политических комбинациях и расчетах, а не на религиозном стремлении к единству веры в духе любви. А желаю я такого соединения церквей, которое руководилось бы *одним-единственным* расчетом – расчетом на одобрение Самого Основателя христианской религии и церкви. – Первая отрицательная часть моего ответа должна удовлетворить почтенного А.А. Киреева, так как она содержит больше того, что он требует: я не только объявляю, что не желаю брестской унии, но еще объясняю *почему*. Что касается до второй, положительной части, которая может опять показаться ему «сивиллиным изречением», то обстоятельное ее развитие и пояснение я *обещаю* ему (самым серьезным и решительным образом), *как только появится в России новое издание моих заграничных сочинений*. А если оно не может появиться, если даже такая маленькая микроскопическая перемена в этих делах невозможна, то что же еще толковать о переменах важных и великих? Скажу прямо: *при известных существующих условиях серьезное* обсуждение вопроса о соединении церквей я считаю *немыслимым*, а заниматься праздными разговорами о столь важном предмете не согласен. Боюсь, и так не наговорил ли я лишнего и не навлек ли на себя евангельской угрозы: за всякое слово праздное, что скажет человек, даст ответ в день суда.

Владимир Соловьёв.

№ 5. Киреев А.А. Письмо в редакцию «Нового времени»⁴³

М<илостивый> г<осударь>. Поблагодарив вас за оказанное мне гостеприимство, я закончу настоящим письмом мою случайную полемику с почтеннейшим Вл.С. Соловьёвым.

К тому, что мною было уже сказано, я могу прибавить немного существенного, но не могу оставить без возражения одного намека в письме моего оппонента. Он меня упрекает в том, что я начинаю подражать «новейшей публицистической моде, притягивающей к той или другой присяге мирных обывателей»; впрочем, «он извиняет мне мое

⁴² Имеется в виду нашумевшее в 1897 году требование В.А. Грингмута к либеральной прессе повторно принести присягу на верность самодержавию.

⁴³ Новое время. 1897. 21 мая (2 июня), № 7625. С. 3. Переиздавалось дважды: Русское обозрение. 1897. № 9. С. 404–405; Киреев А.А. Письмо в редакцию «Русского слова» // Сочинения в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 248–249. Во втором случае опубликовано с неправильной датой (28 июля), ошибочно взятой из более поздней статьи Киреева в «Русском обозрении», и с ошибочным названием газеты («Русское слово» вместо «Нового времени»). Публикуется по первому изданию с учетом разночтений в остальных.

увлечение!» Мне кажется, что я вправе отклонить как незаслуженный упрек, так и совершенно излишнее извинение. В своей полемике я ничем не «увлекался», не ставил моему оппоненту западни и не вынуждал его делать какие бы то ни было неудобные признания, «je ne lui faisais pas de procès de tendance»⁴⁴, как говорят французы. Я не выходил за пределы самой законной полемики и касался лишь того, о чем говорил сам г. Соловьёв. Мы обсуждали научный вопрос; одно из положений моего оппонента показалось мне неясным, и я просил разъяснения; разъяснение это он мне дал, при чем ему пришлось высказаться о *брестской унии*⁴⁵, пришлось сказать, что он ее не желает и не рекомендует. Такое и подобные ему отречения не могут, я думаю, создать для моего оппонента никаких «затруднений» ни цензурных, ни иных!

Очень рад, что эта (папская) уния не нравится г. Соловьёву, c'est déjà quelque chose!⁴⁶ Далее он говорит, что не считает возможным «связывать свои желания с желаниями такого лица (!), как папа», и как бы упрекает меня в том, что я вот с «таким лицом» говорю за «панибрата». Но о папе я упомянул лишь инцидентно, лишь потому, что он навязывает нам именно ту брестскую унию, которую отвергает г. Соловьёв, а за «панибрата» я с ним не обращаюсь, так как мне он, еще (слава Богу) не пан, и уже (к сожалению) не брат; для меня он лишь представитель римского католичества, с которым мы боремся три столетия сряду и, вероятно, будем еще долго бороться.

Я очень благодарен Вл. Сер. Соловьёву за полное разъяснение причин, по которым он отвергает унию 1596 года; признаюсь, однако, повторяю, что вторая часть его письма, относящаяся до той унии, которую г. Соловьёв не отвергает (до *его* унии), все-таки остается для меня «сивиллиным изречением». Г. Соловьёв обещает мне «обстоятельное» разъяснение дела, под условием, чтобы новое издание его заграничных сочинений «могло появиться в России» (?). Очень странное и неясное условие! Я, по крайней мере, не вижу никакой связи между разрешением, о котором он говорит, и указанием (более или менее обстоятельным) оснований его унии; издал же г. Соловьёв за границей свою «La Russie et l'Église universelle», почему же не может он издать за границей же чего угодно, между прочим и программы его унии (не похожей будто бы на брестскую). Представим себе, что его заграничные сочинения не будут разрешены в России, зачем же лишать нас из-за этого его сочинения, буде таковое имеется или появится со временем, об «условиях унии»? Мы все, которые можем с пользою прочесть это сочинение, конечно, его прочтем, *да и разберем!* Если не ошибаюсь, мой почтенный оппонент, смешивает возможность познакомить нас с его взглядами на унию – с правом пропаганды этих взглядов. Это очень различные вещи!

Александр Киреев.
Павловск, 20-го мая 1897 г.⁴⁷

⁴⁴ Я не делал его модным процессом (*франц.*)

⁴⁵ Здесь и далее в первом издании в «Новом времени» не использовался курсив. Курсив добавлен везде по следующим двум изданиям.

⁴⁶ Это уже что-то! (*франц.*). В собрании сочинений 1912 года всё данное предложение заменено другим: «Но сказанное г-ном Соловьёвым положительно недостаточно для разъяснения дела: я очень рад, что эта брестская (папская) уния не нравится г. Соловьёву!»

⁴⁷ На этом заканчивается текст данной статьи в «Новом времени» и в «Русском обозрении». В собрании сочинений 1912 года присутствуют также два следующих абзаца и новая дата 28 июля.

№ 6. Н.А. Энгельгардт. Из дневника⁴⁸

Когда я читал гг. Александра Киреева и Владимира Соловьева, которыми эти публицисты обменялись по вопросу о «соединении всех», и в уме моем звучали три стиха из «Коринфской невесты» Гёте в переводе (довольно неуклюжем) графа Алексея Толстого:

Где за веру спор,
Там, как ветром сор,
И любовь, и дружба сметены...

Г. Владимир Соловьев желает «свободы богословского исследования». «Мы – славянофилы, – отвечает г. Ал. Киреев, – всегда высказывались за свободное обсуждение» религиозных вопросов...

«Если скажу слово, не тяжело ли будет тебе? Впрочем, что может возбранить слову?» – говорит в «Книге Иова» один из мудрых царей – друзей страдальца. Что может возбранить? Убеждение в полной бесполезности слова. Следует как можно меньше говорить о вере. Рассуждения эти ни к чему доброму не приводят. Убеждаюсь в этом постоянно.

Святыня народная в словах спора невыразима. Спор – плод запальчивой раздражительности и самолюбия ума. Отвлеченные, рассудочные рассуждения – продукт рассудочного разложения жизни.

Святыня народная есть самая жизнь его. Никому никогда еще не удавалось уловить жизнь в рассудочные схемы. Об этом свидетельствует вся история философии. Ум спорщика вносит раздор и разложение в целокупную стихию гармонического духа. Спор возмущает дух. Дух возмущенный перестает отражать чистейшую красоту лика народной святыни, как взволнованное озеро – купол небесный.

Святыня – это мир. Вместится ли она в слова раздора?

Только вдохновенное созерцание художника в силах создать пластические символы в звуковых и красочных сочетаниях, в комбинациях слов, которые способны приблизить вас к недостижимому, вызвать такие душевные настроения, когда далекое становится близким и чаемое – совершившимся.

Не спорьте о вере. Убедитесь, что слова ваши бессильны и бесцветны. Религиозная деликатность должна бы подсказать вам, что молчание – единственный символ, который может воплотить ваши святые чувства. Как красноречиво молчание! Молчание гигантских гор, подпирающих небо; молчание дебри лесной, где и в полдень тьма и стволы воздымаются как бесчисленные колонны; молчание пустыни в ночной час, при трепетном сиянии звезд; молчание благоговейно настроенной души... яснее, ощутимее присутствие Бога в этом молчании.

Если бы вам был дарован глагол пророков и золотые уста великих певцов христианской церкви, мы бы внимали вам.

Но рассуждения на школьном языке, на «интеллигентном» жаргоне... Пусть меня прославят ретроградом, я громко скажу, что слушать о вере желаю на славянском языке.

Всё глубже убеждаюсь в бессилии и бесполезности «свободного обсуждения», «богословского исследования», всякого сухо-логического умствования о во-

⁴⁸ Новое время. 1897. 22 мая (3 июня), № 7626. С. 3.

просах веры. Не переносит душа многоглазых адвокатов исповеданий. Всё глубже убеждаюсь, что всего важнее – благолепие церковное, чистота и совершенство чина служения, исторически скопленное богатство храмовой красоты – песни церковные, образа и зодчество, напевы, в чем воплотилась и символизировалась святыня народная.

В совершенной красоте выработанного обряда, в церковном «благолепии» – конкретное воплощение народной святыни. Это благолепие, несомненно, лучшая проповедь. Оно дает нечто божественное – красоту и национальную красоту. Рассуждения же ничего не дают. Они только раздражают церковный голод, но удовлетворить его не в силах. На почве «благолепия» мы никогда не сойдемся с римской церковью. Римское благолепие для нас не благолепно. Мы не можем молиться в римских храмах. Не можем и не хотим. Мы не хотим утратить свое благолепие, свою красоту. С ней мы утратим и святыню народную, и русскими перестанем быть. Никогда еще вне национальности не бывало религии. В интернациональном безвоздушном пространстве гибнут цветы веры и не приносят плода.

В отвлеченных рассуждениях не трудно всё примирить, объединить, совокупить, потому что эти рассуждения – слова интернационального школьного жаргона. Но как совершить объединение на почве конкретной красоты? Красота римского храма – красота чужой истории. Чаадаев, правда, утверждал, что Петр «передал нам Запад весь, каким его сделали века, и отдал нам всю его историю за историю, всё его будущее за будущее».

Но ведь ни г. Ал. Киреев, ни г. Вл. Соловьёв не разделяют, конечно, взглядов Чаадаева.

В письмах почтенных публицистов меня поразила вот еще какая сторона: г. Киреев говорит: «Я не могу понять, чего, собственно, какой же унии он (т.е. г. Вл. Соловьёв) желает, какие отношения к папе рекомендует?», «не отказывается же он от обоим нам столь дорогой идеи – от идеи унии? Какая же его уния, если он не хочет «моей»?»

На это г. Вл. Соловьёв отвечает: «Брестской унии я не желал и не желаю... А желаю я такого соединения церквей, которое...» и т. д.

«Моя» уния, «твоя» уния, «столь дорогая нам обоим идея унии», «желаю унии», «не желаю унии»... но, господа, какое же кому дело до того, желаете ли вы или не желаете, и какой желаете или не желаете унии? Что до ваших желаний и нежеланий великим церквам? Что до вашей унии миллионам? Желают ли этой унии миллионы? Они не знают даже о вашем существовании. Почтенная личность и публицистическая деятельность ваша известны лишь ничтожной горсти, глаголемой «интеллигенция», более чем равнодушной ко всякой «унии». Почему так настаивает г. Киреев на том, чтобы г. Соловьёв заявил в «Новом времени», желает он или не желает унии? Мне кажется, что заявления эти столь же важны, как если бы я заявил о своем желании или нежелании, чтобы ныне освободившийся от лесов петербургский Исаакиевский собор сошел с своего фундамента и на всех своих колоннах отправился в гости к римскому собору Петра и Павла...

Н. Энгельгардт.

№ 7. Дневник печати. Свобода богословского исследования⁴⁹

В своей полемике с генералом А. Киреевым, г. Вл.С. Соловьев высказался за свободу богословского исследования. Г. Николай Энгельгардт (*Новое время* № 7626) совершенно основательно возражает, что спор о вере ни к чему доброму не приводит:⁵⁰

<...>

«Если бы вам», говорит г. Энгельгардт, «был дарован глагол пророков и золотые уста великих певцов христианской церкви, мы бы внимали вам»⁵¹.

Г. Энгельгардт отмечает также преувеличенность тона в полемике генерала Киреева и г. Вл. Соловьева:⁵²

<...>

Это, конечно, справедливо, но нельзя не порадоваться за того человека, чье мировоззрение совпадает со святым верованием всего народа.

№ 8. Дневник печати. Конец полемики⁵³

На столбцах *Нового Времени* закончилась в высшей степени интересная полемика между генералом А.А. Киреевым и Вл.С. Соловьевым. Поводом к полемике послужила статья А.А. Киреева, заметившего, что Вл.С. Соловьев – один из наиболее видных сторонников идеи подчинения православной церкви папизму. Вл.С. Соловьев письмом в редакцию опровергал это утверждение, но многочисленные неточности и неясности в этом ответе г. Соловьева дали повод генералу Кирееву указать своему оппоненту на необходимость высказаться более определенно: признает ли он или не признает Брестскую унию, а если не признает, то какой унии он желал бы между Православно-христианскою Церковью и папизмом. Г. Соловьев отозвался на это предложение, и его ответ дал возможность г. Кирееву подвести итоги полемики. В его письме в *Новое Время* (№7625) читаем, между прочим:⁵⁴

<...>

№ 9. Щегинин Б.А. Журнальные новости: Критические заметки А.А. Киреева⁵⁵

А.А. Киреев, известный представитель славянофильства и исследователь по вопросам церкви, напечатал в той же книге журнала и исследователь по вопросам Церкви, напечатал в той же книге журнала⁵⁶ довольно обширную статью под названием «Критические заметки».

⁴⁹ Московские ведомости. 1897. 25 мая (6 июля), № 142. С. 3. Автор неизвестен.

⁵⁰ Далее цитируются фрагменты статьи Энгельгардта (см. документ V) со слов «Святыня народная в словах спора невыразима» до «слова раздора», со слов «Не спорьте о вере» до «ваши святые чувства».

⁵¹ Далее цитируется фрагмент статьи Энгельгардта со слов «Но рассуждения на школьном языке» до «и русскими перестанем быть».

⁵² Далее цитируется фрагмент статьи Энгельгардта со слов «В письмах почтенных публицистов» до «равнодушной ко всякой “унии”».

⁵³ Московские ведомости. 1897. 27 мая (8 июля), № 144. С. 2. Автор неизвестен.

⁵⁴ Далее приведена цитата из статьи Киреева (см. документ IV) от слов «Очень рад» до слов «Это очень различные вещи!», то есть до самого конца статьи.

⁵⁵ Московские ведомости. 1897. 27 июня (9 июля), № 174. С. 4.

⁵⁶ Т.е. в июньском номере «Русского обозрения» 1897 года.

Предметом ее служит разбор статей *Московского сборника* К.П. Победоносцева о значении печати, об отношениях Церкви к государству, и статей из *Вестника Европы* о влиянии византизма на Россию, принадлежащих г. Вл. Соловьеву.

Наибольший интерес представляет то место из статьи, где автор полемизирует с г. Соловьевым. Соглашаясь с ним, что верховная власть не может правильно действовать без водительства религиозного авторитета, что «предоставленная самой себе, она из власти христианской превращается во власть языческую», соглашаясь с ним со стороны принципиальной во многих других вопросах государства и Церкви, наш автор признается, тем не менее, что согласие это тотчас же нарушается, как скоро заходит речь о способе лечения наших недугов.

Дело в том, говорит А.А. Киреев, – что под словом *Церковь* мы понимаем совершенно различные вещи. Я – Церковь вселенскую, г. Соловьев – церковь папскую, которую ему никогда и ни при каких условиях не удастся отождествить с Церковью Христа. А именно в церкви папской, в латинстве и видит г. Соловьев наш якорь спасения. Панацея для наших зол – у ног папы⁵⁷.

Но легко ли, спрашивает автор, привести нас к подножию его престола? По видимому, сторонники унии питают некоторые надежды на успех, их воодушевляет, может быть, воспоминание прежних успехов.

Но ведь времена изменились! Условия для унии стали гораздо тяжелее: то, что прежде, хотя ошибочно, могло называться *унией*, теперь должно называться *подданством, пленом!* Современный папа – не чета тогдашнему! Тогдашний заявлял, правда, разные претензии на главенство, но что же было тогдашнее главенство в сравнении с современною непогрешимостью! На папу была возможность апеллировать. В 1683 году французский епископ провозглашает, что без согласия и содействия Вселенского Собора папа *не* непогрешим... С такими папами еще можно было кое-как ладить, можно было против них защищать свою нравственную свободу; но теперь... Как можно защищать свою самостоятельность, свою независимость, свое нравственное достоинство против человека, имеющего (в сфере религии и нравственности) *право провозглашать все что угодно – догматом, т.е. учением обязательным для каждого христианина!*⁵⁸

Но г. Вл. Соловьев и его единомышленники стараются уверить нас, что папская непогрешимость, в сущности, не так страшна, что прежде чем возвестить миру какое-нибудь «непогрешимое» вероопределение, папа должен будто бы предварительно спросить мнение епископата.

Это совершенно неверно, возражает г. Киреев: ни у кого и ничего папа не должен спрашивать, ничем и никем он не ограничен, и никакого на него обязательства *constitutio dogmatica* не налагает.

В заключение автор совершенно основательно говорит, что не в папстве нужно нам искать исцеления от наших зол и несовершенств, а в учении вселенской Церкви и в *нашем собственном* христианском самосознании.

Б.Щ.

⁵⁷ Данный абзац отличается от «Критических заметок» Киреева дополнительным использованием курсива, а также заменой восклицательных знаков точками.

⁵⁸ Данный абзац представляет собой несколько сокращенную и испорченную цитату из «Критических заметок» Киреева.

№ 10. А.А. Киреев. Критические заметки <фрагмент>⁵⁹

Man muss die Wahrheit fort und fort wiederholen,
da auch der Irrthum uns fort und fort gepredigt wird.
Goethe⁶⁰

«Критические заметки»⁶¹, предлагаемые мною вниманию читателей Русского обозрения, были написаны еще в прошлом году, но, по некоторым причинам, не могли появиться в печати до сего времени: я, однако, позволю себе надеяться, что они не утратили своего значения, так как и критикуемые мною статьи *Московского Сборника* (изданного г. Победоносцевым), и *Вестника Европы* (Вл.С. Соловьёва) относятся не только к та называемым “злобам дня”, а посвящены исследованию вопросов принципиальных: о значении печати (*Моск. сборн.*), об отношениях Церкви к государству (*Моск. сборн.*) и о влиянии византизма на Россию (*Вестн. Евр.*). <...>

Перехожу к статьям г. Соловьёва в *Вестнике Европы*⁶². И у него находим мы много справедливого, с чем мы охотно соглашаемся; он, несомненно, прав в том, что он говорит об отношениях между Церковью и государством. И для нас, славянофилов (и это мы повторяли на все лады), высшее, жизненное начало, долженствующее руководить человечеством, нормировать его жизнь, – коренится не в государстве, не в мире его материалистическими и утилитарными целями, – а – в Церкви, у подножия Креста! «Верховная власть», совершенно основательно говорит г. Соловьёв, «не может правильно действовать без водительства религиозного авторитета (стр. 794–95). Предоставленная себе самой, она из власти христианской превращается во власть языческую». Совершенно верно! Верны отчасти и те упреки нашему церковному строю, которые и прежде делал, а теперь подчеркивает г. Соловьёв; согласие наше нарушается, однако, как только заходит речь о способе лечения наших недугов. Дело в том, что под словом *Церковь* мы понимаем две совершенно различные вещи. Я – Церковь вселенскую, г. Соловьёв – церковь папскую, которую ему никогда и ни при каких условиях не удастся отождествить с Церковью Христа! А именно в церкви папской, в *латинстве* и видит г. Соловьёв наш якорь спасения! Это он высказывал не раз, высказывает, хотя осторожно, и в разбираемых статьях, но, тем не менее, мысль автора, в конце концов, высказывается вполне. Панацея для наших зол – у ног папы; о том, что в продолжение восьми столетий мы находили источник истины во вселенских соборах, г. Соловьёв не упоминает, как не упоминает об этом и *Московский сборник*», и в этом может

⁵⁹ Публикуется по первому изданию (Русское обозрение. 1896. №6. С. 808, 832–842) с указанием различий второго издания (Киреев А.А. Собрание сочинений в 2 т. Т. 1. СПб., 1912. С. 254, 263–268).

⁶⁰ Нужно повторять истину снова и снова, доколе нам снова и снова будут проповедовать заблуждение. *Гёте (нем.)*.

⁶¹ «Критические заметки» послужили основанием моего собеседования в Славянском Обществе в день св. Кирилла и Мефодия 11 мая 1897 года. Читатели найдут в них некоторое повторение уже ранее мною сказанного, но, как говорится, и в избранном мною эпитафе, истину приходится повторять постоянно (fort und fort wiederholen), ввиду постоянно повторяющихся на нее нападок, постоянного повторения лжи. – Авт. – *Прим. А.А. Киреева*. (Данное примечание Киреева, как и весь первый абзац статьи 1897 года, было снято при публикации собрания сочинений в 1910 г. – М.М.)

⁶² 1896 г. Январь. Стр. 343–359. «Византизм и Россия». I–VIII; Апрель. Стр. 787–808. IX–XIV. – *Прим. А.А. Киреева*.

быть установлена между ними некоторая параллель. В обоих случаях предлагаются неподходящие средства лечения и оставляется в стороне единственное верное, именно обращение к учению и практике вселенской Церкви.

Если в данных статьях автор высказывает это не вполне ясно и определенно, а скорее намеками, то не трудно дополнить эти неясности указанием на те сочинения и статьи его, который были напечатаны прежде, и от которых почтенный автор не отказался (и едва ли откажется).

Какая мысль проводится в статье «*Вестника Европы*»?

Это легко понять из следующих немногих цитат. «Под тлетворным влиянием Византии, – говорит г. Соловьев, – царь допетровского периода забыл, что власть его есть делегация свыше (стр. 350), что он носитель христианской идеи, что он наследник Владимира Святого и Владимира Мономаха. Забыв это, он сделался наследником Навуходоносора (352). Забыла свое призвание и Россия: она двоеверила, служила, правда, наследникам христиан-Владимиров, но и наследникам Навуходоносора, хана, царям вавилонского типа; кончилось тем, что она сделалась *недостойна своего существования*» (352). Сильно сказано! Видно, нам приходится пожалеть о том, что в 1612 году, мы сдуру, памятуя свою веру, полученную от Византии, а не от Рима, восстали на поляков, чуть было нас не поработивших! Ведь не будь этого восстания, мы бы конечно, с помощью отцов-иезуитов, распорядившихся «благочестивым» Сигизмундом III, возвратились на «путь истины», сделали бы снова «достойными своего существования», наши цари перестали бы следовать примеру Навуходоносора.

Итак, благодаря влиянию Византии, Россия сделалась недостойна своего существования. Но ведь когда-то эта же самая Византия была очагом просвещения и одним из великих центров православия, ведь в ней поучали народ такие люди, как Иоанн Златоуст, в ней, легко сказать, собирались и поучали вселенную три вселенских собора! С каких же именно пор стала эта Византия такою растлевающим и ядовитой? Понятно! с тех пор как она, со всем восточным христианским миром, «отделилась» от Рима, впала в вековую схизму! Вот, с этого времени Восток и перестал быть носителем христианской идеи, с тех пор им и завладел Навуходоносор.

Что же, однако, был это за мир, от которого мы, бедные, отпали? Кто руководил им в это время, кто стоял во главе его, кто был его *непогрешимым пастырем*, дававшим такую святость своему стаду, столь ясно указывавший миру – волю Божию? Ограничусь краткою историческою справкой: разделение церквей, будто бы столь пагубно на нас повлиявшее, совершилось, как известно, не сразу; началось оно при Фотии и Николае I взаимными отлучениями и кончилось в 1054 году, когда латинские делегаты возложили на алтарь св. Софии отлучительные грамоты папы! Вот с этих пор мы и стали рабами Навуходоносора. Что же это было за учреждение, то папство, расставшись с коим мы потеряли связь с одухотворяющим центром нравственного мира, кто были те папы, с отпадением от которых мы потеряли непогрешимых учителей, заместителей Христовых – «вице-Богов?»⁶³. В этот промежуток времени в Риме было много вице-Богов; между прочим, царствовали Сергей III, любовник известной Марозии, Иоанн X, любовник ее сестры Теодоры. Папы Анастасий и Ландон (913–914 гг.),

⁶³ Термин этот – *Vice-Deo* – в употреблении в итальянской (конечно, ультрамонтанской) прессе. – Прим. А.А. Киреева.

избранные по указанию той же Марозии. В этот же период были увенчаны тиарой Иоанн XII и Бенедикт IX, замечательные в другом отношении: первый избран папой и стал вследствие этого непогрешимым в 18 лет! Согласитесь, что рано? Но над Бенедиктом совершилось тоже чудо (разумею превращение его в непогрешимое существо), когда он был еще ребенком: он был избран папой и вступил на престол «первоверховного апостола» 12-ти лет (по некоторым указаниям, даже 10-ти лет). Поистине чудо, и даже двойное! И вот эти презренные ставленники презренных куртизанок, эти дети, ежели бы мы от них не «отделились», могли бы нас спасти от превращения в нехристиан, в рабов Навуходоносора! Что это? слепота или нежелание видеть? Но хорошо! мы, под давлением Византии, сделались недостойными носить христианские идеалы, забыли свое призвание и т. п., ну а те народы, которые остались в наиболее близком единении с вице-Богом? итальянцы, испанцы и другие... те исполняют свое призвание? Французы? – тоже исполняют? На этот весьма, однако, естественный и существенный вопрос в разбираемых статьях «*Вестника Европы*» ответа мы не находим! В статьях этих кое-что не досказано: автор превозносит обоих наших Владимиров (и равноапостольного и Мономаха), но ведь первый прямо отверг «латинство» и предпочел ему «византийство», Мономаху не представлялся даже и случай к колебанию? Стало быть, на них влияние Византии не отразилось? или может быть, вера наша изменилась с перенесением центра тяжести нашей политической жизни в Москву? В Киеве или Владимире она, стало быть, была еще – «ничего», но испортилась с перенесением митрополии в удел Калиты? или, может быть, заразилась она с 1472 года? (брак Иоанна III с Софьей Палеолог); с тех пор, должно быть, стали мы так плохи!

Конечно, как и быть должно, московской России достается от г. Соловьева жестоко! «Россия, говорит он, – славяно-финская народность была оплодотворена германцами» (не Бироном ли?). Я далеко не враг германцев и германской культуры, и, по примеру наших предшественников, признаю ее мировое значение, но я никак не могу согласиться с жестоким изречением г. Соловьева! Значите, до этого оплодотворения германцами (начала XVIII стол.⁶⁴) бедная наша Россия была пустоцветом? Вся наша история повержена в прах и ничего не доказывает. Ничем мы себя не заявили: ни тем, что заслонили собою Европу от монголов, которых под конец и сломили; ни тем, что, из маленького московского княжества сделались могущественным царством, ни тем, что помогли Малороссии избавиться от иезуито-польско-еврейского угнетения, ни преданностью нашей вере (правда – не папской, но все же христианской?), – ни героической борьбой во время междуцарствия? Все это не в счет? Но это последнее, может быть, и есть главнейшая наша ошибка или наше преступление?⁶⁵ До Петра Великого, поучает г. Соловьев, мы не были христианским царством!⁶⁶ До Петра мы уживались с рабством; ну, а папа, отпадение от которого сделало нас рабами Навуходоносора, сам разве не уживался с рабством? Ведь автору разбираемой статьи должна быть известна булла папы Павла III (Ejus qui, 30-го августа 1535 г.), которою святейший отец обращал в рабство сторонников Генриха VIII английского... Благодетельное влияние папы

⁶⁴ В собрании сочинений 1912 года фраза «начала XVIII стол.» заменена на «эпоха Петра (?)».

⁶⁵ Ведь лютейшие наши враги были не столько поляки, сколько иезуиты. Не замешайся тогда в дело папская гвардия – мы с поляками размежевались бы давно и полюбовно. Но будь окатоличенной западно-русской аристократии, и «польского» вопроса бы не было. – *Прим. А.А. Киреева.*

⁶⁶ «Дело Петра, – говорит г. Соловьев, – состояло в том, чтобы дать России реальную возможность стать (sic) христианским царством». – *Прим. А.А. Киреева.*

Григория XIII отразилось и на Варфоломеевской ночи – современнице Иоанна Грозного (1572).

К чему же окончательно клонится дело в статьях *Вестника Европы*?

Это сейчас выяснится из сопоставления нескольких фраз, достаточно прозрачных; так: «Явилась христианская реакция в лице патриархии, но зависимость патриарха от царя выяснилась скоро»... «Патриарх мог быть и не исполнен духом Христа» (а папа непременно будет? и любовники Морозии, и ребенок Бенедикт, и Александр Борджиа?..). «Но Никоновский клерикализм, стремящийся превратить патриарха в quasi-папу, был вреден, делал *сближение* с Римом, с *настоящим* римским папством невозможным». Вот, стало быть, где беда! значит, что же? Ведь мы знаем, что латинские писатели понимают под словом *сближение*, ведь мы со времени унии кое-чему научились! Далее: в жизни церкви необходим авторитет; церковь должна быть самостоятельна, а она тогда только самостоятельна, когда она имеет высшую свою точку опоры *вне своего государства и своего народа*... И вот, на заднем фоне картины опять показывается тот же, папа, та же панацея! Автор разбирает и критикует наш синодальный строй (победа не трудная!). Патриарший строй, – говорит он, – оказался негодным. Петр Великий был прав, отменив его и заведя свой «духовный коллегийум». Автор замечает даже, что хотя все другие петровские коллеги отменены, духовная его коллегия действует и поныне, как нечто соответствующее условиям нашей жизни; но, многозначительно замечает г. Соловьев, «следует ли признать эти условия нормальными, это – другой вопрос!» Стало быть, это – другой вопрос, стало быть – ни патриарх не годится, ни синод [не] нормален (об изречениях вселенской Церкви, о том, что были и должны быть вселенские соборы, могущие служить ею внешнею точкой опоры для русской и всякой иной православной церкви, автор и не говорит⁶⁷). Не ясно ли, что у нас опять остается все тот же единственный, но за то социально-надежный якорь спасения – папа!

Легко ли нас, однако, привести к подножию его престола? По-видимому, сторонники унии питают надежды на успех; их воодушевляет, может быть, воспоминание прежних успехов!.. Загнали же мы, думают они, западную Россию в унию, отчего же не попробовать снова счастья и не заполнить всю Россию? «Через вас, рутенов» (галицких униатов), говорит папа в одной из своих речей, «я воссоединю с Римом весь Восток».

Но ведь времена изменились! Условия для унии стали гораздо тяжелее: то, что прежде, хотя ошибочно, могло называться *унией*, теперь должно называться *подданством, пленом*! Современный папа – не чета тогдашнему! Тогдашний заявлял, правда, разные претензии на главенство, но что же было тогдашнее главенство в сравнении с современною непогрешимостью! На папу была возможность апеллировать «ad papam melius informatum»⁶⁸. Собор в Базеле сменил одного папу, заставил другого признать себя подчиненным собору. В 1682 году французский епископат провозглашает, что без согласия и содействия вселенского собора папа *не* непогрешим... С такими папами еще можно было кое-как ладить, можно было против них защищать свою нравственную свободу; теперь не то! Как можно защищать свою самостоятельность, свою независимость, свое нравственное достоинство против человека, *имею-*

⁶⁷ В собрании сочинений 1912 года фраза «автор и не говорит» заменена на «автор не упоминает».

⁶⁸ К папе более информированному (*лат.*).

щего (в сфере религии и нравственности) право провозглашать все что угодно – догматом, т.е. учением обязательным для каждого христианина!

В виду увеличившихся затруднений для унии и уменьшившегося могущества папы, сторонники унии с Римом изменили и тактику (они применяют эту новую тактику и к частным случаям, и не без успеха!). Прежде – Рим говорил грозно, указывал на наши ереси, называл нас «фотианцами», застращивал отлучением и адом, теперь – выражения благосклонности перемешиваются с уверениями, что в сущности наши религии почти что тождественны, что в сущности не из-за чего спорить и препираться! признайте лишь «главенство» папы. О его непогрешимости, конечно, не говорят, эту «неудобную» сторону вопроса стараются обойти, за то расточают обещания сохранить «почтенные восточные обряды» и т. п. И есть же наивные россияне, которые попадают на такую удочку!!! Этой же тактики придерживается, по-видимому, и автор разбираемой статьи; так, он старается объяснить, что даже и папская непогрешимость, в сущности, совсем не так страшна, так как папа, желающий говорить «ex cathedra», возвестить миру какое-нибудь непогрешимое вероопределение, должен будто бы предварительно спросить мнение епископата! Это совершенно неверно: ни у кого и ничего папа не должен спрашивать, ничем и никем он не ограничен, и никакого на него обязательства *constitutio dogmatica* не налагает! Г. Соловьёв впадает в явную и для него очень странную ошибку! И вот, со всем этим обращаются к нам, пережившим унию, в подробностях знающим всё то, что происходило на Ватиканском соборе, всё, что происходит в Галиции, Боснии-Герцеговине! Поистине, адвокаты папы слишком невысокого мнения о наших умственных способностях.

Нет, в Каноссу мы не пойдём, от наших зол и несовершенств мы не должны искать уврачевания ни в нашем церковном национализме⁶⁹ и субъективно-религиозном настроении, как думает г-н Победоносцев, ни в отдале их, вместе с нашею совестью, на благоусмотрение папы, как советует г-н Соловьёв. Нет, исцеления нашего мы должны искать в учении вселенской Церкви, в возвращении к ее практике, к ее жизни, и в нашем собственном христианском самосознании!⁷⁰

P.S. Статья эта была уже написана, когда в Новом Времени (15 мая⁷¹, № 7618) появилось письмо Владимира Сергеевича Соловьёва, обвиняющее меня в “существенной неточности” при воспроизведении его мыслей. Дело происходило так: 11-го мая на собрании Славянского благотворительного общества я говорил речь, коей основанием послужили настоящие «Критические заметки». О моем реферате была, в том же *Новом Времени*, напечатана краткая, но точная заметка. На эту заметку Вл.С. Соловьёв ответил письмом, в котором, между прочим, говорится следующее (передаю в точном сокращении):

1) Никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А.А. Киреева) я никогда не предлагал, считая ее *невозможной и нежелательной*⁷², и потому, что не имею никаких полномочий для переговоров о ней.

⁶⁹ Подходящий пример логической ошибки, называемой *contradiction in adjecto*: «Вселенско-национальная» церковь! – Прим. А.А. Киреева.

⁷⁰ На этой фразе заканчивается переиздание «Критических заметок» в собрании сочинений 1912 года. Дальнейший постскриптум был опубликован только в «Русском обозрении» 1897 года.

⁷¹ Опечатка. В действительности 14 мая.

⁷² В оригинале в этом месте ошибочно второй раз напечатаны слова «не предлагал».

2) Полномочие, принадлежащее всякому христианину, побуждало меня обсуждать междуцерковные отношения лишь в том смысле, согласны ли они с духом Христовым. Как явно чуждые этому духу, они не могут быть признаны нормальными.

3) Эти антихристианские отношения породили тучу всяких недоразумений и предвзятых мыслей. Первым шагом для исправления их есть открытое, всестороннее и безбоязненное обсуждение всех религиозных и церковных вопросов; для сего необходима свобода исследования, без чего невозможно правильное внутреннее движение религиозной мысли и чувства. Без такого движения духовная жизнь слабеет, а при духовном сне, что может дать наружное формальное соединение создаст лишь лишний кошмар.

Оканчивает свое письмо г. Соловьев следующими словами: в этом деле, как и во всем другом, внешний результат не зависит от нас, но он и не имел бы важности сам по себе. А то, что важно и чем решается дело – то в нашей власти: неутомимое искание правды с искренним желанием мира.

Я был бы очень рад договориться с г. Соловьевым до чего-нибудь ясного и определенного и, быть может, положить конец нашей долговременной богословской полемике. В моей довольно пространной речи, переданной вкратце Новым Временем, я утверждал, что г. Соловьев рекомендует нам «унию», что он ищет в подчинении нашей Церкви непогрешимому папе – панацею от недостатков нашей церковной жизни, недостатков, которые всем ясны и на которые совершенно основательно указывает и *Московский Сборник*, и сам Вл.С. Соловьев, на которые многократно указывали и мы, славянофилы.

Под словом «уния» я понимал именно то, что все обыкновенно и понимают под этим словом (в числе всех и католические богословы), т.е. унию, в форме, значении и размерах равную той, которая была введена в Западной и Малой России на основании Брест-Литовского уклада 1596 года. Конечно, я всегда восставал против такого совета, преподанного нам г. Соловьевым и устно, и письменно, и «*explicite*», и «*implicite*». До последнего времени я (да и, вероятно, не я один, а все читатели г. Соловьева) полагал, что имею на это полное право, не только на основании того, что он высказывал прежде, но и того, что он говорит в статье *Вестника Европы*. К немалому моему удивлению, оказывается, однако, что я совершенно ошибался (и, стало быть, не я один). В письме к редактору *Нового Времени* (№ 7618) г. Соловьев, как видят читатели, говорит, что он никакой внешней официальной унии с Римом (в смысле А.А. Киреева) никогда не предлагал, но считал ее даже и невозможной, и нежелательной! (Значительно, стало быть, расходясь, по крайней мере, в этом вопросе, с его святейшеством папой.)

Это категорическое опровержение ясно только с отрицательной стороны, но оно очень неясно – если его рассматривать со стороны положительной, и, конечно, не трузмы, которые мы находим в конце письма почтенного Владимира Сергеевича, могут разъяснить эту, окутанную довольно густым туманом, сторону дела!

Г. Соловьев очень категорически заявляет, что отвергает мою унию (в моем смысле), но какая уния рекомендуется им? Не отказывается же он вообще от идеи воссоединения церквей, восстановления единства церкви? Идеи, столь дорогой нам обоим! Ведь, повторяю, я никакой своей новой унии не предлагаю и не предлагал. Я разумею и разумел всем известную унию 1596 года (Брест-Литовскую, основан-

ную на предыдущих, Флорентийской и Лионской), ту самую, о которой так усердно хлопотали прежние папы, о которой так отчаянно хлопочет и Лев XIII.

Чего желает г. Соловьёв, какой иной, новой унии, каких отношений нашей Церкви к папе? Он говорит о необходимости всестороннего обсуждения, свободы исследования и т. п. хороших вещах, но разве он не может сверх всего этого сказать, к чему должны, по его мнению, привести эти исследования, какого от них можно ожидать результата? Думается мне, судя по предыдущим сочинениям г. Соловьёва, что результат этот представлялся уму его в несколько более определенной форме, нежели в ту минуту, когда он писал свое письмо в *Новое Время*.

Закончу этот P.S. повторением того, что я отвечал в *Новом Времени* на письмо г. Соловьёва в той же газете. Я говорил:

Если так (если г. Соловьёв не желает ни моей унии – ни Брестской), не лучше ли вместо того, чтобы говорить общими местами или сивиллиными изречениями, прямо высказать свою мысль? Отчего бы г. Соловьёву не сказать просто: «Г. Киреев, вы ошиблись и ошибаетесь: ни вашей, ни Брестской унии, которой желает папа, я не желаю, а желаю я вот какую! и прямо объяснить какую!»

Пока я не получу такого точного и формального ответа, я, да простит мне почтеннейший г. Соловьёв, буду считать себя вправе думать, что он недалеко ушел от унии, понимаемой так, как понимают ее все, то есть в смысле безусловного подчинения папе, вооруженному даром непогрешимости, даром и властью, ничем и никем неограниченными, то есть именно такую, которая признана за ним догматической конституцией 18 июля 1870 года⁷³. Считаю себя вправе так думать не только на основании того, что писал и прежде г. Соловьёв, но и того, что он пишет в разбираемой выше статье; а писал он прежде очень определенно и ясно; напр., во введении «*La Russie et l'Église universelle*» (стр. LXVII), говоря о согласии на унию, г. Соловьёв выразился так: «*Cet amen, je viens le dire au nom de 100.000.000 de chrétiens russes, avec ferme et pleine confiance qu'ils ne me désavoueront pas*»⁷⁴. Г. Со-

⁷³ Считаю полезным привести здесь самый текст этой важной «дефиниции», этого последнего слова великой западной лжи. «*Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam Suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irrefragabiles esse*». Отныне это единое и единственное основание всех догматов и нравственности римско-католического мира! – *Прим. Киреева*. (Заключительные строки энциклики *Pastoe Aeternus*: «Учим и догмой божественного откровения определяем: «Римский епископ, когда говорит с кафедры, то есть когда, выполняя обязанности пастыря и учителя всех христиан, своей высшей апостольской властью определяет, какого учения в вопросах веры или нравственного поведения должна держаться вся Церковь, — в силу божеского содействия, обещанного ему в св. Петре, обладает тою же безошибочностью по делам веры и морали, какую по воле божественного Икупителя должна обладать Церковь Его, когда определяет учение, относящееся к вере или нравственному поведению, а посему таковые Римского епископа определения являются неподлежащими отмене сами по себе, а не по решению Церкви» (*лат.*)).

⁷⁴ Русский текст Соловьёва: «*Это аминь я пришел сказать от имени ста миллионов русских христиан, с твердой и полной уверенностью, что они не отрекутся от меня*».

ловьев говорит ныне (1897 г.), что никаких у него полномочий на обсуждение вопроса об унии нет. По-видимому, прежде, когда он отвечал «аминь» за сто миллионов русских, в уверенности, что они (мы все) одобрим его ответ, он говорил с большею уверенностью; видно, тогда он считал себя уполномоченным русской Церкви, или хоть более или менее е уполномоченным? Далее, в ответе моем, я выражал желание, чтобы г. Соловьев указал, какую унию он желает, какие отношения нашей Церкви к папе он считает нормальными, «желательными» и «возможными», и заканчивал его следующими словами:

«Смею думать, что никакие цензурные правила не помешают нам обменяться мыслями об этих важных вопросах, *в противном случае* (я его не предвижу) *от нас будет зависеть перенести наш спор за границу*». За сим появилось еще одно письмо г. Соловьева, в котором он говорит, что, при современных обстоятельствах, он оснований своей унии указать не может.

А. Киреев

№ 11. Письмо В.С. Соловьева А.А. Александрову 17 июня 1897 г.⁷⁵

Многоуважаемый Анатолий Александрович,

Мой приятель А.А. Киреев наврал на меня как на мертвого с помощью фальшивых цитат – в таком высоком градусе наврал, что я, кажется, даже по закону могу требовать от Вас напечатания прилагаемых опровержений. Но надеюсь, что Вы это сделаете охотно не по закону, а по благодати, в память наших старых встреч у К.Н. Леонтьева и А.А. Фета.

Пришлите, пожалуйста, корректуру. Саблино, Николаевской жел. дор., Владимиру Соловьеву (имение Пустынька).

Желаю Вам всего лучшего. С.П. Хитрово, в имении которой я нанимаю дачу, сердечно Вам кланяется и благодарит за продолжающуюся присылку журнала, который она читает с большим интересом.

Получили ли Вы мою нравственную философию⁷⁶, посланную в прошлом месяце?

Душевно преданный, Владимир Соловьев.

17 июня 97 г.

№ 12. Письмо В.С. Соловьева А.А. Александрову (конец июня 1897 г.)⁷⁷

Спасибо за скорый ответ, многоуважаемый Анатолий Александрович. Обратите, пожалуйста, внимание на корректуру присланного места. Несмотря на долгую литературную деятельность, я всё еще чувствителен к опечаткам.

⁷⁵ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 734. Л. 1–2. Публикуется впервые.

⁷⁶ Книгу «Оправдание добра».

⁷⁷ РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 734. Л. 3. Публикуется впервые.

Непреренно буду напоминать С.[офье] П.[етровне] о ее обещании, и надеюсь добыть у нее что-нибудь для Вас.

Сердечной преданный, Владимир Соловьев.

№ 13. Соловьев В.С. Письмо в редакцию «Русского обозрения» (июль 1897 г.)⁷⁸

М<илостивый> г<осударь>.

В июньской книге *Русского обозрения*, в статье ген<ерала> А.А. Киреева «Критические заметки», приписываются мне, с видимостью точных цитат (в кавычках и с указанием страниц), суждения и утверждения, мне не принадлежащие.

Так, например, г. Киреев (Р.О. 834), заставляет меня говорить о России такие слова: «Кончилось тем, что она сделалась *недостойна своего существования*». Подчеркнув эти слова, г. Киреев восклицает: «Сильно сказано!» Кем же, однако, сказано? На указанной им странице Вестника Европы (352) такой бессмысленной фразы нет, а есть между прочим упоминание о том, что после царствования Ивана Грозного и прекращения династии самое существование России подвергалось вопросу. Вероятно, эти слова и подали повод г. Кирееву к его мнимой «цитате».

Другой пример. Г. Киреев (Р.О. 836) приписывает мне утверждение, будто Россия до своего оплодотворения германцами в XVIII веке (не Бироном ли? – замечает он в скобках) была пустоцветом, будто мы ничем себя не заявили и т.д. – Ничего подобного у меня нет, а есть, напротив, следующее: «Славяно-финская народность, оплодотворенная германцами, – Россия с самого начала своей исторической жизни обнаружила преимущества своего религиозно-политического сознания перед византийским. Первый христианский князь киевский, который, бывши язычником, неограниченно отдавался своим естественным склонностям, – крестившись, сразу понял ту простую истину, которой никогда не понимали ни византийские императоры, начиная с Константина Великого, ни епископы греческие, между прочим и те, что были присланы в Киев для наставления новых христиан, – он понял, что *истинная вера обязывает*, именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры» (Вестник Европы, янв. 1896 г., стр. 346). Может быть, говоря о Владимире Святом, следовало пояснить, что он не был современником Бирона, но мне казалось и без того ясным, что под оплодотворением России при самом начале ее исторической жизни можно понимать только норманское влияние в IX и X веках, а никак не курляндское в XVIII веке.

Третий пример. В конце своих «Критических заметок» г. Киреев заставляет меня выражать от имени ста миллионов русских согласие на унию. Он приводит несколько французских слов и указывает страницу LXVII введения в «La Russie et l'Église Universelle». Вот, казалось бы, несомненная цитата! И в самом деле, французские слова – почти мои, существует указанная страница, – только об *унии там нет и помину*. Упоминается об унии несколькими страницами раньше, но как раз в смысле противоположном [sic!] тому, который хочет навязать мне г. Киреев. Вот мои слова (La Russie et l'Égl[ise] Univ[erselle], стр. LIX): «Les grandes œuvres ne

⁷⁸ Соловьев В.С. Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. №7. С. 472–474.

peuvent pas être accomplies par de petits moyens. Il ne s'agit pas d'un compromis confessionnel entre deux hiérarchies, ni d'un traité diplomatique entre deux gouvernements: c'est un lien moral et intellectuel qu'il faut avant tout établir entre la conscience religieuse de la Russie et la vérité de l'Église Universelle»⁷⁹.

То «аминь», которое цитирует г. Киреев, относится (как это явствует из контекста, не цитируемого им) не к унии, о которой говорит этот публицист, а к тому всемирно-историческому идеалу славянства, который два века тому назад предлагал России Юрий Крижанич, о котором в наши дни красноречиво говорил епископ Штроссмейстер [sic!], и который непосредственно вслед за фразой, приведенной г. Киреевым, выражен мною так: «Votre parole, ô peuples de la parole, c'est la théocratie libre et universelle, la vraie solidarité de toutes les nations et de toutes les classes, le christianisme pratiqué dans la vie publique, la politique christianisée; c'est la liberté pour tous les opprimés, la protection pour tous les faibles, – c'est la justice sociale et la bonne paix chrétienne»⁸⁰ (La Russie etc., стр. LXVII).

Полагаю, что согласие на этот христианский идеал может быть дано от имени русского народа без каких-нибудь особых полномочий.

Хотя А.А. Киреев, очевидно, имеет под руками мои заграничные сочинения, относящиеся к соединению церквей, но он зачем-то требует от меня новых объяснений по существу этого вопроса. Я указал (в Новом времени) причину, не допускающую таких объяснений, – причину реальную и нисколько не зависящую от личных мнений и желаний ген. Киреева. Но если он, выражая желание «столковаться» со мною, разумеет теперешнее странное пререкание, то оно может быть приведено к желанному концу немедленно и очень просто, и это уже всецело зависит от доброй воли почтенного генерала. Вопрос маловажный, но зато ясный и вполне легко разрешимый: проповедовал ли я унию в общепринятом смысле этого слова, или нет? Ген. Киреев передает эту якобы мою проповедь *своими словами*, или же относит к ней мои слова, вовсе к ней не относящиеся. В этом еще нет ничего худого: всякому критику приходится по собственному разумению толковать мысли разбираемого автора. Но когда этот автор решительно отвергает приписанные ему мысли, то, казалось бы, для критика остается одно из двух: или взять назад свое утверждение, или сделать подлинные и точные цитаты из автора. В настоящем случае я удовольствовался бы одною действительною цитатою. Итак, если А.А. Киреев настаивает на своем утверждении, что я проповедовал унию, пусть найдет в каком-нибудь моем сочинении – французском или русском всё равно – страницу, на которой он особенно ясно усматривает такую проповедь, и приведет эту страницу целиком, – не стесняясь, конечно, распространить цитату и еще на

⁷⁹ Русский текст Соловьёва: «Великие дела не могут быть совершены малыми средствами. Дело не в вероисповедном компромиссе между двумя иерархиями и не в дипломатическом договоре между двумя правительствами: необходимо прежде всего установить моральную и интеллектуальную связь между религиозным сознанием России и Вселенской Церковью».

⁸⁰ Русский текст Соловьёва: «Ваше слово, о народы слова, это – свободная и вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, христианство, осуществленное в общественной жизни, политика, ставшая христианской; это свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это социальная справедливость и добрый христианский мир».

полстраницы, если это будет нужно по связи речи. Отчего бы почтенному генералу, произвольно требующему от меня вещей трудных и даже невозможных, не исполнить такого легкого и вполне основательного требования?

Владимир Соловьёв.

№ 14. Киреев А.А. Письмо в редакцию «Русского обозрения» (сентябрь 1897 г.)⁸¹

Письмо почтенного⁸² В.С. Соловьёва, напечатанное в Июльской книжке *Русского Обозрения* [1897 г.], вынуждает меня к ответу и к некоторым дополнительным разъяснениям и цитатам, далеко выходящим за пределы предположенной мною полемики.

Меня побуждает к этому не только желали: исправить неточности, вкравшиеся в мои «Критические заметки» и указанный мне г. Соловьёвым, но и надежда выяснить взгляды одного из наших выдающихся публицистов на отношения нашей церкви – к церкви латинской. В настоящее время вопрос о сближении церковей и даже об их унии выдвинулся с особенною силою и занимает всех мыслящих людей. В англиканской церкви стремление к сближению с Востоком выразилось несомненною искренностию, во время пребывания в Англии высокопреосвященнейшего Антония, архиепископа Финляндского и Выборгского (ныне митрополита С.-Петербургского): перед его отъездом из Довера [Дувра] тысячи людей (англикан) становились на колена, принимая его архипастьерское благословение!

Г. Соловьёв посвятил немало талантливых страниц обсуждению этих вопросов; да и мне это дело близко и дорого – я им занимаюсь более четверти столетия, со времени возникновения старокатоличества, одного из драгоценнейших результатов Ватиканского собора, который окончательно и бесповоротно выяснил значение современного папства и этим значительно расчистил почву для дальнейших исследований.

Начну с *частных* и более формальных пререканий между мною и В.С. Соловьёвым, а затем перейду к вопросу об унии, представляющему значительный и *общий* церковный и общекультурный интерес⁸³.

Неточности и неполноты, на которые указывает мой оппонент, состоят в следующем⁸⁴:

⁸¹ Русское обозрение. 1897. №9. С. 389–405. В сокращении и с некоторыми изменениями опубликовано в издании: Киреев А.А. Собрание сочинений. Т. 1. СПб., 1912. С. 240–248. В дальнейшем отмечены разночтения двух изданий.

⁸² Слово «почтенного» удалено из переиздания 1912 года.

⁸³ Слова «церковный и общекультурный» добавлены в переиздании 1912 года, при этом удален курсив со слов «частных» и «общий».

⁸⁴ «Я делал цитаты по старым заметкам, и в них действительно вкравлись некоторые ошибки, которые я охотно исправляю, надеюсь, что в настоящем мое письмо г. Соловьёв найдет такие цита-

1⁸⁵. Я приписал г. Соловьёву следующие слова: «Кончилось тем, что Россия сделалась недостойна своего существования», – при чем сослался на страницу (именно на 352).

«Кем же это сказано?» – спрашивает г. Соловьёв, – «на стр. 352 такой бессмысленной фразы нет, а есть упоминание о том, что после царствования Ивана Грозного существование России подвергалось вопросу». «Вероятно, эти слова», продолжает г. Соловьёв, «и подали повод г. Кирееву к его мнимой цитате». Нет. Повод этот налицо, я лишь ошибся страницей, я имел в виду не 352 стр., а 356; а самое дело состоит, в следующем. Течение мысли в статье «Византизм и Россия»⁸⁶ таково: Византия пала вследствие того, что отрицала на деле ту христианскую истину, которую она исповедовала на словах; тем же недугом заразилась впоследствии и Россия. Но вначале было не то: при Владимире Святом Россия сознавала свое религиозно-политическое значение; это христианское сознание не умерло в России с первым его выразителем, оно жило и при Владимире Мономахе (стр. 348); извратилось оно лишь впоследствии.

При Иоанне Грозном положение дел было уже совсем иное. Его царствование было повторением того противоречия, которое погубило Византию (стр. 351). Но (стр. 352) отступление царя от идеи христианского царства «не было только личным грехом Ивана IV. Двоедушие царя... поддерживалось и в известном смысле извинялось двоеверием русского народа». «Против (355) вавилонского типа монархии»... возмущалась «клерикальная реакция», но в окончательном результате к добру не привела; по видимому, это и хорошо, ибо «превращение Московского патриарха в какого-то восточного quasi-папу одичало бы вполне невозможным какое бы то ни было сближение России и Востока с *настоящим* (курсив мой) римским папством». Вот, подумаешь, какой мы опасности подвергались. А видно, возможность этого сближения очень дорога для г. Соловьёва. Итак, в допетровскую эпоху Россия (которая вначале сознавала себя христианскою) уже двоеверила, шла по стопам Византии и т. п. Она хотя и сознавала свою несостоятельность, но не имела реальной возможности стать христианским государством. Вот эту «реальную *возможность стать христианским государством*» и дал ей Петр Великий, «сблизив ее с европейским просвещением» (курсив мой) (стр. 357). «До Петра Россия *существовала* (356) (курсив мой), но историческому народу существовать мало, народ должен стать *достойным* (курсив г. Соловьёва) существованием». Спрашивается: что же тут сказано? Сказано, что Россия, правда, существовала, но не имела в московский период реальной возможности *стать* христианским царством, стать *достойною* существования: это говорит г. Соловьёв на стр. 356 и 357, я же обвинил его в том, что он сказал, что Россия «*сделалась недостойна своего существования*» на стр. 352... Вместо того, чтобы сказать *не могла, не имела реальной возможности* вновь быть, *стать* достойною, я сказал: *сделалась* недостойною своего суще-

ты, которые окажутся и более полными, и безусловно точными». – Прим. А.А. Киреева. (Данное примечание отсутствует в переиздании 1912 года. – М.М.)

⁸⁵ Дальнейшая нумерация в статье отсутствует.

⁸⁶ «Вестник Европы». 1896 г. №№ 1 и 4.

ствования; вот и все. Грех – надеюсь, не из смертных! (peccatum veniale). Индальгенции можно получить?

Перехожу к следующему греху: говоря о «германцах», оплодотворивших нашу славянофинскую народность, г. Соловьев разумел собственно скандинавов, то есть Рюрика с братьями и дружиной; я же думал, что он говорит о немцах! Конечно, скандинавов можно назвать германцами (хотя мне кажется, было бы правильнее называть их – их специфическим именем). Однако, так или иначе, я ошибся; но, думается, и эта ошибка моя невелика: ведь, и по мнению г. Соловьева, настоящее окончательное «оплодотворение» России произошло при Петре, «сближением с Европой, с теми же, стало быть, «немцами». Ведь оплодотворительное влияние Рюрика выветрилось: русский народ уже не мог, не имел «реальной возможности» стать достойным своего существования... не вправе ли я был спросить: «значит, Россия (до Петра) была пустоцветом?»

Надеюсь, что и на этот грех можно «выправить» себе индальгенцию.

Перехожу к третьему, главному, действительно серьезному пункту обвинений. Вопрос сводится к следующему: говорит ли или не говорит г. Соловьев об унии, желает ли он ее – или не желает? Это уже не «скандинавы» или «немцы», не «была недостойна» или «сделалась недостойна». Тут вопрос серьезный, да и ставится он ребром!

Я сказал, что г-н Соловьев стремится к унии и дал на нее согласие, ответил «аминь» на продолжение унии. Г. Соловьев отвергает это и говорит, что я ему навязываю такое понятие об «унии», о котором в его книге «La Russie et l'Église universelle» нет и помину.

Разберемся. Действительно, *слово* уния произнесено не было – но, мне кажется, *мысль* о такой унии выражена яснее дня! Пусть судят читатели: я не позволю себе обвинить моего оппонента в том, в чем такт, часто оказываются виноватыми католические полемисты: в том, что они преднамеренно маскируют свои мысли, окружают их густым туманом. – Однако и там, где говорится у г. Соловьева об унии – есть немало тумана, который бы очень было желательно рассеять раз навсегда!

Что такое уния (церковная)? какие отношения устанавливаются ею, какие имела она последствия?

Уния есть соединение двух церквей на некоторых, заранее, установленных условиях; причем члены этой унии, удерживая некоторые свои обрядовые особенности, признают один источник догматической истины.

Что же находим мы в статьях *Вестника Европы* и в особенности (в большей подробности) в цитируемой мною книге (La Russie et l'Église universelle), а также в «L'Idée Russe»? В них, в особенности в книгах, совершенно ясно указывается на унию с Римом, как на *конечный* и *желательный* результат всей русской истории. Если бы желания г. Соловьева исполнились, если бы Россия стала к Риму в те отношения, о которых он говорит, она бы именно *вступила с ним в унию*, т.е. выдала бы себя головой своему злейшему врагу, папе, врагу ее веры!

Конечно, всему делу дается самый безобидный, миролюбивый вид. Нас уверяют, что все дело – в одном признании папского «главенства», что стоит лишь

признать папу нашим отцом, и все пойдет как следует, что, впрочем, пока дело касается собственно не унии, а скорее некоторых теоретических, чуть не отвлеченных отношений ко вселенской Церкви, этой *église universelle*⁸⁷. Может быть, и сам В.С. Соловьёв не вполне ясно видит, куда он советует нам идти!

Действительно, что говорит г. Соловьёв? Опровергая мое обвинение, утверждая, что он и не думает об унии в обыкновенном, общепринятом смысле, что он никакого согласия на унию не давал, что если в приводимых мною страницах упоминается об унии, то как раз «в смысле противоположном тому, который хочет навязать мне генерал Киреев»... При этом он ссылается на следующую фразу в «La Russie et l'Église universelle»: «Les grandes œuvres ne peuvent pas être accomplies par de petits moyens. Il ne s'agit pas d'un compromis confessionnel entre deux hiérarchies, ni d'un traité diplomatique entre deux gouvernements: c'est un lien moral et intellectuel qu'il faut *avant tout* établir entre la conscience religieuse de la Russie et la vérité de l'Église Universelle»⁸⁸. Казалось бы, что мы толкуем о каких-то очень хороших, но ни к чему непосредственному не обязывающих вещах: «об истине», «о религиозном самосознании» и т. п. Вот, говорит г. Соловьёв, о чем прежде всего должно думать, а не о каком-либо вероисповедном компромиссе; между двумя иерархиями, или о каком-либо дипломатическом договоре между двумя правительствами. Вот о чем нужно позаботиться прежде всего, *avant tout!* Прекрасно! ну, а *après tout*, а после всего?.. Но ведь это очевидный капкан! Уже и эта фраза с своим «*avant tout*» очень подозрительна; а к чему придем мы впоследствии, т.е. *après tout*? В какие отношения должны мы стать к представителю (мнимому, конечно) этой «истины вселенской церкви»? Ответ на все это мы находим в той же книге. О роде этих отношений г. Соловьёв говорит очень ясно и определенно; оказывается, что истина – истиной и совесть – совестью, а материальное могущество – могуществом.

Г-н Соловьёв, не забываясь об унии, с ее обязательными задачами, там же где он уверяет, что дело идет не о каком-либо компромиссе или дипломатическом трактате, спрашивает, не найдется ли где-нибудь власть, какое-нибудь государство (*une puissance*), способное снова взяться за дело Карла Великого (*une puissance capable de reprendre avec un meilleur espoir l'oeuvre de Charlemagne!*⁸⁹). Оказывается, стало быть, что отыскивают нового Карла Великого, что «представитель вселенской церкви» – папа нуждается и в мировом могуществе; оказывается, что усилия Пипина Короткого и Карла Великого не привели к желанному результату, что хотя кающийся Генрих IV явился босоногий и в рубище к маркграфине Матильде в Каноссу, где гостил Григорий VII (хороша перспектива для преемника царя Николая I!), однако, в конце концов, Запад выбился из железных объятий чадолюбивого

⁸⁷ Фраза «этой *église universelle*» отсутствует в статье 1897 года и добавлена в переиздании 1912 года.

⁸⁸ Русский текст Соловьёва: «Великие дела не могут быть совершены малыми средствами. Дело не в вероисповедном компромиссе между двумя иерархиями и не в дипломатическом договоре между двумя правительствами: необходимо *прежде всего* установить моральную и интеллектуальную связь между религиозным сознанием России и Вселенской Церковью».

⁸⁹ Русский текст Соловьёва (приведенный Киреевым в сокращении): «Власть, способная [вновь и] с лучшей надеждой на успех взяться за дело [Константина и] Карла Великого».

отца-папы. Так вот: нельзя ли поправить дело; кем-нибудь заменить Карла и его франков? – Как же! Извольте! Кандидаты готовы – отвечает г. Соловьев: «Le caractère profondément religieux... (стр. LIX) du peuple russe [...] la grande force latente de l'esprit national en contraste avec la pauvreté et le vide de son existence actuelle — tout cela paraît indiquer que la destinée historique de la Russie est de fournir à l'Église Universelle le pouvoir politique qui lui est nécessaire pour sauver et régénérer l'Europe et le monde»⁹⁰. Так вот, значить, до чего мы договорились! Вот wo der Hund begraben ist!⁹¹

Итак, устанавливаются не только un lieu moral et intellectuel⁹², но еще мобилизуются и три миллиона русских штыков для восстановления власти и прав его «святейшества»! Но может, быть я опять взвожу напраслину на моего оппонента, может быть тут идет речь совсем не о папе, а о действительной вселенской, семи-соборной Церкви, которой мы, русские, конечно, готовы всячески служить, и пером, и мечом (последнее доказывает вся наша история); может, быть «Аминь» г. Соловьева относится именно к ней? тогда, конечно, он не нуждался ни в каком полномочии для того, чтобы говорить за сто миллионов своих сограждан-единоверцев. Конечно, все мы, православные, готовы «служить этой нашей, святой соборной и апостольской церкви!» К сожалению, та «Église Universelle», о которой трактует г. Соловьев, которой он желает, чтобы мы служили, совсем не та, которой мы желаем служить, стало быть на наш Аминь рассчитывать ему не приходится! Для того, чтобы говорить от нашего имени Аминь, г-ну Соловьеву предварительно следовало бы заручиться согласием его cent millions de coreligionnaires!

Действительно, вот что говорить мой почтенный оппонент: «Comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anti-canonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par (следуют имена разных Отцов Церкви, признававших часто в очень напыщенных выражениях *первенство* папы⁹³) – à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs...» Стало быть, мы видим, что за вселенскую

⁹⁰ Русский текст Соловьева (приведенный Киреевым в сокращении): «Глубоко религиозный [и монархический] характер русского народа, [некоторые пророческие факты в его прошлом, огромная и сплоченная масса его империи], великая скрытая сила национального духа, стоящая в таком противоречии к бедности и пустоте его теперешнего существования, – все это указывает, по-видимому, что исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира».

⁹¹ Вот где собака зарыта! (нем.). Данное восклицание отсутствует в статье 1897 года и добавлено в переиздании 1912 года.

⁹² Моральное и интеллектуальное место (франц.).

⁹³ Русский текст Соловьева (приведенный Киреевым в сокращении): «Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым [святой Ириной, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т. д.] – а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках...».

Церковью, к служению которой, а стало быть и к соединению, к унии с которой нас приглашают, – есть не более и не менее как римско-католическая церковь непогрешимого папы и сам этот папа.

В пророческих выражениях обрисовывает он будущность нашего племени: «Esprit immortel du bienheureux apôtre, – говорит г. Соловьёв, – ministre invisible du Seigneur dans le gouvernement de son Église visible, tu sais qu'elle a besoin d'un corps terrestre pour se manifester! Deux fois déjà tu (т.е. дух ап. Петра) lui as donné un corps social: dans le monde gréco-romain (при Константине Равноапостольном) d'abord et puis dans le monde romano-germain (при Карле Великом)... Après ces deux incarnations provisoires elle attend sa troisième et dernière incarnation (смею уверить, что эта третья попытка воплощения будет еще гораздо неудачнее двух первых!). Tout un monde plein de forces et de désirs, mais sans conscience claire de sa destinée, frappe à la porte de l'histoire universelle (стр. LXVII)⁹⁴. Ouvre leur donc, porte-clefs du Christ!»⁹⁵ Вот, стало быть, в чем дело!

Итак, мы видели:

1) что г. Соловьёв признает непогрешимого папу – главой всей церкви и верховным судьей в делах веры,

2) что он полагает, что Россия (славянский мир) должна отдать себя в распоряжение этого папы.

Мне кажется, что уже и этих двух положений совершенно достаточно для того, чтобы сказать, что они составляют несомненнейшую полную проповедь унии, даже усиленной, ибо уния с папой уже совершена, когда он признается главой церкви и непогрешимым учителем, а тут еще члены присоединяемой церкви поступают к нему па службу в качестве «франков» новейшей формации. Чего же больше? Чего же еще недостает? Далее идти некуда! Г. Соловьёв упрекает меня в том, что я сказал, будто он отвечает «Аминь» на призыв к унии, в то время как он сказал «Аминь» не на призыв к унии, а на то, что ответят славяне (peuples de la parole⁹⁶, слово, славяне) на вопрос об их всемирно-историческом идеале – но ведь мы видели, что этот идеал, по мнению г. Соловьёва, и есть подчинение папе, т.е. уния: так о чем же спорить? Разве это не одно и то же?

В подтверждение своих слов г. Соловьёв ссылается на Крижанича и Штрессмейера, как на славянских провозвестников этого идеала. О Крижаниче говорить нечего, ибо папство его времени было совсем не современное нам папство, а совершенно другое; при том он имел в виду не столько задачи богословские, сколько

⁹⁴ Русский текст Соловьёва (приведенный Киреевым в сокращении): «Бессмертный дух блаженного апостола, невидимый служитель Господа в правлении видимой Церковью Его, ты знаешь, что ей нужно земное тело для своего проявления! Ты уже дважды дал ей общественное тело: сначала в греко-римском мире и затем в мире романо-германском, [- ты покорил ей империю Константина и империю Карла Великого]. После этих двух предварительных воплощений она ждет третьего и последнего воплощения своего. Целый мир, полный сил и желаний, но без ясного сознания судеб своих, стучится в двери мировой истории».

⁹⁵ Русский текст Соловьёва (приведенный Киреевым в сокращении): «Открой же им, ключарь Христов!»

⁹⁶ Народы слова (франц.).

политические. Остается Штрессмейер. Мы знаем его прежние заслуги, знаем даже и его былые мечты о самостоятельной славянской церкви; знаем, наконец, что вначале он упорно боролся против нового догмата, понимая его нелепость, но несомненно знаем и то, что теперь он ему подчинился (и конечно не «*laudabiliter*»), стал, стало быть, инфантилистом, подданным папы (а стало быть, и нашим врагом), проповедником его идей, и стало быть и задушевнейшей мечты папы Льва XIII, а именно унии! Есть даже данные, заставляющие предполагать, что он не чужд тем притеснениям, которым подвергается православная церковь в Боснии и Герцеговине, не чужд и чисто римской пропаганде.

Отвечающий ему «Аминь» говорит, стало быть, «Аминь» и его деятельности, его идеям, его стремлениям, *несомненно, папистическим*. Нет, на такой «Аминь» следовало бы предварительно заручиться согласием этих *cent millions de mes coréligionaires!*⁹⁷

Не одними, стало быть, теоретическими, несомненно, похвальными пожеланиями, вроде исчисляемых г. Соловьевым (*la théocratie libre et universelle, la liberté pour les opprimés*⁹⁸ и т. п.), ограничивается дело, нет! *на поверку оказывается уния, и даже весьма практическая!*

Г-н Соловьев говорит, что я имею в руках его сочинения, но зачем-то требую от него новых объяснений. Зачем?!⁹⁹ да все по тому же поводу, по той же причине; потому, что в своих сочинениях он говорит про такие отношения к папе, которые попросту называются унией; что он старается доказать их законность, необходимость, а в своих письмах в *Новое Время* и в письме в *Русское Обозрение* говорит, что об унии он даже и не упоминает, или если и упоминает, то в ином совершенно смысле! Это дает мне полное основание настаивать на ответе. Никто, конечно, не вправе ставить человеку вопросы об его религиозных или политических убеждениях, если он не подает повода к таким вопросам, но мне кажется, что если человек этот публицист, если он высказывает и словесно, и печатно свои мысли о церковных вопросах, всякий из его читателей в праве просить у него разъяснений, в особенности когда разъяснения эти не связаны *ни с каким для него затруднением*. Это я говорил в моих ответах в *Новом Времени* и повторяю и ныне. Если бы здесь, в России, встретились затруднения нашей научной полемики – чего я решительно не допускаю (имея на это положительные данные), то предлагаю перенести полемику эту за границу. Впрочем, мне кажется, что если мысль г-на Соловьева полуоткрыта в *Вестнике Европы*, она открывается *совершенно* в «*La Russie et l'Église Universelle*» и еще более в «*L'Idée Russe*».

Я не предполагал делать так много цитат из заграничных изданий г. Соловьева, но вынужден к этому нашей, признаюсь на этот раз, неожиданной для меня полемикой. В «*L'Idée Russe*» совершенно ясно высказывается та же мысль, что и в «*La Russie et l'Église Universelle*», а именно, что папа – глава христианства, «*chef de*

⁹⁷ Ста миллионов моих единоверцев (*франц.*). Весь данный абзац отсутствует в переиздании 1912 года.

⁹⁸ Свободная и универсальная теократия, свобода для угнетенных (*франц.*)

⁹⁹ В переиздании 1912 года: «как зачем?!»

la chrétienté» (стр. 15), что вначале у нас было истинное христианство, но что затем Россия впала в состояние дикости (московский период) и что Петр I поставил ее на истинный путь, сблизив ее с Западом (там же, стр. 15): «Le peuple russe tomba dans un état de barbarie grossière relevée par un orgueil national stupide et ignorant, quand, oubliant le christianisme de St. Vladimir, la piété moskovite s'acharna a des disputes absurdes...»¹⁰⁰. (В сущности то же, что и в *Вестнике Европы*).

И современная Россия (должно, впрочем, заметить, что книга издана в 1888 году) не удовлетворяет моего оппонента. Так, он находит, что с наличными нашими нравственными средствами мы не должны соваться в Царьград! «Que pouvons nous y apporter, спрашивает он, si non l'idée payenne de l'État absolu, les principes du césaro-papisme, que nous avons emprunté au grecs. Non! ce n'est pas la Russie que nous voyons... la Russie possédée par un nationalisme aveugle et un obscurantisme effréné... qui pourra jamais... terminer la fatale question d'orient...»¹⁰¹.

Все это, кажется, написано ab irato¹⁰², все это несомненно преувеличено, предсказания делаются самые невероятные, например: если Россия не изменит своего направления (1888 г.)... «les Bulgares (une force beaucoup moins douée... mais plus consistante dans son infériorité), nos protégés bienaimés d'hier... seront nos rivaux triomphante et maitres de la vieille Byzance...»¹⁰³.

Несомненно, многое у нас в нашей церковной жизни идет нехорошо; ни один добросовестный человек оспаривать этого не будет; уверять, что у нас все хорошо, что у нас «тишь да гладь, да Божия благодать», могут только слепые или... Ни один честный человек этого не будет отрицать; этого не отрицает ни И.С. Аксаков, которого цитирует г. Соловьев, ни К.П. Победоносцев в изданном им «Московском сборнике». Я же (так как дело идет и обо мне) – еще менее... если отбросить стилистические преувеличения, то, что французы называют *des intemperances de langage*¹⁰⁴, так я во многом соглашусь с критикой В.С. Соловьева, но ведь дело не только в оценке настоящего, но и в обсуждении будущего в оценке средств, нам предлагаемых для того, чтобы выйти из наших затруднений. Я утверждаю, что г. Соловьев указывает нам путь безусловно неверный, *путь этот я называю унией* и имею на это полное основание. Я вполне согласен с тем, что не

¹⁰⁰ Русский текст Соловьева: «Русский народ опустился до грубого варварства, подчеркнутого глупой и невежественной национальной гордостью, когда, забыв истинное христианство Святого Владимира, московское благочестие стало упорствовать в нелепых спорах об обрядовых мелочах».

¹⁰¹ Русский текст Соловьева: «Что можем мы принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов цезарепапизма, заимствованных нами у греков [и уже погубивших Византию? В истории мира есть события таинственные, но нет бессмысленных]. Нет! Не этой России, какой мы ее видим теперь, [России, изменившей лучшим своим воспоминаниям, урокам Владимира и Петра Великого,] России, одержимой слепым национализмом и необузданным обскурантизмом, не ей [овладеть когда-либо вторым Римом и] положить конец роковому восточному вопросу».

¹⁰² В гневе (*лат.*).

¹⁰³ Русский текст Соловьева: «Болгары, вчера еще столь любезные нам [и покровительствуемые нами,] сегодня презренные бунтовщики в наших глазах, завтра станут нашими торжествующими соперниками и господами древней Византии».

¹⁰⁴ Несдержанность языка (*франц.*).

для одной России, но и для всех стран и народов единственный путь к усовершенствованию, к настоящему преуспеянию состоит в подчинении своекорыстного и тупого национального и узко-церковного эгоизма высшим велениям христианской нравственности, в следовании указаниям вселенской Церкви, в полном отождествлении жизни гражданской с жизнью церковной, в полной с нею унии. Г. Соловьев желает того же самого, но – в унии с папою; его вселенская церковь, его *Église Universelle* и есть *église du Pape*.

Я обеими руками (да, конечно, и не я один) готов подписаться под такой фразой, например, как следующая (стр. 20): «Participer à la vie de l'Église universelle, au développement de la grande civilisation chrétienne... voila le seul but veritable, la seule vraie mission de chaque peuple...»¹⁰⁵, – кто же с этим не согласится?! Прежние славянофилы всегда это говорили и повторяли, и мы тоже это повторяем, но средством против неудовлетворительного положения дел мы считаем возвращение к жизни и к учению *вселенской Церкви*; а г. Соловьёву таким средством представляется признание папы верховным и непогрешимым учителем всего христианского мира и отдача в его распоряжение не только нашей христианской жизни, но и наших материальных сил. Этому папу Соловьев признает непогрешимым учителем («*chef infaillible du sacerdoce, Pontife universel...*»¹⁰⁶), а «le chef de l'État», т. е. новый Карл Великий, русский царь, «doit penser et agir en vrai fils de l'Église universelle représentée par le Souverain Pontife»¹⁰⁷).

Да кто же отказался бы подчиниться папе, если бы он *был действительно непогрешим*? Ведь он бы действительно был тогда вице-Богом, Богом на земле? Но беда-то в том, *что ничего этого нет, что папа совсем не непогрешим*, что и сам апостол Петр таковым не был, что и три известные текста, приводимые папистами, ничего подобного не доказывают! (ведь это было разобрано и выяснено тысячу раз), что епископ Рима совсем не единственный наследник апостола Петра, который (даже ранее) был епископом Антиохии или, по крайней мере, управлял антиохийскою церковью и поставил ей епископа Еводия, что и самое приматство римского епископа – «de jure ecclesiastico», а не «de jure divino»¹⁰⁸. Всё рассуждение г. Соловьёва – лишь талантливо изложенная *petitio principii*¹⁰⁹.

Итак, не вправе ли я утверждать, что г. Соловьев говорить об унии, о самой полной унии?¹¹⁰

¹⁰⁵ Русский текст Соловьёва: «Участвовать в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, [участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих,] вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа».

¹⁰⁶ Русский текст Соловьёва: «Вселенского первосвященника (непогрешимого главы священства)».

¹⁰⁷ Русский текст Соловьёва: «Глава национального государства, [если он достоин врученной ему власти,] должен мыслить и действовать как истинный сын Вселенской Церкви (представленной Верховным Первосвященником)».

¹⁰⁸ «По церковному праву», а не «по божественному праву» (*лат.*).

¹⁰⁹ Данное предложение присутствует только в первом издании статьи и снято в собрании сочинений 1912 года.

¹¹⁰ На этой фразе заканчивается текст переиздания данной статьи в собрании сочинений Киреева 1912 года. Однако в оригинальной статье 1897 года за ней следует приведенный ниже текст.

Для пояснения нашего спора, привожу мою переписку с г. Соловьёвым в *Новом времени* (на нее ссылается мой почтенный оппонент). (Курсивы – мои.)¹¹¹

<...>

Мой почтенный оппонент говорит, что нам (ему и мне) не трудно «столковаться», и что это зависит от меня (Киреева) (стр. 472–3 Русского Обозрения, июль). Вопрос, говорит он, состоит в том, «проповедовал ли я (Соловьёв) унию в общепринятом смысле этого слова или нет?». Я утверждаю, что да: на это г. Соловьёв, возражает след.<ующее>: «Но когда этот автор решительно отвергает приписанные ему мысли, то, казалось бы, для критика (то есть для меня, К.) остается одно из двух: или взять назад свое утверждение, или сделать подлинные и точные цитаты из автора».

Мне кажется, что на этот раз я привел именно такие цитаты; насколько они убедительны – пусть судят читатели; если же почтенный Владимир Сергеевич ими не убеждается, говорит, что это все же не уния в общепринятом смысле, то не логична ли моя просьба сказать, в чем же состоит *ваша* уния и чем она отличается от той, о которой мечтали папы и мечтает Лев XIII? Ведь их понимание унии, думаю, выразилось довольно ясно в унии брестской?

Павловск, 28 июля 1897 года

№ 15. Киреев А.А. Характеристика Вл.С. Соловьёва¹¹²

Владимир Сергеевич Соловьёв – один из выдающихся наших мыслителей, был разносторонне образованный человек и беззаветно преданный служению мысли, человек настойчивый, бесстрашно излагавший свои взгляды, хотя бы взгляды эти шли вразрез с общепринятыми. Свойство у нас, к сожалению, очень редкое, отсутствием которого у нас страдают так многие. Укажу, например, на Тургенева. Как он нервно справлялся о том, какое впечатление произведет на публику то или другое его писание, как он боялся того, что скажет о нем молодое поколение, то поколение, мыслью которого он, благодаря своему громадному таланту, был призван властно руководить и перед наивными криками которого он “пасовал”. Этот страх был совершенно незнаком Соловьёву и это объясняет его обаяние. Самый дебют его перед публикой и притом очень внушительного состава (в Обществе любителей духовного просвещения, в котором участвовали не только высшие сановники государства, но и выдающиеся богословы), он смело, слишком смело (потому что недостаточно подготовлено и доказательно) выступил с мыслью, которая считалась присутствующими великой ересью (о *не* вечности загробного наказания). Таковым он остался и до своей смерти. Немало должно было иметь и гражданского мужества, чтобы выступить в начале 70-х годов с проповедью христианства! Благодаря этому свойству он бы мог иметь громадное влияние на тогдашнюю

¹¹¹ Далее перепечатаны две заметки Соловьёва и две – Киреева. См. выше документы № 2–5. После этого текст завершается приводимыми ниже двумя абзацами и датой 28 июля.

¹¹² ОР РНБ. Ф. 349. Д. 4. Л. 1–4. Публикуется впервые.

молодежь; к несчастью, этого не случилось благодаря тому, что Соловьев склонился к римскому католицизму.

Причины такого рокового поворота в мысли Соловьева останутся, полагаю, неразъясненными, во всяком случае, в этом явлении собственно мысль играла, мне кажется, второстепенную роль, он поддался чувствам и притом сложным, они заставили его перейти на сторону Рима. Такой глубоко образованный человек и притом *богословски* образованный, не мог не видеть всей явной беззастенчиво утверждающейся лжи нового догмата личной папской непогрешимости. И именно ввиду этого чудовищного факта Соловьев выступил ее апологетом, стараясь затушевать ее, свести на нет; стал проповедовать унию с Римом! Это, конечно, повлияло и на отношения его к его прежним единомышленникам, которые от него отшатнулись и в особенности с того времени, когда он выступил поборником унии с Римом (другими словами, *подчинения* непогрешимому папе), не только в иностранной печати, но и как публичный чтец (*conférencier*)).

Повторяю, проследить историю этого ультрамонтанского направления мысли Соловьева нелегко. Во всяком случае, причины перемены в его мыслях сложны. Он сначала думал действовать в среде богословской, но он не только встретил заслуженный отпор своим законченным... ошибочному пониманию¹¹³. Он не нашел в ней ни того единства в мнениях, но встретил такие явления, которые не сходились с его мечтами об отношениях мира и церкви, и ему показалось, что он их найдет в церкви римской и всецело отдался этой идее; не замечая, что многое неприглядное, что он видел дома, исправимо, существует, потому что идея православной церкви еще в недостаточной мере применена к жизни нашей церкви ~~тогда как~~ и нашего государства, что, стало быть, недостатки нашей церковной жизни исправимы, в то время как недостатки церкви римской – неисправимы, ибо ее коренная ложь (декреты 1870 г.) *вечно* будет над нею тяготеть. Не заметя всей фальши римского учения, Соловьев, очертя голову, выступил в защиту Рима и открыл полемику, которая конечно не могла кончиться для него успешно.

Впоследствии Соловьев возвратился к более правильному взгляду на вещи, хотя папа для него всё же оставался “главой” церкви.

Соловьев один из многих, обращающихся сначала к нашей церкви (Толстой, Горький... и многие другие), но отшатывались от нее из-за ее сухого формализма, суеверий...

¹¹³ Здесь и далее зачеркнуто Киреевым.

УДК 1(091) Франк: 111 “19”
ББК 87.3(2)61-07

Геннадий Евгеньевич Аляев

Национальный технический университет «Днепропетровская политехника», доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и педагогики, Украина, Полтава, e-mail: gealyaev@gmail.com

Виктор Владимирович Чернышов

Национальный университет «Полтавская политехника имени Юрия Кондратюка», кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры общего языкознания и иностранных языков, Украина, Полтава, e-mail: christ.philosopher@gmail.com

Тексты Вл. С. Соловьева в «Антологии» С.Л. Франка¹

Аннотация. Подготовленная С. Л. Франком и изданная на английском языке в 1950 г. «Антология Соловьева» переиздавалась уже трижды, что определяет интерес к её содержательному наполнению. Предлагается текстуальный анализ *A Solovyov Anthology* в сравнении с оригинальным (вторым) изданием сочинений Вл.С. Соловьева. Привлекаются архивные материалы и переписка Франка, связанные с подготовкой «Антологии», дается обзор откликов прессы на ее выход. Рассматриваются биографические обстоятельства, раскрывающие процесс работы над «Антологией», анализируются основания выбора Франком тех или иных текстов. Утверждается, что представление Франком Соловьева, прежде всего, как религиозного мыслителя, а не философа-теоретика связано, с одной стороны, с предыдущей работой Франка над «Антологией русских религиозных мыслителей», а с другой – с его собственным отношением к Соловьеву в поздний период творчества. Предлагается краткий обзор основных рецензий английской прессы на выход книги в контексте влияния направленности издания на оценки личности и творчества Соловьева, особенно – его христианского универсализма.

Ключевые слова: русская религиозная философия в эмиграции, английские издания Вл. Соловьева, идея Богочеловечества, христианский универсализм, христианская политика

Gennadii Evgen'evich Aliaiev

Dnipro University of Technology, DSc in Philosophy, Full Professor, Professor at the Department of Philosophy and Pedagogy, Ukraine, Poltava, e-mail: gealyaev@gmail.com

Victor Vladimirovich Chernyshov

National University “Yuri Kondratyuk Poltava Polytechnic”, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at General Linguistics and Foreign Languages Department, Ukraine, Poltava, e-mail: christ.philosopher@gmail.com

Vladimir Solovyov's Texts in the *Anthology* by S.L. Frank

Abstract. Originally published in English in 1950, *A Solovyov Anthology*, prepared by S.L. Frank, has already been reprinted three times, a fact that demonstrates a continuing interest in its content. This

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Несобранный и неизданный Соловьев: проблемы публикации и интерпретации наследия В.С. Соловьева». Иваново, ИГЭУ, 29–30 сентября 2021 г.

paper undertakes a textual analysis of the pieces contained in the *Anthology* in comparison with the original (second) edition of Solovyov's works. This paper also makes use of archival material and Frank's correspondence in connection with the preparation of the *Anthology*, and an overview of comments in the press upon its publication is also given. This paper also presents biographical information, which reveals the editorial process behind the *Anthology*, and an analysis of Frank's choice of texts. The authors argue that Frank presented Solovyov, above all, as a religious thinker, and not as a theoretical philosopher. This viewpoint, on the one hand, is connected with Frank's previous editorial work on *An Anthology of Russian Religious Thinkers*, and, on the other hand, can be explained by Frank's own attitude toward Solovyov in the final period of his creativity. The authors also provide a critical survey of the main reactions and reviews that appeared in the English press upon the book's appearance within the context of the influence of the book's direction on the evaluation of Solovyov's personality and creativity, particularly his Christian universalism.

Key words: Russian religious philosophy in emigration, Vladimir Solovyov's books in English, the idea of God-manhood, Christian universalism, Christian politics

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.065-087

В последние годы жизни С.Л. Франк занимался уникальной для философа такого уровня работой – составлял и готовил к печати собрания текстов других авторов. Он подготовил две антологии произведений русских религиозных мыслителей: одну – «коллективную», собравшую тринадцать имён конца XIX–начала XX века (впрочем, включив в неё и себя), и вторую – специально посвященную Владимиру Соловьёву. Обе готовились для англоязычного читателя, но вышла на английском языке только *A Solovyov Anthology* (1950 г.). Судьба второй антологии (хронологически готовилась первой) оказалась более сложной – в переводе на английский язык она так и не вышла и лишь через 15 лет после смерти Франка была опубликована на русском языке.

Ранее нам уже доводилось писать о подготовке Франком этих книг, в частности, в связи с его особым интересом к вопросу о «католичестве» Соловьёва и его общим интересом к Соловьёву в поздний период творчества; также были опубликованы тексты Франка, написанные им для «Антологии Соловьёва»². Между прочим, отмечалось, что – учитывая неослабевающий интерес к *A Solovyov Anthology*, которая теперь переиздана уже трижды, – было бы небезынтересно проанализировать состав подобранных Франком текстов Соловьёва. Об этом и пойдёт речь ниже.

² См.: Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 114–134 [1]; Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 1(53). С. 6–55 [2]

Проект «Антологии Соловьева» и его реализация

Завершив в основном в начале 1948 г. книгу «Реальность и человек», Франк находился на творческом распутье, вновь задумываясь над проблемами философии языка и творчества, но не начиная новой работы (сказывалось, конечно, и состояние здоровья). «Я вынашиваю много мыслей, но не пишу», – признавался он в письме к Бинсвангеру 26 марта [3, с. 868]. Одной из таких вынашиваемых мыслей была идея подготовить антологию текстов Вл. Соловьева. Эта идея, очевидно, возникла у Франка в связи с уже определившейся неудачей «коллективной» антологии и под влиянием дискуссии с издательством Harvill Press о выборе текстов Соловьева (и, соответственно, о его «католицизме»)³. Но главным побудительным мотивом было, видимо, уяснение «сродства» основной темы его новой книги с основной религиозно-философской интуицией Соловьева, о чем Франк написал в сентябре 1949 г. в предисловии, когда полностью завершил работу над текстом книги⁴.

Франк воспользовался связями Николая Зёрнова, чтобы передать через него это предложение издательству Студенческого христианского движения Великобритании (Student Christian Movement Press). Этот выбор определялся, очевидно, тем, что издательство было связано с сформировавшимся Всемирным Советом Церквей и его британскими лидерами, и Франк надеялся таким образом напомнить о себе руководителям ВСЦ, благодаря которым он получал финансовую поддержку в 1939–1941 и в 1946 годах⁵. Информация дошла до адресата – 14 мая 1948 г. преп. О. Томкинс, через которого Франк получал стипендию в 1946 г., сообщал философу о предстоящем чеке на 100 фунтов стерлингов от организации «Христианское обновление в Европе», и, сокрушаясь по поводу того, что Христианский совет по делам беженцев не может обеспечить философу постоянного финансирования, особо отмечал, что «англоязычный христианский мир стал Вашим должником с тех пор, как Вы приехали сюда жить», и что он «рад слышать, что Вы редактируете для S.C.M. Press Соловьева, с Вашим собственным вступлением» [5, с. 319].

Переписка Франка с издательством S.C.M. Press описывалась нами ранее⁶, отметим здесь лишь ключевые моменты. Она началась письмом директора издательства Хью Мартина (Hugh Martin) к Н. Зёрнову от 22 апреля 1948 г., в котором было выражено желание обсудить с проф. С. Франком детали воз-

³ См. об этом: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьева. С. 8–9. В одном из следующих номеров «Соловьёвских исследований» мы планируем вернуться к этому сюжету и опубликовать так и неизданные тексты Соловьева, подготовленные для этой антологии, в переводе на английский язык Н. Даддингтон.

⁴ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 8 [4].

⁵ См. об этом подробнее: Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. С. 262–272 [5].

⁶ См.: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьева. С. 9–11.

можного издания⁷, и продолжилась письмом помощника редактора Р. Грегора Смита (Ronald Gregor Smith) от 26 апреля, который обратился непосредственно к Франку с предложением подготовить это издание, написав для него не только короткое предисловие, но и расширенное введение; при этом Грегор Смит отмечал «растущий интерес к Соловьёву» и выражал надежду, что эта работа сможет стать «важным вкладом и стимулом к изучению его мысли»⁸.

У Франка сразу возникла идея привлечь к переводу сына Виктора (по его плану, около ¾ антологии должны были составить впервые или заново переведённые на английский тексты⁹), поскольку Наталью Даддингтон, переводившую ранее «С нами Бог», он уже «загрузил» переводом новой книги «Реальность и человек»; к тому же она в это время болела. Однако уже 2 мая переводчица писала Франку, что поправляется и, «если у Вас выйдет что-нибудь с S.P.C.K.¹⁰, я надеюсь, что смогу переводить Соловьёва. Очень бы хорошо, если б удалось издать такой сборник»¹¹. 14 мая Франк писал сыну: «Она жаждет сама переводить (хотя может приняться за перевод только в августе). Когда я упомянул, что хочу часть перевода поручить тебе, она спросила, очень ли ты хочешь переводить, а потом советовала дать тебе переводить публицистические работы С<оловьёва>, на что я ответил, что кроме того хочу дать тебе переводить из *Le Russe et L'Église universelle*»¹². В результате именно Н. Даддингтон переводила как тексты Соловьёва, так и вступление Франка, и подготовленные им приложения.

В мае Франк вел переговоры с издательством и одновременно готовил план антологии, составление которого несколько задержала курьёзная ошибка с присылкой из библиотеки двенадцатитомника исторических романов Всеволода Соловьёва вместо философских сочинений его брата Владимира¹³. Дополнительно инструктируя по этому поводу сына, Франк писал: «Т.к. ты сам заедешь в библиотеку за Соловьёвым, то даю тебе след<ующие> указания: если один том (кажется 2^{ой} или 3^{ий}) *целиком* занят “критикой отвлеченных начал”, то он мне не нужен; и если последний том тоже целиком состоит из статей для Энцикл<опедического> словаря, то он тоже не нужен; и, наконец, “Оправдание добра” есть у Нат<альи> Ал<ександровны>»¹⁴. – Если будет слишком тяжелый

⁷ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. <26> апр. 1948 // Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers (далее – ВА). Box 5 [6].

⁸ R. Gregor Smith – С.Л. Франку. 26 апр. 1948 // ВА. Box 8. Student Christian Movement Press.

⁹ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Box 5.

¹⁰ Даддингтон, видимо, не сразу поняла, с каким издательством Франк заключает договор – она приводит аббревиатуру Общества содействия распространению христианских знаний (Society for Promoting Christian Knowledge).

¹¹ См.: Н.А. Даддингтон – С.Л. Франку. 2 мая 1948 // ВА. Box 6. Duddington, Natalie [6].

¹² С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Box 5.

¹³ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 12 мая 1948 // ВА. Box 5.

¹⁴ Имеется в виду Н.А. Даддингтон.

пакет, тоже не бери. Зато, если сможешь, привези кстати три тома писем»¹⁵. А 8 июня уточнял: «Витюшенька, мне непременно нужен недостающий 10-ый том Соловьева – и потому, что я должен подсчитать размеры “Антихриста” – Steph. Graham не отвечает и книги не прислал – без чего я не могу окончательно фиксировать текст книги, – и потому, что там есть биография Соловьева»¹⁶. Франк, очевидно, писал Стефану Грехэму – переводчику на английский «Трех разговоров» – с просьбой прислать его издание 1915 г. В библиотеке Франк запрашивал второе издание сочинений Соловьева, состав которого знал хуже, чем первого, но содержательно антология уже сложилась в его голове – план, который он составил сразу после получения необходимых книг, почти не изменился при дальнейшей работе.

В июне 1948 г. был подписан договор между С. Франком и издательством Student Christian Movement Press, причем философ обещал закончить всю работу «не позднее весны 1949 г.»¹⁷. 14 июня он писал Бинсвангеру: «Последний месяц я занимаюсь доверенным мне изданием на английском языке *Selected Works* Вл. Соловьева в одном томе. Объем, который мне предоставили, к сожалению, очень мал, поэтому собрание в большинстве своем будет состоять лишь из фрагментов его текстов. Работа доставляет мне много радости. Соловьев был без сомнения одним из величайших мыслителей (Geister) XIX века и по-настоящему пророческая, почти святая личность – значительно более важная, чем аналогичные мыслители XX века. Сейчас я с воодушевлением начинаю писать *Introduction* к этому тому; при этом я сделал некоторые открытия по спорным вопросам его биографии, в особенности относительно его мнимого обращения к католической церкви, о чем ведется спор между католиками и православными» [3, с. 873]. 25 августа Бинсвангер отвечал: «То, что Вы готовите издание избранных работ Соловьева, меня особенно заинтересовало. Я испытываю большой восторг перед Соловьевым, и он интересует меня во всех отношениях» [3, с. 876].

Исследуя вопрос о «католичестве» Соловьева, Франк обратился в июне 1948 г. к монаху-бенедиктинцу о. Клименту Лялину, который, в свою очередь, консультировался по поводу заданных Франком вопросов с о. Кириллом Королевским. Информирова своего давнего знакомого о работе над «Антологией» и о своём желании «абсолютно объективно, на основании точных данных, между прочим обсудить вопрос, в каком смысле Соловьев был католиком и какой смысл имел акт его исповедания веры и причащения в униатской церкви

¹⁵ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Вох 5.

¹⁶ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 8 июня <1948> // ВА. Вох 5. На письме рукой Франка стоит дата – «8 июня 1946», однако содержание письма ясно указывает на 1948 г., и потому здесь следует признать опisku Франка.

¹⁷ См.: С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Вох 5.

в 1896 г.»¹⁸, Франк запросил у Лялина информацию по четырём вопросам: о точном тексте «исповедания (или “символа”) веры, установленного тридентинским собором для присоединяющихся из других христианских исповеданий»; о канонических правилах, действовавших в католической церкви в 90-е годы XIX века для присоединяющихся из других христианских исповеданий, о различии между «униатством» и «католичеством восточного обряда» и о том, изменилось ли каноническое отношение Ватикана к православию начиная с 90-х годов XIX века («Последнее мне хотелось бы знать, – добавлял Франк, – для решения вопроса, оказал ли Соловьёв – через Штрессмайера – влияние на церковную политику Ватикана» [7, с. 120]).

Ответы о. Королевского и уточнения к ним Климента Лялина лишь утвердили Франка в его выводах, к которым он уже фактически пришёл в своём исследовании – 12 августа он отвечал Лялину: «Католическая Церковь имела все канонические основания признать Соловьёва “присоединившимся”»; сам Соловьёв, однако, смотрел на дело так, что оставался формально членом Русской Православной Церкви, он отвергнул разделение церквей, которое он считал *de jure* никогда не совершившимся» [7, с. 126–127].

Работа над «Антологией» была закончена в марте 1949 г. (об этом свидетельствует рукопись предисловия – в опубликованном варианте месяц не был указан¹⁹). В это же время Франк подготовил три выступления о Соловьёве, которые были переведены на английский и в апреле прочитаны диктором радио Би-би-си, а также опубликованы в еженедельнике *The Listener* 28 апреля, 5 и 12 мая 1949 г.²⁰ Переписываясь по поводу этих публикаций с Бинсвангером, Франк в письме от 23 мая замечал: «Я рад, что мои статьи о Соловьёве смогли дать Вам что-то положительное. Сам я испытал из-за них много досады – во-первых, ввиду ненавистного мне требования “популярности”, согласно которому Соловьёв как философ (совершенно своеобразный, напоминающий лишь Фр. Баадера образ) практически полностью должен быть обойден вниманием; и во-вторых, по вине того, что сокращение моей рукописи сильно исказило само изложение. Надеюсь, что Вам удастся получить полноценный образ Соловьёва из его антологии и моего “Introduction” (книга сейчас еще находится в печати)» [3, с. 894].

Книга находилась в печати ещё более года. 25 августа 1950 г. газета *The Times* в анонсе готовящихся к выходу книг, наряду с новыми произведениями Б. Рассела, Г. Марселя и английским переводом «Самопознания» Н. Бердяева,

¹⁸ См.: Аляев Г.Е., Оболевич Т. «Истина во вселенскости»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 93. С. 119–120 [7].

¹⁹ См.: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва. С. 17; *A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London: S.C. M. Press, 1950. P. 8* [8].

²⁰ См.: Франк С.Л. <Три беседы о Соловьёве> / публ. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 109–121 [9].

упомянула и редактируемую Франком антологию Соловьева²¹. В октябрьском номере ведущего образовательного издания *Journal of Education* появилась информация о выходе книги²², а 1 ноября издательство отправило Франку 6 сигнальных авторских экземпляров издания (официально датой публикации было 7 ноября) – Грегор Смит был удовлетворен содержанием и внешним видом книги²³. Таким образом, «Антология Соловьева» стала последней выпущенной Франком книгой, которую он держал в руках – буквально за месяц до смерти. Книга сразу была послана друзьям – уже 9 ноября Зеньковский в открытке писал: «Дорогой Семен Людвигович, сердечно благодарю Вас за присылку Вашего издания о Соловьеве. А как обстоит дело с другим сборником по рус<ской> филос<офии>, приготовленном Вами к печати? Неужто так все и замерзло?»²⁴. Бинсвангер вспоминал позднее, что получил книгу от Франка в ноябре 1950 г. по почте с надписью: «Людвигу Бинсвангеру с любовью и приветом из области уже недалекой от иного мира» [10, с. 39]. В последнем письме, которое Франк уже не прочитал, 9 декабря 1950 г. Бинсвангер писал: «Между тем я с большим интересом и наслаждением читал Вашу книгу о Соловьеве. Ею Вы возвели для него прекрасный памятник!» [3, с. 939].

Содержание «Антологии Соловьева» и основания выбора текстов

В нашу публикацию текстов Франка, подготовленных для «Антологии Соловьёва», был включён сохранившийся в архиве первоначальный план содержания «тома избранных сочинений Соловьева» с конкретными указаниями названий произведений, томов, страниц и строк, а также «отмеченных пропусков» (это означает, между прочим, что работа редактора и переводчицы предполагала пользование одними и теми же книгами). В этом содержании, прежде всего, следует обратить внимание на сформулированные Франком заголовки, которые отразили его видение Соловьева как религиозного философа – тем более, что в опубликованной книге конкретные указания на произведения, из которых брались отрывки, не были приведены (разве что некоторые названия плана повторяли названия произведений) и определённая Франком структура стала фактически самостоятельным, интегрированным «сочинением Соловьёва». Первоначальный план включал следующие разделы и подразделы:

«I. Бог и человек. Сущность христианства.

1. Бог, божественная основа творения и человека
2. Сущность христианства
3. Идея человечества

²¹ Газетная вырезка сохранилась в архиве Франка – см.: ВА. Box 19. Clippings related to Solovyov Antology.

²² Там же.

²³ R. Gregor Smith – С.Л. Франку. 1 нояб. 1950 // ВА. Box 8. Student Christian Movement Press.

²⁴ В.В. Зеньковский – С.Л. Франку. 9 нояб. <1950> // ВА. Box 3. Zen'kovskii, Vasilii Vasil'evich.

4. Упадок средневекового мирозерцания
 5. Тайна прогресса
- II. Церковь Христова
1. О соединении церквей
 - а) Великий спор и христ<ианская> политика
 - б) Церковь, как всемирная организация истинной жизни
 2. Еврейство и христианский вопрос
- III. Красота и любовь
1. Красота в природе
 2. Смысл искусства
 3. Смысл любви
- IV. Нравственность, право, политика
1. Идея христианского государства
 2. Нравственность, политика и смысл национальности
 3. Нравственность и право
- Эпилог. Краткая повесть об Антихристе»²⁵.

Окончательный вариант содержания практически не отличался от первоначального – единственным существенным изменением стал перенос пункта «Тайна прогресса» из первого в четвёртый раздел, а также было сокращено название первого раздела – опущена его вторая часть, которая дублировалась названием второго пункта. Впрочем, один из рукописных вариантов содержания (их сохранилось два) свидетельствует, что сначала у Франка было намерение в пункте 1 второго раздела добавить ещё один подпункт: «с) Исповедание веры В. Соловьёва (из Росс. и Вс. Церк., стр. 71)»²⁶, однако речь шла, по сути, о коротком отрывке, который в результате Франк полностью процитировал в своем вступлении к «Антологии»²⁷.

В опубликованном английском тексте содержание имеет следующий вид:
«I. GOD AND MAN

1. God, the divine basis of creation and man
 2. The essence of Christianity
 3. The idea of humanity
 4. The collapse of the mediæval world-conception
- II. THE CHURCH OF CHRIST
1. The union of the churches
 - (a) The great dispute and Christian politics
 - (b) The Church as the universal organization of the true life
 2. The Jews and the Christian problem.

²⁵ См.: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва. С. 53–54.

²⁶ См.: ВА. Vox 13. Materials on Vladimir Solov'ev (1). Франк имел в виду издание: Соловьёв Вл. Россия и Вселенская Церковь / пер. с франц. Г.А. Рачинского. М.: Путь, 1911.

²⁷ См.: Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва. С. 28; A Solovyov Anthology. P. 20.

III. BEAUTY AND LOVE

1. Beauty in nature
2. The meaning of art
3. The meaning of love

IV. MORALITY, LEGAL JUSTICE, POLITICS

1. The idea of the Christian state
2. Morality, politics and the meaning of nationality
3. Morality and legal justice
4. The secret of progress

THE EPILOGUE. A short story of antichrist» [8, p. 5].

Итак, Франком были отобраны пятнадцать произведений Соловьева – правда, в основном они использованы в сокращении или отрывках.

В первый раздел «Антологии» – «Бог и человек» – вошли: «Чтения о Богочеловечестве», отрывки из чтений 7-го и 8-го²⁸ – они составили пункт 1 «Бог, божественная основа творения и человека»; «О подделках» (с небольшими сокращениями)²⁹ – пункт 2 «Сущность христианства»; «Идея человечества у Августа Конта» (с купюрами)³⁰ – пункт 3; «Об упадке средневекового мирозерцания» (полностью)³¹ – пункт 4.

Во второй раздел – «Церковь Христова» – вошли: «Великий спор и христианская политика» (главы IV, VI и VII с купюрами)³² – подпункт 1a; «История и будущности теократии» (отрывок из предисловия)³³ – подпункт 1b под названием «Церковь, как всемирная организация истинной жизни»; «Еврейство и христианский вопрос» (предисловие, главы I и II с купюрами и два отрывка из главы III)³⁴ – пункт 2. Как уже отмечалось, «исповедание веры В. Соловьева», предполагавшееся как подпункт 1c этого раздела, было в итоге использо-

²⁸ См.: Соловьев Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. III (1877–1884). СПб., 1912. С. 112–118, 120–122, 126–128 [11].

²⁹ См.: Соловьев Вл.С. О подделках // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914. С. 328–338 [12].

³⁰ См.: Соловьев Вл.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IX (1897–1900). СПб., 1913. С. 174–190 [13].

³¹ См.: Соловьев Вл.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914. С. 381–394 [14].

³² См.: Соловьев Вл.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IV (1883–1887). СПб., 1914. С. 48–51, 54–63, 77–86, 88–91, 95–98, 100–114 [15].

³³ См.: Соловьев Вл.С. История и будущности теократии // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IV (1883–1887). СПб., 1914. С. 258–261 [16].

³⁴ См.: Соловьев Вл.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IV (1883–1887). СПб., 1914. С. 135–152, 155–161, 184–185 [17].

вано во вступлении, но кроме этого, судя письмам сыну Виктору и Григорию Смиуту от 14 мая 1948 г., Франк думал шире использовать французский оригинал *Le Russe et L'Église universelle*, поскольку в этой книге «содержится существенный для Соловьёва взгляд на отношения между восточной и западной церковью»³⁵, однако отказался от этого намерения, очевидно, в связи с выходом в 1948 г. английского перевода всей книги³⁶. Впрочем, тогда же вышел и полный перевод «Чтений о Богочеловечестве», однако Франк писал Григорию Смиуту, что отрывок для «Антологии» будет переведен заново. Рукопись первоначального плана свидетельствует также, что подпункт 1b второго раздела должна была составить переведённая с французского «Докладная записка еп. Strossmayer'у о соединении церковей (Письма, I от стр. 184 до 189, с отмен. пропусками)»³⁷, однако в итоге Франк остановился на отрывке из «Истории и будущности теократии».

Третий раздел «Красота и любовь» составили: «Красота в природе» (отрывки, примерно треть текста)³⁸ – пункт 1; «Общий смысл искусства» (почти полностью, с небольшими купюрами)³⁹ – пункт 2; «Смысл любви» (с купюрами, без разбивки на статьи – выпущено примерно треть текста)⁴⁰ – пункт 3.

В четвертый раздел «Нравственность, право, политика» вошли тексты: «Из философии истории» (главы II и III с купюрами)⁴¹ – пункт 1 «Идея христианского государства»; первая статья «Нравственность и политика. Исторические обязанности России» из первого выпуска «Национального вопроса в России» (большая часть)⁴² – пункт 2; «Право и нравственность» (главы 2, 3, 4 и 7 с

³⁵ См.: С.Л. Франк – Вик.С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Вох 5.

³⁶ См.: Solovyev V. *Russia and the Universal Church*. Transl. by Herbert Rees. London: Geoffrey Bles, 1948.

³⁷ См.: ВА. Вох 13. *Materials on Vladimir Solov'ev* (1) [6]. Имеется в виду письмо от 9/21 сент. 1886 г. (см.: Письма В. С. Соловьёва / под ред. Э.Л. Радлова. Т. I. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1908. С. 183–190).

³⁸ См.: Соловьёв Вл.С. *Красота в природе* // Соловьёв Вл.С. *Собрание сочинений в 10 т.* / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914. С. 35–47, 50–51, 54–57, 61–62, 65, 67–69, 72–74 [18].

³⁹ См.: Соловьёв Вл.С. *Общий смысл искусства* // Соловьёв Вл.С. *Собрание сочинений в 10 т.* / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914. С. 75–90 [19].

⁴⁰ См.: Соловьёв Вл.С. *Смысл любви* // Соловьёв Вл.С. *Собрание сочинений в 10 т.* / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VII (1892–1897). СПб., 1914. С. 3–9, 12–34, 39–51, 56–60 [20].

⁴¹ См.: Соловьёв Вл.С. *Из философии истории* // Соловьёв Вл.С. *Собрание сочинений в 10 т.* / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VI (1886–1894). СПб., 1914. С. 349–360 [21].

⁴² См.: Соловьёв Вл.С. *Национальный вопрос в России. Выпуск первый* // Соловьёв Вл.С. *Собрание сочинений в 10 т.* / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. V (1883–1892). СПб., 1912. С. 7–17 [22].

купюрами)⁴³ – пункт 3; «Тайна прогресса» (полностью)⁴⁴ – пункт 4. Судя по письму к Грегори Смиуту от 14 мая 1948 г., Франк сначала предполагал использовать отрывки из английского издания «Оправдания добра» 1918 г.⁴⁵, однако в результате остановился на другой работе – «Право и нравственность».

Наконец, «Эпилог» «Антологии» составила часть «Трёх разговоров» – «Краткая повесть об Антихристе» (без вступления, с купюрами)⁴⁶.

Легко увидеть, что Соловьев в этой «Антологии» предстаёт, прежде всего, как религиозный мыслитель. Франк как бы продолжает неудавшееся предприятие «коллективной» антологии, посвящённой русской религиозной мысли, и ставит на первое место тексты Соловьева, наиболее ярко раскрывающие понимание им сущности христианства – не как морального учения Христа, а как веры в личность Христа, в универсальный божественный организм, осуществляющий в себе «единство производящее и единство произведенное», Логос и Софию⁴⁷. Центральной идеей религиозно-философского учения Соловьева предстаёт идея человека как «связующего звена между божественным и природным миром» [11, с. 121; 8, р. 40], т.е. идея Богочеловечества. Пожалуй, полностью созвучными позиции самого Франка в этот период были слова из включённой в антологию статьи «О подделках»: «Истинное неподдельное христианство не есть ни догмат, ни иерархия, ни богослужение, ни мораль, а животворящий дух Христов, реально, хотя невидимо, присутствующий в человечестве и действующий в нем чрез сложные процессы духовного развития и роста, – дух, воплощенный в религиозных формах и учреждениях, образующих земную церковь – его видимое тело, но *не исчерпанный этими формами*, не осуществленный окончательно ни в каком данном факте» [12, с. 329; 8, р. 43]. Равным образом, очень близкой Франку была основная мысль соловьевского реферата об упадке средневекового мировоззрения – о том, что Дух Христов вполне может действовать через формально неверующих в Него, в то время как называющие себя христианами часто оказываются мнимыми, или псевдохристианами.

Отметим в этой связи и включение в антологию значительной части работы Соловьева «Еврейство и христианский вопрос». Выяснение истинного соотношения между иудейством и христианством было для Франка глубоко личным вопросом, и это выяснение отразилось в некоторых его работах 30-х годов; теперь же, после тех ужасов, которые пережили (точнее, *не пережили*)

⁴³ См.: Соловьев Вл.С. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. VIII (1894–1897). СПб., 1914. С. 535–536, 541–548, 551–553, 555–559, 562–572, 576–588, 616–619, 621–624 [23].

⁴⁴ См.: Соловьев Вл.С. Тайна прогресса // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. IX (1897–1900). СПб., 1913. С. 84–86 [24].

⁴⁵ См. С.Л. Франк – Вик. С. Франку. 14 мая 1948 // ВА. Вох 5.

⁴⁶ См.: Соловьев Вл.С. Три разговора // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. Т. X (1897–1900). СПб., 1913. С. 197–220 [25].

⁴⁷ См.: Соловьев Вл.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 112–115; A Solovyov Anthology. P. 35–38.

евреи во время Второй мировой, выяснение этого вопроса приобретало большое общечеловеческое значение. Франк как бы отвечает на вопрос, поставленный Освенцимом, словами Соловьева: «Итак, по отношению к иудейству христианский мир *в массе своей* обнаружил доселе или ревность не по разуму или дряхлый и бессильный индифферентизм. Оба эти отношения чужды истинно христианского духа, не находятся на высоте христианской идеи. <...> Евреи, говорят, всегдашние враги христианства; однако во главе антихристианского движения последних веков стоят не евреи, не семиты, а прирожденные христиане арийского племени» [17, с. 138, 141; 8, р. 106–107, 108].

Акцент на религиозной мысли Соловьева был предопределен и выбором издательства, связанного, как уже отмечено, с экуменическими кругами, – впрочем, этот выбор сделал сам Франк, и, в отличие от ситуации с «коллективной» антологией, никакого давления со стороны издательства относительно выбора текстов он не испытывал. Соответственно, тексты второго раздела должны были в максимальной мере раскрыть христианский универсализм Соловьева, о котором Франк много писал во введении к антологии, а также в приложении о «католичестве» Соловьева. Этот универсализм был полностью созвучен позиции самого Франка, признававшегося ещё в 1937 г. о. Клименту Лялину: «Будучи православным, я *также и католик* – ибо истина во вселенскости» [7, с. 104]. Сыну Виктору, перешедшему в католицизм, он ставил в пример Соловьева, органически сочетавшего универсализм с подлинной любовью к родине: «И раз ты уже стал католиком, то твое призвание – не только обличать нынешнее русское зло, но одновременно и напоминать Западу о том, что понимают и все широкие духом католики – о христианском духовном богатстве в русской душе. Словом, ты должен стать последователем Вл. Соловьева, а не высокомерно-латинствующих, презирающих Россию, западных людей»⁴⁸.

Третий и четвертый разделы посвящены эстетическим и этическим идеям Соловьева, его моральной и политической философии, наконец – его историософии. Соловьев здесь – религиозный философ, занятый уже не столько уяснением исходных религиозно-богословских понятий, сколько их применением к реальной практике жизни, осмыслением живого человеческого опыта как опыта религиозного. Франк как бы проецирует на Соловьева свой собственный подход к формулированию «религиозно актуальных догматов» в книге «Свет во тьме»: «Ни на мгновение мы не должны отрываться от внимания к тому, что Бог говорит непосредственно *нам и теперь*. Иначе наша вера легко вырождается в то, что можно назвать богословской псевдоверой, – в чисто умственное или даже словесное утверждение того, во что мы, собственно, не верим, а только хотим верить» [26, с. 11].

Соответственно, Франк подбирал тексты Соловьева, созвучные его христианскому реализму и социальной этике. Обратившись ранее в «Свете во тьме» к

⁴⁸ С.Л. Франк – Вик.С. Франку. 18 сент. 1946 // ВА. Вох 5 [6].

обоснованию и объяснению понятия «христианская политика», Франк теперь фокусирует внимание на христианском государстве и христианской политике в понимании Соловьева. Соответствующий пункт «Антологии» завершается словами незаконченной статьи «Из философии истории»: «В христианском государстве при исполнении его прямой задачи безусловно недопустимо следующее: во-первых, войны, внушаемые национальным эгоизмом, завоевания, возвышающие один народ на развалинах другого; далее, гражданское и экономическое рабство, делающее один класс общества пассивным орудием для обогащения другого; и наконец, такие уголовные наказания, которые не имеют свою окончательную целью исправление самого преступника, а смотрят на него исключительно со стороны общественной безопасности» [21, с. 360; 8, р. 190]⁴⁹. Франк безусловно разделял основной тезис Соловьева о том, что нравственность и политика «хотя и не могут *совпасть* друг с другом, однако должны быть теснейшим образом между собою связаны» [22, с. 7; 8, р. 191].

В этом же русле развивается мысль Соловьева в работе «Право и нравственность», значительную часть которой Франк включил в «Антологию». В частности, во второй главе этой работы подробно обосновывается понимание права как «*принудительного требования реализации определенного минимального добра*», или такого порядка, который «*не допускает известных крайних проявлений зла*» [23, с. 543; 8, р. 200]. Завершается этот анализ фразой, которую неоднократно цитировал Франк: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад» [23, с. 548; 8, р. 203]⁵⁰. В основном вошла в «Антологию» и третья глава с критикой теорий возмездия и устрашения в уголовном праве, а также глава четвёртая, в которой Соловьев изложил своё отношение к смертной казни как к «последней важной позиции, которую *варварское* уголовное право ... еще отстаивает в современной жизни» [23, с. 572; 8, р. 212]. В этой связи можно вспомнить, что у Франка еще в «Проекте декларации прав» (январь 1906 г.) была статья о том, что «смертная казнь отменяется навсегда и не допускается ни по какому суду и ни за какие преступления» [27, с. 370]. И хотя в «Свете во тьме» он выступал против христианского пацифизма, считая нравственной обязанностью христианина принимать на себя неизбежный грех, связанный с активным противодействием злу, вплоть до вынужденного убийства⁵¹, однако смертную

⁴⁹ Практически эти же три явления, «резко противоречащие христианской вере в святость человеческой личности», обозначены Франком в «Свете во тьме» в качестве насущных задач нравственного совершенствования мира (см.: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 395–396 [26]).

⁵⁰ Впрочем, Франк, как правило, в своих ссылках на Соловьева заменял «право» на «государство»: «Как метко говорит Владимир Соловьев, задачей государства никогда не может быть установить рай на земле; но оно имеет иную, не менее существенную задачу – *предупредить возникновение ада на земле*» (см. например: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 312–313).

⁵¹ См.: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 223–225.

казнь он по-прежнему считал «кошунством над святыней человеческой личности» и вполне в духе «Оправдания добра» писал о том, что, «если миру суждена дальнейшая христианизация», на смертную казнь «будущие поколения будут смотреть так же, как мы смотрим на институт пытки»⁵².

В своем вступлении к «Антологии», а также в упомянутых выше беседах на радио Би-би-си Франк уделял особое внимание пророческому дару Соловьева. Среди включённых им текстов эту сторону творческого гения Соловьева отражает, прежде всего, «Краткая повесть об антихристе». Определяя главную тему «Трёх разговоров» как «надвигающуюся на мир огромную силу зла и необходимость суровой, непреклонной активной борьбы с ним», Франк отмечал, что главным идейным врагом Соловьев считал «выраженную в толстовстве под маской христианства благодушную установку “непротивления злу”» [2, с. 33; 8, р. 27]. Заключительным аккордом звучит здесь и тема христианского универсализма – во введении Франк приводит, между прочим, переданные Андреем Белым слова Соловьева: «Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос» [2, с. 33; 8, р. 26]. Между прочим, своеобразную аллюзию на содержание «Краткой повести», в которой соединение церковью предвидится осуществленным лишь в конце мира, при господстве антихриста, можно увидеть в одной из последних записей Франка, инспирированной антиутопией Олдоса Хаксли: «Когда после атомной войны люди станут поклоняться дьяволу (ср. *Are and Essence*⁵³), наступит время для объединения верующих христиан в духовно-достоверном. До этого – церковь, как организ<ация> догматич<ески> верующих, и вокруг нее – свободно ищущие умы и сердца» [28, с. 253].

В завершение нужно сказать и о том, чего нет в «Антологии» Франка. Обращает на себя внимание тот факт, что в книге не нашла отражение «теоретическая философия» Соловьева. Между тем еще в «Предмете знания» (1915 г.) Франк цитировал как «Философские начала цельного знания», так и «Теоретическую философию», называя гносеологические идеи Соловьева «блестящими» и признавая собственные гносеологические соображения «в ряде основных пунктов весьма близкими ему»⁵⁴. Теперь же, как бы объясняя свой выбор, Франк пишет во вступлении, что главными философскими трудами Соловьева в последнее десятилетие его жизни стали статьи о красоте и искусстве, «гениальная небольшая книга “Смысл любви”» и система этики – «“Оправдание добра” и, как дополнение к нему, “Право и нравственность”», – а вот «задуманный им труд “Теоретическая философия” остается незаконченным» [2, с. 31; 8, р. 24]. В том, что тексты последних теоретических статей Соловьева

⁵² См.: Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. С. 395–396.

⁵³ Имеется в виду роман Олдоса Хаксли «Обезьяна и сущность» («*Are and Essence*», 1948 г.), в котором описывается жизнь людей, выживших на руинах цивилизации после мировой атомной войны, которые поклоняются Велиалу (Belial).

⁵⁴ См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 61 [29].

остались «за бортом» «Антологии», безусловно, сыграл свою роль заданный издательством ограниченный объем книги (на что Франк жаловался в приведённом выше письме к Бинсвангеру). Но, пожалуй, определяющим фактором стало собственное отношение Франка к Соловьеву как к *религиозному мыслителю* par excellence, и это отношение нашло адекватное отражение в собранной им «Антологии». В этом качестве Соловьев для него был в первую очередь не кабинетным учёным, а борцом и пророком, который в центральной идее своей религиозной философии – в идее Богочеловечества – «наметил духовный путь, который один только может вывести человечество из его нынешнего тупика» [2, с. 36; 8, р. 31].

«Антология Соловьева»: резонанс (вместо заключения)

Выход в свет «Антологии Соловьева» вызвал заинтересованную реакцию в прессе. Сын философа Виктор, работая на радио Би-би-си, собрал с помощью информационной компании *Durrant's Press Cuttings* целый ряд рецензий – эти вырезки сохранились в архиве Франка, что позволяет нам сделать их краткий обзор⁵⁵.

Так, в январском номере 1951 г. выход «Антологии» «с радостью приветствовал» солидный философский *Hibbert Journal*, ограничившись, впрочем, коротким упоминанием, в котором не преминул обратить внимание на вопрос об «обращении» Соловьева в римо-католичество.

Также уже в январе вышла рецензия в доминиканском издании *Blackfriars*⁵⁶. Переводчик на английский язык книги В.С. Соловьева «Духовные основы жизни» (*God, Man and the Church*, 1938 г.) Дональд Аттвотер (Donald Attwater, 1892–1977) отозвался об «Антологии» в целом позитивно, отметив значительную работу, проделанную С.Л. Франком. «Наибольшей заслугой этой антологии является то, – писал рецензент, – что она представляет общий вид мышления Соловьева (в отличие от более специализированных исследований) в его собственных словах; хотя эти “слова” редко бывают лёгкими, и никакое издательское мастерство не может сделать их таковыми». Затрагивая тему обращения Соловьева в католицизм, Аттвотер отмечал, что сумятицу в данный вопрос вносит слово *convert* («обратившийся» – *англ.*) и всевозможные связанные с ним «ассоциации и обертоны», хотя «ни факты, ни выводы не могут быть сделаны из них, настолько простые и ясные, чтобы они могли удовлетворить одну или другую партию». Рецензия была посвящена одновременно английскому переводу воспоминаний старшей дочери Л.Н. Толстого Татьяны Львовны Сухотиной-Толстой, что дало повод Аттвотеру коснуться критики толстовства в «Трёх разговорах». Рецензент отметил принципиально различный «ду-

⁵⁵ См.: ВА. Box 19. Clippings related to Solovyov Antology.

⁵⁶ *Blackfriars*. 1951. January. P. 39–40.

ховный климат» доктрин Соловьева и Толстого, но признал, что «обе эти книги весьма хорошо переведены».

2 февраля 1951 г. появилась неподписанная рецензия в старейшей англо-католической газете *Church Times*, редактором которой с 1950 г. стала Розамунда Эссекс (*Rosamund Essex*, 1900–1985) – первая женщина, посвященная в степень чтеца Церкви Англии. Характеризуя «Антологию», рецензент писал, что она обещает «подлинное очарование мысли тем, кто даст себе труд внимательно проштудировать эту необычную книгу». Необычность книги виделась, прежде всего, в том, что Соловьев пытается осмыслить феномен веры в его целокупности и не проводит существенного различия между религиозным и философским аспектом веры, например верой в Бога и верой в существование внешнего (по отношению к человеческому сознанию) мира. Также рецензент отмечал, что подход Соловьева к церковным проблемам является предвосхищением экуменического движения и многого другого, что стало предметом обсуждения почти спустя полстолетия после смерти мыслителя. Предвосхищение Соловьевым экуменического движения виделось, прежде всего, в его понимании универсальной церкви не как идеи, а как живой бытийной реальности, и в убеждении, что греховная распря не может нарушить единства Церкви, установленного самим Богом и обнимающего все части в единстве целого. Среди «много другого» рецензент поместил идеи Богочеловечества, а также особенную попытку осмысления и принятия Соловьевым вероучения Римско-католической церкви в вопросе *filioque*, непорочного зачатия Девы Марии и даже папской непогрешимости. В целом выдержки из текстов, «тщательно сделанные профессором Франком», как писал рецензент, «являются достаточными, чтобы читатель мог обозреть основные линии мысли Соловьева».

В феврале в журнале *The Student World* – органе Всемирной христианской федерации студентов (*The World Student Christian Federation*), частью которой, кстати, являлось Студенческое христианское движение Великобритании, в издательстве которого и вышла антология Франка, – появилась пространная рецензия, подписанная инициалами W.N.⁵⁷. Отмечая, что появление «Антологии» расширяет границы знания о В.С. Соловьеве на Западе, рецензент, однако, выразил существенные сомнения в его христианской ортодоксальности. Он сфокусировался на трёх, по его мнению, главных элементах концепции Соловьева: 1) Богочеловечество; 2) предвидение важности экуменического движения; 3) эсхатология. Причём первому и третьему дал в целом негативную оценку и лишь второй охарактеризовал позитивно. Главное, что отталкивало рецензента, – это «гностический» и «теософский» духовный опыт Соловьева, который – во всяком случае, на терминологическом уровне – он оценивал крайне негативно, видимо считая его в корне противоречащим самому духу «евангелического христианства» (к которому явно сам был близок). Эсхатология Соловьева представлялась рецензенту неприемлемой в

⁵⁷ *The Student World*. 1951. II. P. 192–195.

силу ее – реального или воображаемого – пессимистического характера. И все же рецензент признавал: «Многие из нас только приобретут от встречи, которая стала возможной для тех, кто не читает по-русски – к сожалению это большая часть экуменического движения – встречи с мыслью этого великого русского богослова, философа и пророка. Мы найдем в ней многое, с чем мы согласимся, и многое, без сомнения, что вызовет в нас сильнейшее несогласие. Но ведь мы будем иметь дело не с малозначительным оппонентом, а даже несогласие с таким человеком может быть более плодотворным, чем согласие с теми, которые помельче».

В уважаемой *The Times* 23 марта 1951 г. вышла рецензия «Русский мистик» (*A Russian Mystic*). Анонимный рецензент в основном ограничился рассмотрением В.С. Соловьева через призму Ф.М. Достоевского, посчитав при этом, что «Краткая повесть об антихристе» напрямую связана с «Легендой о великом инквизиторе» и является лишь иллюстрацией того, насколько талант отличается от гения. Главным «камнем преткновения» для рецензента стала эсхатология Соловьева и его отношение к «институциональному христианству», основанному на принципе всеединства. Работа Франка по решению трудной задачи сделать религиозно-философскую мысль Соловьева более доступной Западу была оценена сдержанно позитивно.

В мартовском выпуске издания Общества Иисуса *The Month*⁵⁸ публицист Роланд Хилл (Roland Hill, 1920–2014) назвал изданную Франком «Антологию Соловьева» «долгожданной попыткой сделать этого великого русского пророка более известным в Англии». Безусловно принимая факт обращения Соловьева в римо-католичество, рецензент пытался опровергнуть факт его «возвращения» в «Русскую государственную церковь» ссылкой на свидетельство кардинала Мариано Рамполла и особенными обстоятельствами, в которых совершились последние исповедь и причастие Соловьева. Хилл отмечал – со ссылкой на Франка – универсализм Соловьева, который также может быть выражен словами Папы Бенедикта XV: «не латинянин, не грек, не славянин, но католик». Важность мысли Соловьева для современности Хилл усматривал, прежде всего, в его видении «Христоцентричного космоса, в котором еврейский народ и язычники составляют общественное Богочеловечество вселенской Церкви Петра» (отметим здесь, что сам Р. Хилл родился в Германии в еврейской семье, был воспитан в лютеранской вере, но в 17 лет принял католичество). Соловьев, по мнению рецензента, «воплотил две доминантные добродетели русского: глубокое чувство реальности и неутолимое желание полной жертвенности». Отметив, что книга страдает недостатками большинства антологий – стремлением к завершенности при отсутствии ряда важных текстов, Хилл также выразил сожаление, что издание не содержит портрета мыслителя – «фотографии потрясающей головы Соловьева с проникновенным взглядом и длинными волосами и бородой – более дикой версии автопортрета Дюрера».

⁵⁸ *The Month*. 1951. Marth. P. 183–184.

В рецензии в католическом издании *Tablet*, опубликованной 24 мая 1951 г., Артур Армстронг (Armstrong, Arthur Hilary, 1909–1997) писал, что, хотя многие произведения Соловьева уже изданы по-английски, подготовленная Франком антология «будет иметь большую ценность даже для тех, кто уже кое-что знаете о мысли Соловьева, а для тех, кто не знает ничего, она станет превосходным вступлением». Введение Франка названо «превосходным» («admirable») и отражающим развитие идей Соловьева на протяжении его жизни. Особое внимание было уделено специальному приложению, посвященному «католичеству» Соловьева; чувствуется, что рецензент католического издания, признавая ясность и обоснованность выводов Франка по этому вопросу, все-таки допускал иное, более ортодоксально-католическое толкование «обращения» Соловьева. Чтение антологии, по мнению рецензента, позволяет увидеть противоречие между в целом неудовлетворительной метафизической теологией Соловьева и глубиной пророческого прозрения многих его мыслей о Церкви и человеческом обществе. Неудача Соловьева как философа и теолога, по мнению Армстронга, связана с его попытками рационализировать «таинство бытия» и уложить его в логически выверенную систему (здесь он соглашался с отмеченным Франком гегелевским влиянием), однако при этом он снова и снова преодолевает этот искусственный рационализм своими пророчествами. Особенно важной рецензенту представлялась защита Соловьевым духовной и интеллектуальной свободы, в свете критики им исторического опыта католической церкви как во времена Соловьева, так и более полувека спустя в современных рецензенту реалиях.

Несколько особняком стоит рецензия под заглавием *Russian religious literature* в *Anglo-Soviet Journal*⁵⁹ – издании Общества культурных связей между народами Великобритании и Советского Союза. Ее автор Стэнли Эванс (Evans, Stanley 1898–1870) назвал В.С. Соловьева «одним из наиболее интересных русских богословов XIX века», отметив при этом противоречивый характер его фигуры. Эту противоречивость он увидел в том, что, с одной стороны, Соловьев принадлежал «к левому крылу славянофилов» и в то же самое время «стал знаменит в православной среде его желанием примирения с тем, что он считал наиболее практичной Римской церковью». Впрочем, по мнению Эванса, именно это желание отодвинуло Соловьева на периферию русской церковной жизни, в то время как его усилия в данном направлении ни к чему не привели, а позднее и вовсе заставили его говорить о предательстве церковью его принципов, реальную же церковь видеть в тех, «кто был готов практиковать истину». В результате Эванс склонялся к мысли, что поскольку сам Соловьев не достиг ничего определенного, то представители иных партий и направлений пытаются использовать его фигуру в своих интересах – к таким попыткам, среди других, он отнёс и «эмигрантско-православную работу Франка». Будучи лейбористом и, видимо, сторонником радикальных социальных трансформаций, Эванс никак

⁵⁹ Anglo-Soviet Journal. 1951. Vol. 12. № 1 (Spring). P. 56–57.

не мог принять вывод Франка о том, что «Христово откровение не обещает победы добра над злом в пределах «мира сего», и что «мы должны жить в ожидании конца мира». Не соглашался Эванс по многим вопросам и с Соловьевым, хотя и видел в нём «богато одарённого гуманитария, глубоко обеспокоенного судьбой этого мира и людей, которые его населяют»; как человек, который в царской России выступал за отмену «варварской» смертной казни, он «едва ли мог бы быть предтечей людей с атомной бомбой». В результате Эванс делал вывод, что идеи Соловьева бесконечно далеки от «идей, на которые опираются сегодняшние антисоветские христиане».

В архиве Франка сохранились также две небольшие рецензии, вышедшие за пределами Британии. Так, в журнале бенедиктинского монастыря Амэ-Шеветонь короткую рецензию поместил о. Теодор Бельпер (dom Théodore Belpaire, 1882–1968)⁶⁰. Отметим, что *Irénikon* регулярно и заинтересованно рецензировал работы русских философов, и в частности Франка⁶¹. В данном случае, правда, рецензент ограничился фактической констатацией и критическим замечанием о том, что «тексты, содержащиеся в антологии, являются явно недостаточными для того, чтобы наделить концепцию В.С. Соловьева полнотой охвата и глубиной».

В январе 1952 г. откликнулся философский ежеквартальник Еврейского университета в Иерусалиме *Iyyun*⁶² – журнал, основанный в 1945 г. М. Бубером, Х. Берманом и Ю. Гутманом. Отметив очень интересное введение Франка, рецензент назвал книгу очень важной для понимания творчества одного из самых глубоких мыслителей в русской литературе конца XIX века. Особо было отмечено включение в антологию работы «Еврейство и христианский вопрос», посвящённой – здесь рецензент процитировал Франка – «религиозному оправданию иудаизма»⁶³.

Упоминания о подготовленной Франком «Антологии» есть еще в двух статьях под одинаковым названием «Владимир Соловьев», которые сохранились в архиве, – Евгения Ламперта в журнале *The Frontier*⁶⁴ и Леонарда Уолтона в католическом издании *Dublin Review*⁶⁵, однако это уже, собственно, были не рецензии, а публикации к 50-летию смерти философа, поэтому здесь мы на них не останавливаемся.

В целом можно сказать, что издание «Антологии» было воспринято позитивно, хотя конкретные оценки варьировались в зависимости от конфессио-

⁶⁰ Irénikon. 1951. T. XXIV. No 1. P. 128.

⁶¹ См. об этом: Аляев Г.Е., Оболевич Т. «Истина во вселенскости»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948). С. 98–101.

⁶² Iyyun: A Hebrew Philosophical Quarterly / פילוסופי רבעון עיון, ג'. 1952. No נ' (1). P. 53–53. Ныне выходит как «The Jerusalem Philosophical Quarterly». (Благодарим Игоря Константинова за помощь в переводе рецензии с иврита.)

⁶³ См.: A Solovyov Anthology. P. 16.

⁶⁴ Lampert E. Vladimir Solovyov // The Frontier. 1951. April. P. 148–156.

⁶⁵ Walton, Leonard. Vladimir Solovyov // Dublin Review. 1951. July. P. 39–53.

нальной (или идеологической) направленности издания, а иногда и конкретного автора. Работа Франка как редактора и качество перевода оценивались почти во всех рецензиях достаточно высоко. Можно было ожидать, что книге суждена долгая жизнь. Так оно и случилось – как уже сказано, *A Solovyov Anthology* переиздана уже трижды, а именно в 1974 (Greenwood Press), 2001 (Saint Austin Press) и 2020 (Angelico Press) годах. Приходится констатировать, судя по издательствам, что особый интерес к этой книге продолжают проявлять католические круги; особо в этой связи следует выделить издание 2001 года, новые предисловия к которому написали кардинал Джакомо Биффи и кардинал Ганс Урс фон Бальтазар⁶⁶.

Список литературы

1. Аляев Г.Е. Идея Вселенской Церкви и «католицизм» Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 114–134.
2. Аляев Г.Е. С. Франк: Подготовка Антологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 1(53). С. 6–55.
3. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.) и др.; коммент. Г.Е. Аляев, А.А. Гапоненков, Т.Н. Резвых и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.
4. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 207–431.
5. Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С.Л. Франка. М.: Модест Колеров, 2021. 736 с.
6. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers.
7. Аляев Г.Е., Оболевич Т. «Истина во вселенскости»: переписка С.Л. Франка с о. Климентом Лялиным (1937–1948) // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 93. С. 93–130.
8. *A Solovyov Anthology*, arranged by S.L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p.
9. Франк С.Л. <Три беседы о Соловьёве> / публ. А.А. Гапоненкова // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 109–121.
10. Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семёна Людвиговича Франка / под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 25–39.
11. Соловьёв Вл.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. III (1877–1884) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1912. С. 1–181.
12. Соловьёв Вл.С. О подделках // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VI (1886–1894) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 327–339.
13. Соловьёв Вл.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. IX (1897–1900) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1913. С. 172–193.
14. Соловьёв Вл.С. Об упадке средневекового мирозерцания // Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VI (1886–1894) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 381–394.

⁶⁶ *A Solovyov Anthology*, edited by S. L. Frank ; with a new preface by Cardinal Giacomo Biffi ; and an introduction by Cardinal Hans Urs von Balthasar. London, The Saint Austin Press, 2001. lxxxvi, 256 p.

15. Соловьев Вл.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. IV (1883–1887) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 1–114.
16. Соловьев Вл.С. История и будущности теократии // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. IV (1883–1887) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 241–633.
17. Соловьев Вл.С. Еврейство и христианский вопрос // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. IV (1883–1887) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 135–185.
18. Соловьев Вл.С. Красота в природе // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VI (1886–1894) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 33–74.
19. Соловьев Вл.С. Общий смысл искусства // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VI (1886–1894) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 75–90.
20. Соловьев Вл.С. Смысл любви // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VII (1892–1897) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 1–60.
21. Соловьев Вл.С. Из философии истории // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VI (1886–1894) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 340–360.
22. Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. V (1883–1892) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1912. С. 1–153.
23. Соловьев Вл.С. Право и нравственность. Очерки из прикладной этики // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. VIII (1894–1897) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1914. С. 517–655.
24. Соловьев Вл.С. Тайна прогресса // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. IX (1897–1900) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1913. С. 84–86.
25. Соловьев Вл.С. Три разговора // Соловьев Вл.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. X (1897–1900) / под ред. и с примеч. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1913. С. 81–221.
26. Франк С.Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. 403 с.
27. Франк С.Л. Проект декларации прав // Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 2: 1903–1907 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл., коммент. и указатели Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 364–372.
28. Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Интуиция первоосновы бытия: последние записи С.Л. Франка // Историко-философский ежегодник 2020. Т. 35 / Ин-т философии РАН; гл. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Аквилон, 2020. С. 231–262.
29. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 35–416.

References

(Sources)

Collected Works

1. Frank S.L. Proekt deklaratsii prav [A Project of Rights Declaration], in Frank, S.L. *Polnoe sobranie sochineniy*. T. 2: 1903–1907 [Complete works. Vol. 2: 1903–1907]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2019, pp. 364–372.
2. Solov'ev, V.I.S. Velikiy spor i khristianskaya politika [The Great Controversy and Christian Politics], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IV (1883–1887)* [Collected works in 10 vol., vol. IV (1883–1887)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 1–114.

3. Solov'ev, V.I.S. Evreystvo i khristianskiy vopros [The Jewish and Christian Question], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IV (1883–1887)* [Collected works in 10 vol., vol. IV (1883–1887)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 135–185.
4. Solov'ev, V.I.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [The Idea of Humanity in August Comte], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IX (1897–1900)* [Collected works in 10 vol., vol. IX (1897–1900)]. Saint-Petersburg, 1913, pp. 172–193.
5. Solov'ev, V.I.S. Iz filosofii istorii [From the Philosophy of History], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI (1886–1894)* [Collected works in 10 vol., vol. VI (1886–1894)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 340–360.
6. Solov'ev, V.I.S. Istoriya i budushchnosti teokratii [History and the Future of Theocracy], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IV (1883–1887)* [Collected works in 10 vol., vol. IV (1883–1887)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 241–633.
7. Solov'ev, V.I.S. Krasota v prirode [Beauty in Nature], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI (1886–1894)* [Collected works in 10 vol., vol. VI (1886–1894)]. Saint-Petersburg, 1914, P. 33–74.
8. Solov'ev, V.I.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vypusk pervyy [National Question in Russia. Issue One], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. V (1883–1892)* [Collected works in 10 vol., vol. V (1883–1892)]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 1–153.
9. Solov'ev, V.I.S. O poddelkakh [On Forgeries], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI (1886–1894)* [Collected works in 10 vol., vol. VI (1886–1894)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 327–339.
10. Solov'ev, V.I.S. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the Decline of the Medieval Worldview], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI (1886–1894)* [Collected works in 10 vol., vol. VI (1886–1894)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 381–394.
11. Solov'ev, V.I.S. Obshchiy smysl iskusstva [The General Meaning of Art], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VI (1886–1894)* [Collected works in 10 vol., vol. VI (1886–1894)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 75–90.
12. Solov'ev, V.I.S. Pravo i нравственность. Oчерки из прикладной этики [Law and Morality. Essays in Applied Ethics], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VIII (1894–1897)* [Collected works in 10 vol., vol. VIII (1894–1897)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 517–655.
13. Solov'ev, V.I.S. Smysl lyubvi [The Meaning of Love], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. VII (1892–1897)* [Collected works in 10 vol., vol. VII (1892–1897)]. Saint-Petersburg, 1914, pp. 1–60.
14. Solov'ev, V.I.S. Tayna progressa [The Mystery of Progress], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. IX (1897–1900)* [Collected works in 10 vol., vol. IX (1897–1900)]. Saint-Petersburg, 1913, pp. 84–86.
15. Solov'ev, V.I.S. Tri razgovora [Three Conversations], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. X (1897–1900)* [Collected works in 10 vol., vol. X (1897–1900)]. Saint-Petersburg, 1913, pp. 81–221.
16. Solov'ev, V.I.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on God-manhood], in Solov'ev, V.I.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. III (1877–1884)* [Collected works in 10 vol., vol. III (1877–1884)]. Saint-Petersburg, 1912, pp. 1–181.

Individual Works

17. A Solovyov Anthology, arranged by S.L. Frank. Trans. from the Russian by Natalie Duddington. London: S. C. M. Press, 1950. 256 p.
18. Antonov, K.M. *Perepiska S.L. Franka i L. Binsvanger (1934–1950)* [Correspondence between S.L. Frank and L. Binswanger]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2021. 960 p.
19. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers.

20. Frank, S.L. Predmet znaniya. Ob osnovakh i predelakh otvlechenno go znaniya [The Object of Knowledge. On the Foundations and Limits of Abstract Knowledge], in Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Object of Knowledge. Human Soul]. Saint-Petersburg: Nauka, 1995, pp. 35–416.

21. Frank, S.L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and Man. Metaphysics of Human Being], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Man]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 207–431.

22. Frank, S.L. *Svet vo t'me: Opyt khristianskoy etiki i sotsial'noy filosofii* [Light Shineth in Darkness: an Essay in Christian Ethics and Social Philosophy]. Paris: YMCA-Press, 1949. 403 p.

(Articles from Scientific Journals)

23. Alyaev, G.E. Ideya Vselensko y Tserkvi i «katolitsizm» Vl. Solov'eva v vospriyatii i tvorchestve pozdno go S. Franka [The Idea of the Universal Church and Vladimir Solovyov's "Catholicity" in Reception and Late Works of S. Frank], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 2(50), pp. 114–134.

24. Alyaev, G.E. S. Frank: Podgotovka Antologii Vl. Solov'eva [S. Frank: Preparing A Solovyov Anthology], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 1(53), pp. 6–55.

25. Alyaev, G.E., Obolevich, T. «Istina vo vselenskosti»: perepiska S.L. Franka s o. Klimentom Lyalinym (1937–1948) [“The Truth is in Universality”: the Correspondance between S. L. Frank and Fr. Clement Lyalin], in *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2021, issue 93, pp. 93–130.

26. Alyaev, G.E., Rezvykh, T.N. Intuitsiya pervoosnovy bytiya: poslednie zapisi S.L. Franka [The Intuition of the Primary Foundation of Being: the Last Notes of S. L. Frank], in *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik 2020. T. 35* [Historical and Philosophical Yearbook 2020. Vol. 35]. Moscow: Akvilon, 2020, pp. 231–262.

27. Frank, S.L. <Tri besedy o Solov'eve> [Three Conversation on Solovyov], in *Voprosy filosofii*, 2017, no. 6, pp. 109–121.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

28. Binsvanger, L. Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke [Remembering Simon L. Frank], in *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection in the memory of Semyon Ludvigovich Frank]. Munich, 1954, pp. 25–39.

(Monographs)

29. Alyaev, G.E., Obolevich, T., Rezvykh, T.N. «Svet vo t'me» i «S nami Bog»: neizvestnye knigi S. L. Franka [“Light Shineth in Darkness” and “God with Us”: unknown books by S.L. Frank]. Moscow: Modest Kolerov, 2021. 736 p.

УДК 930.1:27
ББК 63:87.3(2)522-685

Лидия Александровна Гаман

Северский технологический институт – филиал национального исследовательского ядерного университета Московский инженерно-физический институт (МИФИ), доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социальных наук, Россия, Северск Томской области, e-mail: GamanL@yandex.ru

«Символическое мировидение» Вл. Соловьёва в свете проблемы направленности исторического процесса: интерпретация Ф.А. Степуна (1884–1965 гг.)¹

Аннотация. Рассматривается интерпретация Ф.А. Степуном взглядов выдающегося русского философа Вл. Соловьёва (1853–1900) на проблему направленности исторического развития как составную часть его философии всеединства. Отмечается, что этот блок творческого наследия Степуна до настоящего времени остается недостаточно изученным. Между тем предложенная Степуном интерпретация соловьёвских взглядов в свете религиозного символизма способствует более глубокому пониманию концепции Соловьёва, равно как и теоретических истоков его собственных историко-религиозных построений. Подчеркивается значение творчества Соловьёва и его личности для Серебряного века русской культуры, включая религиозно-философское его направление, к которому принадлежал Степун. Отмечается интерес исследователей к творчеству Соловьёва. Акцентируется внимание на вкладе в его изучение авторов Русского Зарубежья, сумевших сохранить в эмиграции лучшие традиции русской культуры в целом и русской религиозно-философской мысли в частности. Дается характеристика ряда теоретических положений историософии Соловьёва, рассматривается их интерпретация, предложенная Степуном. Анализируется специфика «методологического плюрализма», характерного для исследовательского подхода Степуна, подчеркивается значение метода религиозного символизма в исследовании соловьёвских взглядов на исторический процесс. Раскрывается большое значение для творчества Степуна соловьёвского учения о Богочеловечестве, ключевые теоретические положения которого оказались созвучными его представлениям об онтологии истории, ее структуре и антропологической природе. Подчеркивается свойственное Соловьёву, а вслед за ним и Степуноу восприятие историчности и «единичности» Христа, ключевое для христианского вероучения в целом и христианского историзма в частности. Делается вывод о существенном влиянии соловьёвских представлений на историко-философские поиски Степуна, а также о важности поставленных проблем для изучения интеллектуальной истории России.

Ключевые слова: интеллектуальная история России, христианство, христианский историзм, русская религиозная философия, положительное всеединство, религиозный символизм, учение Соловьёва о Богочеловечестве

¹ Статья подготовлена на основе доклада, представленного на Международной научной конференции «Несобранный и неизданный Соловьёв: проблемы публикации и интерпретации наследия В.С. Соловьёва». Иваново, ИГЭУ, 29–30 сентября 2021 г.

Lidiia Aleksandrovna Gaman

Seversk Technological Institute – a branch of National Research Nuclear University of Moscow Engineering Physical Institute (MEPhI), Doctor of Historical Sciences, Docent, Professor of the Department of Humanities and Social Sciences, Russian Federation, Seversk, Tomsk Region, e-mail: GamanL@yandex.ru

**The “Symbolic Worldview” of V. Solovyov
and the Issue of the Development of the Historical Process:
An Interpretation by F.A. Stepun (1884–1965)**

Abstract. This article presents F.A. Stepun’s interpretation of the views of the outstanding Russian philosopher Vladimir Solovyov (1853–1900) concerning the issue of the direction of historical development, as an integral part of Solovyov’s philosophy of unitotality. It must be observed that this part of Stepun’s creative output has not yet been sufficiently studied. In fact, Stepun’s interpretation of Solovyov’s views in the context of religious symbolism facilitates a deeper understanding of Solovyov’s conception as well as the comprehension of the theoretical sources of the historical and religious constructions of Stepun himself. This study emphasizes the importance of Solovyov’s work and personality for Russia’s Silver Age culture, including his religious and philosophical trajectory, to which Stepun himself belonged. The interest of scholars in Solovyov’s work is also documented, with a particular focus on the contribution the Russian émigré community gave to its study: these authors, in fact, managed to preserve during emigration the best traditions of Russian culture, in general, and of Russian religious and philosophical thought, in particular. The core of a number of theoretical statements of Solovyov’s historiosophy will be also provided, along with Stepun’s interpretation of them. Moreover, the special nature of the “methodological pluralism”, which is peculiar to Stepun’s approach to research, will be analyzed as well as the importance for him of religious symbolism’s method in the study of Solovyov’s views on the historical process. Finally, the great meaning of Solovyov’s doctrine of God-manhood for Stepun’s work will be explored. The main theoretical statements of this doctrine turned out to be compatible with his ideas on the ontology of history, on its structure, and on its anthropological nature. It will be also emphasized the perception of the historicity and “singularity” of Christ, which is peculiar for Solovyov, and subsequently for Stepun, being it the key for Christianity, in general, and for Christian historicism, in particular. The conclusion deals with the significant influence of Solovyov’s ideas on Stepun’s historical and philosophical studies, as well as with the importance of the problems that concern the study of the intellectual history of Russia.

Key words: Russian Intellectual History, Christianity, Christian Historicism, Russian Religious Philosophy, Positive Unitotality, Religious Symbolism, Solovyov’s Historiosophy, Solovyov’s Concept of God-manhood

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.088-104

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – выдающийся представитель русской религиозно-философской мысли, основатель первой в России философской системы, философии положительного всеединства, одна из наиболее сложных и загадочных фигур российской культуры последней четверти XIX–начала XX в. Будучи талантливым продолжателем религиозно-философской традиции, идущей от славянофилов, он внес значительный вклад в развитие

философской мысли в России в соответствии с идеалом цельного знания о цельном бытии.

Не ограничиваясь собственно философским творчеством, будучи христианским церковно-социальным мыслителем и публицистом, Соловьев на протяжении всей своей жизни неустанно боролся за активное понимание христианства как религии не только личного спасения, но и социального и космического преображения, настаивая на его жизненной силе и действенном характере в истории, что коренилось в его религиозном историзме и коррелировалось с его представлениями о направленности мирового исторического развития. Сама интенция историко-философских размышлений Соловьева раскрывается в одной из его дефиниций истории. «Если с известной точки зрения всемирная история есть всемирный суд Божий... – писал он в своей последней работе, – то ведь в понятие такого суда входит долгая и сложная *тяжба* (процесс) между добрыми и злыми историческими силами, а эта *тяжба* для окончательного решения с одинаковою необходимостью предполагает и напряженную борьбу за существование между этими силами, и наибольшее их внутреннее, следовательно, мирное развитие в общей культурной среде» [1, с. 640]. Выраженная историчность в формате христианского историзма – одна из отличительных черт его философии всеединства. Подчеркивая эту особенность Соловьева, В.В. Зеньковский отмечал: «Все мышление Соловьева проникнуто подлинным историзмом, а основное понятие его философии, из которого он строит все свое мировоззрение, понятие Богочеловечества, раскрывается им как понятие по существу историческое. Основные фазы в его духовном развитии тоже связаны с его историческими воззрениями» [2, с. 126].

Богатое, сложное по своей структуре религиозно-философское наследие Соловьева привлекало и продолжает привлекать внимание исследователей. Следует, однако, подчеркнуть, что изучение его идейно-теоретического наследия отличается большой неравномерностью. Так, в СССР подлинное его научное изучение по идеологическим причинам было проблематичным, вновь возобновилось оно лишь в 1980-е гг. В Русском Зарубежье, напротив, несмотря на исключительно сложные условия организации культурной, образовательной и научно-исследовательской деятельности², научный интерес к нему, как и к русской религиозно-философской мысли в целом, носил достаточно устойчивый характер. Это в значительной степени было обусловлено свойственным ведущим представителям Русского Зарубежья стремлением сохранить русское культурное наследие и страстным желанием предотвратить денационализацию эмигрантов, в первую очередь молодежи. «Лишь напряженной духовной жизнью, лишь верностью идее России может русское рассеяние сохранить себя как единый русский народ, органически связанный с русским народом в советской

² См.: Раев М.: Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939: пер. с англ. / предисл. О. Казниной. М.: Прогресс-Академия, 1994. 295 с. [3].

России, сохранившим верность той же идее», – отмечалось в редакционной статье первого номера журнала «Путь» [4, с. 3–4].

Не последнюю роль в поддержании исследовательского интереса к русской религиозно-философской мысли играло и стремление познакомить с ней европейское сообщество, доказать ее жизнеспособность, независимо от глубоких социально-политических трансформаций в России. Примечательна в этой связи информация, содержащаяся в небольшой заметке С.Л. Франка, опубликованной в журнале «Путь» в 1928 г. В своей заметке он отмечал, что редактор учебника «История новейшей философии», – составной части «Истории философии» Ибервега – профессор Остеррейх в главе о русской философии отметил, что «Россия перестала существовать как культурное государство и что поэтому философское творчество в ней прекратилось»³. Франк с негодованием писал: «Это суждение редактора нового издания учебника Ибервега, проф. Oesterreih-a не только глубоко оскорбительно для нашего национального сознания, но и по существу совершенно неверно... И русская философская мысль, как известно, жива в русском рассеянии, не собирается погибать и есть все основания верить, что ее традиции переживут крушение России как “культурного государства” ...» [5, с. 89].

Содержательный анализ этапов творческого пути Соловьёва, основных положений философии всеединства, в том числе касающихся исторического развития, включая историческую прогностику, а также анализ его публицистических работ содержится в работах эмигрантских авторов, таких как В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк, М.М. Карпович⁴. В советской литературе 1980-х гг. вызывает интерес очерк А.Ф. Лосева о творческой биографии Соловьёва⁵. В постсоветский

³ Цит. по: Франк С.Л. Новая философская система // Путь. 1928. № 9. С. 89–90 [5].

⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2. Ч. 2. 269 с. [6]; Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 368 с.; Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271 [7]; Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582–589 [8]; Публичные заседания Религиозно-философской академии памяти Вл. Соловьёва // Путь. 1926. № 2. С. 101–104 [9]; Лосский Н. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2. С. 13–25 [10]; Лосский Н. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 3. С. 14–28 [11]; Степун Ф.А. Памяти Владимира Соловьёва // Степун Ф.А. Портреты / сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1999. С. 25–31 [12]; Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с немецкого Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с. [13]; Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с. [14]; Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30 [15]; Карпович М.М. Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII-начало XX века). М., 2012. 352 с. [16].

⁵ См.: Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Сочинения 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, 1990. С. 3–30 [17].

период в России изучению обозначенной выше проблематики уделили внимание А.А. Ермичев, С.С. Хоружий, Е.Б. Рашковский, О.И. Ивонина⁶. Представляют интерес исследования, содержащие сравнительный анализ некоторых аспектов идейного комплекса Соловьева с идеями отдельных представителей русской религиозно-философской и исторической мысли. К их числу относятся работы Г.В. Флоровского, А.В. Малинова, В.В. Сербиненко, А.В. Соболева⁷. Исследования этих и других авторов способствуют углубленному пониманию интересующих нас аспектов соловьевского наследия, а именно историко-философских построений мыслителя, неразрывно связанных с его идейной эволюцией.

Несмотря на существенное влияние Соловьева на русскую культуру конца XIX – начала XX вв., систематическое развитие его философии всеединства было продолжено лишь некоторыми русскими мыслителями, наиболее известными среди которых являются С.Н. Булгаков (1871–1944), Л.П. Карсавин (1882–1952), С.Л. Франк (1877–1950). Вместе с тем общее влияние его философских идей, его поэзии и особенно его личности было гораздо более широким и продолжительным. В этой связи достаточно указать на большую роль Соловьева в усложнении проблематики общественной и религиозной мысли в России на рубеже XIX–XX вв., которое традиционно отмечается исследователями⁸, и его решающее значение в зарождении символизма в России⁹.

Чрезвычайно глубоким было влияние его идей и особенно его личности на историко-философские поиски ряда представителей Серебряного века русской культуры. Одним из ярких примеров этого влияния являются историко-

⁶ См.: Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2028. 710 с. [18]; Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. 448 с. [19]; Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 375 с. [20]; Ивонина О.И. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX в. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2000. 442 с. [21].

⁷ См.: Флоровский Г. Тютчев и Вл. Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 3–24 [22]; Малинов А.В. В.С. Соловьев и Н.И. Кареев (К истории взаимоотношений) // Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лапо-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов / под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 108–121 [23]; Сербиненко В.В. О религиозно-метафизических мотивах в российском кантианстве: С. Гессен и Вл. Соловьев // Сергей Иосифович Гессен / под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия. 2020. С. 165–177 [24]; Соболев А.В. Г.В. Флоровский и В.С. Соловьев: о либерализме и консерватизме в религиозно-философской мысли // Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 266–276 [25].

⁸ См.: Воскресенская М.А. Социокультурная природа Серебряного века // Методологические и историографические вопросы исторической науки: сб. статей / отв. ред. Б.Г. Могильницкий. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. Вып. 27. С. 71–93 [26].

⁹ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья; Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с немецкого Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич; Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии.

религиозные построения *Федора Августовича Степуна* (1884–1965), которые так или иначе корреспондируются с соловьевским пониманием истории как Богочеловеческого процесса. Критически переосмысливая соловьевские интерпретации историко-философских проблем, прежде всего проблемы направленности исторического процесса, Степун сфокусировался на их анализе с учетом опыта «катастрофического» XX в.

Несомненно, культурно-исторический контекст первой половины XX в., обусловленный характером и последствиями Русской революции 1917 г., двумя мировыми войнами, становлением тоталитарных систем, ускорением процессов глобализации, в немалой степени влиял на «прочтение» Степуном и другими религиозными авторами соловьевской историософии. Подчеркнем, что это способствовало актуализации отдельных ее положений в новых исторических условиях. В этой связи достаточно вспомнить влияние соловьевской идеи «оцерковления жизни» и ее значение для деятельности в эмиграции Русского христианского студенческого движения. Несомненно, что именно вера в необходимость и возможность возвращения социальной влиятельности христианства в современном мире в немалой степени определяла и направленность таких эмигрантских изданий, как «Путь» и особенно «Новый град».

Степун, один из самых глубоких исследователей интеллектуальной истории России последней четверти XIX–первой половины XX в., предложил интерпретацию историософских построений Соловьева, включая его представления о направленности исторического развития, с позиций религиозного символизма. Это позволило ему углубить понимание историко-философских конструкций Соловьева, выявить новые их оттенки. Данный блок творческого наследия самого Степуна не становился предметом самостоятельного развернутого анализа исследователей его творчества. В работах А.А. Ермичева, В.К. Кантора, Р.Е. Гергеля, А.Ф. Киселева, Л.А. Гаман, касающихся творчества Степуна, преимущественно отмечается общее значение соловьевских идей для него¹⁰. В корпусе исследовательской литературы следует отметить сборник научных статей «Федор Августович Степун», включающий работы современных российских и зарубежных исследователей, посвященные различным аспектам его творческого наследия, в которых интересующая нас проблема также затрагивается лишь фрагментарно¹¹.

¹⁰ См.: Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии; Кантор В.К. Федор Степун: хранитель высших смыслов, или сквозь катастрофы XX века // Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 339 с. [27]; Гергель Р.Е. Ученый-гуманист // Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетей, 2000. С. 629–645 [28]; Киселев А.Ф. С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна. М.: Дрофа, 2011. 364 с. [29]; Гаман Л.А. Ф.А. Степун о революции 1917 г. и Советской России: взгляд христианского мыслителя из эмиграции (1922–1965 гг.). Северск: Изд-во СТИ НИЯУ МИФИ, 2020. 174 с. [30].

¹¹ См.: Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 339 с. [31]. См. об этом подробнее: Гаман Л.А. Ф.А. Степун о революции 1917 г. и Советской России: взгляд христианского мыслителя из эмиграции (1922–1965 гг.). 174 с.

В своем исследовании теоретических построений Соловьева Степун опирался на методологический плюрализм, используя наряду с критическим методом, характерным для него как для философа, прошедшего школу неокантианства, социологический метод, метод герменевтики, метод религиозного символизма. Значимым и для его исследовательского подхода являлись также его личный опыт участия в духовно-культурной деятельности в России вплоть до его высылки из страны в 1922 г., его знакомство и личное общение с символистами, такими как Н.А. Бердяев, Вяч. Иванов, А. Блок, А. Белый, чьи образы, как и образ Соловьева, он с большим мастерством воссоздал в своей фундаментальной работе о русском символизме¹². Подчеркивая необходимость методологического плюрализма для изучения соловьевского наследия, он писал: «То, что у Владимира Соловьева, продолжившего славянофильскую критику Европы, определяется как положительное всеединство, я, подчиняясь предмету исследования, применил и к моему методу познания» [13, с. 33]. В корпус источников Степун включил не только собственно философские и публицистические работы Соловьева, отражающие содержание каждого из трех периодов его творчества, но и письма, и поэтические его произведения, что являлось необходимым в силу «жизнетворческого» характера его жизни и деятельности. Схожий подход к изучению «самых общих религиозно-философских основ философского мышления Соловьева на протяжении последней декады жизни» применил Е.Б. Рашковский, определив его как метод «компрессивной герменевтики»¹³.

Какаясь «символического миропонимания» Соловьева в интерпретации Степуна, необходимо учитывать характерное для него самого толкование символизма как неоднозначного по своей природе явления. Степун выделял две принципиально отличные друг от друга его разновидности: «религиозный символизм» и «идеалистический символизм», демаркационная линия между которыми проходила по линии отношения к Богу. Раскрывая коренное отличие двух видов символизма, он писал: «В то время как религиозный символизм, преображая мир выкликанием и высветлением заложенной в нём идеи, как бы возвращает его Богу, идеалистический отрывает мир от Бога, утверждает свою власть над ним, создаёт свои собственные идеалы и даже своих собственных богов. Религиозный символизм – это обретение истины и преображение её светом мира и жизни, идеалистический – изобретение истины и преобразование мира согласно её облику. Религиозный символизм – это утверждение и раскрытие предвечного бытия, идеалистический – защита неосуществимого бытия. Религиозный символизм – устремлённость к объективной истине, идеалистиче-

¹² См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. 479 с.

¹³ См.: Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. С. 192–193.

ский – к субъективной свободе. Религиозный – трезвость и самоопределение, идеалистический – утопия и самоутверждение» [32, с. 200]. Это пространное суждение Степуна репрезентативно раскрывает его понимание религиозно-символического мировосприятия.

Степун, критически относясь к идеалистическому символизму, с помощью которого, по его убеждению, являлось проблематичным постижение онтологии мира и истории, придерживался религиозно-символического – в обозначенном смысле – толкования истории. В духе религиозного символизма он признавал «двухуровневую» структуру истории, состоящую из уровня собственно исторического (эмпирического, пространственно-временного) и уровня метаисторического (сакрального), не изолированных друг от друга, но находящихся в сложном коррелятивном взаимодействии, в чем выражалась богочеловеческая природа истории. В своей исследовательской деятельности он опирался на религиозный символизм и как на метод познания. Поясняя свое понимание этого *метода познания*, он писал в своей последней книге – наиболее глубоко вплоть до настоящего времени исследовании русского символизма: «...сущность познания в символизме состоит в религиозном истолковании природной и исторической действительности» [13, с. 139].

В рамках настоящего исследования ограничимся лишь некоторыми сюжетами предпринятого Степуном анализа историко-религиозных представлений Соловьева. Подобно другим исследователям соловьевского творчества, он отмечал глубокую внутреннюю связь теоретических построений автора первой философской системы в России с концепциями представителей немецкого идеализма, особенно с Ф. Шеллингом, а также с немецкими мистиками, прежде всего с Я. Беме. Он также отмечал влияние на историософию Соловьева ранних славянофилов, главным образом в части понимания им проблемы «Восток – Запад» в свете прогнозировавшегося им грядущего универсального синтеза. Заметим попутно, что Степун, подобно ряду исследователей, например Г.В. Флоровскому¹⁴ или А.Ф. Лосеву¹⁵, полагал, что Соловьев, несмотря на разрыв со славянофильством, так и не преодолел его окончательно: он сохранил веру в предназначение России, сочетавшуюся с его суровой критикой византийско-московского православия, что не мешало ему оставаться «самым искренним и самым горячим защитником максимально-канонического и строжайше догматического православия»¹⁶.

Однако исходной точкой размышлений Степуна о своеобразии соловьевской философии всеединства являлось признание *первичности* и «*протоколь-*

¹⁴ См.: Флоровский Г. Тютчев и Вл. Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 23–24.

¹⁵ См.: Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1 / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; примеч. С.Л. Кравца и др. С. 15–16.

¹⁶ Там же. С. 17.

ной» достоверности¹⁷ мистического опыта Соловьева (курсив наш. – Л.Г.). Уже в первой своей работе, посвященной его творчеству (1925 г.), Степун отмечал: «В рациональных своих построениях Соловьев отнюдь не пробивается навстречу Абсолютному, а всего только рассказывает то, что он изначально знает об Абсолютном. Для Гегеля Абсолютное есть последнее, высшее задание философской мысли. Для Соловьева оно есть первичная, религиозная данность. Вся система Вл. Соловьева есть всего только логическая транскрипция его религиозно-мистического опыта» [12, с. 27]. Метафизика Соловьева, развивал он свою мысль позднее, представляла собой «понятийно-символическое описание его мистического опыта»¹⁸. Лишь признание этого факта, настаивал Степун, позволяет понять структурно сложное соловьевское «положительное всеединство», вбирающее в свой состав все то положительное, что осуществлялось в природе и мировой истории, возвращающее человечество к Абсолютному. Учение Соловьева о Софии, с которым связано учение о Богочеловечестве, следует рассматривать как проекцию такого подлинного мистического опыта¹⁹. Учитывая неоднозначность восприятия соловьевского учения о Софии, Степун особо подчеркивал его изоморфность христианской традиции. Он писал в этой связи: «... учение о Святой Софии он никогда не выдавал за собственное изобретение, тем более не притязал на создание нового понятия Божества» [13, с. 73]. Согласно Степуну, в рамках каждого из этапов своей творческой биографии Соловьев стремился к полному выражению обретенного мистического опыта, независимо от трансформации теоретических взглядов.

В несколько ином контексте первичность мистического опыта Соловьева утверждал Бердяев в своей интерпретации соловьевской «интуиции всеединства». «У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, – подчеркивал он, – как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося. То было видение Красоты... То было искание преображения мира и Царства Божьего» [7, с. 191–192]. Ни Степун, ни Бердяев не склонны были противопоставлять мистический опыт Соловьева мистико-аскетической традиции православия и уж тем более рассматривать его как «сырой», «неочищенный» опыт, а следовательно, «ущербный» по своей структуре, как это иной раз подчеркивается²⁰.

Особенно важно отметить глубокую созвучность Степуну учения о Богочеловечестве Соловьева, нервом которого является признание глубокой связи Бога, Абсолютного («абсолютно сущего»), и мира истории, человечества («аб-

¹⁷ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с немецкого Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. С. 63–64.

¹⁸ Там же. С. 63.

¹⁹ Там же. С. 39.

²⁰ См.: Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. С. 217–218.

солютно становящегося»). «В отличие от большинства защитников Абсолютного, – подчеркивал Степун, – он всегда ощущал Абсолютное в его имманентности относительно, всегда ощущал относительное в его связи с Абсолютным, осязая его не как отнесение прочь от Абсолютного, но как стремление соотноситься с ним» [12, с. 27]. Не соглашаясь с конкретными церковно-политическими проектами Соловьева, подчеркивая большую ограниченность его версии всемирной истории, в рамках которой не учитывался трагический характер истории, обусловленный, по мнению Степуна, неискоренимостью зла и его способностью к трансформациям и имитациям в меняющихся исторических контекстах, он тем не менее признавал глубоко верной самую соловьевскую идею *взаимозависимости* Абсолютного и исторического, имплицитного присутствия Абсолютного в истории. Лишь такая связь с Абсолютным, по убеждению Степуна, создавала пространство смыслов в эмпирическом измерении истории, задавая социально-историческую динамику, влияя на направленность исторического развития. Эту идею «диалога с вечностью» он включил в свой исследовательский арсенал, придал ей фундаментальное значение, в частности, он оперировал ею при анализе конкретно-исторических событий первой половины XX в.²¹

Ядром философии положительного всеединства Соловьева являлось понимание Церкви как богочеловеческого организма и богочеловеческого процесса. Констатируя это его фундаментальное теоретическое положение, Степун писал: «В своих глубинах церковь была для Соловьева местом свидания Богочеловека Христа и человека, который через Христа придет к Богу. Соловьев рассматривал церковь как метаисторический мистический организм и как метаисторический процесс» [13, с. 48]. В таком религиозно-философском контексте особое значение получала проблема человека и его роли в богочеловеческом процессе. Степуно были близки соловьевские размышления об антропологической составляющей исторического процесса, согласно которым человек как субъект исторического процесса, обладающий деятельностной природой, наделялся нравственной ответственностью за свой выбор и самый вектор исторического развития. По верному замечанию Бердяева, постулирование Соловьевым богочеловеческой природы истории вносило «принцип развития и прогресса в христианство»²². Это предельно заостряло значение социальной активности христиан, их ответственности в достижении искомого положительного всеединства («Царства Божьего»). Квинтэссенция такой позиции была выражена Соловьевым в письме к Л.Н. Толстому: «... Христос, хотя и воскресший,

²¹ См.: Гаман Л.А. Ф.А. Степун о революции 1917 г. и Советской России: взгляд христианского мыслителя из эмиграции (1922–1965 гг.). С. 63–152 [30]; Гаман Л.А. Христианский мыслитель о революции: некоторые аспекты концепции русской революции 1917 г. Ф.А. Степуна // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 135–148 [33].

²² См.: Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. С. 582–589.

ничего окончательного для нас без нас самих сделать не может... Он есть... указатель пути, вождь и знамя для деятельной жизни, борьбы и совершенствования, а не для погружения в Нирвану» [34, с. 99]. Соловьев, полемизируя с позитивистским толкованием истории и роли человека в ней²³, последовательно отстаивал высокое достоинство человека как активного субъекта истории. Вместе с тем он не учитывал в должной мере всю сложность проблемы свободы человека, на что справедливо обращал внимание Степун²⁴, как и Бердяев²⁵ и другие исследователи его творчества²⁶.

Подчеркивая глубоко христианский характер соловьевских построений, Степун вместе с тем отмечал, что само христианство мыслитель понимал в духе своей системы. «Чтобы выполнить свою универсальную историческую задачу, – писал он, – историческое христианство должно было, по мысли Соловьева, и само внутренне универсализироваться» [12, с. 28]. В этом ракурсе разворачивались утопические по своему характеру соловьевские размышления о воссоединении церквей. Грандиозный синтетический замысел Соловьева оказался не реализуемым в пределах исторического времени и в последний период творчества был перенесен им в эсхатологическую перспективу. Степун, отмечая несостоятельность соловьевского проекта воссоединения церквей, тем не менее подчеркивал последовательность Соловьева в его понимании вселенского характера христианства и именно в этом ключе толковал столь дискуссионный до настоящего времени его переход в католичество. Он придерживался точки зрения, согласно которой этот шаг Соловьева следовало рассматривать отнюдь не как смену его конфессиональной принадлежности, а как его стремление расширить свой церковный опыт до объемов вселенской церкви в фокусе достижения положительного всеединства. Аргументируя свою позицию и предлагая свое видение проблемы, Степун писал: «Встает вопрос: не станет ли понятнее проблематика Соловьева, если не твердить упрямо о воссоединении церквей, а просто вести речь об объединении вероисповеданий, братской согласованности их действий? Разумеется, употребление подобной терминологии предполагает, что под вероисповеданиями понимаются исключительно освященные авторитетами и тщательно продуманные учения, которые не раскалывают церковь, а в разные эпохи и у разных народов по-разному объясняют и

²³ См.: Малинов А.В. В.С. Соловьев и Н.И. Кареев (К истории взаимоотношений) // *Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов* / под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина. С. 108–121.

²⁴ См.: Степун Ф.А. *Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма* / пер. с немецкого Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.

²⁵ См.: Бердяев Н.А. *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века* // *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья*. С. 43–271.

²⁶ См.: Сербиненко В.В. *О религиозно-метафизических мотивах в российском кантианстве: С. Гессен и Вл. Соловьев* // *Сергей Иосифович Гессен* / под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. С. 165–177.

осознают церковную жизнь» [13, с. 48]. Сходным образом присоединение Соловьева к католицизму толковал Бердяев²⁷.

В комплексе христологических размышлений Соловьева наиболее ценной для Степуна являлась его бескомпромиссная позиция, утверждавшая *историчность Христа и факта его воскресения*. «Я лично с тех пор, как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, – писал Соловьев, – не имею ни малейшего сомнения в воскресении Христа...» [34, с. 99]. Степун горячо воспринял эту веру Соловьева, неустанно доказывая на страницах своих работ центральное значение для христианства и его исторических перспектив этой бесспорной истины. «Для христианина ничего, кроме христианства нет, – говорил он в своем выступлении на международном съезде историков в Майнце в 1955 г., – и быть не может. Все, что есть, суть или подступы, или отступления от него. Читать христианство за общий знаменатель духовных явлений культуры и всех исторических событий вполне правильно... Сомневаться же в том, что христианство победило мир и оформило духовный образ Европы не в качестве религиозно-нравственного мирозерцания, а в качестве живой веры в божественность Христа, с научной точки зрения – невозможно...» [35, с. 32].

Обоснованную озабоченность Степуна вызывала устойчивая тенденция вытеснения из общественного сознания европейцев базовых ценностей и символики христианского вероучения «морализаторским христианством без Христа»²⁸. Формировавшийся в результате религиозный релятивизм способствовал нарастанию религиозного индифферентизма и атеизма в культурах христианского круга, что само по себе уже составляло угрозу судьбам христианства в мире. В этой связи уместно обратить внимание на верность исторического прогноза Степуна: во второй половине XX в. ответвлением этой тенденции стало появление новых религиозных течений, конкурирующих с христианством. Более того, по мысли Степуна, лишение христианства самой его сердцевины, веры в «очеловечившегося Бога» и его воскресение, отказ от христианской антропологии открывали путь антитеизму, *противобожью* («сатанизму»), в условиях XX в. наиболее ярко выразившемуся в тоталитарных режимах.

Прямым продолжением темы «христианства без Христа», как следовало из последней работы Соловьева, являлась тема антихриста²⁹. Степун, касаясь этой сложной темы, подчеркивал изоморфность созданного Соловьевым образа антихриста традиции «Священного Писания и канонической традиции»³⁰, с

²⁷ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. С. 192.

²⁸ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 93.

²⁹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. 822 с.

³⁰ См.: Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. С. 94.

чем, конечно, были согласны не все исследователи³¹. В то же время он отметил и то новое, что внес Соловьев в традиционное его понимание. «То новое, чего нельзя найти ни в одном из очень разных образов Антихриста, известных нам из истории, – подчеркивал Степун, – это изображение Антихриста, как человека, верующего в Бога и положительно относящегося к Христу... В его повести молодой человек, оказывающийся Антихристом лишь по ходу развития сюжета, – гуманист, искренний друг людей и миротворец. Враждебное Христу начало в соловьевском Антихристе – не отрицание Бога и Мессии, а то, что он не любит обоих, в особенности последнего. Своеобразная динамика повествования увенчивается доказательством того, что человек, верующий в Христа, но не любящий его, неизбежно утрачивает веру и превращается из христианина в слугу Антихриста» [13, с. 94–95]. По сути, речь шла о сложной диалектике безрелигиозного гуманизма, которая в результате вела к дегуманизации человека, к беспрецедентному манипулированию обществом, к нарастанию бесчеловечности в мире, особенно поражающей на фоне впечатляющих достижений технической цивилизации.

Таким образом, исследование творческого наследия Соловьева с позиций религиозного символизма позволило Степуну отразить сложность и противоречивость его историко-философских построений. Соловьёвские идеи не утратили своей актуальности в культурно-историческом контексте XX в. Их критическое переосмысление и творческое восприятие способствовали дальнейшему развитию русской религиозно-философской мысли. Так, творческая рецепция соловьевской идеи Богочеловечества позволила Степуну как одному из репрезентативных ее представителей настаивать на структурной сложности исторического процесса и его направленности в сторону формирования более справедливого общества. Особенно близким Степуну стало столь важное для Соловьева понимание историчности Христа, его «единичности» – этого нерва подлинного христианского историзма. Комплекс идей Степуна об антропологической природе истории, о направленности исторического процесса, о судьбах христианской культуры в современном мире, о человеке как ключевом субъекте истории, несомненно, коррелируется с соловьевской христологией. Этот пласт идейно-теоретического наследия Степуна обладает самостоятельной ценностью, углубляет представления о проблематике интеллектуальной истории XX в. и требует дальнейшего изучения.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. 822 с.

³¹ См., напр.: Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Путь. 1926. № 5. С. 55–66 [36].

2. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 368 с.
3. Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции 1919–1939: пер. с англ. / предисл. О. Казниной. М.: Прогресс-Академия, 1994. 295 с.
4. Духовные задачи русской эмиграции (от редакции) // Путь. 1925. № 1. С. 3–8.
5. Франк С.Л. Новая философская система // Путь. 1928. № 9. С. 89–90.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 2. Л.: Эго, 1991. 269 с.
7. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
8. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582–589.
9. Публичное заседания Религиозно-философской академии памяти Вл. Соловьёва // Путь. 1926. № 2. С. 101–104.
10. Лосский Н. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2. С. 13–25.
11. Лосский Н. Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 3. С. 14–28.
12. Степун Ф.А. Памяти Владимира Соловьёва // Степун Ф.А. Портреты / сост. и послесл. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1999. С. 25–31.
13. Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.
14. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 600 с.
15. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30.
16. Карпович М.М. Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII – начало XX века). М., 2012. 352 с.
17. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва // Соловьёв В.С. Сочинения 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, 1990. С. 3–30.
18. Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2018. 710 с.
19. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Издательский дом «Парад», 2005. 448 с.
20. Рашковский Е.Б. Смыслы в истории: Исследования по истории веры, познания, культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 375 с.
21. Ивонина О.И. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX в. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2000. 442 с.
22. Флоровский Г. Тютчев и Вл. Соловьёв // Путь. 1933. № 41. С. 3–24.
23. Малинов А.В. В.С. Соловьёв и Н.И. Кареев (К истории взаимоотношений) // Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов / под ред. Т.Г. Щедриной, Б.И. Пружинина. М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 108–121.
24. Сербиненко В.В. О религиозно-метафизических мотивах в российском кантианстве: С. Гессен и Вл. Соловьёв // Сергей Иосифович Гессен / под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия. 2020. С. 165–177.
25. Соболев А.В. Г.В. Флоровский и В.С. Соловьёв: о либерализме и консерватизме в религиозно-философской мысли // Георгий Васильевич Флоровский / под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 266–276.
26. Воскресенская М.А. Социокультурная природа Серебряного века // Методологические и историографические вопросы исторической науки: сб. статей / отв. ред. Б.Г. Могильницкий. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2003. Вып. 27. С. 71–93.

27. Кантор В.К. Федор Степун: хранитель высших смыслов, или сквозь катастрофы XX века // Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 339 с.
28. Гегель Р.Е. Ученый-гуманист // Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, 2000. С. 629–645.
29. Киселев А.Ф. С верой в Россию. Духовные искания Федора Степуна. М.: Дрофа, 2011. 364 с.
30. Гаман Л.А. Ф.А. Степун о революции 1917 г. и Советской России: взгляд христианского мыслителя из эмиграции (1922–1965 гг.). Северск: Изд-во СТИ НИЯУ МИФИ, 2020. 174 с.
31. Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 339 с.
32. Степун Ф.А. Вячеслав Иванов // Степун Ф.А. Портреты. СПб.: РХГИ, 1999. С. 195–212.
33. Гаман Л.А. Христианский мыслитель о революции: некоторые аспекты концепции русской революции 1917 г. Ф.А. Степуна // Соловьёвские исследования. 2017. Вып. 3(55). С. 135–148.
34. Письмо Вл. Соловьёва к Л. Толстому. О воскресении Христа // Путь. 1926. № 5. С. 97–99.
35. Степун Ф.А. Несколько мыслей по поводу международного съезда историков в Майнце // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1955. № 37. С. 31–35.
36. Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Путь. 1926. № 5. С. 55–66.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii [Three Conversations on War, Progress and the End of World History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.
2. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii. V 2 t., t. 2, ch. 2* [A History of Russian Philosophy. In 2 vol., vol. 2, part 2]. Leningrad: Ego, 1991, pp. 7–71.

Individual Works

3. Berdyaev, N.A. Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva [The main idea of V. Solovyov], in Berdyaev, N.A. *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectics of the Divine and Human]. Moscow: AST; Khar'kov: Folio, 2005, pp. 582–589.
4. Fedotov, G.P. *Put'*, 1926, no. 5, pp. 55–66.
5. Florovskiy, G. *Put'*, 1933, no. 41, pp. 3–24.
6. Frank, S.L. *Put'*, 1925, no. 1, pp. 9–30.
7. Frank, S.L. *Put'*, 1928, no. 9, pp. 89–90.
8. Gergel', R.E. Uchenyy-gumanist [Scientist-humanist], in Stepun, F. *Byvshee i nesbyvsheesya* [Former and Unfulfilled]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 629–645.
9. Losev, A.F. Tvorcheskiy put' Vladimira Solov'eva [The creative path of Vladimir Solovyov], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 3–30.
10. Lossky, N. *Put'*. 1926, no. 2, pp. 13–25.
11. Lossky, N. *Put'*, 1926, no. 3, pp. 14–28.
12. Pis'mo Vl. Solov'eva k L. Tolstomu. O voskresenii Khrista [Vladimir Solovyov's Letter to Leo Tolstoy. On the Resurrection of Christ]. *Put'*, 1926, no. 5, pp. 97–99.
13. *Put'*, 1926, no. 2, pp. 101–104.
14. *Put'*, 1925, no. 1, pp. 3–8.

15. Stepun, F.A. Vyacheslav Ivanov, in Stepun, F.A. *Portrety* [Portraits]. Saint-Petersburg, 1999, pp. 195–212.

16. Stepun, F.A. Pamyati Vladimira Solov'eva [In memory of Vladimir Solovyov], in Stepun, F.A. *Portrety* [Portraits]. Saint-Petersburg, 1999, pp. 25–31.

17. Stepun, F.A. *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya*, 1955, no. 37, pp. 31–35.

(Articles from Scientific Journals)

18. Gaman, L.A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2017, issue 3(55), pp. 135–148.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Ermichev, A.A. *Imena i syuzhety russkoy filosofii* [Names and Stories of Russian Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka, 2018, pp. 114–153.

20. Kantor, V.K. *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2012. 399 c.

21. Kantor, V.K. Fedor Stepun: khranitel' vysshikh smyslov, ili skvoz' katastrofy XX veka [Fyodor Stepun: the keeper of higher meanings, or through the catastrophes of the XX century], in *Fedor Avgustovich Stepun* [Fedor Avgustovich Stepun]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2012, pp. 5–33.

22. Malinov, A.V. V.S. Solov'ev i N.I. Kareev (K istorii vzaimootnosheniy) [V.S. Solovyev and N. I. Kareev (the history of relationship)], in *Metodologiya istorii: N.I. Kareyev, A.S. Lappo-Danilevskiy, D.M. Petrushevskiy, V.M. Khvostov* [The Methodology of History: N.I. Kareev, A.S. Lappo-Danilevsky, D.M. Petrushevsky, V.M. Khvostov]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2019, pp. 108–121.

23. Rashkovskiy, E.B. *Smysly v istorii: Issledovaniya po istorii very, poznaniya, kul'tury* [The Meanings in History: Studies on the History of Faith, Knowledge, Cultures]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, pp. 187–209.

24. Serbinenko, V.V. O religiozno-metafizicheskikh motivakh v rossiyskom kantianstve: S. Gessen i V. Solov'ev [On religious and metaphysical motives in Russian Kantianism: S. Hessen and V. Solovyov], in *Sergei Iosifovich Gessen* [Sergei Iosifovich Gessen]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2020, pp. 165–177.

25. Sobolev, A.V. G.V. Florovskiy i V.S. Solov'ev: o liberalizme i konservatizme v religiozno-filosofskoy mysli [G.V. Florovsky and V.S. Solovyov: on liberalism and conservatism in religious and philosophical thought], in *Georgiy Vasil'yevich Florovskiy* [Georgy Vasilievich Florovsky]. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2015, pp. 266–276.

26. Voskresenskaya, M.A. Sotsiokul'turnaya priroda Serebryanogo veka [The socio-cultural nature of the Silver Age], in *Sbornik statey «Metodologicheskie i istoriograficheskie voprosy istoricheskoy nauki»* [Collection of articles "Methodological and Historiographic Questions of Historical science"]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 2003, issue 27, pp. 71–93.

(Monographs)

27. Berdyayev, N.A. *Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoy mysli XIX i nachala XX veka* [Russian Idea. Main Problems of the Russian Idea of the XIX and the turn of the XX century], in *O Rossii i russkoy filosofskoy kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture. Philosophers of Russian post-October expatriate community]. Moscow: Nauka, 1990, pp. 43–271.

28. Florovskiy, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Vil'nyus, 1991. 600 p.

29. Gaman, L.A. *F.A. Stepun o revolyutsii 1917 g. i Sovetskoy Rossii: vzglyad khristianskogo myslitelya iz emigratsii (1922–1965 gg.)* [F.A. Stepun of the 1917th revolution and Soviet Russia: a view of the Christian thinker from the emigration (1922–1965)]. Seversk: Izdatel'stvo STI NIYaU MIFI, 2020. 174 p.

30. Ivonina, O.I. *Vremya svobody. Problema napravlenosti istorii v khristianskoy istoricheskoy mysli Rossii XIX – serediny XX vv.* [The Time of Freedom. The problem of the focus of history in the Christian historical ideas of Russia in the 19th-mid-20th centuries]. Novosibirsk: Izdatel'stvo NGPU, 2000, pp. 160–217.
31. Karpovich, M.M. *Leksii po intellektual'noy istorii Rossii (XVIII – nachalo XX veka)* [Lectures on the Intellectual History of Russia (XVIII early XX century)]. Moscow, 2012, pp. 227–246.
32. Khoruzhiy, S.S. *Opyty iz russkoy dukhovnoy traditsii* [Experience from Russian Spiritual Tradition]. Moscow: Izdatel'skiy dom «Parad», 2005, pp. 205–248.
33. Kiselev, A.F. *S veroy v Rossiyu. Dukhovnye iskaniya Fedora Stepuna* [With the Belief in Russia. Spiritual Searches of Fyodor Stepun]. Moscow: Drofa, 2011. 364 p.
34. Raev, M. *Rossiya za rubezhom: Istoriya kul'tury russkoy emigratsii 1919–1939* [Russia abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919–1939]. Moscow: Progress-Akademiya, 1994. 295 p.
35. Stepun, F.A. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical World View. Five Images of Russian Symbolism]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2012. 479 p.
36. Zen'kovskiy, V.V. *Russkie mysliteli i Evropa. Kritika evropeyskoy kul'tury u russkikh mysliteley* [Russian thinkers and Europe. Criticism of European culture in Russian thinkers], in Zen'kovskiy, V.V. *Russkie mysliteli i Evropa* [Russian thinkers and Europe]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 16–141.

УДК 1:27(091)
ББК: 87.3(2)522-685

Александр Викторович Кириякин

Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры лингвистики и гуманитарно-педагогического образования, Россия, Тамбов, e-mail: kiryakinallek@bk.ru

Экзистенция человека и Богочеловечества в философии В.С. Соловьёва

Аннотация. Рассматриваются взгляды В.С. Соловьёва на существование человека в мире и на будущее человечества. Ставится задача сместить акцент рассмотрения философии В.С. Соловьёва с исследования Софии на исследование Богочеловечества и путей достижения этого результата. Данная задача решается на основе сравнительного исследования взглядов В.С. Соловьёва, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Андреева на человекобога и богочеловека. Выявляется, что в учении о Богочеловечестве видят краеугольный камень философии В.С. Соловьёва такие исследователи, как Януш Добешевский и Ян Красицкий. Анализируется исследование В.С. Соловьёва материальной природы человека. Утверждается, что В.С. Соловьёв намечает путь преодоления человеком своей материальной природы, который он видит в победе над тремя искушениями высшего порядка. Доказывается, что В.С. Соловьёв видит в преодолении трех искушений путь к Богочеловечеству, который намечил Иисус Христос. Преодоление искушений анализируется через сюжеты искушений героев Ф.М. Достоевского и Л.Н. Андреева, каждый из которых содержит в себе сюжет искушения Иисуса Христа в пустыне. Рассматривается сюжет искушения сверхчеловека из «Краткой повести об антихристе» В.С. Соловьёва. Выявляется, что для В.С. Соловьёва было важным показать, к чему ведет победа искушений в душе человека и влияние этой победы на человечество в целом. Делается общий вывод, что Богочеловек и Богочеловечество – это результат совместных усилий человека и Бога. В заключение говорится об актуальности и востребованности поиска ответа на вопрос, поставленный В.С. Соловьёвым и Ф.М. Достоевским, что ждет человечество в будущем.

Ключевые слова: учение В.С. Соловьёва о Богочеловечестве, образ Софии в учении В.С. Соловьёва, легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского, эсхатология русской религиозной философии, три искушения зла и христианская сотериология, человекобог, сверхчеловек, христианский антихрист

Aleksandr Viktorovich Kiryakin

Tambov State University after named G.R. Derzhavin, PhD (Philosophy), Senior Lecturer Department of Linguistics and Humanities and Pedagogical Education, Russia, Tambov, e-mail: kiryakinallek@bk.ru

Human and God-manhood Existence in V.S. Solovyov's Philosophy

Abstract. The article examines the views of V.S. Solovyov on the existence of man in the world and on the future of humanity. Its main task is to prove that it is necessary to shift the focus of consideration of V.S. Solovyov's philosophy from the study of Sofia to the study of God-manhood and to the ways

of achieving this result. This problem is worked out by means of a comparative analysis on the views on Man-god and God-man by V.S. Solovyov, F.M. Dostoevsky, and L.N. Andreev. It turns out that the doctrine of God-manhood is considered as the cornerstone of V.S. Solovyov's by a number of scholars, such as Janusz Dobieszewski and Jan Krasicki. V.S. Solovyov investigates the material nature of humankind and states that the latter is subjected to the temptations of the flesh and can subordinate its life to the basic needs. In this regard, V.S. Solovyov presumably sees a way for humankind to overcome its material nature and such a way would be the overcoming of the three temptations of a higher order; whereas he certainly identifies the path to God-manhood in overcoming the three temptations, in the way Jesus Christ indicated. The same subject of "overcoming the temptations" is also analyzed through the scenes of temptations of F.M. Dostoevsky's and L.N. Andreev's heroes, each of which contains the plot of Jesus Christ's temptation in the wilderness. The scene of the superhuman's temptation taken from V.S. Solovyov's "A Short Story of Antichrist" is also considered. In conclusion, for V.S. Solovyov it was important to show what the overcoming the temptations in the human soul leads to and the impact of this victory on humanity. In this respect, it can be affirmed that the God-Man and God-manhood are the result of the joint efforts of man and God. The conclusion of the article deals with the relevance of searching for an answer to the question stated by V.S. Solovyov and F.M. Dostoevsky, which concerns what awaits humanity in the future.

Key words: V.S. Solovyov's Study on Godmanhood, Sophia's Image in V.S. Solovyov's Study, F.M. Dostoevsky's Legend of the Grand Inquisitor, the Eschatology of Russian Religious Philosophy, the Three Temptations of Evil and Christian Soteriology, the Man-God, the Superhuman and the Christian Antichrist

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.105-122

Богочеловек: русское Откровение В.С. Соловьёва

Русская религиозная философия на определенном этапе развития пришла к мысли об особой духовной роли России – спасение всех людей в мире от мук ада. Идею, вобравшую в себя все человечество в его неразрывной духовной связи, в русской философии разрабатывали Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьёв. Поэтому представляется плодотворным рассмотрение особенностей их философских взглядов. Важно также подчеркнуть, что в своем философском наследии В.С. Соловьёв довел до логического конца догмат четвертого Вселенского Собора о природе Иисуса Христа («совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно Человека») и в своей природе («в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств»). Философ дал русской философии идею Богочеловека Иисуса Христа и, равно, религиозного будущего человечества – Богочеловечества.

Личность ничтожна в действительности, однако носит безусловный характер в своей возможности. Это уместно сравнить с тем, что Бог создал людей по образу своему для того, чтобы те в своей возможности стали подобны ему. Роднит Бога и человека свобода, состояние греховности же порождает внутреннее рабство человека, несвободу, отпадение от Бога [1, с. 25–26]. Выйти из этого состояния возможно посредством *μετάνοια* – искреннего раскаяния, изменения греховного сознания. Вочеловечившийся Бог ведет людей к спасению,

являя собой исторический пример соединения Творца и творения. На одной чаше весов – вера человека в Бога, на другой – вера в человека. Здесь следует ее трактовать так, что Бог поверил в человека и со времен Благой вести избрал все человечество. Поверит ли человечество в себя?

Вера человека в самого себя определяется В.С. Соловьевым как один из важнейших постулатов современной внерелигиозной цивилизации. Этот постулат, как и другой, т.е. вера в Бога, внерелигиозной цивилизацией, согласно В.С. Соловьеву, не доведены до конца. Оба вместе и доведенные до конца, эти принципы в их внутреннем единстве, имя которому любовь, составляют идею Богочеловечества. Так создается «новый богочеловеческий завет, основанный на внутреннем законе любви». Этот «новый внутренний завет есть завет всемирный, восстанавливающий все человечество, а чрез него и всю природу»¹.

Как существо природное, человек лежит в пределах осознаваемого им времени и пространства. Базовым в этом осознании является представление о собственном рождении и смерти. В.С. Соловьев и в этих рассуждениях идет дальше: двуединая природа человеческой возможности говорит и о том, что человек как «вечная, умопостигаемая сущность... существует не только после смерти, но и до рождения»², выпадая, таким образом, за пределы привычного нам времени и пространства. Волнует В.С. Соловьева и соотношение воли Бога и воли человека. Так, человек как явление, созданное Богом, имеет страдательное к нему отношение. Из этого следует, что человек не может обладать всей полнотой воли, которая есть только у Бога.

Из этого противоречия в пространстве разума выхода нет. Однако В.С. Соловьев, как и многие до него, пытается этот выход найти. Попытка интерпретации указанной проблемы через несовершенство мира представляется сомнительной, порождая у В.С. Соловьева противопоставление недолжного и ненормального бытия природного мира и бытия мира божественного. В недолжном мире происходит столкновение воли, что рождает страдание. Видя в понятии воли явление, синонимичное свободе, В.С. Соловьев выводит его за пространство физического начала в метафизическое пространство, утверждая, что человек производит зло «в своей вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа»³. То же самое можно сказать и про добро. Но к решению вопроса это не приближает.

Людские души как вечные предметы божественного созерцания обособляют в себе волю Божию, получая «собственное реальное бытие и действие». В.С. Соловьеву этого кажется мало, и он вводит в оборот концепцию идеально-человечества под наименованием «душа мира», выводя ее из первоначально-

¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. С. 26, 57, 77 [1].

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 134–135.

го божественного Логоса. Так появляется София: «душа мира есть человечество – божественное человечество Христа – тело Христово, или София»⁴. Но прежде Богу и человечеству необходимо воссоединиться (ведь отпавший от Бога мир во зле лежит). Происходит преодоление гуманизма с его идеей «человек прежде всего», но с сохранением отдельных его достижений. В.С. Соловьев убежден в том, что и среди неверующих гуманистов находятся те, кто лучше осуществляет христианство, «чем верующие христиане, ничего не сделавшие для улучшения человеческого общества»⁵.

Следует заметить, что ряд исследователей видит фундамент философии В.С. Соловьева не в учении о Софии, не в других направлениях его философии – «всеединстве, мистицизме, теократии» и т.д.⁶, а в учении о Богочеловечестве, полагая, что оно «определяет всю философию В.С. Соловьева». Так считает, например, Януш Добешевский⁷. Ян Красицкий также считает, что учение о Богочеловечестве является краеугольным камнем философии В.С. Соловьева: «Здесь собираются и отсюда расходятся, как лучи из центра круга, все другие основные идеи его теории: софиология, теория Всеединства, теория Абсолюта; учение о Богочеловечестве составляет основу его космологии, сотериологии, историософии, философии нравственности» [5, с. 155].

Имплицитно В.С. Соловьеву недостаточно христианской сотериологии, и он вводит собственное понимание способа соединения человека и Бога для спасения человечества. Он полагает, что не отходит в этом вопросе от определений Вселенских соборов, видя в богочеловеческой личности совмещение двух волей (стало быть, и двух свобод). Бог самограничивает себя во Христе, входит в пространство искушения, т.е. в человеческую жизнь с ее страстями, низшими интересами и прочим, и оставляет после себя на земле Церковь, искушаемую теми же самыми страстями⁸. Высшей страстью является здесь власть и способы ее достижения.

К концу жизни В.С. Соловьев в «Краткой повести об антихристе» приходит к мысли, что не ставшие богочеловечеством люди подпадают под власть искушенного сатаной сверхчеловека, который обещает и дает им материальный достаток. Со всей очевидностью в этом видится искушение Иисуса Христа в пустыне: в известном сюжете Богочеловек проходит это искушение и по благодати становится тем, кто Он есть по природе. В.С. Соловьев, как Вергилий, проводит человечество через круги ада, но на земле,

⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 139–141.

⁵ См.: Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 125–126 [2].

⁶ См.: Dobieszewski J. Filozofia polityczna Włodzimierza Sołowjowa [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.academia.edu/40797453/Filozofia_polityczna_Włodzimierza_Sołowjowa (дата обращения: 20.02.2021) [3].

⁷ См.: Dobieszewski J. U początków idei bogoczołwieczeństwa w filozofii Włodzimierza Sołowjowa // W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa. Red. W. Rydzewski i M. Kita. Krakow, 2002. P. 13–14 [4].

⁸ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С. 167, 172–174, 176.

ада, под которым понимается общество благоденствия, построенное на лжи тех, кто во имя зла совершает благо.

Искушение человекобога и богочеловека

Ты кто?
Мефистофель:
Часть силы той, что без числа
Творит добро, всему желая зла.⁹
Гете И.В. Фауст

Nun gut, wer bist du 109en?
Mephistopheles:
Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will
Und stets das Guteschafft.

Что означает вечное желание зла при вечном совершении добра? Андрей Кураев полагает, что это характеристика и цель сатаны: «Через малые обманы – к величайшему, к презентации себя как Бога» [7, с. 140]. К этому следует добавить, что эпиграф (возможно, именно этот смысл придавал фразе и И.В. Гете) содержит некоторые элементы известного сюжета – искушение Иисуса Христа в пустыне. В отличие от Богочеловека, человекобог искушен властью и унижен, унижен был и сверхчеловек, это было блестяще показано в свое время Ф.М. Достоевским. У В.С. Соловьева искушение проходит богочеловек, и в этом искушении сочетаются пессимизм в отношении всего человечества и оптимизм в отношении немногих, что соотнобразуется с «Откровением».

Бог самоограничил себя во Христе и, согласно «Благой вести», подвергся трем искушениям зла. Смысл искушений – сделать целью жизни достижение посюсторонних благ. Эти блага – суть пропитание, слава и власть над миром. Со времен грехопадения человек вынужден в поте лица добывать хлеб свой. Это подчеркивает обреченность человека на труд во имя поддержания своей материальной природы, которая суть прах и в прах возвратится. Сизифов труд. Так, труд от божественного сотворчества путем грехопадения был низведен к физиологическому поддержанию своей материальной природы. И именно последнее становится объектом искушения сатаны.

Дьявол не искушает Христа до достижения им тридцатилетнего возраста, до того, как не обнаружилось в Нем его божественной природы, явленной во время крещения. Преподобный Ефрем Сирийский объясняет дьявольские искушения проверкой природы Христа, которая еще не до конца была ясна, иначе бы дьявол не посмел бы и прикоснуться к Нему. Более того, дьявол не сразу приступает к искушению, а ждет, когда Христа посетит голод, присущий Его человеческой природе. По толко-

⁹ Перевод Б.Л. Пастернака

ванию преподобного Ефрема Сирина, это необходимо, чтобы показать подлинное принятие Богом плоти, т.е. подлинное вочеловечивание. Но Христос не обращает камни в хлеба, так как это было бы исполнением желания грешника¹⁰.

Есть еще одно интересное замечание по этому вопросу: если дьявол до искушений доподлинно не знал истинной природы Христа, то и Христос испытывал вполне человеческое чувство сомнения по поводу своей истинной природы. И.И. Евлампиев полагает, что именно таким радикальным образом Ф.М. Достоевский переосмыслил сюжет искушений: «Иисус Ивана Карамазова сам не знает достоверно, является ли он Сыном Божьим, он только верит в это, причем верит свободной, человеческой верой, т.е. как раз той верой, к которой он призывает всех людей», хотя и признает, что «все это невозможно приписать Иисусу в рамках церковного учения»¹¹.

Если в человеке больше ничего не осталось, кроме стремления во что бы то ни стало поддерживать себя физиологически, он раб этого искушения. Но Богочеловек отвечает: «не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих»: преодолев искушение плоти, человек получает власть над ней¹². Власть над плотью – свобода от нее. Эту свободу отвергает Великий инквизитор Ф.М. Достоевского: свобода мучительная и она не гарантирует человеку знание, во имя чего он свободен. А позднее над этим вопросом будут биться европейские экзистенциалисты, но так и не придут к его решению.

По итогу, «святая простота» (*Sancta simplicitas*) способна сжечь Христа, если так будет угодно Великому инквизитору. Бог – досадная помеха для тех, кто служит дьяволу. Тот, кто несвободен, стремится к тому, чтобы лишиться этой свободы других. Ему чуждо божественное сострадание человечеству, ведь сострадание не лишает людей свободы, а позволяет им свободно идти к Богу. Артур Шопенгауэр предлагал сделать сострадание основой любви¹³. Но если идти дальше Артура Шопенгауэра, то можно заключить, что сострадание, как и свобода, божественный дар человеку, а не необходимое условие растворения в трансцендентной Воле, и основой любви является не только сострадание, но и сорадость, по Ф.М. Достоевскому.

Великий инквизитор понимает, что «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить». Чтобы просто жить – достаточно только хлеба, этого единственного абсолютного знамени, которое заставит людей повиноваться, сломить их волю и уничтожить свободу. Свобода становится тяжким бременем постоянного выбора между добром и злом. То величайшее

¹⁰ См.: Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Толкование на четвероевангелие. М.: Сибирская Благовонница, 2017. С. 89–92 [8].

¹¹ См.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф.М. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 537 [9].

¹² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С. 169.

¹³ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Мн.: Харвест, 2011. С. 603 [10].

благо и величайший дар, который, по словам Великого инквизитора, сам ведет к отвержению этого дара. Поэтому человек нуждается в порабощении, а инструментом для этого являются «чудо, тайна и авторитет». Великий инквизитор задает резонный вопрос: «...неужели Ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение?»¹⁴.

Великий инквизитор отвечает на вопрос отрицательно, утверждая, что человек слаб перед чудом. Что же это за чудо и почему чудо воскрешения из мертвых в таком случае не может никого убедить? Здесь следует обратиться ко второму искушению: «Потом берет Его дьявол в святой город и поставляет Его на крыле храма, и говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею» [12, с. 15]. Человек ищет не Бога, а чудес – такова основная мысль Великого инквизитора по поводу второго искушения. Сделать чудо орудием подчинения человека – значит лишить его свободной воли. И этот путь отвергнут. Важно то, что второе искушение трактуется В.С. Соловьевым как гордость ума¹⁵. Гордостью ума является в таком случае искушение и самоубийство Кириллова в романе Ф.М. Достоевского «Бесы».

Великий инквизитор стремится лишить человека свободной воли, божественного дара, в стремлении таким образом защитить свою власть, власть Церкви над человечеством. Происходит подмена необходимости защитить религию необходимостью защитить власть официальной Церкви. Но «религию следует защищать не убивая, а умирая, не жестокостью, а терпеливостью, не преступлением, но верностью». Иначе религия оскверняется, оскверняется самая суть христианского учения. Христианство, само пройдя жерло гонений, дало человеку, по словам Андрея Кураева, опыт восстания «против любого насилия в области религии», дав в качестве дара свободу совести, и именно ее «христианские мученики принесли в жизнь людей»¹⁶.

Но христиане, отвергающие этот дар, стремятся к власти. Итак, третье искушение – искушение властью. Бог должен поклониться дьяволу и получить за это все царства мира. Гордость дьявола здесь не знает границ, полагал Феофилакт блаженный, раз он признает весь мир своей собственностью и желает, чтобы и Христос поклонился ему¹⁷. Но дьявол не имеет власти над миром по своей природе, эта власть дается ему пассивно, т.е. дается самими людьми. Дьявол не способен своими усилиями получить эту власть, и ему нечего предложить Христу в постороннем мире. Но и нечего предложить в потустороннем мире; требование по-

¹⁴ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Мартин, 2012. С. 206–261 [11].

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С. 169–170.

¹⁶ См.: Кураев А. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? М.: Никая; Арефа, 2009. С. 16–17 [13].

¹⁷ См.: Феофилакт блаженный. Толкование на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/ (дата обращения: 05.06.2020) [14].

клониться также является нелепым проявлением гордости и дерзости «того, кто от начала хотел быть Богом». В искушениях дьявол, по словам преподобного Ефрема Сирина, сам обличает себя, свидетельствуя, что «Тот, Кто исшел от Бога, может камни сделать хлебами»¹⁸.

По мнению В.В. Зеньковского, в замысле Великого инквизитора «гармонизация исторического процесса непременно включает в себя подавление человеческой свободы»¹⁹. Это подавление возникает при попытке гармонизировать его без Бога. У В.В. Зеньковского можно найти интересное предположение: «Не под влиянием ли... страстных речей Ив. Карамазова задумал Влад. Соловьев свое “Оправдание добра”?». Эти страстные речи – неприятие мира потому, что его гармония основана на страдании (у Ф.М. Достоевского, на слезинке ребенка). Такое предположение требует отдельного рассмотрения. Важно то, что «понимание свободы, которое с такой силой отвергает Великий инквизитор, есть поистине самое высокое проникновение в тайну свободы, открывшуюся во Христе: никто в этом не стоит выше Достоевского»²⁰.

Искушение властью – это и искушение на Голгофе: «Спаси Себя, если Ты Сын Бога! Сойди с креста!». В одном из Евангелий есть уточнение, что схожие слова произносил и один из разбойников («спаси себя и нас»). Согласно Луке, один из разбойников раскаялся. Его раскаяние – подвиг духа, подлинная *μετάνοια*, которая привела к изменению его природы, к достижению ницшеанского блаженства (но, в отличие от взглядов Ницше, блаженства с Богом), а в трактовке В.С. Соловьева – природы Богочеловека. Но Христос не сошел с креста потому, что «хотел возвеличить того, который был по правую сторону Креста и верил в Распятого»²¹. Этот сюжет – ответ Великому инквизитору: не чудо привело к изменению природы грешника, а истина Христа.

В.С. Соловьев заметил, что Ницше в своей яростной полемике с христианством показал «низменный уровень понимания» этой религии хотя бы тем, что не понял, что благая весть о воскресении из мертвых, о вечной жизни, о спасении пришла всем, а не только низшим классам. Христианство – религия, не отрицающая силы и красоты, но только несогласная принять их в виде силы умирающего больного и красоты разлагающегося трупа. Сила и красота должны быть обусловлены добром, сила и красота божественны. Без божественного понимания сила и красота побеждаются всегда, они «умирают с каждым покойником» и «погребаются на всех кладбищах»²².

Христианство – религия всепрощения. Великий инквизитор прощен Тем, кто сострадает, но не принимает этого дара, хотя и «поцелуй горит на его ли-

¹⁸ См.: Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Толкование на четвероевангелие. С. 94–96.

¹⁹ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 419 [15].

²⁰ Там же. С. 415.

²¹ См.: Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Толкование на четвероевангелие. С. 465.

²² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 12–14 [16].

це»²³. Он отвергает его во имя второго искушения – гордыни сатаны, что в безумии объявляет себя властелином мира за то, что обратил для человечества камни в хлеба. Тот, кто преодолел рабство плоти и гордость ума, вступает в искушение злом во имя добра вооруженный божественной истиной, поэтому последнее искушение еще и искушение злоупотреблением этой истиной²⁴. Человек может оказаться недостойным божественной истины и использовать ее во зло себе и другим людям. Таков сверхчеловек из «Трех разговоров» В.С. Соловьева.

Преодолев три искушения зла, человек делает шаг в вечность. Первая Богочеловеческая личность – сам Христос. Его человеческая природа подвержена искушениям и, как пишет Ян Красицкий, «ощущая ограниченность природного бытия, Богочеловек может поддаться соблазну сделать свое божественное Могущество средством для достижения земных целей»²⁵. Именно поэтому Богочеловек проходит тройной соблазн зла. Ян Красицкий указывает: «Преодоление этих трех соблазнов – это в то же время решающий момент в борьбе человечества с “первоосновой зла”, и все соблазны, каким могут быть подвергнуты человек и человечество, оказались побеждены “поступком” Христа» [5, с. 169].

Здесь следует внести поправку в вывод Яна Красицкого. Указанные соблазны не были побеждены Христом в привычном для нас эмпирическом времени, они побеждаются в реальном времени в душе каждого человека, они побеждаются в прошлом и побеждаются в будущем на пути туда, где времени больше не будет. Так, мы переживаем Воскресение Христа каждую Пасху, как непосредственное событие реального времени и нашей жизни, связывающее прошлое с настоящим и будущим. В таком контексте Богочеловек и Богочеловечество – это результат «со-спасения», *результат совместных усилий человека и Бога*. По итогу, «подобно Христу, каждый человек может быть распят и обманут – в какой-то мере это происходит с каждым»²⁶, и это тесно связано с тем, что «жизнь каждого из нас – это бесконечно повторяющаяся Голгофа, где каждый из нас – Христос»²⁷.

Итог искушения: ответ В.С. Соловьева и Л.Н. Андреева

Принято считать Леонида Андреева продолжателем творчества Ф.М. Достоевского, автором, который «испытал прямое влияние его психологического метода». Здесь важно, что ранний Леонид Андреев отмежевывался от Ф.М. Достоев-

²³ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С. 268.

²⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. С. 173.

²⁵ Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 169.

²⁶ См.: Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 83 [17].

²⁷ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000. С. 148 [18].

ского, а поздний признавал себя его прямым учеником. Но даже в раннем творчестве у Леонида Андреева можно найти множество отсылок к произведениям мастера психологического романа: «подпольный человек», иррационализм героев, исследование глубин человеческой свободы, «идейное убийство» и т.п.²⁸

Для уточнения этого вопроса в первую очередь следует обратиться к повести «Жизнь Василия Фивейского». Сюжет этого произведения содержит ряд важных отсылок. Так, Н.В. Пращерук видит в произведении отсылку к воскресению Лазаря, в том числе из-за первоначального названия «Встань и ходи»²⁹. Однако это произведение отсылает нас и к другой библейской легенде – об Иове Многострадальном, хотя и содержит в себе ряд оригинальных деталей. Но Леонид Андреев выходит далеко за рамки этих сравнений и, вероятно, своего первоначального замысла, он показывает не упрощение религиозной проблематики, как это понимает Н.В. Пращерук, а ее усложнение. В этом усложнении можно увидеть и преодоление своей природы, характерное для таких героев Ф.М. Достоевского, как Николай Ставрогин и Иван Карамазов.

Произведение «Жизнь Василия Фивейского» можно разложить на ряд элементов-сюжетов, характерных для творчества Ф.М. Достоевского. Первый: на исповедь к отцу Василию приходит растлитель и убийца ребенка – некий нищий калека. Второй: рассуждение об утрате веры от осознания несправедливости мира, гармония которого не стоит слезинки одного замученного ребенка. Третий: то, из чего, если верить Н.А. Бердяеву, родился русский атеизм, – из сострадания, из невозможности принять несправедливость мира [2, с. 122]. Есть и четвертая подоплека этого произведения: характер искушения главного героя. И здесь стоит более детально рассмотреть историю Иова Многострадального.

Происходит спор двух метафизических сущностей. Дьявола как такового не интересует душа Иова, его интересует возможность доказать на этом примере, что даже праведника возможно искушить. Хотя через призму Нового завета правомочной является обратная интерпретация. Но возьмем аутентичную, т.е. ветхозаветную: искушение ради искушения. Иов проходит эту проверку души и остается верен Богу, Василий Фивейский – нет. Представляется интересным характер его падения, т.е. чем его искушил дьявол. Леонид Андреев очень тонко подходит к этому вопросу, выходя за рамки ветхозаветного сюжета.

Первое искушение – в духе известного сюжета: дьявол посылает человеку страдания, чтобы тот разочаровался в Боге. Смерть ребенка, душевная болезнь жены, рождение ребенка инвалида и, наконец, трагическая гибель жены. Поразительным образом, но отец Василий избегает физических страданий, что, впрочем, умножает его скорбь, ведь страдают физически и духовно близкие ему люди. Но этого мало, автор проводит своего героя через искушение Ивана

²⁸См.: Пращерук Н.В. Несостоявшийся диалог: Ф. Достоевский и Л. Андреев // Диалоги классиков – диалоги с классикой: сб. науч. ст. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014 (Эволюция форм художественного сознания; вып. 4). С. 99–101 [19].

²⁹ Там же. С. 107.

Карамазова. Там, где остановился Ф.М. Достоевский (его герой только растле- вает Матрешу), не останавливается Леонид Андреев. И, если у Ф.М. Достоев- ского Матреша кончает жизнь самоубийством, разуверившись в благодати и любви Бога к себе (Матреша не разуверилась в Боге и своей вере в него, она разуверилась в любви Бога к себе, ведь она «Бога убила»), то у Леонида Андре- ева жертву убивает мучитель. Испытание должно быть полным.

Все это приходится выслушать на исповеди Василию Фивейскому от растлителя и убийцы³⁰. Леонид Андреев последователен: первая реакция свя- щенника – отрицание. Он отрицает гибельность этого греха для того, кто его совершил, хотя тот и не раскаивается, а относится к произошедшему как к обыденности. Это не *μετάνοια*, но Василию Фивейскому трудно соотнести ги- бель души убийцы и растлителя со всеблагодатью Бога. Вторая реакция – гнев: как всеблагий Господь допустил страдание невинного ребенка? Леонид Андре- ев не указывает на то, что священник готов по-карамазовски «вернуть билет Богу», он говорит о том, что тот готов сложить с себя сан, но и это уже о мно- гом свидетельствует. У Ф.М. Достоевского Иван Карамазов теряет веру в бла- гость Бога, у Леонида Андреева – Василий Фивейский получает новый удар судьбы – трагически погибает его жена.

Это возвращает Василия Фивейского в лоно Церкви, но – и в этом самое главное – теперь он чувствует себя новым Иовом и даже выше этого. Послед- нее, что мы видим на страницах повести, – торжество гордыни главного героя, который по слову человеческому пытается воскресить мертвого. Подобно Хри- сту, он взывает к мертвой плоти «Встань и иди!»³¹, но труп недвижим, Василий Фивейский не властен ни над тварной, ни над духовной природой умершего человека. Торжество греха гордыни, когда в одно мгновение человек ставит себя на место Бога (падение человекобога-Кириллова у Ф.М. Достоевского), заканчивается для него нищешанским сумасшествием и смертью (падение сверхчеловека).

«Дневник сатаны» стал своеобразным духовным и литературным завеща- нием Леонида Андреева. В романе вочеловечивается уже не Бог, а сатана. Не стоит видеть в этом оскорбление или хулу Христа, скорее это экзистенци- альный эксперимент, на который решается автор. И у него было множество таких экспериментов. Например, один из них есть в «Рассказе о семи повешен- ных», где поднимаемые проблемы настолько глубоки, что по поводу одной из них Л.Н. Толстой с негодованием заметил: «Последнее свидание родителей с приговоренным – тема, за которую я, я бы не решился взяться! А он пишет как ни в чем не бывало»³². Так что же разглядел Леонид Андреев в вочеловечив- шемся сатане?

³⁰ См.: Андреев Л.Н. Избранное. Ленинград: Ленинздат, 1984. С. 197–198 [20].

³¹ Там же. С. 229.

³² Цит. по: Дмитрий Быков Календарь-2URL: <https://knjky.ru/books/kalendar-2?page=102> (дата обращения: 20.02.2021)

Необходимо еще одно замечание к тому, что ставший человеком сатана не умаляет характер вочеловечивания Христа: сатана входит в уже мертвую плоть некогда живого человека – Генри Вандергурда, в этом заключена характерная разница между Христом, ставшим подлинно совершенным человеком, являясь при этом совершенным Богом, и сатаной: «нечистый дух лишен возможности подлинного воплощения, а способен лишь использовать тело человека и повреждать его духовное естество, делая несчастного одержимым и бесноватым. Но, поскольку Генри Вандергурд мертв, это означает, что плоть его служит не более, чем прибежищем»³³. По мере разворачивания сюжета можно увидеть, что сатана, став человеком, начинает испытывать и человеческий страх смерти. Закономерность, вскрытая Ф.М. Достоевским формулируется следующим образом: «духовно поврежденному существу присуща гипертрофированная боязнь утраты жизни из-за отсутствия надежд на воскресение»³⁴.

Финал романа заставляет содрогнуться за судьбу человечества. Дьявол обманут человеком, который готов допустить его существование, т.е. Магнусом, который объявляет все произошедшее как «скверную историю» и гордится тем, что обманул отца лжи: «Если ты Сатана, то ты и здесь опоздал. Понимаешь? Ты зачем пришел сюда? Играть, ты говорил? Искушать? Смеяться над нами, людишками?.. Но так ты опоздал. Надо было приходиться раньше, а теперь земля выросла и больше не нуждается в твоих талантах...»³⁵.

Ученики во всех проявлениях превзошли своего учителя, и от их поведения даже бесам в аду тошно. По Леониду Андрееву, это все, что нужно знать о человеке и человечестве. Пессимистичный взгляд. Причем люди поддаются тем же искушениям, которые претерпел Христос, подчинив свою животную природу божественной, а значит, люди могли устоять перед этими искушениями. У Леонида Андреева есть интересное художественное исследование генеалогии предательства в его повести «Иуда Искариот». При многочисленных толкованиях есть и такое: суть предательства Иуды – желание поднять народ на восстание против римского владычества. Если быть точнее, то почва для предательства – внутреннее чувство Иуды, его убежденность в том, что Иисус его не любит. Но как же доказать Ему, что Иуда заслуживает любви? Предатель видит это только через выставление других апостолов в дурном свете.

В романе Л. Андреева Иисус оставляет выбор за Иудой – предать или спасти. Христос, как и у Ф.М. Достоевского в «Легенде о Великом инквизиторе», молчит. Леонид Андреев исключает корыстный интерес предателя и придает мотиву предательства иной характер: через предательство доказать, что люди недостойны Христа, даже апостолы недостойны, достоин лишь один Иуда. Предатель действует как бы в мире превратных ценностей, даже сумма

³³ См.: Зябрева Г.А. Достоевский и Андреев: традиция духовного поиска // Вопросы русской литературы. 2012. С. 135 [21].

³⁴ Там же. С. 135–136 [21].

³⁵ См.: Андреев Л.Н. Избранное. С. 472.

за предательство не выдает в нем рыночного торговца, а выдает что-то иное – Иуда через это пытается убедить себя и мир в том, что люди алчны. Сколь мало они готовы дать за то, чтобы предать распятию Христа. Испытанием Иуды становится его убеждение в том, что все люди плохи и недостойны Бога, а способом доказать последнее являются 30 серебряников. Низменный способ приводит к тому, что имя Иуды проклянут в веках (*впрочем, в рамках такого учения о спасении, как апокатастасис, все люди достойны спасения и спасутся, даже Иуда*). Совершенно иное можно обнаружить в сверхчеловеке В.С. Соловьева из «Краткой повести об антихристе».

В.С. Соловьев стремится понять природу антихриста как противника Христа. Антихрист – человек, полный многочисленных дарований: он и великий мыслитель, и писатель, и общественный деятель, и внешне красив. Все это становится для него атрибутом превознесения себя. Он «верил и в добро, и в Бога, и в Мессию, но любил только одного себя. У писателя-философа, отличного знатока Библии и церковных традиций, это именно анти-Христос, не прошедший трех искушений Сына Божия хлебами, чудом и властью...», а его сила соблазна «в том, что он умело и эффективно использует личину “добра”»³⁶.

Свои дарования этот сверхчеловек толковал как особый знак своей исключительности перед Богом, это в конечном итоге привело к тому, что он стал мнить себя вначале вторым после Бога, а потом и первым, тем, кем был Христос, и даже выше, потому что Христос – его предтеча. Христос принес людям истину, был «исправителем человечества», а он будет его «благодетелем» – принесет мир и достаток людям. Но даже в этом он сомневался, ожидая какого-то особенного знака своей миссии в этом мире, знака, который даст ему свидетельство того, что он и «есть старший сын, возлюбленный первенец Божий». Сознание своих дарований и сомнение в уготованной роли сыграли с ним дурную шутку: гордыня не позволила ему склониться перед волей «галилеянина»³⁷.

Другими словами, познав Бога в разуме, этот сверхчеловек не смог обрести Бога в сердце и в конечном итоге стал ненавидеть Христа за то, что тот не хочет дать знак, доказывающий высокое предназначение сверхчеловека. Интересно, что далее ненависть сменяется отчаянием. Соловьевский сверхчеловек впадает в уныние и, ведомый этим чувством, пытается свести счеты с жизнью. Отчаяние, по В.С. Соловьеву, равняется духовной смерти, достаточно вспомнить рассказ о двух монахах в Александрии из «Трех разговоров». Но в последние секунды жизни уныние сменяется чувством уязвленной гордости, едва посещает его кроткий и грустный образ Христа. И именно из-за чувства гордыни сверхчеловек бросается вниз с обрыва: «“Он<Христос>меня жалеет... Нет,

³⁶ См.: Зябрева Г.А. Достоевский и Андреев: традиция духовного поиска // Вопросы русской литературы. 2012. С. 261 [22].

³⁷ См.: Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 198–199 [23].

никогда! Не воскрес, не воскрес!» И он бросился с обрыва»³⁸. Если жизнь – это дар Бога человеку, то соловьевский сверхчеловек возвращает его Богу из-за чувства уязвленной гордыни, а не от осознания страдания в мире. Сверхчеловек В.С. Соловьева совершает то, что не совершил Христос во время второго искушения сатаной.

Важно отметить, что сверхчеловека подхватывают не ангелы, а дьявол, и искушает он его властью над миром (третье искушение): дает ему то, что не дал Бог. Симптоматично то, что для соловьевского сверхчеловека всеобщий мир и благоденствие не цель, а средство потешить собственное эго. Дьявол входит в уста сверхчеловека «острой леденящей струей», так рождается на свет антихрист, и этот антихрист начинает пророчествовать; его весть разносят апостолы новой веры – масс-медиа, выпуская миллионные тиражи «Открытого пути к вселенскому миру и благоденствию». В.С. Соловьев вольно смешивает в сюжете собственное превратное понимание социализма с эсхатологическими сюжетами, характерными для русского епископа XVIII века Стефана Яворского, и явно не видит иного исхода для человечества, кроме описанного в «Откровении»³⁹.

Но даже В.С. Соловьев не смог вообразить себе, что ждет людей дальше, поэтому конец «Краткой повести об антихристе» вышел скомканным. Как и Степан Яворский, В.С. Соловьев наделяет своего антихриста неспособностью исповедовать Христа, и именно так узнают его природу старец Иоанн, римский Папа Петр II и немецкий теолог профессор Эрнст Паули. Далее сюжет набирает обороты. Кульминацией его становится объединение трех церквей: тайно, ночью, путем пожатия рук тремя представителями трех церквей. Затем следует развязка с падением антихриста⁴⁰. А.Ф. Лосев пишет: «...соловьевский антихрист сначала овладевает всем миром, а потом ничтожнейшим образом погибает. <...>Прочитав соловьевскую повесть об антихристе, всякий скажет: да, не к этому стремится человек и не о таких дешевых победах мечтает человечество» [24, с. 36]. Впрочем, и не о таком дешевом антихристе тоже.

Стоит заметить, что образ антихриста В.С. Соловьеву не удался. Впрочем, ему удалось показать глубину душевного состояния человека перед окончательным его падением до состояния антихриста. Был ли это один из многих антихристов или это была попытка показать последнего – замысел не до конца ясен. В то время был один человек, желавший примерить на себя лавры антихриста-антихристианина (Фридрих Ницше). Насколько удачным был бунт против пороков исторической Церкви, настолько неудачным оказался бунт против Христа. Неслучайно этот антихрист-антихристианин заканчивает самоидентификацией «распятый».

³⁸ См.: Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. С. 200.

³⁹ См.: Зябрева Г.А. Достоевский и Андреев: традиция духовного поиска // Вопросы русской литературы. С. 256–266.

⁴⁰ См. Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. С. 215–216, 218.

Если принять за истину толкование Н.Я. Грота, то Ницше сам более других человек оскорбленного самолюбия, человек, безусловный талант которого сочетался с физиологической немощью, рождая в нем чувства ненависти и мщения, которые попирали в нем истину христианской любви. Ницше стал тем, кем он хотел быть, сверхчеловеком, пережив «одну из самых тяжелых трагедий – нравственную трагедию неверия и отрицания», он «имел смелость искренне исповедовать пред человечеством все передуманное и выстраданное»⁴¹.

Ницше тоже стремился к более совершенному человечеству (сверхчеловечеству), но шел в противоположенном от В.С. Соловьева направлении (вместо пути к богочеловечеству, он шел по пути к человекобогу). И если путь Ницше, как это пророчески понял Ф.М. Достоевский, ведет к логическому самоубийству (*здесь следует это трактовать расширенно – и как самоубийство, и как безумие: Раскольников видит во сне, как мучают и убивают лошадей; Ницше сходит с ума, став свидетелем того, как на его глазах избивают лошадь*), то путь В.С. Соловьева ведет к ничтожнейшему антихристу, вся сила которого – в даровании материальных благ человечеству. И эти материальные блага понуждают людей склониться перед ним. Ничтожность образа раскрывается через образ Великого инквизитора, которому нечего возразить живому Христу, кроме лишения людей свободы в обмен на химеру первого искушения – материального достатка.

Сходный вывод делает и Бернард Маршадье, утверждая, что «филантроп» В.С. Соловьева «предает Христа так же, как это делает и Великий инквизитор, прикрываясь жалостью к людям, скрывая свою истинную цель – стать хозяином людских душ и тел». Как и Ян Красицкий и ряд других исследователей, Бернард Маршадье говорит о том, что к концу жизни В.С. Соловьев принял точку зрения своего отца, историка С.М. Соловьева, что современное человечество – это больной старик, а всемирная история идет к концу. Но даже в этом царстве пессимизма В.С. Соловьев оставляет толику оптимизма: «Этот эпилог, который одновременно является прологом к концу, может длиться долго. В ожидании окончательного падения занавеса, даже несмотря на то, что правление антихриста кажется повсеместным, Соловьев заботится о том, чтобы хотя бы где-то оставались условия существования человечества, которые не были бы искажены. Мы видим, что, даже отброшенный назад в пустыню, небольшой остаток человечества, сохранивший верность, сохраняет и живые семена цивилизации в лице трех своих законных лидеров, которые вдохновляются ее организующими и конституирующими элементами: Римом, аскезой и благотворительным правилом и Школой» [26, с. 12–15].

Но, быть может, не все будет так оптимистично. Спустя чуть более ста лет после «русского Откровения» В.С. Соловьева Ю.В. Мамлеев в жанре метафизиче-

⁴¹ См.: Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1(16). С. 149 [25].

ского реализма напишет роман-антиутопию «После конца», где поставит вопрос, что же произойдет с человечеством «после конца», т.е. после библейского конца мира. На страницах романа мы узнаем, что все свершится, как и было предначертано: одни уйдут в высшие миры, а другие будут преданы небытию. Однако на останках мира вдруг появится некий новый вид «человека», уже не несущего в себе человеческие черты, который будет требовать наступления «дьяволочеловечества», но не заслужит даже его⁴². Нам этот автор интересен тем, что он обращается к философии В.С. Соловьева для обоснования приведенного здесь вопроса. В результате В.С. Соловьев не ответил на свой же вопрос «Что ждет человечество?», он лишь указал общее направление, кем должен стать человек по божественной благодати. Этот вопрос никуда не ушел и в наше очередное тысячелетие.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1912. 440 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. 320 с.
3. Dobieszewski J. Filozofia polityczna Włodzimierza Sołowjowa [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.academia.edu/40797453/Filozofia_polityczna_Włodzimierza_Sołowjowa (дата обращения: 20.02.2021)
4. Dobieszewski J. U początków idei bogoczołowieczeństwa w filozofii Włodzimierza Sołowjowa // W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa. Red. W. Rydzewski i M. Kita. Krakow, 2002.
5. Красицкий Ян. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 448 с.
6. Гётте И.В. Фауст. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 461 с.
7. Кураев А. Мастер и Маргарита: За Христа или против? М.: Проспект, 2017. 272 с.
8. Ефрем Сирин, преподобный. Творения. Толкование на четвероевангелие. М.: Сибирская Благовонница, 2017. 542 с.
9. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф.М. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 585 с.
10. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Мн.: Харвест, 2011. 848 с.
11. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Мартин, 2012. 784 с.
12. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. СПб.: Изд-во «Скрижаль», 2020. 768 с.
13. Кураев А. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? М.: Никея; Арефа, 2009. 320 с.
14. Феофилакт блаженный. Толкование на Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/ (дата обращения: 05.06.2020)
15. Зеньковский В.В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 896 с.
16. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 8. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. 763 с.
17. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
18. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб.: Алетейя, 2000. 415 с.

⁴²См.: Мамлеев Ю.В. После конца. М.: Эксмо, 2011. С. 233 [27].

19. Пращерук Н.В. Несостоявшийся диалог: Ф. Достоевский и Л. Андреев // Диалоги классиков – диалоги с классикой: сб. науч. ст. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014 (Эволюция форм художественного сознания; вып. 4). С. 99–110.

20. Андреев Л.Н. Избранное. Ленинград: Ленинздат, 1984. 491 с.

21. Зябрева Г.А. Достоевский и Андреев: традиция духовного поиска // Вопросы русской литературы. 2012. С. 38–49.

22. Юрина Н.Г. Традиции русской апокалиптической литературы XVIII века в «Краткой повести об антихристе» Вл. Соловьёва (Соловьёв и Яворский) // Вестник Чувацкого университета. 2010. № 4. С. 256–266.

23. Соловьёв В.С. Три разговора // Соловьёв В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 10. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1914. С. 81–221.

24. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва / Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания. М.: Академический Проект, 2011. С. 5–36.

25. Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1(16). С. 129–154.

26. Marchadier B. An Introduction to Vladimir Solovyev's Three Conversations on War, Morals and Religion // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 1(69). С. 6–16.

27. Мамлеев Ю.В. После конца. М.: Эксмо, 2011. 320 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings on God-manhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 3* [Collected works in 10 vol., vol. 3]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovari'shchestvo «Prosveshchenie», 1912. 440 p.

2. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra [Justification of good], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 8* [Collected works in 10 vol., vol. 8]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovari'shchestvo «Prosveshchenie», 1914. 763 p.

3. Solov'ev, V.S. Tri razgovora [Three conversations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [Collected works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovari'shchestvo «Prosveshchenie», 1914, pp. 81–221.

Individual Works

4. Andreev, L.N. *Izbrannoe* [The Chosen One]. Leningrad: Leninzdat, 1984. 491 p.

5. Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya* [Russian idea]. Saint-Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2013. 320 p.

6. Dostoevskiy, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [Brothers Karamazov]. Moscow: Martin, 2012. 784 p.

7. Efrem Sirin, prepodobnyy. *Tvoreniya. Tolkovanie na chetveroevangelie* [Reverend of Creation. Interpretation on the four-evangelic]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, 2017. 542 p.

8. Gette, I.V. *Faust* [Faust]. Moscow: AST: AST MOSKVA, 2009. 461 p.

9. Kamyu, A. *Buntuyushchiy chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [A rebellious man. Philosophy. Politics. Art]. Moscow: Politizdat, 1990. 415 p.

10. Kuraev, A. *Master i Margarita: Za Khrista ili protiv?* [Master and Margarita: For Christ or against?]. Moscow: Prospekt, 2017. 272 p.

11. Kuraev, A. *Dary i anafemy. Chto khristianstvo prineslo v mir?* [Gifts and anathema. What did Christianity bring to the world?]. Moscow: Nikeya; Arefa, 2009. 320 p.

12. Losev, A.F. *Tvorcheskiy put' Vladimira Solov'eva* [The creative path of Vladimir Solovyov], in Solov'ev, V.S. *Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya* [Philosophical principles of whole knowledge]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2011, pp. 5–36.

13. Mamleev, Yu.V. *Posle kontsa* [After the end]. Moscow: Eksmo, 2011. 320 p.
14. *Novyy Zavet Gospoda nashego Iisusa Khrista* [The New Testament of Our Lord Jesus Christ]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Skrizhal'», 2020. 768 p.
15. Shopengauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Re-presentation]. Minsk: Kharvest, 2011. 848 p.
16. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian philosophy]. Khar'kov: Folio; Moscow: Izdatel'stvo EKSMO-Press, 2001. 896 p.

(Articles from Scientific Journals)

17. Dobieszewski, J. U początków idei bogocześnictwa w filozofii Włodzimierza Solowjowa. *W kręgu idei Włodzimierza Solowjowa*. Krakow, 2002.
18. Grot, N.Ya. Nравstvennye idealy nashego vremeni (Fridrikh Nitsche i Lev Tolstoy) [Moral ideals of our time (Friedrich Nietzsche and Leo Tolstoy)], in *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1893, book 1(16), pp. 129–154.
19. Marchadier, B. An Introduction to Vladimir Solovyev's Three Conversations on War, Morals and Religion, in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 1(69), pp. 6–16.
20. Yurina, N.G. Traditsii russkoy apokalipticheskoy literatury XVIII veka v «Kratkoy povesti ob antikhriste» VI. Solov'eva (Solov'ev i Yavorskiy) [Traditions of Russian apocalyptic literature of the 18th century in the "Short Story of the Antichrist" by V. Solovyov (Soloviev and Yavorskiy)], in *Vestnik Chuvashskogo universiteta*, 2010, no. 4, pp. 256–266.
21. Zyabreva, G.A. Dostoevskiy i Andreev: traditsiya dukhovnogo poiska [Dostoevsky and Andreev: the tradition of spiritual search], in *Voprosy russkoy literatury*, 2012, pp. 38–49.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

22. Prashcheruk, N.V. Nesostoyavshiysya dialog: F. Dostoevskiy i L. Andreev [Failed dialogue: F. Dostoevsky and L. Andreev], in *Sbornik nauchnykh statey «Dialogi klassikov – dialogi s klassikoy»*. Vyp. 4 [Collection of scientific articles «Dialogues of classics – dialogues with classics». Issue 4]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2014, pp. 99–110.

(Monographs)

23. Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F.M. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [The philosophy of man in the work of F.M. Dostoevsky (from early works to the "Brothers Karamazov")]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA, 2012. 585 p.
24. Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh Absolyuta. Ch. 1* [The history of Russian metaphysics in the XIX–XX centuries. Russian Philosophy in Search of the Absolute. Part 1]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2000. 415 p.
25. Krasitskiy, Yan. *Bog, chelovek i zlo. Issledovanie filosofii Vladimira Solov'eva* [God, man, and evil. A study of the philosophy of Vladimir Solovyov]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 448 p.

(Electronic Resources)

26. Dobieszewski, J. *Filozofia polityczna Włodzimierza Solowjowa*. Available at: https://www.academia.edu/40797453/Filozofia_polityczna_Włodzimierza_Solowjowa (дата обращения: 20.02.2021)
27. Feofilakt blazhenny. *Tolkovanie na Evangelie ot Matfeya* [Theophylact blessed. Interpretation on the Gospel of Matthew]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Feofilakt_Bolgarskiy/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja/ (data obrashcheniya: 05.06.2020)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 930.1
ББК 63.0

Юрий Константинович Волков

Арзамасский филиал Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры права, философии и социальных дисциплин, Россия, Арзамас, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

Концепция «борьбы леса и степи» С.М. Соловьёва: «за» и «против»

Аннотация. На материале трудов представителей марксистского и евразийского направления рассматриваются аргументы «за» и «против» концепции «борьбы леса и степи» С.М. Соловьёва как важной составляющей части его историологической и философско-исторической доктрины. Показано, что основные аргументы против концепции С.М. Соловьёва связаны с теми трактовками исторических фактов, которые соотносятся с теоретическими положениями марксистской и евразийской парадигмы истории. К ним относятся: положение о классовом характере российского государства и государственного закрепощения населения; о подчинении хода национальной истории действию общих исторических закономерностей; о решающей роли географических и этнических факторов; о взаимном влиянии «леса» и «степи» на процесс формирования евразийской державности. Для определения баланса аргументов «за» и «против» концепции «борьбы леса и степи» предлагается использовать модель структурно-иерархической истории, где имеются стабильные и динамичные в пространственно-временном отношении уровни. Делается вывод о том, что геоисторический факт разделения восточно-европейской равнины на лесную и степную полосы, позволяющий теоретически обосновать предпосылки концепции «борьбы леса и степи», не вызывает возражений ни одного из ее критиков. Вместе с тем исторические факты, касающиеся понимания природы социальной целостности, в масштабе которой разворачивалась «борьба леса и степи», порождают их принципиально разные теоретические трактовки. Еще больше расхождений обнаруживается в вопросе о причинах изменений, определяющих историческую динамику. Как показывает реальный ход истории, в меняющемся и взаимосвязанном мире такими причинами действительно может стать глобальный конфликт культур.

Ключевые слова: концепция «борьбы леса и степи», философия истории, историология, российская историография, марксизм, евразийство, модель структурно-иерархической истории, геоистория, прогресс, исторические типы культур

Yuriy Konstantinovich Volkov

Arzamas branch of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, Advanced PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Law, Philosophy and Social Sciences, Russia, Arzamas, e-mail: yu.k.volkov@yandex.ru

S.M. Solovyov's Conception of the "Struggle between the Forest and the Steppe": "For" and "Against"

Abstract. Based on works by representatives of the Marxist and the Eurasian direction, the article considers arguments "for" and "against" S. M. Solovyov's conception of the "struggle between the forest and the steppe" as an important part of his historiological and philosophical-historical doctrine. This essay shows that the main arguments against Solovyov's conception are connected to the interpretations of historical facts corresponding to the theoretical positions of the Marxist and Eurasian paradigms of history. They include: the thesis about the class character of the Russian state and of the state enslavement of the population; that of the subordination of the course of a nation's history to the action of universal historical laws; that of the decisive role of geographical and ethnic factors; that of the mutual influence of the "forest" and the "steppe" on the formation of the Eurasian state. To determine the balance of arguments "for" and "against" the conception of the "struggle between the forest and the steppe," the author proposes to use the model of a structural and hierarchical history, where there are stable and dynamic levels in space and time. The essay concludes that the geohistorical fact of the division of the East European plain into forest and steppe belts, which makes it possible to theoretically explain the premises behind the conception of the "struggle between the forest and the steppe, raises no objections from any of the critics of such a struggle. At the same time, historical facts concerning the understanding of the nature of social integrity, on the level at which the struggle took place, lead to fundamentally different theoretical interpretations. Even more discrepancies are found concerning the causes of the changes that determine the historical dynamics. As the real course of history shows, in a changing and interconnected world, such causes can actually become a global conflict of cultures.

Key words: conception of the "struggle between the forest and the steppe", philosophy of history, historiology, Russian historiography, Marxism, Eurasianism, model of structural and hierarchical history, geohistory, progress, historical types of cultures

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.123-134

В 2020 г. исполнилось 200 лет со дня рождения одного из самых известных представителей российской исторической школы XIX в. Сергея Михайловича Соловьёва (1820–1879). В силу особенностей профессиональных занятий С.М. Соловьёва его творческие достижения интересовали и продолжают интересовать в первую очередь тех исследователей, которые занимаются изучением конкретных проблем российской истории. Однако даже на этом традиционном для исторической науки исследовательском фоне обнаруживается некоторое число научных материалов, посвященных историко-теоретическим воззрениям С.М. Соловьёва¹. Значительно реже встречаются публикации, в которых анализируются философские основания исторической доктрины С.М. Соловьёва.

¹ См., напр.: Волкова И.В. «Новый период» истории России в трудах С.М. Соловьёва (из истории общественной мысли середины XIX в.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1984 [1]; Гуммерт Н.В. Госу-

Так, например, в одном из первых постсоветских философско-исторических исследований исторической концепции С.М. Соловьева отведено всего два небольших фрагмента². Гораздо более подробная характеристика философско-исторических взглядов С.М. Соловьева дана в курсе лекций по философии и методологии истории А.В. Малинова³. Несколько ранее сравнительной характеристике философско-исторических воззрений С.М. Соловьева и В.С. Соловьева была посвящена журнальная публикация Л.М. Максимовой и М.В. Максимова, в итоговом резюме которой отмечалась явная недостаточность исследований на эту тему⁴.

В продолжение сказанного можно констатировать, что за прошедшее время так и не появились масштабные научные исследования, посвященные историологическим и философско-историческим воззрениям С.М. Соловьева. Как можно предположить, одной из причин такого положения стала тенденция к снижению запроса на академические формы философско-исторических исследований⁵. Кроме того, определенную негативную роль здесь, наряду с отсутствием у С.М. Соловьева специальных трудов по философии истории, могли сыграть приписываемые ему либеральные воззрения.

В этой связи следует отметить, что в идейных основаниях философско-исторической доктрины С.М. Соловьева, на наш взгляд, больше, чем влияние либеральных идей, заметно влияние гегелевской диалектики и парадигмы географического детерминизма, оригинальной формой которого является концепция «борьбы леса и степи». Сравнительному анализу этой концепции в трудах ученых, представляющих два наиболее влиятельных направления отечественной истории XX века – марксизм и евразийство, и будет посвящено настоящее исследование.

Прежде чем начать разбор аргументов идейных оппонентов С.М. Соловьева, напомним основные положения его концепции «борьбы леса и степи».

дарство и внешняя политика, Россия и Германия в воззрениях С.М. Соловьева и Ф. Ратцеля: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2004 [2]; Зейнетдинова Л.Н. Начальный период научной деятельности С.М. Соловьева (40–50-е гг. XIX века): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006 [3]; Кучурин В.В. Начало формирования научно-педагогических взглядов С.М. Соловьева // Вестник Брянского государственного университета. 2018. № 3(37). С. 96–101 [4]; Соловьева М.А. С.М. Соловьев как историк русской исторической мысли: дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 1984 [5]; Сунцова Е.А., Правкин С.А. Концепция народного государства и примиряющего права С.М. Соловьева // Вестник экономической безопасности. 2018. № 4. С. 14–19 [6].

² См.: Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М.: Старый сад, 1999. С. 15, 269 [7].

³ См.: Малинов А.В. Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015 [8].

⁴ См.: Максимова Л.М., Максимов М.В. Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьевы (К вопросу об идейных истоках историософии Вл. Соловьева) // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 1(6). С. 125 [9].

⁵ См.: Волков Ю.К. Философия истории в современной России: основные этапы, представители и направления // Философия и методология истории: сб. науч. ст. IV Всерос. науч. конф. / отв. ред. С.Г. Калашников. Коломна: МГОСГИ, 2011. С. 40–42 [10].

Согласно предложенной Соловьевым теоретической схеме, особенности исторического развития России были обусловлены особенностями географического разделения восточно-европейской равнины на лесную и степную полосы. Лесная полоса способствовала формированию земледелия и оседлого быта населявших ее народов. Степная полоса представляла собой зону распространения кочевого образа жизни и путей движения азиатских народов⁶. Таким образом, из трех главных условий, которые, как полагает Соловьев, определяли ход русской истории: большая равнинная территория, родовой быт племен и национальная самобытность государства – именно колонизация юга и его постоянная защита от степных варваров повлияли на особенности распространения российской государственности⁷.

Одним из первых представителей марксистской исторической школы в СССР, обратившихся к рассмотрению концепции «борьбы леса и степи», был М.Н. Покровский. В своей оценке теории С.М. Соловьева М.Н. Покровский, прежде всего, исходил из классово-идеологической позиции ее автора⁸. «Взгляды Соловьева, – пишет Покровский, – были взглядами историка-идеалиста, который смотрит на исторический процесс сверху, со стороны командующих классов, а не снизу, от классов угнетенных» [14, с. 185].

В то же время Покровский обстоятельно разбирает особенности теории «борьбы леса и степи», которую он относит к числу бессознательных уступок историческому материализму со стороны представителей школы Соловьева и ряда других историков⁹. Какие же аргументы против теории «борьбы леса и степи» выдвигает Покровский?

Главный недостаток теории «борьбы леса и степи» С.М. Соловьева состоит, по мнению Покровского, в том, что «она совершенно не соответствует исторической действительности»¹⁰. Подтверждением этому Покровский считает, в частности, тот факт, что наибольшее напряжение борьбы со степью приходится на XI–XIII вв., когда на Руси не существовало единого государства и не было закрепощения крестьян. Напротив, – в XVI – XVII вв., когда возникло единое Московское государство и крепостное право, татары, как пишет По-

⁶ См.: Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 15 кн. / отв. ред. и авт. вступ. статьи д-р ист. наук Л.В. Черепнин. Кн. I. Т. 1–2. М.: Соцэкгиз, 1962. С. 60–62 [11].

⁷ Там же. С. 270.

⁸ Через несколько лет после смерти М.Н. Покровского его историко-теоретические взгляды также будут подвергнуты идеологической критике (см.: Против исторической концепции М.Н. Покровского: сб. ст. / ред. Б. Греков, Ем. Ярославский, С. Бушуев. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1939 [12]; Против антимарксистской концепции М.Н. Покровского: сб. ст. / отв. ред. А. Сидоров. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1940 [13]).

⁹ См.: Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. М.: Партиздат, 1933. С. 186 [14].

¹⁰ Там же. С. 187.

кровский, «уже настолько ослабели, что и мечтать не могли о завоевании Руси, а могли только ее грабить»¹¹.

Если же исходить из указанной схемы для объяснения того, что называется «закрепощением» дворянства, то, как считает Покровский, обязательность военной службы вассалов приходится на XV–XVI вв. В то время как настоящее, без кавычек закрепощение крестьянства в России приходится на XVII–XVIII вв., когда не было ни одного крупного татарского набега¹².

Наконец, еще один аргумент, который использует Покровский, чтобы показать искусственность теории «борьбы леса и степи», заключается в том, что самые свободные казачьи поселения были ближе всего к степи. Тогда как военная служба дворян и крепостное хозяйство двигались с северо-запада России¹³.

Общий вывод, который делает Покровский, состоит в следующем. Теория «борьбы леса и степи», несмотря на ее разлад с историческими фактами, нужна была буржуазным университетским историкам для того, чтобы доказать, что «государство в России не было созданием господствующих классов и орудием угнетения всей остальной народной массы, а представляло собой интересы всего народа, без различия классов» [14, с. 188].

С идеологически более умеренных позиций, учитывающих одновременно влияние на творчество С.М. Соловьева нескольких теоретических источников, разбирается его концепция русской истории в статье советского историка Н.Л. Рубинштейна¹⁴.

Традиционно отметив ограниченность буржуазного идеалистического миропонимания Соловьева, Рубинштейн вместе с тем посвящает свою публикацию передовым тенденциям научной методологии историка¹⁵. В числе главных влияний, определивших содержание научного мировоззрения Соловьева, Рубинштейн называет признание историком роли природно-географических факторов. В то же время, по словам Рубинштейна: «... для Соловьева природные условия никогда не бывают решающим фактором, они только тормозят или ускоряют темпы развития, и их влияние падает по мере развития человеческого общества» [16, с. 60].

Наряду с географическим фактором, Рубинштейн подробно разбирает понимание Соловьевым роли этнического начала в истории общества. Расширенная до масштабов всемирной истории картина европейского этногенеза, как считает Рубинштейн, и есть действительная картина этнической истории

¹¹ См.: Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. С. 187.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Более подробно об историографических исследованиях Н.Л. Рубинштейна см.: Соломаха Е.Н. Труд Н.Л. Рубинштейна «Русская историография»: его содержание и оценка в отечественной исторической литературе: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2006 [15].

¹⁵ См.: Рубинштейн Н.Л. С.М. Соловьев и русская историческая наука // Вопросы истории. 1945. № 3–4. С. 58 [16].

С.М. Соловьёва¹⁶. В то время как его позднейшая националистическая антитеза арийцев и азиатов есть «лишь условное, схематическое обозначение антагонизма и борьбы славянского мира со степными кочевниками»¹⁷.

Продолжением и развитием марксистского историографического подхода к творчеству С.М. Соловьёва как теоретика и философа истории является монография В.Е. Иллерицкого. В историческом мировоззрении Соловьёва Иллерицкий выделяет не только общие для всех народов естественные законы, но и «частные закономерности, зависящие от определенных объективных условий»¹⁸. Однако поскольку эти объективные условия, как считает Иллерицкий, не могли раскрыть внутреннего механизма развития России, а условий в ней для возникновения и борьбы классов Соловьёв не видел, его понимание российской истории отличается от истории западноевропейских народов¹⁹.

Заменой отвергнутых классовых противоречий у сторонника гегелевской диалектики Соловьёва стали, по словам Иллерицкого, «борьба старых и новых общественных отношений – родовых и государственных, “старых” и “новых” городов, борьба “леса со степью”, т.е. оседлых народов с кочевыми, борьба европейских начал цивилизации с отсталостью, невежеством, отжившими нравственным принципами и т.п.» [17, с. 65].

Разбирая далее трактовку Соловьёвым событий, которые были связаны с монголо-татарским завоеванием Руси, Иллерицкий указывает на их очевидную связь с общей тенденцией «борьбы леса со степью», которая началась «еще во времена Киевской Руси столкновениями с печенегами и половцами»²⁰. Отсюда Иллерицкий делает вывод о том, что «борьба леса и степи» в исторической концепции Соловьёва является продолжением его идеи о многовековой борьбе Европы с Азией. Как отмечает автор монографии, Соловьёв был убежден, что Россия в этой многовековой борьбе выступала «передовым форпостом Европы, давая ей тем самым возможность беспрепятственно, а потому ускоренно развиваться» [17, с. 113].

Переходя далее к оценкам концепции «борьбы леса со степью» в трудах евразийцев, отметим, что представители этого направления почти не обращались к самой теории С.М. Соловьёва. Их усилия были направлены на создание собственной оригинальной концепции отношений «леса» и «степи».

Как считает, например, П.Н. Савицкий, монголы, в отличие от русских, не были колонизаторами в собственном смысле этого слова. «Колонизаторами» степи были русские, и эта «колонизация» включала в себя три этапа: дотатарскую эпоху, когда русское население занимало значительную часть приднепровской «лесостепи»; татарскую, – когда «русская народность» «отсижива-

¹⁶ См.: Рубинштейн Н.Л. С.М. Соловьёв и русская историческая наука // Вопросы истории. С. 66.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Иллерицкий В.Е. Сергей Михайлович Соловьёв. М.: Наука, 1980. С. 61 [17].

¹⁹ Там же. С. 64–65.

²⁰ Там же. С. 113.

лась» в лесах; послетатарскую, – важнейшим историческим фактом которой стало распространение русской народности на всю евразийскую степь²¹.

Г.В. Вернадский в небольшой историографической статье, посвященной С.М. Соловьеву, также отмечает колонизаторскую роль русского народа. В этой связи Вернадский указывает на использование Соловьевым такого специфического понятия, как «жидкий элемент» русской истории, которое означает текучее состояние колонизации, в котором находился русский народ²².

Что же касается оценки концепции «борьбы леса и степи», то в этом вопросе Вернадский придерживался позиции, согласно которой Соловьев считал длительную борьбу русского народа с кочевыми народами Востока, вторгшимися из Азии в русские степи, частным случаем многовекового всемирно-исторического конфликта Европы с Азией²³.

Собственное понимание смысла концепции «борьбы леса и степи» Вернадский дает в других своих произведениях, посвященных месту русского народа в истории. Например, в обобщенном теоретическом виде это было сделано в «Начертаниях русской истории», где Вернадский соглашается с тем, что географической основой русской истории является «соотношение лесной и степной полосы, борьба леса и степи»²⁴.

Как резюмирует в этой связи Вернадский, «история распространения русского государства есть в значительной степени история приспособления русского народа к своему месторазвитию – Евразии, а также и приспособления всего пространства Евразии к хозяйственно-историческим нуждам русского народа» [20, с. 11]. Обращаясь к понятию «борьбы леса и степи» как географической метафоры исторической борьбы народов востока и запада Евразии, Вернадский делит длительный процесс этой борьбы на следующие фазы, в которых участвовали русские.

Самым первым государственным образованием, в деятельности которого участвовали славяно-русы, Вернадский считает лесостепную (Киево-Черноморскую) империю Святослава. После ее распада Киевское княжество удерживает лесную полосу, но утрачивает степи, которые захватывают печенеги и половцы²⁵. В рамках нового исторического цикла воссоздания всеевразийской державы все лесостепное пространство Евразии в первой трети XIII века захватывает Монгольская империя Чингисхана и его преемников. Последующие фазы процесса «борьбы леса и степи» Вернадский связывает с русским

²¹ См.: Савицкий П.Н. Избранное / вступ. ст. Е.Л. Петренко; коммент. М.И. Иванов, Т.В. Иванова, А.Л. Петренко. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 172 [18].

²² См.: Вернадский Г.В. Русская историография. М.: Аграф, 1998. С. 109 [19].

²³ Там же.

²⁴ См.: Вернадский Г.В. Начертания русской истории. М.: Алгоритм, 2014. С. 8 [20].

²⁵ Там же. С. 15–16.

освоением лесостепных пространств восточных областей Евразии, которое продолжилось и во время существования СССР²⁶.

Завершая евразийские интерпретации концепции «борьбы леса и степи», обратимся к ее трактовке в книге Л.Н. Гумилева «Древняя Русь и Великая Степь». Как отмечает Гумилев, создавая свою концепцию борьбы «леса со степью», С.М. Соловьев считал, что «поток славянской колонизации шел по линии наименьшего сопротивления – на северо-восток, где Ростовская земля, населенная финнами, без сопротивления покорилась славянам, тогда как воинственные кочевники были для славянских земледельцев непреодолимой преградой» [21, с. 316]. Однако подобное толкование истории, как считает Гумилев, противоречит фактам, которые «были вне поля зрения С.М. Соловьева»²⁷.

К их числу Гумилев относит малоинтересные для историков факты, свидетельствующие о многочисленных походах русских князей на север. В то время как к столкновениям на юге, благодаря литературным реминисценциям событий, было обращено особое внимание историков²⁸.

Переходя далее к характеристике экономико-географических фактов, Гумилев пишет: «Вмещающим ландшафтом древних русичей были не столько лесные массивы, сколько лесостепи, ополья и речные долины» [21, с. 317]. В дополнение к этому, население Руси в XII в. практиковало переложное земледелие, требовавшее полукочевничества. Следовательно, как считает Гумилев, разница между «лесом» и «степью» была не так велика²⁹.

Общий вывод, к которому приходит Гумилев, состоит в том, что концепция извечного антагонизма Руси и Степи является не столько ошибочной, сколько осознанной позицией историков, которые рассматривали степные этносы Евразии как варваров, враждебных всякой культуре и европейской цивилизации³⁰.

Подводя итог рассмотрению аргументов «за» и «против» концепции «борьбы леса и степи» С.М. Соловьева, попробуем определить их общий баланс. С этой целью воспользуемся моделью структурно-иерархической истории Ф. Броделя. В этой модели первый, очень долгий пространственно-временной уровень истории предназначен для структурной характеристики геоистории. Второй, также весьма длительный уровень истории структурирует всю совокупность социальных отношений в масштабе той или иной цивилизации. И лишь третий – конъюнктурный уровень истории, где решающую роль играет

²⁶ См.: Вернадский Г.В. Начертания русской истории. С. 18.

²⁷ См.: Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Товарищество Калашников, Комаров и К^о, 1992. С. 317 [21].

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 317.

³⁰ Там же. С. 320.

экономическая конъюнктура, обеспечивает динамику различных сторон общественной жизни³¹.

Исходя их предложенных уровней деления истории России, факт географического разделения восточно-европейской равнины на лесную и степную полосы, позволяющий геоисторически обосновать концепцию «борьбы леса и степи», не вызывает возражений ни одного из ее критиков. Однако уже факты, подтверждающие или опровергающие наличие общей упорядочивающей историю России социальной целостности, в масштабе которой разворачивалась «борьба леса и степи», порождали принципиально разные трактовки у представителей различных направлений.

У марксистских критиков концепции С.М. Соловьева все события истории России, включая антагонизм «леса» и «степи», трактуются как частная форма проявления общих законов всемирной истории. Их формационная специфика, обусловленная развитием феодализма и формированием единого государства, подчиняет все внутренние и внешние противоречия общества интересам господствующих классов. Евразийская критика рассматриваемой концепции исходит из доктрины истории России как части истории Евразии, где между «лесом» и «степью» существовали сложные и разнонаправленные отношения, подчиненные общим для всех евразийских народов геоэкономическим, геополитическим и геокультурным циклам.

Еще больше расхождений обнаруживается у критиков концепции «борьбы леса и степи» в вопросе о причинах изменений, определивших динамику указанного противостояния. При этом историки марксистского толка на первое место ставят внутренние факторы экономического и политического характера, а внешние столкновения трактуют как вторичные и производные. В свою очередь, историки-евразийцы видят причины исторической динамики в смене той или иной фазы расширительно понимаемого природно-исторического и культурного цикла. И в этом смысле никакой самостоятельной «борьбы леса и степи» как причины исторических изменений, происходящих на просторах Евразии, не существует.

Таким образом, безусловной истинностью в концепции С.М. Соловьева для всех ее критиков обладает только исходный тезис о двух географических зонах как условия возникновения двух культурно-хозяйственных укладов. Что же касается известной сегодня исторической судьбы сохранившихся носителей этих укладов, то они, пройдя через череду сложных и противоречивых взаимоотношений, тем не менее смогли создать общую цивилизацию.

Вместе с тем, если следовать восходящей логике исторического прогресса, идею которого С.М. Соловьев пытался соединить с органицистской теорией

³¹ См.: Волков Ю.К. Диахронические и синхронические модели социальных изменений и проблема периодизации истории // *Философия и методология истории: сб. науч. ст. VIII Всерос. науч. конф. / отв. ред. С.Г. Калашников. Коломна: ГСГУ, 2019. С. 20–21 [22].*

«двух возрастов»³², то окажется, что борьба «леса» и «степи» как самобытная форма противостояния культур восточного и западного типов должна была завершиться их синтезом в масштабе всемирной истории. Однако реальные события, происходящие в последние десятилетия эпохи нового времени, демонстрировали иную историческую перспективу для человечества – грядущее глобальное столкновение восточного и западного миров. Перспективу, которую, судя по воспоминаниям сына философа, в конце жизни уже предчувствовал историк Сергей Соловьёв³³ и о которой публично предупреждал на исходе своего земного бытия философ Владимир Соловьёв³⁴.

Список литературы

1. Волкова И.В. «Новый период» истории России в трудах С.М. Соловьёва (из истории общественной мысли середины XIX в.): дис. ... канд. ист. наук. М., 1984. 199 с.
2. Гуммерт Н.В. Государство и внешняя политика, Россия и Германия в воззрениях С.М. Соловьёва и Ф. Ратцеля: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2004. 27 с.
3. Зейнетдинова Л.Н. Начальный период научной деятельности С.М. Соловьёва (40–50-е гг. XIX века): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. 27 с.
4. Кучурин В.В. Начало формирования научно-педагогических взглядов С.М. Соловьёва // Вестник Брянского государственного университета. 2018. № 3(37). С. 96–101.
5. Соловьёва М.А. С.М. Соловьёв как историк русской исторической мысли: дис. ... канд. ист. наук. Ярославль, 1984. 206 с.
6. Сунцова Е.А., Правкин С.А. Концепция народного государства и примиряющего права С.М. Соловьёва // Вестник экономической безопасности. 2018. № 4. С. 14–19.
7. Семенов Ю.И. Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и концепции. М.: Старый сад, 1999. 380 с.
8. Малинов А.В. Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015. 380 с.
9. Максимова Л.М., Максимов М.В. Сергей Михайлович и Владимир Сергеевич Соловьёвы (К вопросу об идейных истоках историософии Вл. Соловьёва) // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 1(6) С. 115–126.
10. Волков Ю.К. Философия истории в современной России: основные этапы, представители и направления // Философия и методология истории: сб. науч. ст. IV Всероссийской науч. конф. / отв. ред. С.Г. Калашников. Коломна: МГОСГИ, 2011. С. 34–42.
11. Соловьёв С.М. История России с древнейших времен: в 15 кн. / отв. ред. и авт. вступ. статьи д-р ист. наук Л.В. Черепнин. Кн. I. Т. 1–2. М.: Соцэкгиз, 1962. 812 с.
12. Против исторической концепции М.Н. Покровского: сб. ст. / ред. Б. Греков, Ем. Ярославский, С. Бушуев. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1939. 518 с.

³² Речь идет о теории, согласно которой в жизни каждого народа существуют периоды «юности» и «зрелости». Эту теорию Соловьёв разделял в период своего увлечения идеями национальной самобытности русского народа. Однако, как считает автор книги о С.М. Соловьёве Н.И. Цимбаев, подобные убеждения, возможно навеянные рассказами о страданиях русских людей в степной неволе, историк сохранил на всю жизнь (см.: Цимбаев Н.И. Сергей Соловьёв. М.: Мол. Гвардия, 1990. С. 71 [23]).

³³ См.: Цимбаев Н.И. Сергей Соловьёв. С. 362.

³⁴ См.: Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыга, А.Ф. Лосев; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 642 [24].

13. Против антимарксистской концепции М.Н. Покровского: сб. ст. / отв. ред. А. Сидоров. М.; Л.: Акад. наук СССР, 1940. 500 с.
14. Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. М.: Партиздат, 1933. 544 с.
15. Соломаха Е.Н. Труд Н.Л. Рубинштейна «Русская историография»: его содержание и оценка в отечественной исторической литературе: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2006. 31 с.
16. Рубинштейн Н.Л. С.М. Соловьев и русская историческая наука // Вопросы истории. 1945. № 3–4. С. 57–71.
17. Иллерицкий В.Е. Сергей Михайлович Соловьев. М.: Наука, 1980. 192 с.
18. Савицкий П.Н. Избранное / вступ. ст. Е.Л. Петренко; коммент. М.И. Иванов, Т.В. Иванова, А.Л. Петренко. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 776 с.
19. Вернадский Г.В. Русская историография. М.: Аграф, 1998. 448 с.
20. Вернадский Г.В. Начертания русской истории. М.: Алгоритм, 2014. 336 с.
21. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М.: Товарищество Калашников, Комаров и К^о, 1992. 512 с.
22. Волков Ю.К. Диахронические и синхронические модели социальных изменений и проблема периодизации истории // Философия и методология истории: сб. науч. ст. VIII Всерос. науч. конф. / отв. ред. С.Г. Калашников. Коломна: ГСГУ, 2019. С. 13–23.
23. Цимбаев Н.И. Сергей Соловьев. М.: Мол. Гвардия, 1990. 366 с.
24. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыга, А.Ф. Лосев; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1990. С. 635–762.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Kuchurin, V.V. Nachalo formirovaniya nauchno-pedagogicheskikh vzglyadov S.M. Solov'eva [The beginning of the formation of scientific and pedagogical views of S.M. Solovyov], in *Vestnik Bryanskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2018, no. 3(37), pp. 96–101.
2. Maksimova, L.M., Maksimov, M.V. Sergey Mikhailovich i Vladimir Sergeevich Solov'evy (K voprosu ob ideynykh istokakh istoriosofii V. Solov'eva) [Sergey Mikhailovich and Vladimir Sergeevich Solovyov (On the question of the ideological origins of V. Solovyov's historiosophy)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, issue 1(6), pp. 115–126.
3. Rubinshteyn, N.L. S.M. Solov'ev i russkaya istoricheskaya nauka [S.M. Solovyov and Russian historical science], in *Voprosy istorii*, 1945, no. 3–4, pp. 57–71.
4. Suntsova, E.A., Pravkin, S.A. Kontseptsiya narodnogo gosudarstva i primiryayushchego prava S.M. Solov'eva [The conception of the people's state and conciliatory law by S.M. Solovyov], in *Vestnik ekonomicheskoy bezopasnosti*, 2018, no. 4, pp. 14–19.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

5. Grekov, B., Yaroslavskiy, Em., Bushuev, S. *Protiv istoricheskoy kontseptsii M.N. Pokrovskogo: sbornik statey* [Against the anti-historical concept of M.N. Pokrovsky. Collected of the articles]. Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR, 1939. 518 p.
6. Savitskiy, P.N. *Izbrannoe* [Favourites]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN). 2010. 776 p.
7. Sidorov, A. *Protiv antimarksistskoy kontseptsii M.N. Pokrovskogo: sbornik statey* [Against the anti-marxist concept of M.N. Pokrovsky. Collected of the articles]. Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR, 1940. 500 p.
8. Solov'ev, S.M. *Istoriya Rossii s drevneyshikh vremen v 15 kn., kn. 1, t. 1–2* [History of Russia since ancient times in 15 books, book 1, vol. 1–2]. Moscow: Sotsekgiz, 1962. 812 p.

9. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i vseмирnoy istorii [Three conversations about war, progress, and world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.]. Moscow: Mysl', 1990, pp. 635–762.

10. Volkov, Yu.K. Filosofiya istorii v sovremennoy Rossii: osnovnye etapy, predstaviteli i napravleniya [Philosophy of history in modern Russia: main stages, representatives and directions], in *Filosofiya i metodologiya istorii: sbornik nauchnykh statey IV Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Philosophy and methodology of history: collection of scientific articles of the scientific conference]. Kolomna: MGOSGI, 2011, pp. 34–42.

11. Volkov, Yu.K. Diakhronicheskie i sinkhronicheskie modeli sotsial'nykh izmeneniy i problema periodizatsii istorii [Diachronic and synchronic models of social change and the problem of periodization of history], in *Filosofiya i metodologiya istorii: sbornik nauchnykh statey IV Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Philosophy and methodology of history: collection of scientific articles of the scientific conference]. Kolomna: GSGU, 2019, pp. 13–23.

(Monographs)

12. Gumilev, L.N. *Drevnyaya Rus' i Velikaya Step'* [Ancient Russia and the Great steppe]. Moscow: Tovarishestvo Kalashnikov, Komarov i K°, 1992. 512 p.

13. Illeritskiy, V.E. *Sergey Mikhailovich Solov'ev* [Sergey Mikhailovich Solovyov]. Moscow: Nauka, 1980. 192 p.

14. Malinov, A.V. *Filosofiya i metodologiya istorii v Rossii* [Philosophy and methodology of history in Russia]. Saint-Petersburg: Intersotsis, 2015. 380 p.

15. Pokrovskiy, M.N. *Russkaya istoriya v samom szhatom ocherke* [Russian history in the briefest outline]. Moscow: Partizdat, 1933. 544 p.

16. Semenov, Yu.I. *Filosofiya istorii ot istokov do nashikh dnei: Osnovnye problemy i kontseptsii* [Philosophy of history from its origins to the present day: Main problems and conceptions]. Moscow: Staryy sad, 1999. 380 p.

17. Tsimbaev, N.I. *Sergey Solov'ev* [Sergey Solovyov]. Moscow: Molodaya Gvardiya. 1990. 366 p.

18. Vernadskiy, G.V. *Russkaya istoriografiya* [Russian historiography]. Moscow: Agraf, 1998. 448 p.

19. Vernadskiy, G.V. *Nachertaniya russkoy istorii* [Outlines of Russian history]. Moscow: Algoritm, 2014. 336 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

20. Volkova, I.V. «Novyy period» istorii Rossii v trudakh S.M. Solov'eva (iz istorii obshchestvennoy mysli serediny XIX v.). Diss. ... kand. ist. nauk [«New period» of Russian history in the works of S. M. Solovyov (from the history of public thought in the mid-19th century). Cand. hist. sci. diss.]. Moscow, 1984. 199 p.

21. Gummert, N.V. *Gosudarstvo i vneshnyaya politika. Rossiya i Germaniya v vozzreniyakh S.M. Solov'eva i F. Rattseya*. Avtoref. diss. ... kand. ist. nauk [State and foreign policy, Russia and Germany in the views of S. M. Solovyov and F. Ratzel. Cand. hist. sci. diss. Abstract]. Irkutsk, 2004. 27 p.

22. Zeynetdinova, L.N. *Nachal'nyy period nauchnoy deyatel'nosti S.M. Solov'eva (40–50-e gg. XIX veka)*. Avtoref. diss. ... kand. ist. nauk [The initial period of scientific activity of S. M. Solovyov (40–50s of the XIX century). Cand. hist. sci. diss. Abstract]. Moscow, 2006. 27 p.

23. Solov'eva, M.A. *S.M. Solov'ev kak istorik russkoy istoricheskoy mysli*. Diss. ... kand. ist. nauk [S.M. Solovyov as a historian of Russian historical thought. Cand. hist. sci. diss.]. Yaroslavl, 1984. 206 p.

24. Solomakha, E.N. *Trud N.L. Rubinshteyna «Russkaya istoriografiya»: ego sodержaniye i otsenka v otechestvennoy istoricheskoy literature*. Avtoref. diss. ... kand. ist. nauk [N.L. Rubinstein's work “Russian historiography”: its content and evaluation in Russian historical literature. Cand. hist. sci. diss. Abstract]. Nizhniy Novgorod, 2006. 31 p.

УДК 141:27

ББК 87.3(2)61-07

Илья Вячеславович Демин

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Россия, Самара, e-mail: ilyadem83@yandex.ru

Христианство и «социальный вопрос» в философской публицистике Н.А. Бердяева и С.Л. Франка¹

Аннотация. С использованием компаративного метода исследования, проблемно-тематического способа анализа и изложения материала рассматриваются и сопоставляются две трактовки «социального вопроса» и путей его решения, представленные в философских и публицистических работах Н.А. Бердяева и С.Л. Франка. Приоритетное внимание уделяется анализу связи «социального вопроса» с проблемой «христианского социализма». Обосновывается тезис о том, что оба философа усматривали глубинные истоки социальной несправедливости не в характере общественного строя, но в самой природе человека, при этом в обеих трактовках ценность социальной справедливости по своему иерархическому статусу уступает ценности христианской любви. В результате исследования выявлено, что Бердяев и Франк, отвергая социалистическую утопию «земного рая» и идею «христианского социализма», радикально расходились в трактовке и оценке социализма как общественного строя. Показано, что критика мировоззренческих притязаний атеистического и материалистического социализма сочетается у Бердяева с некритическим принятием ряда социалистических идеологем («классовая борьба», «эксплуатация») и допущений. Обосновано положение о том, что, в отличие от Бердяева, Франк в своей трактовке «социального вопроса» стремился дистанцироваться как от классического либерализма, так и от социализма. Основной вывод исследования заключается в том, что источник разногласий между Франком и Бердяевым в трактовке «социального вопроса» и оценке социализма кроется в наделении русскими философами одних и тех же терминов различными идеологическими значениями.

Ключевые слова: «социальный вопрос», социальная справедливость, христианство, социализм, христианский социализм, социальная философия С.Л. Франка, философия Н.А. Бердяева, русская религиозная философия, утопический социализм, марксизм

¹ Статья выполнена при поддержке Совета по грантам Президента Российской Федерации, проект МД-2252.2021.2 «Политический язык российского консерватизма: культурно-семиотический анализ» (This article was supported by the Council for Grants of the President of the Russian Federation, project MD-2252.2021.2 "The Political Language of Russian Conservatism: Cultural and Semiotic Analysis").

Илья Vyacheslavovich Demin

Samara National Research University, Advanced PhD (Philosophy), professor of the Department of Philosophy, Russia, Samara, e-mail: ilyadem83@yandex.ru

Christianity and the “Social Question” in N.A. Berdyaev’s and S.L. Frank’s Philosophical Works

Abstract. The article analyzes and compares two interpretations of the “social question” and the ways of solving it as they are offered in the works of N.A. Berdyaev and S.L. Frank. A particular attention is paid to the connection between the “social question” and the problem of “Christian socialism”. While acknowledging the general importance of the social issues for the Christian mindset, both philosophers traced the origin of social injustice to the human nature rather than to the social structure. In both interpretations, in fact, the value of social justice is inferior in its hierarchal status to the value of Christian love. However, while they both rejected the socialist utopia of a “paradise on Earth” and the idea of a “Christian socialism”, Berdyaev and Frank radically diverged in their interpretation and assessment of socialism as a social system. This article highlights the fact that Berdyaev combines a criticism of the ideological claims concerning atheistic and materialist socialism with an uncritical acceptance of a number of socialist ideologies (e.g. “class struggle” and “exploitation”) and assumptions. Unlike Berdyaev, in interpreting the “social issue” Frank tended to distance himself from both classical liberalism (with its notions of private property, freedom, and state) and from socialism, which he considered as another ideological extremity. Frank’s social philosophy treats the thesis that the socialist system is more consistent and successful than others in tackling the “social issue” as an empirically dubious assumption. On the contrary, Berdyaev took this thesis for granted and used it as the starting point of his reasoning. This divergence, along with the fact that the same key terms were often used by the two philosophers in different (ideological) meanings, partly accounts for their differences in the interpretation of the “social question” and in the assessment of socialism.

Key words: “Social Question”, Social Justice, Christianity, Socialism, Christian Socialism, S.L. Frank’s Social Philosophy, N.A. Berdyaev’s Philosophy, Russian Religious Philosophy, Utopian Socialism, Marxism

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.135-153

На рубеже XIX–XX вв. «социальный вопрос» в России понимался главным образом как «вопрос преобразования общественного строя в интересах тех классов, которые принимают главное участие в создании национального богатства»². Широкие общественные дискуссии разворачивались вокруг двух вариантов его решения, которые соответствовали двум основным проектам переустройства общественной жизни России – революционному и либерально-реформистскому. В рамках революционно-социалистического проекта причины бедственного положения рабочих и «низших классов» усматривались в самом общественном строе, основанном на принципе частной собственности, а решение «социального вопроса» связывалось с насильственной реорганизацией

² См.: Водовозов В. Социальный вопрос и социальная политика // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXXI (61). СПб.: 1900. С. 72 [1].

этого строя. В рамках же проекта либерально-реформистского социальные недуги объяснялись частными несовершенствами строя, которые могут быть исправлены без подрыва его основ.

Несмотря на то, что с позиций сегодняшнего дня общественно-политические и философские дискуссии, которые велись в первой трети XX в. вокруг «социального вопроса» и социализма, кажутся утратившими всякое *политическое* значение, они, несомненно, сохраняют значение *мировоззренческой*. В историко-философском плане эти дискуссии интересны тем, что отчётливо высвечивают ряд фундаментальных социально-философских и этических проблем, а также альтернатив их решения.

В контексте русской религиозной философии конца XIX и начала XX в. «социальный вопрос» оказывается теснейшим образом связанным с вопросами о социализме и социальной справедливости. Политика, направленная на решение социального вопроса, ставит своей целью устройство более справедливого общественного строя. Каким путем этот строй должен быть установлен? Какое место занимает идея социальной справедливости в контексте христианского мировоззрения? Является ли то решение «социального вопроса», которое предлагает революционный социализм, единственно возможным? Все эти вопросы в конечном счёте центрировались вокруг одной ключевой проблемы – проблемы «христианского социализма».

Не будет преувеличением сказать, что в русской философской мысли конца XIX – первой трети XX в. вопрос о социализме (возможности/невозможности «христианского социализма») занял центральное место. И речь идёт не только об областях философии политики и права, но и о таких философских дисциплинах, как этика, аксиология, философия истории, философская антропология. Отчасти это связано с тем обстоятельством, что многие представители русского «религиозно-философского ренессанса» (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве) на определенном этапе своей интеллектуальной биографии прошли через увлечение марксизмом, что во многом определило их дальнейшие философские искания³. В ещё большей степени теоретический интерес к социализму (в различных его вариациях) обусловлен самой исторической эпохой, переломный характер которой во многом был связан с попытками внедрения социалистических идей в общественно-политическую жизнь⁴.

Ниже сопоставим две трактовки проблемы «христианство и социальный вопрос», представленные в работах Николая Александровича Бердяева и Семёна Людвиговича Франка. И Бердяев, и Франк посвятили различным аспектам

³ См.: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996 [2]; Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М.: ТРИ КВАДРАТА, 2002 [3].

⁴ См.: Куляскина И.Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX в.: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2001 [4].

проблемы социализма (прежде всего, его соотношению с христианской верой) целый ряд философских и философско-публицистических работ. Примечательно, что те трактовки социализма, которые были сформулированы русскими философами уже в статьях 1903–1907 гг., в дальнейшем не претерпели существенных содержательных трансформаций. Однако в полемических статьях 20–30-х гг., опубликованных, главным образом, в эмигрантском журнале «Путь», значимым аргументом становится ссылка на реальный опыт построения социализма в России. Финальной точкой спора между русскими философами по вопросу о социализме можно считать публикацию в 1939 году двух статей – «Проблема “христианского социализма”» (С.Л. Франк) и «Христианство и социальный строй» (Н.А. Бердяев). Последняя представляла собой ответ на статью Франка. Именно в этих статьях позиции авторов по проблеме «христианство и социальный вопрос» сформулированы наиболее четко и последовательно.

Социально-философские и философско-политические воззрения Н.А. Бердяева и С.Л. Франка неоднократно рассматривались как отечественными⁵, так и зарубежными исследователями⁶, однако сравнительный анализ языка политической публицистики русских философов, посвященной «социальному вопросу» и проблеме «христианского социализма», ещё не проводился.

⁵ См.: Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1991 [5]; Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия. Философия истории России у Н.А.Бердяева. Нью-Йорк: О-во друзей рус. культуры, 1967 [6]; Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993 [7]; Амелина Е.М. Социально-политические взгляды С.Л. Франка // Социально-политический журнал. 1997. № 5. С. 156–175 [8]; Амелина Е.М. Социальная философия всеединства конца XIX – начала XX в. в России: дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2007 [9]; Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001 [10]; Аляев Г.Е. Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С.Л. Франка // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 156–172 [11]; Аляев Г.Е. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев: эпизоды эмиграции // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 267–306 [12].

⁶ См.: Glaser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 s. [13]; Ehlen P. Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000. S. 15–47 [14]; Bambauer Ch. Berdjajews Kritik an der Philosophie S.L. Franks // Russian Church [Электронный ресурс]. URL: <http://www.borisogleb.de/frank1.html> (дата обращения: 27.06.2021). [15]; Bambauer Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank // Russian Church [Электронный ресурс]. URL: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm> (дата обращения: 27.06.2021). [16]; Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 170 s. [17]; Rorig A. Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank. Berlin: Lit Verlag, 2010. 224 s. [18]; Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks. München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 s. [19]; Оболевич Т. Семён Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017 [20]; Stern H. Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Köln, 1966 [21]; Wernham J.C.S. Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyaeu and Shestov. Toronto: University of Toronto Press, 1968 [22]; Slaate H.A. Personality, Spirit And Ethics: The Ethics of Nicholas Berdyaeu. New York: P. Lang Publisher, 1997 [23].

Всякий спор (философский, научный, общественно-политический) возможен благодаря тому, что спорящие стороны согласны с постановкой и значимостью обсуждаемых вопросов и разделяют некоторые исходные методологические установки и мировоззренческие допущения. Не менее, может быть, и более важен понятийно-терминологический аспект: некоторые понятия должны приниматься в качестве самоочевидных, не нуждающихся в прояснении и критическом разборе. Одна из важнейших предпосылок, делающая возможным сопоставление позиций философов, состоит в том, что существование и значимость «социального вопроса» в работах Бердяева и Франка *постулируется в качестве исходной данности*.

Так, в статье «Проблема “христианского социализма”» Франк ограничивается замечанием, что возникновение «социального вопроса» было связано с тем обстоятельством, что «у европейского человечества открылись глаза и пробудилась совесть в отношении нищеты, материальной нужды широких слоев трудящегося народа»⁷. «Социальный вопрос» (и связанные с ним смысловые конструкции – «социальная справедливость», «эксплуатация») мыслится здесь как некая «объективная данность», нуждающаяся в адекватном осмыслении (в том числе, и с позиций религиозной философии), но само содержание этого понятия представляется чем-то самоочевидным, не требующим уточнений и пояснений.

Н.А. Бердяев в ещё меньшей степени, чем Франк, склонен подвергать критическому осмыслению и проблематизировать такие понятия, как «социальная справедливость» и «социальный вопрос». В работе «Христианство и классовая борьба» (1931 г.) он отмечает, что «социальный вопрос есть, прежде всего, вопрос об организации действительно свободного труда»⁸. Главное возражение Бердяева против «экономического материализма» Маркса состоит в том, что труд не может рассматриваться как только социально-экономическое явление. Проблема сущности труда, согласно трактовке русского философа, является также проблемой *духовной и религиозной*, а следовательно, «социальный вопрос» должен рассматриваться не только в социально-экономической плоскости, но и в общем контексте духовной жизни.

Такие смысловые конструкции, как «классовая борьба» и «эксплуатация», которые исторически складывались в рамках *социалистической критики* «буржуазного общества», рассматриваются Бердяевым не как идеологемы, а как вполне *нейтральные понятия* социальной философии. За каждым из этих понятий он усматривает непреложный и общеизвестный *факт* социальной жизни. Это видно из следующего фрагмента его работы «Христианство и классовая борьба»: «Классовая борьба существует и играет немалую роль в истории, существуют классы эксплуатируемые и эксплуатирующие» <...> «классо-

⁷ См.: Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. 1939. № 60. С. 18 [24].

⁸ См.: Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж: Ymca-press, 1931. С. 58 [25].

вая психология искажает истину, извращает идеи» [25, с. 58]. Задача видится Бердяеву не в том, чтобы критически осмыслить содержание данных понятий и контекст их употребления, а в том, чтобы объяснить данные факты с христианской точки зрения и показать, как следует к этим фактам относиться.

И Франк, и Бердяев, фактически принимают без обсуждения идею *социальной справедливости* как значимый (если не наиболее важный) ценностный ориентир социальной политики и, исходя из этого, разбирают ряд вопросов:

1. Какой должна быть позиция христианина в отношении «социального вопроса»?

2. Является ли «социальный вопрос» центральным для христианского миропонимания?

3. Должен ли и может ли христианин быть социалистом? Возможен ли «христианский социализм»?

4. Какова связь между «социальным вопросом» и «социализмом»?

Основные разногласия в трактовке «социального вопроса» и социализма между Франком и Бердяевым связаны с третьим и, особенно, четвертым пунктами, тогда как по двум первым вопросам они придерживались сходных взглядов.

И Франк, и Бердяев согласны с тем, что заслуга в деле постановки и решения «социального вопроса» принадлежала не христианам, а неверующим, прежде всего сторонникам атеистического социализма и материализма. Франк писал по этому поводу: «Может по праву почитаться истинным скандалом для христианского мира, что в противоположность ... распространенному в нем равнодушию к судьбе обездоленных подлинная, горячая забота о ней становится часто привилегией людей неверующих и противников христианства» [24, с. 19]. Притягательность идей атеистического социализма в России и мире оба философа связывали по преимуществу с тем фактом, что историческое христианство фактически игнорировало «социальный вопрос» или же ограничивалось ничем не решающими полумерами («благотворительность»). Примечательны в этом отношении слова Н.А. Бердяева, сказанные об учении Маркса ещё в 1903 году: «Мы преклоняемся ... в труде Маркса, беспощадного материалиста и реалиста, перед его идеалистической жадной справедливости на земле, этим отблеском вечной правды» [26, с. 134].

В том факте, что «заботу о социальной правде» в большей степени склонны проявлять неверующие, нежели христиане, и Франк, и Бердяев усматривали *вызов* для христианского сознания и христианской совести. Осознание этого вызова и стало отправной точкой спора о социальном вопросе и «христианском социализме» в русской эмигрантской публицистике 20–30-х гг. XX в.

Отправная точка рассуждений Франка о христианстве и социализме состоит в том, что христианин не должен оставаться равнодушным к «самому

факту социальной несправедливости»⁹. «Равнодушие и холодность имущих в отношении нужды их обездоленных ближних»¹⁰ с позиций христианской этики не может оцениваться иначе, как *грех*. Эти установки в полной мере разделял и Бердяев в своих рассуждениях о «социальном вопросе» и социальной справедливости: «Лицемерен и лжив тот аргумент консервативного и буржуазного христианства, что преобразовать и улучшить человеческое общество, осуществлять в нем большую справедливость невозможно вследствие греховности человеческой природы» [27, с. 6].

Итак, по первому вопросу позиция философов такова: христианин не может игнорировать «социальный вопрос», быть индифферентным к фактам социальной несправедливости. При этом оба философа связывают социальную несправедливость с феноменами «эксплуатации» и «угнетения» (в статьях Бердяева эта связь является более отчётливой и артикулированной).

Признавая значимость «социального вопроса» для христианского миропонимания, и Франк, и Бердяев отказывались рассматривать этот вопрос в качестве *основного, центрального*.

Франк отмечал, что для христианского сознания царящая в мире социальная несправедливость «есть лишь часть общей неправды в отношениях между людьми, тогда как для социализма социальная неправда есть единственный источник всякого зла в мире»¹¹. Вопрос о социальной несправедливости и путях её преодоления должен занимать в сознании христианина подобающее ему место: социальные реформы необходимы в той мере, в какой они способствуют реализации идеала христианской жизни¹².

Ещё более определённо на этот счёт высказывался Бердяев. В статье с характерным названием «Правда социализма» (1907 г.) он писал: «С религиозной точки зрения не может быть оправдано уклонение от участия в создании материальной культуры и в борьбе за социальную справедливость. <...> Социальный индифферентизм есть в конце концов поддержание существующего зла» [29, с. 116]. Христианин не может игнорировать «социальный вопрос» и не считаться с «мирскими», «земными» нуждами людей, однако при этом он должен помнить, что земными нуждами не исчерпывается природа человека.

Оба философа в трактовке «социального вопроса» и идеи социальной справедливости исходят из того, что определяющим для христианского миропонимания является осознание неустранимой *двойственности* человеческого бытия, оба утверждают онтологический примат духовной жизни над жизнью земной, религии над экономикой.

⁹ См.: Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. 1939. № 60. С. 20.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Франк С.Л. Христианство и социализм // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1930. № 4. С. 15 [28].

¹² См.: Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. 1939. № 60. С. 23–24.

И Бердяев, и Франк в полной мере разделяют общехристианскую мысль о том, что корень всех социальных бед – не в несправедливом *общественном устройстве*, а в самой *греховной природе человека*, в «испорченности» этой природы. Из этого следует, что социальная несправедливость (как наиболее яркое выражение несовершенства общественной жизни) не может быть *в полной мере* искоренена никакими социальными реформами и преобразованиями. Не может быть она искоренена и революцией. Организационное преобразование человеческих отношений в оптике христианства не должно рассматриваться как главный (а тем более единственный) путь преодоления человеческих бедствий. «Социальное зло, – писал Франк, – как всякое зло в конечном счете определено греховной природой человека, поэтому не может быть окончательно устранено никакими внешними человеческими средствами» [24, с. 24]. Сходную мысль высказывал и Бердяев: «Создание братства людей, христианских отношений человека к человеку есть духовная задача, она не разрешима никакой организацией общества» [30, с. 34].

Таким образом, говоря о значимости «социального вопроса» для христианского миропонимания, оба философа дают отрицательный ответ: вопрос о путях преодоления социальной несправедливости для христианского сознания не является центральным. И Франк, и Бердяев при этом различают в «социальном вопросе» два аспекта: экономический, связанный с фактическим положением работника, человека труда, и духовный, связанный с внутренним отношением человека к труду. Взятый во втором своем аспекте, «социальный вопрос» не может быть решен посредством изменений общественного строя, поскольку никакая «внешняя» регламентация общественной жизни *сама по себе* не властна над областью духа. Франк и Бердяев согласны в том, что проблема, имеющая духовно-религиозный смысл, не может быть решена в плоскости социальной жизни и социальной политики. Расхождения между ними начинаются тогда, когда они пытаются преодолеть пропасть между «духовно-религиозным» и «социальным», то есть ответить на вопрос, какой тип общественного устройства *в большей степени* соответствует христианскому пониманию смысла человеческой жизни, какой социальный строй *в большей степени* совместим с христианским мировидением, а какой – *в меньшей*.

Понятие «христианского социализма» изначально заключало в себе стремление примирить христианскую идею о человеке с фактом ограниченности и несовершенства всякого социального порядка. Сложность проблемы «христианство и социализм» в контексте философских и общественно-политических дискуссий связана с многозначностью термина «социализм», наличием множества содержательно различных его трактовок (даже в идейном контексте русской религиозной философии первой половины XX века). Эту неоднозначность отлично осознавали сами участники споров, и если понятие социальной справедливости в русской религиозно-философской публицистике 10–30-х гг. специально не рассматривалось и не проблематизировалось, то идея

социализма, напротив, подвергалась всестороннему критическому осмыслению¹³.

Так, Франк в статье «Проблема “христианского социализма”» отмечал, что если под «социализмом» понимают действенную любовь к ближним и чувство ответственности за их материальную судьбу, то всякий христианин, поскольку он хочет быть истинным христианином, должен быть в то же время и “социалистом”» [24, с. 18–19]. В статье «Ересь утопизма» он развивал ту же мысль: «Поскольку под социализмом разумеют только общую идею необходимости и нравственной обязательности государственно-принудительных мер против эксплуатации бедных богатыми, слабыми – сильными или вообще против бедствий хозяйственной “анархии”, проистекающих от хаотического столкновения корыстных волей, – он есть идея правомерная и бесспорная» [32, с. 92–93]. Так понятый социализм не только совместим с христианским миропониманием, но и является непреложным выводом из христианской этики. Проблема, однако, состоит в том, что социализм не ограничивается требованием смягчения форм эксплуатации и социальной несправедливости в обществе, но претендует быть целостным политическим мировоззрением, легитимирующим определённый общественный порядок. Совместимо ли это мировоззрение с христианским вероучением и жизнепониманием, возможен ли «христианский социализм»? Ответ Франка однозначно отрицательный: «Само понятие “христианский социализм” – поскольку под социализмом разумеется не умонастроение, а некий общественный “строй” или “порядок” – содержит опасное смешение понятий и есть *contradictio in adjecto* уже в том общем смысле, в котором противоречиво понятие “христианского общественного строя”» [24, с. 29].

Сущностные черты социализма как политического учения и мировоззрения Франк усматривает в *утопизме* и *радикализме*. Данные характеристики неразрывно связаны и взаимообусловлены: идея социальной революции (то есть *радикального* преобразование общества насильственным путем) опирается на исходную аксиому *утопизма*, что всякое зло в человеческом мире может быть устранено путём совершенствования общественного устройства.

Рассмотренный в оптике христианского вероучения, социализм предстаёт как *ересь*, «искажение христианской идеи спасения мира через замысел осуществить это спасение принудительной силой закона»¹⁴. В основании утопического социализма, понятого как квази-религия, лежит отрицание христианского догмата о грехопадении. В конечном счёте именно вопрос о человеке становится решающим для размежевания христианства и социализма. Социализма

¹³ См.: Демин И.В. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев: спор о социальной справедливости и «христианском социализме» // Социальная справедливость: утопии и реалии: материалы Всеросс. науч. конф., посвященной 150-летию со дня рождения В.И. Ленина / под общ. ред. А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. Н. Новгород: Аквилон, 2020. С. 127–135 [31].

¹⁴ См.: Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж: Умса-press, 1972. С. 95 [32].

лизм как целостное политическое мировоззрение для христианского сознания представляется не чем иным, как *ересью* и *соблазном*. Это соблазн подмены христианской идеи спасения (анти)гуманистической идеей построения «царства Божия на земле».

Трактовка социализма в работах Бердяева представляется более сложной и неоднозначной. В работах 10–30-х гг. он последовательно различает два типа социализма – социализм «нейтральный» и социализм «религиозный». С предельной ясностью это различие проводится в статье «Персонализм и марксизм» (1935 г.). «Социализмом, – пишет Бердяев, – нужно назвать создание нового бесклассового общества, в котором будет осуществлена большая социальная справедливость и не будет допущена эксплуатация человека человеком. Создание же нового человека и братства людей есть задача духовная, религиозная, она предполагает внутреннее перерождение людей. Этого не хочет допустить коммунизм, который сам есть религия» [33, с. 18]. Итак, «нейтральный» социализм представляет собой идею (проект) бесклассового общества, общества социальной справедливости, исключающего эксплуатацию. Задача построения такого общественного строя, согласно Бердяеву, не только совместима с христианским пониманием человека, но и прямо вытекает из него. Однако задача *преображения человека*, создания «нового человека» неосуществима никакими общественно-экономическими преобразованиями и не может быть решена социализмом.

В трактовке и оценке «религиозного социализма» (социализма как квазирелигиозного учения¹⁵) никаких принципиальных расхождений у Бердяева с идеями С.Л. Франка не наблюдается. Бердяев воспроизводит аргументацию, типичную для русской религиозной публицистики первой половины XX века, усматривая в социализме «подчинение всех сторон жизни хлебу насущному», «замену хлеба небесного хлебом земным», «искушение превращением камней в хлеба»¹⁶.

Гораздо больший исследовательский интерес представляет концепт «нейтрального социализма», а также та оценка *социалистического проекта*, которая содержится в публицистике Бердяева. В статье «Социализм как религия» он пишет: «То, что я называю нейтральным социализмом, есть человеческая правда, не превратившаяся еще ни в сверхчеловеческое добро, ни в сверхчеловеческое зло» [34, с. 511]. Бердяев не только различает, но и противопоставляет социализм как (гипотетически возможный и желательный) общественно-экономический строй и социализм как квази-религиозное мировоззрение. В социалистическом строе Бердяев усматривает продуктивную альтерна-

¹⁵ См.: Бердяев Н.А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. V (85). С. 508–545 [34]; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: Умса-press, 1955. С. 138–139 [35].

¹⁶ Там же. С. 508.

тиву строю «буржуазному», который основан на корысти и эгоизме и представляет собой не что иное, как «объективированный грех»¹⁷.

Одно из важнейших положений социально-философской концепции Бердяева состоит в различении *справедливых* (естественных) и *несправедливых* (противоестественных) типов и форм неравенства. Тот тип *социально-экономического* неравенства, который порождается и санкционируется «буржуазным» строем и идеологией классического либерализма, Бердяев оценивает как несправедливый, и правду социализма он видит в стремлении его преодолеть: «Неправедно, несправедливо сословное и классовое неравенство, основанное на политических и экономических привилегиях, неравенство, связанное с внешними вещами, присвоенными людьми, с формами собственности и властвования над людьми, и социализм прав, поскольку направлен против этого противоестественного неравенства» [34, с. 540]. *Правда* социализма, согласно Бердяеву, состоит в том, что, искореняя несправедливое (экономическое, социальное) неравенство, он расчищает почву для утверждения истинного, духовного неравенства.

И в дореволюционных, и в послереволюционных статьях Бердяев, разоблачая религиозные и мировоззренческие притязания материалистического социализма, в то же время последовательно проводит мысль о том, что социализм как *идея* и *проект* общественно-экономического устройства содержит в себе *больше правды*, нежели «буржуазный» строй.

Примечательно, что взгляды Бердяева по этому вопросу на протяжении более чем 30 лет (начиная со статей 1906–1907 гг. и вплоть до конца 30-х гг.) практически не претерпели изменений. В статье «Социализм как религия» (1906 г.) Бердяев писал: «В социализме есть объективная справедливость, отблеск вечной правды, обязательной для каждого существа» [34, с. 533]. Ту же мысль, несколько видоизменяя терминологию, Бердяев выскажет спустя 25 лет в статье «Правда и ложь коммунизма» (1931 г.): «Правда коммунизма в том, что не должно быть эксплуатации человека человеком и класса классом. Господство человека над стихийными силами природы не должно переходить в господство человека над человеком» [27, с. 21]. «Правда социализма» в марксистском учении «искажается» и затемняется материализмом и экономизмом, которые рассматриваются Бердяевым как свидетельства зависимости самого марксизма от «буржуазной» этики и идеологии.

Считая неудачным термин «христианский социализм»¹⁸, Бердяев в то же время признает и подчёркивает правду социализма для современной ему эпохи¹⁹, усматривает в социализме *более справедливый* (по сравнению с буржуазным) общественный порядок. Социализм, очищенный от религиозных и миро-

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Христианство и социальный строй (ответ С.Л. Франку) // Путь. 1939. № 60. С. 33.

¹⁸ Там же. С. 34.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Христианство и революция // Новый Град. 1937. № 12. С. 61 [36].

воззренческих притязаний, оказывается *более созвучным* христианской идее человека.

Различия в трактовках социализма у Франка и Бердяева обнаруживаются не там, где речь идёт о выявлении религиозных истоков и разоблачении мировоззренческих притязаний социалистического учения, а там, где раскрывается его «правда». Оба философа сходятся в трактовке и оценке «религиозного социализма» (социалистического утопизма, радикализма), но принципиально расходятся в описании и характеристике (гипотетически возможного) социалистического строя.

В отличие от Бердяева, Франк не отделяет *социалистический строй* (реальный или гипотетический) от *социалистического мировоззрения*, поэтому тезис о несовместимости идеи социализма с христианской жизненной установкой автоматически означает невозможность на почве социалистического общественного строя утвердить подлинно христианское понимание человека и жизни.

Наиболее существенные разногласия между Бердяевым и Франком связаны с трактовкой соотношения между идеей социализма и требованием социальных реформ.

В рамках обсуждения общей проблемы (христианство и «социальный вопрос») Франк различает и рассматривает по отдельности два аспекта – отношение христианина к *идее социальных реформ* и отношение христианина к *социализму* как целостному политическому мировоззрению и общественному строю. Эти вопросы, как отмечает Франк, не только не совпадают, но и в корне различны по своему характеру.

Под «социальными реформами» Франк понимает «меры внешнего организационного порядка»²⁰, направленные на удовлетворение материальных нужд людей, на преодоление или смягчение существующих в обществе форм социальной несправедливости. Вывод, к которому приходит Франк, таков: христианин может и должен быть сторонником социальных реформ, но из этого не следует, что он должен принять идею социализма. Более того, христианин не только не может быть *сторонником* идеи социализма, но он не может быть также *индифферентным* по отношению к этой идее.

Вопрос о допустимости и необходимости (с христианской точки зрения) социальных реформ рассматривается Франком в контексте более общей социально-философской проблематики, связанной с характером и пределами государственного регулирования общественной жизни как таковой. Данной проблеме посвящён ряд философских работ Франка 1920-х гг.²¹ В общем виде эта проблема решается следующим образом: задача христианина всегда двойственна – «ограждать жизнь от сил зла и содействовать торжеству правды и

²⁰ См.: Франк С.Л. Проблема «христианского социализма». С. 21.

²¹ См.: Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30 [37]; Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж: Умса-press, 1930 [38].

добра»²². Назначение социальных реформ и любого вообще принудительного вмешательства в общественную жизнь со стороны государства состоит в том, чтобы «ограждать жизнь от сил зла»²³. Здесь неизбежно, допустимо и даже *этически оправдано* внешнее принуждение. Социализм же, поскольку он претендует на искоренение социального зла и построение справедливого общественного порядка, никогда не ограничивается только этой – отрицательной, охранительной – задачей. Различие между социализмом (как проектом революционного переустройства общества) и социальными реформами Франк усматривает не столько в содержании и масштабе предпринимаемых мер, сколько в их исходной интенции. Интенция социальных реформ – не позволить социальной жизни превратиться в ад, интенция же социализма – построить «рай на земле».

Франк принимает допущение о том, что социалистический строй, накладывающий ограничения на хозяйственную свободу, в больше степени, нежели строй «буржуазный», способствует реализации идеала социальной справедливости. Из этого, однако, не может быть сделан вывод, что христианство согласуется с социализмом. Даже будучи признанным *более справедливым*, социалистический строй не может рассматриваться как *более благоприятный* для осуществления идеала христианской жизни, более соответствующий христианскому миропониманию, нежели строй, основанный на экономической свободе.

Поскольку суть социализма состоит в государственно-правовом *принудительном* осуществлении принципа социальной справедливости, он представляет собой «систему жизни, отвергающую христианский идеал свободной братской любви»²⁴. Христианская установка свободы, свободной любви к ближнему несовместима с социалистической моделью *государственного принуждения к справедливости*.

Более благоприятным для осуществления христианской жизненной установки оказывается, согласно Франку, социальный порядок, «основанный на хозяйственной свободе личности, на свободе индивидуального распоряжения имуществом». Этот строй, конечно, не гарантирует «свободного братски-любовного общения между людьми» (поскольку никакие внешние гарантии здесь невозможны в принципе), но он, по крайней мере, не исключает возможности утверждения христианского жизненного идеала. Социалистический же строй, представляя собой более последовательное воплощение идеала социальной справедливости, нежели строй «буржуазный» (всегда ограничивающийся полумерами), такую возможность заведомо исключает. Таким образом, налицо конфликт между социалистическим идеалом принудительно осуществляемой социальной справедливости и христианским идеалом свободной любви к ближ-

²² См.: Франк С.Л. Проблема «христианского социализма». С. 29.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 30.

нему. Этот конфликт, как полагает Франк, может быть разрешён лишь путём выстраивания правильной иерархии ценностей, в которой ценность христианской любви стоит неизмеримо выше ценности социальной справедливости.

Бердяев в своей трактовке социализма и социальных реформ руководствуется принципиально иными соображениями, а потому и приходит к противоположным выводам. Прежде всего, он не проводит, как это делает Франк, чёткого водораздела между *социализмом* (как идеей и проектом построения общества социальной справедливости) и *социальными реформами* в рамках «буржуазного» строя. В «освобождении трудящихся классов от угнетения», в переходе к «бесклассовому обществу» Бердяев видит естественные и закономерные процессы, *аналогичные* освобождению от рабства или отмене крепостного права. Из того, что рабство и крепостное право представляют собой социальные явления, явно несовместимые с этическим идеалом христианства, делается вывод, что социалистический строй при всём его неизбежном несовершенстве в большей степени, нежели строй «буржуазный», благоприятствует воплощению христианского идеала. «Социалистический строй, – пишет Бердяев, – будет также греховен, как и все строи в мире. Но элементарное достоинство человека, не допускающее горькой нужды и нищеты, превращения человека в вещь, будет охранено» [30, с. 34].

Бердяев подчеркнуто дистанцируется от тех реальных форм и проявлений социализма, которые могли наблюдать его современники в 20–30-е гг. в России и Европе. «Я вижу подлинную сущность социализма, – писал он, – как раз в обратном социализму этатическому или фашистскому. <...> Социализм есть лишь проекция персонализма, несогласие подчинить человека могуществу государства, национальному процветанию, экономическому развитию и т. п. При таком понимании социализм есть распространение прав человека на сферу экономической жизни. Это есть социализм резко анти-этатического синдикалистского и кооперативного типа» [30, с. 36].

Все аргументы, которые приводит Бердяев против предложенной Франком трактовки социализма и социальных реформ, основываются на двух исходных предпосылках: 1) на признании, что все исторически конкретные попытки построения социализма были *искажением* и *извращением* «подлинной» социалистической идеи; 2) вере в возможность *анти-этатического* персоналистского социализма. Только приняв эти допущения, можно понять, почему Бердяев приходит к выводу о том, что социализм является *необходимым* и *элементарным* условием воплощения христианского жизненного идеала.

Различия в трактовке и решении проблемы «христианство и социальный вопрос» в конечном счёте связаны с тем обстоятельством, что Франк и Бердяев, признавая значимость социальной проблематики для христианского сознания, по-разному отвечают на вопрос, *что есть социализм*. Целый ряд значимых для обсуждения данной проблемы терминов («частная собственность», «экономическая свобода», «свобода труда») также используются философами в разных

значениях. Одни и те же выражения в работах Бердяева и Франка зачастую обозначают разные понятия, причём эти различия в значительной степени обусловлены *идеологическим искажением*, влиянием различных идеологий и идеологом на философское мышление. Эта проблема, несомненно, заслуживает отдельного рассмотрения и не может обсуждаться в настоящем контексте. Ограничимся лишь некоторыми предварительными замечаниями на этот счёт.

Критика идеи «христианского социализма» и мировоззренческих притязаний атеистического и материалистического марксизма, как уже отмечалось, сочетается у Бердяева с некритическим принятием базовых социалистических идеологием («классовая борьба», «эксплуатация», «классовое угнетение») и допущений («буржуазный» строй несовместим с идеей человеческого достоинства; «экономическая свобода» есть фикция, а требование экономической свободы в капиталистическом обществе лицемерно; декларируемая «свобода труда» в условиях буржуазного строя оборачивается реальным рабством труда и т.д.). Именно это обстоятельство и предопределяет в конечном счёте его выбор в пользу социалистического строя как *более соответствующего* христианскому учению о человеке (которое, в свою очередь, переосмысливается Бердяевым в радикально персоналистском ключе).

Франк же стремился дистанцироваться как от классического либерализма с характерными для него представлениями о частной собственности, свободе и государстве, так и от «интегрального социализма», представляющего собой другую идеологическую крайность, столь же несовместимую с христианским жизнепониманием, как и крайность индивидуалистического либерализма.

Подводя итоги, следует отметить, что признавая значимость «социального вопроса» для христианского сознания, Франк и Бердяев усматривали глубинные истоки социальной несправедливости не в характере общественного строя, но в самой природе человека, в сущностных параметрах его земного бытия. Отвергая социалистическую утопию «земного рая», усматривая в ней соблазн и искушение для христианина, они радикально расходились в трактовке и оценке социализма как общественного строя.

Различия в трактовках социализма у Франка и Бердяева обусловлены не только тем обстоятельством, что одни и те же ключевые термины использовались философами в разных (идеологических) значениях, но и несовпадением исходных методологических допущений. Франк с самого начала выносит за скобки всю фактическую, эмпирическую (экономическую и социологическую) проблематику, связанную с понятиями социализма и социальной справедливости. Он не задаётся вопросом, действительно ли социалистический строй имеет преимущества перед строем «буржуазным» в отношении справедливого распределения дохода и «материального благополучия народных масс». Для Бердяева же данный тезис не является лишь эмпирически сомнительным допущением, но представляется самоочевидной истиной и становится отправной точ-

кой для содержательного обсуждения проблемы «христианство и социальный вопрос».

Франк исходил из наличия глубинной, внутренней связи между социалистической идеей (содержанием социалистической идеологии) и реальными, исторически конкретными формами социализма, а потому делал вывод о несовместимости христианства и социализма. Бердяев же, напротив, остро осознавал противоречие между идеей и её воплощением, что позволяло ему допускать возможность «правильного» (неискажённого) социализма, который не просто совместим с христианским миропониманием, но и является наиболее приемлемой для христианина формой общественного устройства.

Чем объясняются столь существенные расхождения во взглядах Франка и Бердяева на «социальный вопрос» и социализм? Являются ли эти расхождения случайным следствием ситуативных «политических предпочтений» или обусловлены более фундаментальными онтологическими, гносеологическими, этическими различиями, обнаруживаемыми в учениях философов? Или, быть может, сама альтернатива, содержащаяся в этом вопросе, неверна и ответ следует искать в совершенно ином направлении, связанном с изучением истории понятий и исследованием влияний идеологий на язык русской политической философии и публицистики? Эти вопросы мы оставляем открытыми, так как они составляют тему отдельного исследования.

Список литературы

1. Водовозов В. Социальный вопрос и социальная политика // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXXI (61). СПб., 1900. С. 72–75.
2. Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. 375 с.
3. Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М.: ТРИ КВАДРАТА, 2002. 224 с.
4. Кулякина И.Ю. Проблема социализма в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX в.: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк. Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2001. 192 с.
5. Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России (конец XIX – начало XX в.). М.: Наука, 1991. 272 с.
6. Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия. Философия истории России у Н.А. Бердяева. Нью-Йорк: О-во друзей рус. культуры, 1967. 262 с.
7. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с.
8. Амелина Е.М. Социально-политические взгляды С.Л. Франка // Социально-политический журнал. 1997. № 5. С. 156–175.
9. Амелина Е.М. Социальная философия всеединства конца XIX – начала XX в. в России: дис. ... д-ра филос. наук. Иваново, 2007. 282 с.
10. Акопов С.В. С.Л. Франк как политический мыслитель: дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001. 153 с.
11. Аляев Г.Е. Дискуссия о христианском социализме: забытая статья С.Л. Франка // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 156–172.

12. Аляев Г.Е. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев: эпизоды эмиграции // Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 267–306.
13. Glaser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 s.
14. Ehlen P. Zur Einführung in Franks philosophisches Denken // Simon L. Frank. Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2000. S. 15–47.
15. Bambauer Ch. Berdjajews Kritik an der Philosophie S.L. Franks // Russian Church. URL: <http://www.borisogleb.de/frank1.html> (дата обращения: 27.06.2021).
16. Bambauer Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank // Russian Church. URL: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm> (дата обращения: 27.06.2021).
17. Szombath A. Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank. München: H. Utz, 2004. 170 s.
18. Rorig A. Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank. Berlin: Lit Verlag, 2010. 224 s.
19. Stammer D. Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks. München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 s.
20. Оболевич Т. Семён Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017. 202 с.
21. Stern H. Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Köln, 1966. 198 s.
22. Wernham J.C.S. Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyaev and Shestov. Toronto: University of Toronto Press, 1968. 118 p.
23. Slaate H.A. Personality, Spirit And Ethics: The Ethics of Nicholas Berdyaev. New York: P. Lang Publisher, 1997. 124 p.
24. Франк С.Л. Проблема «христианского социализма» // Путь. 1939. № 60. С. 18–32.
25. Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Париж: Умса-press, 1931. 139 с.
26. Бердяев Н.А. Критика исторического материализма // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. М.: Канон+, Реабилитация, 2002. С. 115–151.
27. Бердяев Н.А. Правда и ложь коммунизма (К пониманию религии коммунизма) // Путь. 1931. № 30. С. 3–34.
28. Франк С.Л. Христианство и социализм // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1930. № 4. С. 15–19.
29. Бердяев Н.А. Правда социализма // Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. С. 102–129.
30. Бердяев Н.А. Христианство и социальный строй (ответ С.Л. Франку) // Путь. 1939. № 60. С. 33–36.
31. Демин И.В. С.Л. Франк и Н.А. Бердяев: спор о социальной справедливости и «христианском социализме» // Социальная справедливость: утопии и реалии: материалы Всерос. науч. конф., посвященной 150-летию со дня рождения В.И. Ленина / под общ. ред. А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. Н. Новгород: Аквилон, 2020. С. 127–135.
32. Франк С.Л. Ересь утопизма // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж: Умса-press, 1972. С. 85–106.
33. Бердяев Н.А. Персонализм и марксизм // Путь. 1935. № 48. С. 3–19.
34. Бердяев Н.А. Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. V(85). С. 508–545.
35. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: Умса-press, 1955. 220 с.
36. Бердяев Н.А. Христианство и революция // Новый Град. 1937. № 12. С. 48–62.
37. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. № 1. С. 9–30.
38. Франк С.Л. Духовные основы общества. Париж: Умса-press, 1930. 314 с.

References

(Sources)

Individual Works

1. Berdyaev, N.A. *Khristianstvo i klassovaya bor'ba* [Christianity and Class War]. Paris: Ymtpress, 1931. 139 p.
2. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins of Russian Communism]. Paris: Ymtpress, 1955. 220 p.
3. Berdyaev, N.A. Kritika istoricheskogo materializma [Criticism of historical materialism], in Berdyaev, N.A. *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye* [Sub specie aeternitatis: Articles Philosophic, Social and Literary]. Moscow: Kanon+, Reabilitatsiya, 2002, pp. 115–151.
4. Berdyaev, N.A. *Novyy Grad*, 1937, no. 12, pp. 48–62.
5. Berdyaev, N.A. Pravda sotsializma [The truth of socialism], in Berdyaev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [The New Religious Consciousness and Society]. Saint-Petersburg: M.V. Pirozhkov, 1907, pp. 102–129.
6. Berdyaev, N.A. *Put'*, 1939, no. 60, pp. 33–36.
7. Berdyaev, N.A. *Put'*, 1931, no. 30, pp. 3–34.
8. Berdyaev, N.A. *Put'*, 1935, no. 48, pp. 3–19.
9. Berdyaev, N.A. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1906, book V(85), pp. 508–545.
10. Frank, S.L. *Dukhovnye osnovy obshhestva* [Spiritual foundations of society]. Paris: Ymtpress, 1930. 314 p.
11. Frank, S.L. Eres' utopizma [The heresy of utopianism], in Frank, S.L. *Po tu storonu pravogo i levogo* [On the other side of the right and left]. Paris: Ymtpress, 1972, pp. 85–106.
12. Frank, S.L. *Put'*, 1925, no. 1, pp. 9–30.
13. Frank, S.L. *Put'*, 1939, no. 60, pp. 18–32.
14. Frank, S.L. *Vestnik Russkogo studencheskogo khristianskogo dvizheniya*, 1930, no. 4, pp. 15–19.

(Article from Scientific Journals)

15. Amelina, E.M. *Sotsial'no-politicheskiy zhurnal*, 1997, no. 5, pp. 156–175.

(Article from Proceedings and Collections of Research Papers)

16. Alyaev, G.E. Diskussiya o khristianskom sotsializme: zabytaya stat'ya S.L. Franka [Discussion about Christian socialism: forgotten article by S.L. Frank], in Alyaev, G.E. *Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye stat'i* [Russian philosophy around S.L. Frank. Selected articles]. Moscow: Modest Kolerov, 2020, pp. 156–172.
17. Alyaev, G.E. S.L. Frank i N.A. Berdyaev: epizody emigratsii [S.L. Frank and N.A. Berdyaev: episodes of emigration], in Alyaev, G.E. *Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye stat'i* [Russian philosophy around S.L. Frank. Selected articles]. Moscow: Modest Kolerov, 2020, pp. 267–306.
18. Demin, I.V. S.L. Frank i N.A. Berdyaev: spor o sotsial'noy spravedlivosti i «khristianskom sotsializme» [S.L. Frank and N.A. Berdyaev: a controversy about social justice and “Christian socialism”], in *Sotsial'naya spravedlivost': utopii i realii. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 150-letiyu so dnya rozhdeniya V.I. Lenina* [Social justice: utopias and realities. Materials of the All-Russian Scientific Conference dedicated to the 150th anniversary of the birth of V.I. Lenin]. Nizhniy Novgorod: Akvilon, 2020, pp. 127–135.
19. Ehlen, P. Zur Einfuhrung in Franks philosophisches Denken. Simon L. Frank. *Der Gegenstand des Wissens. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*. Freiburg/Miinchen: Verlag Karl Alber, 2000, pp. 15–47.
20. Vodovozov, V. Sotsial'nyy vopros i sotsial'naya politika [Social issue and social policy], in *Entsiklopedicheskiy slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona* [Encyclopedic Dictionary of F.A. Brockhaus and I.A. Efron]. Vol. XXXI (61). Saint-Petersburg, 1900, pp. 72–75.

(Monographs)

21. Dmitrieva, N.K., Moiseeva, A.P. *Filosof svobodnogo dukha (Nikolay Berdyaev: zhizn' i tvorchestvo)* [Philosopher of the free spirit (Nikolai Berdyaev: life and work)]. Moscow: Vysshaya shkola, 1993. 271 p.
22. Glaser, R. *Die Frage nach Gott in der Philosophie S.L. Frank*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. 166 p.
23. Isaev, I.A. *Politiko-pravovaya utopiya v Rossii (konets XIX – nachalo XX v.)* [Political and legal utopia in Russia (late 19th – early 20th centuries)]. Moscow: Nauka, 1991. 272 p.
24. Kolerov, M.A. *Ne mir, no mech. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot «Problem idealizma» do «Vekhi»*. 1902–1909 [Not the world, but the sword. Russian religious and philosophical press from “Problems of Idealism” to “Vekhi”. 1902–1909]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 1996. 375 p.
25. Kolerov, M.A. *Sbornik «Problemy idealizma» (1902): istoriya i kontekst* [Collection “Problems of Idealism” (1902): History and Context]. Moscow: TRI KVADRATA, 2002. 224 p.
26. Kulyaskina, I.Yu. *Problema sotsializma v russkoy religioznoy filosofii kontsa XIX – pervoy poloviny XX v.: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.L. Frank* [The problem of socialism in Russian religious philosophy in the late 19th – first half of the 20th centuries: N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, S.L. Frank]. Blagoveshchensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2001. 192 p.
27. Obolevich, T. *Semen Frank. Shtrikhi k portretu filosofa* [Semyon Frank. Strokes for a portrait of a philosopher]. Moscow: Izdatel'stvo BBI, 2017. 202 p.
28. Poltoratskiy, N.P. *Berdyaev i Rossiya. Filosofiya istorii Rossii u N.A. Berdyaeva* [Berdyaev and Russia. Philosophy of the history of Russia by N.A. Berdyaev]. New York: Company of friends of Russian culture, 1967. 262 p.
29. Rorig, A. *Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank*. Berlin: Lit Verlag, 2010. 224 p.
30. Slaate, H.A. *Personality, Spirit And Ethics: The Ethics of Nicholas Berdyaev*. New York: P. Lang Publisher, 1997. 124 p.
31. Stammer, D. *Im Erleben Gott begegnen. Zur philosophischen Theologie Simon L. Franks*. München: Verlag Karl Alber, 2016. 327 p.
32. Stern, H. *Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews*. Köln, 1966. 198 p.
33. Szombath, A. *Die antinomische Philosophie des Absoluten: ein Mitdenken mit S.L. Frank*. München: H. Utz, 2004. 170 p.
34. Wernham, J.C.S. *Two Russian Thinkers: An Essay in Berdyaev and Shestov*. Toronto: University of Toronto Press, 1968. 118 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

35. Akopov, S.V. *S.L. Frank kak politicheskij myslitel'*. Diss. ... kand. filos. nauk [S.L. Frank as a political thinker. Cand. philos. sci. diss.]. Saint-Petersburg, 2001. 153 p.
36. Amelina, E.M. *Sotsial'naya filosofiya vseedinstva kontsa XIX – nachala XX vv. v Rossii*. Diss. ... d-ra filos. nauk [Social philosophy of total unity of the late XIX – early XX centuries in Russia. Dr. philos. sci. diss.]. Ivanovo, 2007. 282 p.

(Electronic Resources)

37. Bambauer, Ch. Berdjajews Kritik an der Philosophie S.L. Franks. *Russian Church*. URL: <http://www.borisogleb.de/frank1.html> (accessed: 27.06.2021).
38. Bambauer, Ch. Leben und Werk von Semjon L. Frank. *Russian Church*. URL: <http://www.borisogleb.de/frank7.htm> (accessed: 27.06.2021).

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2); 87.25

Симон Семенович Илизаров

Институт истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом историографии и источниковедения истории науки и техники, Россия, Москва, e-mail: sinsja@mail.ru

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Очерки по истории русской философии 50-60 годов¹

Тимофей Иванович Райнов

Части девятая и десятая*

Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова

Ilizarov Simon Semenovich

S.I.Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, Advanced PhD (History), Professor, Chief Research Scientist, Head of the Department of historiography and Source study of the history of science and technology, Russia, Moscow, e-mail: sinsja@mail.ru

Kupriyanov Victor Aleksandrovich

St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, PhD (Philosophy), Research Scientist of the sector of social and cognitive problems of science, Russia, St. Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The outlines of the history of Russian philosophy of the 1850-60s years

Timofey Ivanovich Rainoff

Parts nine and ten

Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov

¹ Публикация осуществлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071). The reported study was funded by RFBR, project numbers № 19-011-00366 and № 20-011-00071).

* Части первая и вторая опубликованы в: Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 59–68. Часть третья – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 3(67). С. 39–47. Части четвертая и пятая – Соловьёвские исследования. 2020. Вып. 4(68). С. 62–74. Части шестая и седьмая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 1(69). С. 31–41. Часть восьмая – Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 2(70). С. 20–36.

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.154-167

9. Значение и роль идеальных факторов

В 30–60-х годах у нас происходило постепенное преобразование социального состава интеллигенции, известное под именем «пришествия разночинца». До того почти исключительно дворянская, с этого времени она стала пополняться выходцами из других сословий. Прилив новых элементов оживил дворянскую интеллигенцию и сообщил ее обновленным кадрам отличную от прежней социально-психологическую физиономию. Состоя по преимуществу из людей, экономически мало обеспеченных или и вовсе необеспеченных и выбившихся в свет не столько благодаря своим сословным преимуществам, сколько с помощью личного труда, благодаря силе и инициативности духа, разночинная интеллигенция представляла группу людей, главным назначением и средством к существованию которой была нравственно-интеллектуальная деятельность, культура высших проявлений человеческого духа.

Социальное положение этой маленькой группы, вкрапленной в колоссальное тело российского населения, было двусмысленным: в ней нуждались, но ее и побаивались, – как общественная масса, так и правящие круги. Только интеллигенция была поставщиком умственного труда для надобностей общества и государства, и с ростом этих надобностей возрастал и спрос на ее труд. Интеллигенция «шла в народ» задолго до «народников», внося в его косную и невежественную среду черты своей, более или менее, утонченной психологии, – привычки самостоятельного мышления и нравственные правила сознательного действия. Но эти привычки и правила и весь проникавший их дух более или менее независимого поведения тотчас же становились в конфликт с умственным и нравственным обиходом масс и с восточно-деспотическими приемами и вкусами власти. Следствием этого конфликта была обоюдная антипатия. И если интеллигенция еще смягчала и подавляла свое несочувствие к «народу», надеясь некогда обратить его в свою «веру», и враждовала главным образом с властью, то другая сторона – многомиллионная масса и ее правители смотрели на интеллигенцию со все растущим опасением и озлоблением, видя в ней «отщепенцев» и врагов всего традиционного уклада русской жизни. Так в отношениях массы и власти к интеллигенции сочетались и переплетались сознание ее необходимости и страх перед свойственным ей типом и духом культуры.

Обе стороны этого отношения, – и нужду, и антипатию интеллигенции приходилось чувствовать на себе не раз. Так это случилось, например, в 1836 году, когда Чаадаев выступил со своим знаменитым «Философским письмом». Горькие размышления Чаадаева о ходе и будущем русского исторического процесса, не льстившие «гордости народной», хотя и проникнутые «любовью к отечеству», независимые, искренние и граждански-смелые, вызывали среди его современников

буквально «бурю негодования», в которой потонули 3–4 голоса лиц, пытавшихся отнестись к идеям Чаадаева принципиально. «Около месяца – вспоминал Жихарев – среди целой Москвы почти не было дома, в котором не говорилось бы про чаадаевскую статью и чаадаевскую историю. Даже люди, никогда не занимавшиеся никаким литературным делом, круглые неучи, барыни, по степени своего интеллектуального развития мало чем разнившиеся от своих кухарок и прихвостниц, подьячие и чиновники, потонувшие в казнокрадстве и взяточничестве, тупоумные, невежественные, полупомешанные святоши, изуверы или ханжи, посевшие и одичавшие в пьянстве, распутстве и суеверии, молодые отчизнолюбцы и старые патриоты, все соединилось в одном общем вопле проклятия и презрения к человеку, дерзнувшему оскорбить Россию»². В свою очередь и правительство поспешило объявить смелого мыслителя сумасшедшим и назначить ему доктора, для лечения. Так могла реагировать на акт мысли и гражданской совести только среда, уже испытывавшая потребность в интеллигентном освещении своей жизни, но грубая и невежественная настолько, чтобы в частно-выраженной и неприятной ей мысли усмотреть чудовищное преступление. А таких тяжких, хоть и не столь ярких эпизодов в истории русской интеллигенции немало.

Эти эпизоды, вместе взятые, и общая обстановка жизни, которую вела интеллигенция 30–60 гг., невольно внушали самой интеллигенции преувеличенную оценку ее собственного назначения и сил. В ней нуждались, ее боялись, – это было двойное доказательство того, что она является солидной общественной силою, – т.е. такую силою является дух, разум и нравственный героизм, идеальные начала, которые она посильно культивировала и несла в свою среду. И чем опаснее и злобнее относилась к ней эта среда, тем сильнее чувствовала себя интеллигенция, тем крепче верила в могущество представляемых ею идеальных начал. Мы часто судим о собственном значении на основании того, как оценивают нас наши враги, и чем больше они ненавидят нас, тем выше поднимаемся мы сами в собственных глазах. Но как ни обычен этот метод, он чреват самыми печальными ошибками. Ненавистнические чувства, возбуждаемые нами во врагах, плохие измерители нашего достоинства, так как они легко переходят в аффект, а аффекты вообще, злобные – в особенности, развиваются обычно до степени, далеко превосходящей угрожающую опасность. Так было и в настоящем случае. По той вражде, какую питали к нашей интеллигенции среда и власть, никак нельзя было судить о реальной силе интеллигенции, потому что и здесь, как всегда, сила антипатии превосходила действительные размеры интеллигентской опасности. Несмотря на то, что в интеллигенции нуждались, в то же время и побаивались ее, она была самом деле сравнительно незначительной социальной силой. Дело в том, что ее главное орудие – высшая духовная культура – угрожало серьезно лишь тому, кто владел тем же оружием. А кто отстаивал свое общественное положение

² Цит. по: Богучарский В.Я. Из прошлого русского общества. СПб.: Кн-во М.В. Пирожкова. Ист. отд., 1904. С. 318–319.

ние и благополучие более грубыми и насильственными способами, тому утонченные интеллигентские уколы были не страшнее комариных. Такие способы были в полном распоряжении нашей социальной среды, и по сравнению с группами, вольно или невольно пользовавшимися ими, интеллигенция была ничтожной силой. Ее высокая самооценка была основана на иллюзии, но раз укоренившись в интеллигентском сознании, эта преувеличенная оценка прочно засела в нем и держалась несмотря на обилие противоречащих инстанций. Она создала типически интеллигентскую веру в могущество всяких идеальных побуждений, начал и факторов, и как ни менялись детали интеллигентского мироощущения от эпохи к эпохе, колеблясь между идеализмом и самым глубоким реализмом, между слепым догматизмом и бесплоднейшим скептицизмом, – где-то на дне интеллигентской души всегда теплился огонек этой веры, разгораясь порою в яркое пламя и заволакиваясь в другие времена густым и едким дымом. Она держалась у нас вплоть до той поры, пока открытая общественная работа не доказала, что никакие чудеса нравственного героизма и интеллектуальной утонченности не в силах конкурировать с могущественными страстями и элементарно-экономическими интересами, определяющими содержание и ход социальной жизни. Но в 50–60 годах было еще далеко до этих отрезвляющих уроков действительности. Только что выбравшись на простор общественного брожения и радужных надежд на коренное преобразование всего уклада русской жизни, интеллигенция 50–60-х годов, при всем «нигилизме» ее части, была исполнена светлой, но обманчивой веры в себя более, чем когда либо до того и после того. «Общественная мысль, хорошо заметил Струве, счастливая и прямо упоенная своей свободой (впрочем, весьма иллюзорной – Т.П.), накинулась с жаром на все вопросы. Все казалось ей ясным и легко осуществимым. Настала эпоха русского просветительства, Aufklärung «Sapere aude» Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Вот девиз просветительства» (Кант)³. Впрочем, Струве сузил психологический состав русского просветительства 50–60-х гг. «Рассудок» был только одним из его элементов. Исчерпывающей его формулой был бы девиз: пользуйся всеми силами духа, напрягай до последней, героической степени все его проявления – и останешься победителем! У одних этот «идеализм» носил, впрочем, более волюнтаристический и мистико-религиозный характер, у других – более интеллектуалистический и нигилистический. Затем, довольно скоро его напряжение начало падать, появились разочарованные и озлобленные, но и тут идеалистическая вера в ценность культуры не исчезла, а только осложнилась примесью горечи, обиды и негодования.

Этой верою объясняется в значительной степени та идеалистическая окраска, которая характеризует в той или иной мере все философские течения 50–60-х гг. Уверенность в значении и силе идеальных факторов, убежден-

³ См.: Струве П.Б. Г. Чичерин и его обращение к прошлому // Струве П.Б. На разные темы. (1893–1901 гг.): сб. статей. СПб.: Тип. А.Е. Колпинского, 1902. С. 99.

ность в значимости высших культурных ценностей даже и в недрах «равнодушной природы», не то, что в судьбах человечества – общи как «отцам», так и «детям», принимаю лишь тот или иной вид в зависимости от более мистической в первом случае и более реалистической – во втором окраски их мировоззрения и еще – более сознательные и планомерные у «отцов» и – скорее бессознательные и стихийные у «детей». С мировоззрением «отцов», по своему содержанию более идеалистическим эта вера гармонирует в большей степени, чем с мировоззрением «детей», в котором идеалистическая проблема ценности заслонена реалистической проблемой сущности. Но это не отражается на интенсивности идеалистических чаяний «детей», источником которых была не «философия», а вышеуказанная общеинтеллигентская «психология».

Начнем с отцов. «Всякий человек, писал О. Новицкий в 1858–60 гг., по непосредственному внутреннему чувству признает бытие Верховного Существа, твердо верит в обязанность делать добро, инстинктивно чувствует красоту и стройность мира, не сомневается в бессмертии своей души, в будущем воздаянии и т.п.»⁴. И Гогоцкий верил, что «царство бесконечной истины» «в силе и достоинстве разумной свободы человека находит залог будущей, окончательной победы своей над миром чувственным», который, впрочем, уже и сейчас управляется идеальными началами, благодаря которым «разум выражается в явлениях, а явления проникнуты разумом»⁵. Хомяков был убежден, что миром правит любовь и писал, что «закон любви» является даже «первым, высшим и совершеннейшим» «из всемирных законов волящего разума или разумеющей воли»⁶. И Киреевский полагал, что проникнув во «внутреннее средоточие бытия», мы найдем там в концентрированном виде все наши идеальные ценности – «разум и волю, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное...»⁷. А Юркевич был уверен, что в основе сущего лежит идея, которая «обнаруживает себе многообразнее и богаче, чем логическая идея» и заключает в себе не только истину, но и добро и красоту⁸. Убежденные в первенствующей космической роли идеальных начал, эти мыслители твердо веровали и исповедовали могущество этих начал в судьбах и истории человечества. С этой точки зрения Новицкий и Гогоцкий писали свои историко-

⁴ См.: Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 21.

⁵ См.: Гогоцкий С.С. Критический взгляд на философию Канта: рассуждение, напис. магистром философии Сильвестром Гогоцким, для получения звания доц. философии в Имп. Ун-те св. Владимира. Киев: тип. И. Вальнера, 1847. С. 43–44, 54.

⁶ См.: Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии. Письмо к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 283.

⁷ См.: Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. М.: Тип. Императорского Московского Университета. Т. 1. 1911. С. 275.

⁸ См.: Юркевич П.Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С.124. Отд. Отгиск. С. 73. (Указание страницы восстановлено. – *Прим. ред.*)

философские исследования, Киреевский – освещал историю России и Европы, Хомяков – всеобщую историю, а Юркевич – нормы и методы педагогики. Знаменитый историк Соловьев, близкий к мыслителям этой группы по возрасту и по религиозной окраске своих воззрений, хотя и более «позитивный» чем они, рассматривал историческое развитие, как процесс постепенного воплощения разума в человеческие отношения и формы общежития.

В соответствии с этим он различал в истории каждого народа два периода: мысли и чувства. «В первой половине (своего существования) народ живет, развивается преимущественно под влиянием чувства: это время его юности, время сильных страстей, сильного движения, имеющего результатом жидкость, творчество политических форм». «Сомнение, стремление поверить в то, во что прежде верилось, что признавалось истинным, задать вопрос – разумно или неразумно существующее, потрогать, пошатать, что считалось до сих пор непоколебимым, знаменует вступление народа во второй период, период мысли». Теперь «народ мужает, и господствовавшее до сих пор чувство уступает мало по малу свое господство мысли»⁹.

По своим «положительным» склонностям и занятиям Соловьев является фигурой, переходной между только что рассмотренной группой философствующих «отцов» и «нигилистически» настроенными «детьми». Но они такие же «идеалисты», только более «светские». Чернышевский, напр., представлял себе действительность насквозь упорядоченною и закономерною и был убежден, что в ней все частные явления могут быть объяснены особыми законами, которые, в свою очередь, выводятся из действий общих законов природы¹⁰. Но действительность не только закономерна, она и прекрасна. Притом, «истинная, высочайшая красота есть именно красота, встречаемая человеком в мире действительности, а не красота, создаваемая искусством»¹¹. Жизнь вообще, и человеческая в особенности – величайшее благо, и «все таки лучше жить, чем не жить»¹². Единомышленник Чернышевского, Добролюбов полон наивного, бессознательного, но пылкого идеализма. Материалист по своим теоретическим воззрениям, он, не запинаясь, говорит об «естественном, разумном порядке» вещей, веря, что естество вещей не может быть неразумным¹³. В частности, и «в человеке ничем не заглушимо чувство справедливости и правомерности»¹⁴. «Низости и преступления не лежат в природе

⁹ См.: Соловьев С.М. Сочинения Сергея Михайловича Соловьева. СПб.: Тип-фия бр. Пантелеевых, 1882. С. 433.

¹⁰ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 6. СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, 1906. С. 238.

¹¹ См.: Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в X т. Т. X. Ч. II. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1906. С. 93.

¹² Там же. С. 88–89.

¹³ См.: Добролюбов Н.А. Избранные сочинения / ред. и вступ. ст. В.Ф. Динзе. Т. 6. Забитые люди. СПб.: Ид-во АО Типогр. дела, 1912. С. 36. (Ссылка исправлена. Указанная Райновым страница обнаружена. – Прим. ред.)

¹⁴ Там же. С. 65. (Ссылка исправлена. Указанная Райновым страница обнаружена. – Прим. ред.)

человека и не могут быть уделом естественного развития»¹⁵. Поэтому, всегда можно прозреть в благородную «человеческую природу сквозь все наплывные мерзости»¹⁶. И Писарев, во многом расхопившийся с Чернышевским и Добролюбовым, сходиллся с ними в культе высших культурных ценностей, несмотря на свой материализм и затем – позитивизм. Он верил особенно в освобождающую силу разума и положительного знания: «разве ж не философия двигала в массы, разве не она разбивала дряхлые кумиры и расшатывала устарелые формы гражданской и общественной жизни?» – вопрошал он, требуя и от современной мысли такого же действия на весь склад жизни¹⁷. «Мы – центр и мера вселенной, со всем ее прошедшим и будущим», заявлял Страхов: следовательно, она приспособлена ко всем нашим потребностям¹⁸. «Один день или час жизни значит больше, чем целая пустая вечность»¹⁹, писал он еще, и даже «смерть есть великое благо»²⁰ в окружающем нас мире, отнюдь не враждебном нам, в напротив – для нас благодетельном. Лавров, всегда подчеркивавший свой реализм и преследовавший «идеализацию», признавал однако, что ее «мы встречаем в самых интимных глубинах души человеческой. Первое проявление ее даже так глубоко сплетается с психической жизнью человека, что выделить эту идеализацию из человеческого мышления невозможно. Можно только придти путем аналогии и строгого вывода к умственному убеждению в факте этой идеализации, но тем не менее она останется основой всей нашей практической деятельности и всех наших нравственных теорий. Я говорю, поясняет он, об идеализации свободной воли...»²¹. И хотя, по словам Лаврова, это будто бы «единственная идеализация, имеющая право на подобную привилегию»²², мы находим у него еще не мало примеров «идеализации». Таково, напр., его убеждение в всемирно-исторической роли разума. «Кто открыл вам, спрашивает он себя от имени воображаемого “скептика”, что человечество развивается?... Признаемся, это наше убеждение; мы ему верим и не видим, чтобы факты науки противоречи-

¹⁵ См.: Добролюбов Н.А. Избранные сочинения / ред. и вступ. ст. В.Ф. Динзе. Т. 2. Темное царство. Луч света в темном царстве. СПб.: Ид-во АО Ти-погр. дела, 1912. С. 78.

¹⁶ См.: Добролюбов Н.А. Избранные сочинения / ред. и вступ. ст. В.Ф. Динзе. Т. 6. Забитые люди. СПб.: Ид-во АО Ти-погр. дела, 1912. С. 18. (Ссылка исправлена. Указанная Райновым страница обнаружена. – Прим. ред.)

¹⁷ См.: Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Писарев Д.И. Полн. собр. соч. в 6 т. Т. 1. СПб.: Тип-фия Товарищ. «Общественная польза», 1894. С. 365. (У Райнова неверно указан 1904 год издания. – Прим. ред.)

¹⁸ См.: Страхов Н.И. Значение Гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.И. Философские очерки. СПб.: Тип-фия Пантелеевых, 1895. С. 50. (Ссылка исправлена. У Райнова неверно указан год издания – 1891, а также название работы Н.И. Страхова. – Прим. ред.)

¹⁹ См.: Страхов Н.И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. 259.

²⁰ Там же. С. 134.

²¹ См.: Лавров П.Л. Исторические письма. СПб.: Тип-фия Клобукова, 1905. С. 140. (Цитата не обнаружена. Возможно, пересказ стр. 174–175 из того же издания. – Прим. ред.)

²² См.: Лавров П.Л. Исторические письма. С. 176. (Ссылка исправлена. У Райнова неверно указана страница. – Прим. ред.)

ли нашему убеждению. В истории развивается разум человека, создавая себе временные одежды гражданских учреждений, мифических созданий, художественных идеалов... Конечно, в борьбе с отживающими идеями, иногда победа остается временно на стороне последних, но живое должно (курсив самого Лаврова) восторжествовать над мертвым... «Но где в данную минуту ручательство, что мы не ошиблись в направлении...» Его нет... В глубине своего личного характера человек узнает, где полюс движения...»²³. Надо иметь много веры в торжество «идеальных начал», чтобы ожидать его наступления даже при отсутствии внешних критериев его возможности и приближения.

10. Антропологизм

Иностранцы, побывавшие в России и кое-что в ней наблюдавшие, отмечают часто, как особенность русских, их равнодушие или даже нелюбовь к животным и растениям и вообще – к «природе». Христианский совет о добром отношении к животным, обещающий блаженство тем, иже и скоты милуют, действительно, как-то плохо доходит до сердца русского человека. Жестокое обращение с животными, вызванное отчасти нуждой, отчасти грубостью нравов, а отчасти и просто невежеством, составляет в России явление, повсеместно распространенное, и с которым мало кто борется. Что до растений, образцом отношения к ним русского человека служит его «лесная политика», состоящая в безжалостном и часто бессмысленном лесоистребительстве, с которым хотя и не мало, но далеко не успешно у нас боролась и борется власть. Горести и тяготы собственного человеческого существования до того обременяют жизнь и сознание русских людей, что им, в конце концов, не до природы, и в центре всех их интересов долго стоял и стоит сам человек, – его судьба, неверная и превратная, его интересы и идеалы, часто и грубо попираемые, его жалобы и протесты, подобные гласу вопиющего в пустыне...

Так повелось у нас издавна, и в этом состоял наш национально-исторический «антропологизм». Особенно усиливался он в эпохи, когда казалось, что Небо, наконец, вняло жалобам и стонам русского человека и обещает облегчение и улучшение его судеб. Тогда мы не хотели знать ничего, кроме «человеческого, слишком человеческого», и вся жизнь, частная и общественная, перенасыщалась у нас «антропологическими» мотивами, самого разнообразного содержания и значения. Такой эпохой перенасыщенного «антропологизма» были, в частности, и 50–60-ые годы минувшего века.

И предшествующие десятилетия нашей истории XIX века, 30-ые, 40-ые и часть 50-х годов тоже были недостаточно «антропологичны», но направление их антропологизма было иное, чем в 50–60-х годах. Их антропологическим девизом могли бы служить слова Тютчева: «Лишь жить в самом себе

²³ См.: Лавров П.Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. СПб., 1859. Т. 155. С. 60–61.

умей!», так как, по разным обстоятельствам, частью указанным выше в главе о реалистических потребностях 50–60-х гг., люди 30–50-х годов принуждены были замкнуться в кругу узко-личных, интимно-человеческих интересов и судеб. Человек «наружных», в том числе – социально-психологических проявлениях его существования, был для них предметом запретным, и по внутренним, и по внешним причинам. Только в конце 40-х годов пробудился и робко выразился интерес к этому человеку, – в филантропических мотивах нашей художественной литературы, в публицистическом характере критики Белинского и В. Майкова, в «движении» петрашевцев и др. подобных, но менее известных явлениях. Усиление правительственной реакции, наступившее после 1848 года и длившееся до смерти Николая I, подавило эти ранние побег «нового духа» в привычном антропологизме 30–50-х гг., но, с новым царствованием и ликвидацией позорной крымской войны, этот «новый дух» прорвался с победною силою и заполнил умы и интересы всех. Вспоминая об этом времени, Л. Толстой писал, что то был момент, «когда на юбилее московского актера упроченное тостом явилось общественное мнение, начавшее карать всех преступников; когда грозные комиссии из Петербурга поскакали на юг ловить, обличать и казнить комиссариатских злодеев; когда во всех городах задавали с речами обеда севастопольским героям и им же, с оторванными руками и ногами, подавали трынки, встречая их на мостах и дорогах; в то время, когда ораторские таланты так быстро развивались в народе, что один целовальник везде и при всяком случае писал и печатал и наизусть сказывал на обедах речи, столь сильные, что блюстители порядка должны были вообще принять укротительные меры против красноречия целовальника; когда в самом английском клубе отвели особую комнату для обсуждения общественных дел; когда появились журналы под самыми разнообразными знаменами, – журналы, развивающие европейские начала на европейской почве, но с русским мирозерцанием, и журналы исключительно на русской почве, однако с европейским мирозерцанием; когда появилось вдруг столько журналов, что, казалось, все названия были исчерпаны: «Вестник», и «Слово», и «Беседа», и «Наблюдатель» и «Звезда», и «Орел», и много других, и, несмотря на то, все являлись еще новые и новые названия; в то время, когда появились плеяды писателей – мыслителей, доказывавших, что наука бывает народна и не бывает народна и бывает ненародная и т.д., и плеяда писателей-художников, описывающих рощу и восход солнца, и грозу, и любовь русской девицы, и лень одного чиновника, и дурное поведение многих чиновников; в то время, когда со всех сторон появились вопросы (как называли в 56 году все те стечения обстоятельств, в которых никто не мог добиться толку, явились вопросы кадетских корпусов, университетов, цензуры, изустного производства, финансовой, банковской, полицейской, эмансипационной и много других: все старались отыскивать еще новые вопросы, все пытались разрешить их; писали, читали, говорили, составляли проекты, все хотели исправить, уничтожить, переменить, и все россияне, как один человек, находились в неопи-

санном восторге»²⁴. И – страхе, нужно еще прибавить, – страхе, питавшемся содержанием и ходом начавшихся реформ, особенно – крестьянской. «Крестьянский вопрос, писал в одном письме Кавелин, поднял все на ноги, все заглушил, затмил и поглотил собою. Многие с ума сошли, многие умерли. Нет ни палат, ни дома, ни хижины, где бы днем и ночью не думал, не беспокоился, не робел большой и малый владелец. Никто не знает, чем это разыграется; всякий готов, как при наводнении и пожаре, понести убытки»²⁵. А одновременно волновалась огромная крестьянская масса, боявшаяся другого – быть обделенной в предстоявшей реформе и долго бродившая и после ее проведения. – Тогдашняя печать была отражением этого «антропологического» потока. «Вот уже два года, отмечал в 1857 г. хроникер “Отечественных записок”, – как чисто литературные интересы стоят на втором месте в наших журналах. Споры ученые, исторические и политико-экономические, поглотив всеобщее внимание, отодвинули на второй план деятельность чисто литературную»²⁶. «И литература, дополняет это свидетельство Добролюбов, – получила, по видимому, общественное значение: она почти исключительно обратилась к тем вопросам, которыми занято было внимание публики»²⁷.

Так было в начале 50–60-х гг., – так продолжалось до самого их конца. Кажущимся противоречием общему «антропологическому» духу эпохи является ее известное увлечение естествознанием, науками о природе. На самом деле, это увлечение вполне гармонировало с тем «духом». Естественные науки не были для людей 50–60-х гг. предметом самостоятельного интереса. В них очаровывало не их содержание, а «объективная», «реальная» окраска этого содержания и методов, с помощью которых оно открывается. Желали такого же «реализма» и для сферы «человеческого», и в области естествознания удалялись, обычно, с тем, чтобы перенести ее дух в область знаний и человеке.

Усиленное сосредоточение всех помыслов и интересов людей 50–60-х гг. на человеке выразились и в тогдашней философии, придав ей общий «антропологический» характер. Он сказывается не только в воззрениях молодых мыслителей, находившихся под влиянием «антропологизма» Фейербаха, но и во взглядах «старых», видевших в Фейербахе нечестивый продукт духовного разврата и нигилизма. Да и первые были антропологистами не потому, что читали Фейербаха и подражали ему: они читали и копировали его антрополо-

²⁴ См.: Толстой Л.Н. Декабристы. М.: Тип-фия Г.И. Простакова, 1903. С. 4–6. (Ссылка восстановлена. – Прим. ред.)

²⁵ См.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. XV. СПб.: Тип-фия М.М. Стасюлевича, 1901. С. 470.

²⁶ См.: Новая эстетическая теория «Библиотеки для чтения» // Отечественные записки. 1857. Т. 111. Отдел критики и библиограф. С. 124.

²⁷ См.: Добролюбов Н.А. Губернские очерки, из записок отставного надворного советника Щедрина. Собрал и издал М.Е. Салтыков. Том третий. Москва. 1857 // Добролюбов Н.А. Полн. собр. соч. в 9 т. / под ред. Е.В. Аничкова. Т. 3 Литературная критика. Ч. 1. Статьи и отзывы 1856–58 гг. СПб.: Деятель, 1912. С. 339. (Ссылка восст. – Прим. ред.)

гизм именно потому, что туземный «дух времени» был насквозь проникнут антропологическими веяниями, и немецкий философ только оформлял и выражал технически то, чем, под влиянием этого «духа», были полны души русских мыслителей.

Антропологический характер философии 50–60-х гг. выражался двояким образом. С одной стороны – в тщательном преобладании проблемы человека в тогдашних философских рассуждениях и спорах, с другой – в признании «человека» принципом мирозерцания.

Человек, нравственно или безнравственно живущий, чувствующий красоту и безобразие, мыслящий, познающий и заблуждающийся, человек с его ощущениями, привычками, предрассудками и страстями, взятый с точки зрения естествознания, медицины, психологии и юриспруденции, – таково содержание книг и статей наших мыслителей 50–60-х гг., кто бы они ни были.

Напрасно пишут они в заголовках своих сочинений «Мир, как целое»: в них идет речь не о мире, как целом, а о человеке, как о центре мира, и в книге Страхова, вышедшей под этим именем бесполезно искать пояснения того, что такое «мир, как целое», хотя и много сказано о человеке в центре этого мира. И когда Чернышевский посвящает свою философскую диссертацию вопросу об отношении искусства к действительности, не думайте, что эта действительность фигурирует здесь сама по себе, – нет: «на природу смотрит человек глазами владельца»²⁸, и вы узнаете из сочинений Чернышевского, что видит в действительности этот владелец сообразно своим вкусам и привычкам. В этом сходятся более или менее все мыслители 50–60-х гг. Тут и Чернышевский, и Юркевич, и Писарев, и Новицкий, и Троицкий, и Владиславлев, и Киреевский, и Потебня и почти все другие, старые и молодые, консерваторы и революционеры. Было бы утомительно и бесполезно доказывать это «правило» примерами: оно почти не встречает исключений, и любой из мыслителей 50–60 гг., наугад выбранный, мог бы служить ему подтверждением.

Заполняя до такой степени философскую мысль, «человек становится, наконец, центром и принципом, из которого она исходит даже и тогда, когда ее предметом является не человек. «Антропологический принцип в философии» Чернышевского состоит не только в том, «что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека, как деятельность или всего организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отправлением какогонибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривая этот орган в его натуральной

²⁸ См.: Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в X т. Т. X. Ч. II. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1906. С. 92.

связи со всем организмом»²⁹ – этот антропологический принцип состоит в том, чтобы «на природу человек смотрел глазами владельца», чтобы эти глаза были последними критериями всего истинного, нравственного и прекрасного. И, например, эстетический антропологизм Чернышевского выражается в его убеждении, что «прекрасное то, в чем мы видим жизнь так, как мы понимаем и желаем ее, как она радует нас; велико то, что гораздо выше предметов, с которыми сравниваем его мы», – и еще в мысли, что «сфера искусства не ограничивается одним прекрасным и его так называемыми моментами, а обнимает собою все, что в действительности (в природе и в жизни) интересует человека; общеинтересное в жизни – вот содержание искусства»³⁰. Так и Антонович, уверяющий, что «теперь все, говоря вообще, признают “антропологическую точку” за лучшую»³¹, считает, что «последний судия и решитель всего – мы сами; что согласно с нашим внутренним содержанием, со всею нашею обстановкою, что нас удовлетворяет и гармонирует с общею суммою современных нам знаний, то для нас истина, как бы абсолютная...»³². От них не отстает и Лавров, главный теоретик «антропологизма» в 60-х гг. «Цельный человек, писал он, например, в 1865 году, – мыслящий и действующий, ставящий себе вопросы и стремящийся к их решению, ставящий себе цели и отыскивающий средства их осуществления; человек, дополняющий недостаток знания творчеством и сам верующий в свое создание; человек, заслоняющий себе свою собственную цель многочисленными влечениями и страждущий от своей непоследовательности более, чем от чего бы то ни было другого; этот цельный человек есть исходная точка всего, что узнается в науке, всего, что совершается в творчестве философском, художественном или общественном, всего, что происходит в истории. Из потребностей, стремлений и деятельности этого человека объясняются и вопросы логики»³³ и вопросы всех философских наук. Так, напр., «из того, что человек реален и мыслит себя, как существо реальное, он мыслит все, столь же реальное, как и он, под теми условиями, под которыми сознает себя реальным»³⁴. И – так во всем. Поступая таким же образом, Страхов обосновывает это не только тем, что «для че-

²⁹ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 10 т. Т. VI. СПб.: Типография и Литография В.А. Тиханова, 1906. С. 237.

³⁰ См.: Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений в X т. Т. X. Ч. II. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1906. С. 99.

Там же. С. 154.

³¹ См.: Антонович М.А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд. 2. С. 416.

³² Там же. С. 404.

³³ См.: Лавров П.Л. Предисловие редактора // Милль Дж.С. Система логики. С пятого, дополненного лондонского издания переведено, под редакцией и с примечаниями П.Л. Лаврова, Ф. Резнером. Т. 1. СПб.: Издание книгопродавца и типографа М.О. Вольфа, 1865. С. II.

³⁴ См.: Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение: теоретики сороковых годов в науке и верованиях. СПб.: Ред. «Рус. Богатство», 1906. С. 63.

ловека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек», так как он знает себя непосредственно, а все прочее – посредственно, через свое сознание, – но и тем, что «человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое, он есть главная сущность и главное явление и главный орган мира <...> когда и где было найдено в природе существо или явление более загадочное, более высокое, более таинственное, более сложное, чем человек? <...> Солнце со своими огненными дождями и извержениями, – которые когда-то воспевал Ломоносов, – не есть ли простейшая вещь в сравнении с тем, что совершается в человеке? Действительно, мир вовсе не так великолепен и дивен, чтобы человек не мог считаться его центром. Все открытия, все исследования только упрощают наше понятие о мире, снимают с него фантастические краски, а никак не увеличивают того разнообразия и той загадочности, которую мы так охотно желали бы перенести с себя на внешние предметы. Человек – вот величайшая загадка, узел мироздания»³⁵.

Рядом с антропологизмом этих корифеев антропологической мысли 50–60-х гг., сложившимся под влиянием Фейербаха, та же особенность во взглядах других мыслителей этого времени кажется много бледнее и тусклее. Но от этого она не перестает быть характерной чертой их мировоззрения. Философско-легкомысленный Писарев и мудро-осторожный Потебня одинаково платят ей дань, и даже приблизительно одинаковым образом. Оба считают экономию нашей мысли критерием ее истинности и таким путем делают нас судьями и решителями всякой реальности. Писарев прямо говорит, что «экономию умственных сил есть ни что иное, как строгий и последовательный реализм»³⁶, а Потебня доказывает, что степень сбережения, «сгущения» мысли измеряет ее реальную ценность. По-видимому, это сходство антропологизма Писарева и Потебни, по форме, объясняется влиянием на них Штейнталя. Еще в свои студенческие годы Писарев перевел на русский язык одно его сочинение, а Потебня часто ссылается на него в своей книге «Мысль и язык»; Штейнталь же был одним из основателей учения о том, что достоинство мысли определяется ее экономизирующим значением. Но, повторяем, так объясняется идейная близость Писарева и Потебни лишь со стороны ее формы. А ее «антропологическое» существо может быть возведено к тому преобладанию «человеческого», которое является характерной чертой русской жизни вообще и 50–60-х годов, в особенности.

Особую форму философского антропологизма представляют взгляды славянофилов, Киреевского и Хомякова, и близких к ним в этом отношении

³⁵ См.: Страхов Н.И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. VIII. С. XII. (Ссылки исправлены. – Прим. ред.)

³⁶ См.: Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Полн. собр. соч. в 6 т. Т. 4. СПб.: Тип. Авсеенко, 1894. С. 5. (Ссылка исправлена. – Прим. ред.)

Юркевича и Новицкого. Они исходят из мысли, что философия должна удовлетворять всем потребностям цельного человека, а между тем обычно обслуживает только потребности его рассудка (или разума). Поэтому, необходимо, как говорит Киреевский, чтобы разум «не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не соглашенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже, – чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»³⁷. Этот «ум» – судия и свидетель всякой истины, и только ему открывается реальная действительность. Если что-либо стоит с ним в противоречии, оно должно быть отвергнуто. И, напротив, все, находящееся с ним в гармонии, должно быть признано ценным и реальным.

На этом основании Киреевский, Хомяков и Новицкий защищают реальность содержания православной веры, а Юркевич доказывает существование, в основе мира, – идеи. «Без признания идеи, говорит он, мы получили бы такой образ мира, к которому нелегко приучить живое и деятельное сознание человека»³⁸. Юркевич считает очевидным, что раз такое «приучение» «не легко», его не следует и предпринимать, и таким образом его «живое и деятельное сознание человека» играет в его философии такую же роль, как «Живое и цельное зрение ума». Киреевского, «знание живое в высшей степени» Хомякова³⁹ или «гармоническое единство убеждений религиозных и созерцаний философских» Новицкого⁴⁰, – роль «антропологического принципа», только в религиозно-мистической окраске, внушенной как личной религиозностью этих мыслителей, так и сильнейшим влиянием Гегеля и Шеллинга последнего периода.

³⁷ См.: Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. в 2 т. Т. 1. М.: Тип. Императорского Московского университета, 1911. С. 249. (Ссылка исправлена. – Прим. ред.)

³⁸ См.: Юркевич П.Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С. 16. Отд. Отгиск. С. 16. (Указание страницы восстановлено. – Прим. ред.)

³⁹ См.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 279.

⁴⁰ См.: Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 25–26. (Цит. неточная. Точная цитата: «убеждения религиозные и созерцания философские сольются в гармоническое единство». – Прим. ред.)

ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ PHILOSOPHY, PHILOLOGY, CULTURAL STUDIES

УДК 82:27-1
ББК 84-5:86.37

Наталья Васильевна Дзущева

Независимый исследователь, доктор филологических наук, профессор, Россия, Иваново,
e-mail: starova@bk.ru

«Тропой прямой, тропую тесной...» (Новозаветные сюжеты в «Римском дневнике 1944 года» Вяч. Иванова: Апостолы)

Аннотация. Исследуются отдельные эпизоды «евангельского текста» «Римского дневника 1944 года» Вяч. Иванова, своеобразного «закатного» цикла поэта. Особое внимание уделяется месту этого цикла в творческом наследии поэта. Указывается, что дневниковый характер стихотворного высказывания подчеркивает лирически-исповедальную тональность текстов, входящих в «Римский дневник 1944 года». Проводится подробный анализ стихотворений, сюжетную канву которых определяет апостольская тематика. Отмечается различие творческой трактовки Вяч. Ивановым евангельских эпизодов, связанных с апостолами, и соответствующих новозаветных сюжетов, что подчеркивает обостренно личностный характер ивановской интерпретации этих текстов. Уделяется специальное внимание историко-культурному контексту исследуемых произведений. В результате в творческий контекст поэзии Вяч. Иванова вводится понятие энотопоса. В пределах данного понятия выявляется нерасторжимая (сущностная) связь поздних лет его биографии и общехристианской «тропы» к Богу. Специальное внимание уделяется важному и потому до сих пор обсуждаемому вопросу о принятии Вяч. Ивановым католичества по формуле Вл. Соловьёва. Обозначенная проблематика вводит анализируемые стихи в контекст общеевропейской культурно-философской мысли XX века. В связи с этим в анализируемых поэтических текстах выявляются имена святых, одинаково почитаемых как в католической, так и в православной традиции. Тем самым отмечается культурно-историческое и культурно-философское значение поэтических интуиций Вяч. Иванова, выражающих идею общего христианского единения в лоне Вселенской церкви.

Ключевые слова: «евангельский текст», апостольский сюжет, «закатный» цикл Вяч. Иванова, исповедальная тональность, историко-культурный контекст, религиозно-философский контекст, литургический дискурс, энотопос, иконообраз Вечности

Natalia Vasilievna Dzutseva

Independent researcher, Doctor of Philology, Professor, Russia, Ivanovo, e-mail: starova@bk.ru

“A Straight Path, a Narrow Path ...” (New Testament Plots in the “Roman Diary of 1944” by Vyacheslav Ivanov: The Apostles)

Abstract. In this article, a number of selected episodes of the “Gospel text” taken from Vyacheslav Ivanov’s “Roman Diary of 1944” – a kind of “sunset” cycle of the poet – are investigated. Particular attention is paid to the place of this cycle within the poet’s creative output. It is observed that the diary-style of the poetry emphasizes the lyrical and confessional tonality of the texts included in the “Roman Diary of 1944.” A detailed analysis of the poems, whose plot is defined by the apostolic theme, is carried out. In particular, the difference between Vyacheslav Ivanov’s creative interpretation of the Gospel episodes concerning the apostles and the corresponding New Testament passages – a difference that emphasizes the strong personal nature of Ivanov’s interpretation of these texts – is highlighted. Special attention is also paid to the historical and cultural context of the works considered. As a result, the concept of “aiontopos” will be introduced into the creative context of Vyacheslav Ivanov’s poetry. Within this concept, the inseparable (essential) link between the later years of his biography and the common Christian “path” to God is revealed. Special attention is paid to the important and still debated issue concerning Vyacheslav Ivanov’s acceptance of Catholicism according to Vladimir Solovyov’s formula. This entire issue introduces the analyzed verses into the context of the general European cultural and philosophical thought of the twentieth century. In this regard, the analyzed poetic texts indicate the names of the saints equally worshiped in both the Catholic and Orthodox traditions. In this way, the cultural-historical and cultural-philosophical relevance of Vyacheslav Ivanov’s poetic intuitions, the ones that express the idea of a common Christian unity in the bosom of the Universal Church, is remarked.

Key words: “Gospel Text,” Apostolic Plot, Vyacheslav Ivanov’s “Sunset” Cycle, Confessional Tonicity, Historical and Cultural Context, Religious and Philosophical Context, Liturgical Discourse, Aiontopos, Icon Image of Eternity

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.168-181

Исследования евангельского текста в художественной литературе уже имеют свою историю. В последние годы авторы этих научных разысканий заметно активизировались, особенно в аспекте религиозного сознания Вяч. Иванова, поэзия которого может определяться как «христианское умозрение в поэтическом слове»¹. Еще С. Аверинцев наметил своеобразную эволюцию поэти-

¹ Измайлов Р.Р. «Богословский текст» в русской поэзии второй половины XX века / Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Сер. Филология. Журналистика. 2013. Т. 13. Вып. 3. С. 93.

ческого воплощения Новозаветного текста в ивановском поэтическом универсуме: «Мы вправе констатировать существенное и органическое присутствие христианских мотивов уже в “Кормчих звездах”, их развитие, обогащение и усложнение, но также и замутнение в первом томе “Сог Ardens”, а затем, в общем, все большее очищение, все большая строгость и ясность» [2, с. 783].

Замечание ученого в последней части этой цитаты в большей мере относится к «Римскому дневнику 1944 года», «закатному» циклу поэта, ставшему его последним лирически емким религиозно-философским высказыванием в рамках крупной поэтической формы². «Есть внутреннему опыту словесное означенное, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста» [4, с. 15] – этими словами можно передать внутреннюю мотивацию лирико-философских откровений и размышлений автора «Римского дневника», написанного в конце его долгой и сложной жизни. «Форма дневника определяет свободу лирического «голосоведения» в этом цикле: здесь мы сталкиваемся с разнообразием жанрово-стилевого оформления лирико-философской рефлексии; особую тональность и обнаженно-личный акцент обретают превалирующие здесь лирические признания, несущие в себе исповедальные интенции. Но это только усиливает звучание главных универсалий поэтического сознания Вяч. Иванова: лирико-исповедальный, а потому и эмоционально-напряженный характер “Римского дневника” определяется востребованностью в нем тех глубинных пластов сознания поэта-мыслителя, которые составляют стержневое основание его глубокой укорененности в установлениях христианской веры», – отмечает В.В. Кулыгина [5, с. 11].

Далеко не случайными поэтому выглядят новозаветные образы, сюжеты, мотивы и реминисценции «Римского дневника», вписанные в общую атмосферу литургического времени, определяющую внутреннюю доминанту цикла³.

² Вполне понятно, что составляя в конце своей жизни последний, охватывающий все его поэтическое творчество сборник стихов «Свет Вечерний», Иванов включил в него и «Римский дневник 1944 года». В названии сборника угадывается постигаемый в конце жизни символический образ Бога Христа. Как свидетельствует его близкий друг и биограф О. Дешарт, поэт заимствует его из молитвы мученика Афиногена, «которую Иванов с детства любил: “Свете тихий, святая славы Бессмертного Отца Небесного, Святого, Блаженного, Иисусе Христе. Пришедше на запад солнца, видевши свет вечерний, поем ...”» (см.: Дешарт О. Введение // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. Т. I. С. 7–207 [3]).

³ Как известно, в это же время Иванов работает по заказу иезуитов из Папского Восточного Института и Руссикума над комментариями к Новому завету, которые получили наибольшее распространение в виде анонимных примечаний (http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2011/03/deyaniya_i_poslaniya_apostolov_otkrovenie_1946.pdf). Они уже были предметом рассмотрения (см.: Архипов А. Вячеслав Иванов – комментатор Нового Завета. Предварительные соображения // Europa Orientalis. 2002. № 21.1. С. 39–94). Эти комментарии в минимальной степени несут на себе отпечаток мифопоэтического мировоззрения и тем более лирических интуиций Иванова, будучи сухими пояснениями к тем или иным строкам Библии. В «Римском дневнике» явлен прежде всего лирический и лирико-философский дискурс, отражающий эмоционально-личностное воспроизведение новозаветных сюжетов, связанных с апостолами, что

Как отмечает А.Б. Шишкин, стихи, входящие в него, отличает «образ высокого неба, освещенного закатным светом, - символ достижения дней зрелой старости, преддверия последнего пути, с высоты которых можно видеть события и вещи проще, в чем то отрешеннее, иногда с мягкой иронией или полушутливо-полусерьезно, иногда с чувством правильности сделанного в прошлом выбора, верности своему прошедшему, с мудрым знанием, что история редко говорит свое последнее слово и что в жизни явление часто скрывает, вырачивает внутри себя свою противоположность» [6, с. 524].

Несмотря на наличие в «Римском дневнике» временных пластов разного порядка – хронологически-реального, повседневно-бытового, календарного, зодиакально-астрологического, все они в художественно-философском пространстве цикла соотносятся прямо или косвенно с временем литургическим, с литургическим кругом христианского календаря. Литургический дискурс, преобладающий в поэтическом творчестве Вяч. Иванова, здесь оттенен не только открытой непосредственностью лирического высказывания, что отвечает свойствам дневникового жанра⁴, но и проникновенной доверительностью поэтического слова, его лирико-исповедальной интонацией, практически не встречавшейся ранее у поэта. И это закономерно: «литературный дневник с такими его свойствами, как интимность, камерность, более всего подходит для выражения скрытых (и скрываемых) душевных потребностей. Он сродни церковной исповеди или психоанализу» [8, с.19]. Как отмечает Р. Бёрд, говоря о «Римском дневнике», «текст уже не мозаика общекультурных реминисценций, а автопортрет на фоне родного пейзажа и в окружении множества знаков личной памяти» [9, с. 185].

Приметы «церковной исповеди», знаки «личной памяти» характерны для евангельского текста «Римского дневника». Как в творчестве петербургских и московских лет, здесь наблюдается прямое цитирование, эпитафьи, реминисценции и аллюзии, при этом так же «библейский текст» имеет разную установку: «он может выступать в качестве руководящей, доминантной мысли стихотворения, мотивировать его авторский поэтический аналог, являться фоном лирического сюжета, на котором поэт развивает собственные идеи и лирические признания»⁵. При этом важно помнить, что «приблизиться к особенному строю и стилю Евангелия, творению эллинского гения, столь отличному от восточной пышности Ветхого Завета, к строгости и простоте новозаветной поэтики – задача для поэта труднейшая. Обращение к Евангелию возможно лишь в особенные минуты творчества, и оно в высшей степени ответственно: здесь

и определяет специфику дневниковой записи. Это совершенно иной вариант ивановской экзегезы, глубоко личностный, не ограниченный формальными требованиями, предписанными Иванову, а потому в наибольшей степени отражающий его поэтическое сознание.

⁴ См.: Михеев М. Дневник как эго-текст (Россия, XIX–XX). М.: Водолей Publishers, 2007. С. 45 [7].

⁵ См.: Ставинога Е. «Библейский текст» в творчестве Вячеслава Иванова // ROSSICA LUBLINENSIA. 2002. VOL. II. С. 96–108 [10].

проверяется и религиозная зрелость, и ум, и вкус, и душевная тонкость»⁶. Таким образом, новозаветные реминисценции, аллюзии, порой прямые цитаты играют в ивановском тексте определяющую роль, возводя его к главному творческому принципу поэта: «От Бога в сердце к Богу в небе / Струной протянутая ось / Поет “да будет” Отчей воле ...» [12, с. 500].

Все эти качества поэтической личности Вяч. Иванова зримо присутствуют на страницах «Римского дневника». Здесь важно не просто аналитически констатировать наличие евангельских мотивов и реминисценций, но раскрыть их обостренно-личную приближенность авторскому сознанию, душевную утепленность лирической рефлексии и ее образно-поэтическое своеобразие. Метафизическое ощущение соприсутствия поэта в новозаветном пространстве наполняет преобладающий в «Римском дневнике 1944 года» литургический код эмоционально-личным переживанием, в котором исчезает дистанция между *realia–realiora* – ее заполняет авторский голос, «напрямую» входящий в евангельский текст и превращающий его в лирическое настоящее взволнованным обращением к новозаветным лицам и событиям.

Наиболее показательным в этом отношении является стихотворение, помеченное 29 декабря, которое воспроизводит картину явления воскресшего Христа ученикам при море Тивериадском, заданную эпитафией-ссылкой: «Ев. От Иоанна, 21, 7-12»⁷. Таким образом, эпитафия лишь обозначает этот евангельский сюжет, он «выступает в роли претекста»⁸, тогда как Вяч. Иванов воссоздает описанную евангелистом реальность встречи воскресшего Христа с учениками. Особая природа этой лирической миниатюры определяется начальным эмоциональным всплеском, обращенным к «персонажу» этой сцены: «Порывистый, простосердечный, / Ты мил, мне, Петр!»⁹. Именно взволнованный голос лирического героя заставляет воспринимать этот текст как личное, проникновенное переживание евангельского события. При этом важно обратить внимание на то, как непосредственное восклицание автора/героя, характерное для жанра лирического дневника, соединяется здесь с переложением евангельского сюжета, воссоздающего хронотоп этого текста как религиозно-мистическую реальность, т.е. именно как *явь*, отозвавшуюся так сильно в душе поэта:

... Там Иисус уж разложил
Костер, и ждет огонь улова.
О том, что было с Ним, ни слова:
Он жив, как прежде с ними жил [13, с. 644].

⁶ См.: Романов Б. Христос в русской поэзии // Христос в русской поэзии XVII–XX вв. Стихи. М.: Ключ, 1996. С. 21 [11].

⁷ См.: Иванов В.И. Римский дневник 1944 года. // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 644 [13].

⁸ См.: Федотова С. Поэтология Вячеслава Иванова. Тамбов: ТОГАУ ДПО, 2012. С. 231 [14].

⁹ См.: Иванов В.И. Римский дневник 1944 года. // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. С. 644.

Анализ этого стихотворения в связи с его эпитафией предпринят С.В. Федотовой¹⁰, однако при всем глубоком прочтении исследовательницей этого текста и перспективных выводах следовало бы акцентировать в нем важный нюанс, небезразличный к образу ивановского Петра с характерными свойствами его личности. «Ты мил, мне, Петр!» – «мил» еще и потому, что трижды отрекшийся от Христа и глубоко раскаявшийся в этом, Петр все-таки вернул себе Его любовь вместе с апостольским достоинством. Вяч. Иванов, во многом пересмотревший свои заблуждения башенного периода, о чем он написал в своей «Палинодии»¹¹ и особенно в «Римском дневнике» («... А после ткач узорных слов / Я стал, и плоти раб греховной, / И в ересь темную волхвов / Был ввержен гордостью духовной» [13, с. 629]), не мог не ощущать свою личную близость Петру, сознавая некое дальнейшее человеческое родство его и своей природы в превратностях и обретениях жизненной судьбы. Их роднил опыт покаяния.

Прямой коммуникативный жест отличает стихотворение, помеченное датой 23 сентября и обращенное к апостолу Павлу, роль и значение которого в истории христианской Церкви и в среде апостолов высоки и исключительны: ему принадлежат четырнадцать посланий, вошедших в канонический состав Библии. Текст стихотворения воспроизводит эпизод из Деяний святых апостолов: фанатичный гонитель христиан Савл с отрядом своих людей на пути в Дамаск, «дыша угрозами и убийством на учеников Господа» (Деян. 9:1), вдруг ощутил нестерпимый для глаз свет, нисходящий с неба, из-за чего он ослеп. «Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! Что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна» (Деян. 9:4-5).

Сюжетная ситуация стихотворения сосредоточена на кульминационном моменте борьбы старой и новой веры в человеческой душе: «Ты, Савл, свирепый бык, ярился / Противу Павлова рожна...» [16, с. 631]. «Развязка» этой борьбы явилась одновременно и *развязкой* судьбы Савла/Павла:

Ты на пути к вратам Дамаска
Не от чужих ослеп лучей:
В тебе свершилась развязка
Борьбы твоей, судьбы твоей... [13, с. 631].

Вяч. Иванов предельно заостряет жесткую напряженность этого эпизода. Он не показывает выход из катарсического события, не говорит о дальнейшем

¹⁰ См.: Федотова С. Поэтология Вячеслава Иванова. С. 231–234.

¹¹ «Недолжное упрощение – видеть его (Иванова. – Н.Д.) чересчур неизменным, не ощущать покаянных нот, скажем, его “Палинодии”» [2, с. 783]. Об «отречении от Диониса» в 1930 г. писал И.Н. Голенищев-Кутузов (см.: Голенищев-Кутузов И.Н. От Рильке до Волошина: Журналистика и литературная критика эмигрантских лет / сост., подгот. текста, предисл. И.Н. Голенищевой-Кутузовой. М.: Русский путь, 2005. С. 187–191 [15]).

прозрении Савла и превращении его в провозвестника Христовой веры, о чем повествуют Деяния. Напротив, он акцентирует обрушившиеся на Савла страдания, как будто являясь их очевидцем: «...И ныне роженицей стонешь, / В дорожной корчишься пыли...». Лирический сюжет стихотворения обрывается на словах Христа, обращенных к Савлу, оставляя за текстом дальнейшую перспективу апостольской жизни: «Откуда голос? – “Что ты гонишь, / О Савл, меня с моей земли?”» [13, с. 631].

Иисус у Вяч. Иванова произносит евангельский текст почти буквально, добавляя лишь одно слово – «с *моей* земли». «*Моей*» – это признание Иисусом своего действительного пребывания в пространстве, где свершилась Его великая жертва¹². В связи с этим напомним известный доклад Вяч. Иванова о евангельском смысле слова «земля», прочитанный им в мае 1909 г. на заседании Христианской секции Религиозно-философского общества в Петербурге¹³. Как показывает В.В. Петров, доклад этот не является в строгом смысле филологическим или богословским исследованием значений лексемы «земля» в Евангелиях – «этот сложный, многослойный текст решает другие задачи»¹⁴, однако С.С. Аверинцев отмечал его немаловажное значение для понимания религиозно-философского умозрения поэта¹⁵. В этом докладе Вяч. Иванов по-своему интерпретирует слова евангелиста Иоанна: «Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле» (Ин. 8:8). Интерпретация Вяч. Иванова имеет значение «вкладывания» Христом в Землю своего логоса: «Он вписал в Землю Свой новый завет ей, начертал на ней знак Своего обета...» [18, с. 79]¹⁶. Вполне возможно, что именно этот смысл и отзывается в строках «Что ты гонишь, / О Савл, меня с моей земли?».

Как известно, крестившись, обратившись в христианство, Савл прославился под именем апостола Павла, пламенного проповедника христианского учения, имевшего опыт Богообщения в Духе. Став ключевой фигурой Новозаветной истории, «Павел положил границу, отделяющую Ветхий Завет от Вести Христа, обращенной ко всему миру. Павел сам говорил, что воспринятая им суть Благой Вести не *от людей*, для него она не есть Предание или Писание, но получена им

¹² «Видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1: 29).

¹³ См.: Иванов Вяч. Евангельский смысл слова «земля» // Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / публ., вступ. ст. и коммент. Г.В. Обатнина / Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб.: Пушкинский Дом, 1994 [16].

¹⁴ См.: Петров В.В. Доктринальное содержание и источники доклада Вяч. Иванова «Евангельский смысл слова “земля”» // Литературный факт. 2018. № 7. С. 259 [17].

¹⁵ См.: Аверинцев С.С. Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия // Символ: журнал христианской культуры. № 53–54. Париж-Москва. 2008. С. 785

¹⁶ И.П. Ивлев считает, что «в Ин. 8:8 буквальное прочтение “в землю” отнюдь не исключается, ибо считается общепризнанным, что греческий язык Иоанна всегда точен» (см.: Ивлев И.П. Вяч. Иванов и евангельский смысл слова «земля» (Ин. 8:8) // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 441 [19]).

непосредственно от Христа через Откровение»¹⁷. Действительно, в послании Павла к Галатам читаем: «Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал. 1:11–12). Именно об Откровении, переведенном на проникновенное слово поэта, говорится трепещущему в священном ужасе Савлу: «В твоём Он сердце водворился; / Душа несла Его, нежна...» [16, с. 631].

В христианской парадигме осмысливается в цикле феномен жизни как путь к Богу. Разработка связанного с этим одного из ведущих мотивов «Римского дневника» намечена в стихотворении от 8 января, где описывается базилика, которую Вяч. Иванов с семьёй посещает по выходным:

В стенах, ограде римской славы,
На Авентине, мой приход –
Базилика игумна Саввы,
Что Освященным Русь зовет [13, с. 587].

Далеко не случайно здесь базилика San Saba, названная в честь сирийского священника, основателя монастыря и многих обителей в Палестине, обозначена именем игумна Саввы. Как известно, Савва Освященный (439–532) – христианский святой, основатель знаменитой лавры близ Иерусалима, создатель Иерусалимского устава, используемого по настоящее время в Православных церквях, назван Освященным, будучи монахом, был возведен в сан священника¹⁸. Память о Преподобном Савве совершается в Православной церкви 18 декабря. Имя этого святого закрепилось в русских народных приметах: «Савва дорогу салит, ледяные настилы стелет, гвозди вострит»¹⁹. Мысль об издревле почитаемом на Руси святом была, по-видимому, дорога поэту, и он, верный своей русской природе, в двух поэтических строках словно закрепляет за собой русское звучание католической базилики. Уже в этой детали просматривается то установление, по которому он принял католическую веру, – не «перешел в католичество», как многие считали, а присоединился к «Церкви Петра» путем особого обряда, чтобы, по его словам, «дышать обоими легкими»²⁰. Таким образом, базилика San Saba, названная Вяч. Ивановым русским именем святого, передает специфику христианского сознания Вяч. Иванова.

¹⁷ См.: Владимирова А. Апостолы: гностико-эллинистские истоки христианства. М.: Беловодье, 2003. С. 181 [20].

¹⁸ См.: Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 271 с. [21].

¹⁹ См.: Русский дом. Универсальный свод календарей / сост. З.И. Бармина. Н. Новгород, 1994. С. 180 [22].

²⁰ См.: Письмо В.И. Иванова к Дю Босу от 15 октября 1930 г. // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. С. 429 [23]. Вопрос о присоединении поэта к католицизму глубоко проанализирован в статье А.Б. Шишкина «“Россия” и “Вселенская церковь” в формуле Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова (см.: Шишкин А.Б. «Россия» и

Христианский храм «в ограде римской славы», построенный на основании римского языческого святилища, описывается с живописной выразительностью: «Сень подпирают кораблей / Из капищ взятые колонны; / Узорчем цветных камней / По мрамору пестрят амвоны; / В апсиде агнцы...» [13, с. 587]. Поэтически воссозданный здесь образ прихода перекликается с его описанием, воспроизведенным дочерью поэта Лидией Ивановой: «Базилика Сан Саба – наш приход <...> Она венчает холм Малого Авентина <...> Четыре корабля на грандиозных колоннах из мрамора и гранита, огромная апсида, пол из старинной мозаики» [27, с. 259]. Но гораздо важнее не столько описание храма, сколько то, что храм вписан Вяч. Ивановым в религиозно-философское осмысление и связывается поэтом с историей христианства в ее временном воплощении, а также с жизненным путем христианина, и в конечном итоге – с дорогой к Богу:

...Мил убор
Твоих, о Рим, святилищ дряхлых!
Как бы меж кипарисов чахлых
Он чрез века уводит взор
Тропой прямой, тропую тесной, –
Пройденной родом христиан... [13, с. 587].

Нетрудно заметить здесь скрытую цитату, отсылающую к Евангелию от Матфея: «Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф 7: 4). Вяч. Иванов стилистически верен евангельскому тексту, но добавляет еще один эпитет: тропой *прямой*, подчеркивая этим единственный, не сгибающийся в сторону путь к Богу. И еще: «Немногие находят их», – говорит Евангелист, имея в виду «врата» и «путь», путь к Божественной Истине. У Вяч. Иванова на этой *тесной тропе* уже множество последователей святого Саввы, покинувших сирийские пределы: «Пришел с пустынных плоскогорий / Сонм саваитов, сириян, / С причастной Чашей для мирян; / Им церковь дал святой Григорий...» [13, с. 587]. Это тоже страница из истории храма: базилика уже в конце VI века была передана папой Григорием Великим сирийско-палестинским монахам, выходцам из монастыря Св. Саввы в Кедронской долине в Иудее. Папа Григорий I Великий (540–604), давший возможность молиться и исповедоваться христианам, бежавшим в Рим от их гонителей, впо-

«Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: материалы междунар. науч. конф. 9–11 сентября 2002 г. / под ред. В.Е. Багно и др. Томск-Москва: Водолей, 2003. С. 159–178 [24]). См. также: Аверинцев С.С. «Скворешни вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетей, 2001. С. 107–109 [25]. Есть и другая точка зрения на этот факт: «...понимая решение поэта на фоне всей сложности его эмигрантской жизни, вероотступничество все-таки стоит считать именно вероотступничеством» [26, с. 637]. Автор, однако, считает, что Вяч. Иванов обрел истинность веры, создавая свое итоговое произведение – «Повесть о Светомире царевиче».

следствии был причислен к лику святых. И опять же он одинаково почитаем и в католичестве, и в православной традиции, где за ним закреплено имя «Двоеслов» (по названию одного из его трудов – «Диалоги», или «Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души»²¹).

Но вернемся к тексту стихотворения. Взгляд поэта устремляется далее: от древних развалин римского святилища «он чрез века уводит взор...». Ивановская оптика уже *над* историей: «чудесной тропой» прошел и идет весь христианский мир, образуя соборное единение во Христе, и эта *тропа* уводит к начальной истории христианства: «... И все в дали тропы чудесной / Идут Петр, Яков, Иоанн» [13, с. 587]. Петр, Яков (Иаков), Иоанн – имена апостолов, стоящих у истоков христианской веры, именно они были свидетелями Преображения Христа: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его и возвел их на гору высокую одних, и преобразился перед ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф.17: 1-2). Эти заключительные строки воскрешают память о Божественной Эпифании: они становятся своеобразной «кодой» этого стихотворения, а все его содержание начинает звучать как торжество Всемирного Христианства.

Таким образом, страница поэтического дневника, начавшаяся с описания храма, биографически близкого автору («на Авентине мой приход» [13, с. 587]), по мере развития лирического сюжета насыщается христианскими приметами и аллюзиями, обретая свойства сакрального текста: в него входит Вечность, время и пространство преобразуются в эонотопос. Этот термин, предложенный В. Лепяхиным, выражает специфику текстов, отмеченных христианским пониманием человека и мира: «Время не существует, не воспринимается и не изображается вне сопричастности вечности, а пространство можно скорее назвать внепространственностью. <...> При этом эонотопос связан прежде всего с вечностью в ее христианском понимании, поэтому основной принцип эонотопа – иконичность пространства и времени» [28, с. 291], т. е. иконическое время – это иконообраз вечности, воплотившаяся вечность.

Можно сказать, что эта страница «Римского дневника» за пределами лирического сюжета, в над-текстовом пространстве, бросает свет на духовный портрет его создателя на фоне эонотопоса. Автобиографические детали ясно об этом говорят («на Авентине мой приход»), и биографическая данность органично переходит в утверждение истории христианского единения, воплощающего нераздельные ветви двух конфессий. Характерно, что стихотворение приурочено именно к празднику Богоявления (Мф., 2: 1–12), который отмечается января в католической традиции, а в православии 6 (18) января празднуется

²¹ В книге дан диалог двух собеседников – вопрошающего (субдиако́н Петр) и отвечающего (Григорий). Само же название «Двоеслов» является неверным переводом греческого Διάλογος, что в оригинале означает «Беседа» (или «Диалог»).

Крещение, поэтому в лирическом сюжете присутствуют неотменимые святыне церковного календаря, одинаково чтимые обеими церквами.

Таким образом, вынашиваемая Вяч. Ивановым излюбленная мысль о воссоединении исторически разошедшихся двух христианских конфессий, двух путей к Богу в одну общую христианскую «тропу», которую провидит поэт, находит в этом стихотворении сокровенно-выразительное разрешение. Такое направление лирического сюжета задано уже предисловием к основному тексту «Римского дневника», названным *Via Sacra*: именно под знаком «Священной Дороги», переосмысленной в христианском ключе, располагается содержательный ряд «Римского дневника».

Рассмотренные «апостольские» страницы «Римского дневника 1944 года» Вяч. Иванова говорят не только о том, насколько актуальным для поэта, заканчивающего свой жизненный и творческий путь, был и оставался опыт постижения новозаветных текстов. Эти стихи свидетельствуют, насколько «родной и вселенской» была его лирическая исповедь, как внутренне близок был ему мир христианских идей и чувств, входящих, как «незыблемые светлы» [13, с. 620] в его повседневность. В свое время С. Аверинцев писал о «личностном характере новозаветной мифологии»²². Можно сказать, Вяч. Иванов в «Римском дневнике 1944 года» как никто это почувствовал и передал в стихах с апостольскими сюжетами.

Список литературы

1. Измайлов Р.Р. «Богословский текст» в русской поэзии второй половины XX века // Известия Саратовского ун-та. Новая серия. Сер. Филология. Журналистика. 2013. Т. 13. Вып. 3. С. 89–124.
2. Аверинцев С.С. Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия // Символ: журнал христианской культуры. № 53–54. Париж; М., 2008. С. 781–790.
3. Дешарт О. Введение // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. I / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. С. 7–227.
4. Иванов В.И. Письмо III. М.О. Гершензону // Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов / подгот. текста, примеч., статья Р. Бёрда. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. С. 15–20.
5. Кулыгина В.В. Принципы лирической циклизации в творчестве Вяч. Иванова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Иваново: ИвГУ, 2009. 17 с.
6. Шишкин А. Вячеслав Иванов и Италия // Archivio italo-russo. Русско-итальянский архив: в 3 кн. Кн. I / Acuradi Daniela Rizzie Andrei Shishkin. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche Storiche, 1997. С. 503–562.
7. Михеев М. Дневник как эго-текст (Россия, XIX–XX). М.: Водолей, 2007. 262 с.
8. Егоров О.Г. Русский литературный дневник XIX века. История и теория жанра: исследование. М.: Флинта-Наука, 2003. 350 с.

²² См.: Аверинцев С.С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 1 / под ред. И.С. Брагинского. М.: Наука, 1983. С. 506 [29].

9. Бёрд Р. Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Ми́лы сретенские свечи») // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: материалы междунар. науч. конф. 9–11 сентября 2002 г. / под ред. В.Е. Багно. Томск; М.: Водолей, 2003. С. 179–193.
10. Ставиного Е. «Библиейский текст» в творчестве Вячеслава Иванова // ROSSICA LUBLINENSIA. 2002. VOL. II. S. 96–109.
11. Романов Б. Христос в русской поэзии // Христос в русской поэзии XVII–XX вв. Стихи. М.: Ключ, 1996. С. 5–70.
12. Иванов В.И. Ли́ра и ось // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. С. 499–500.
13. Иванов В.И. Римский дневник 1944 года // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. С. 583–644.
14. Федотова С. Поэтология Вячеслава Иванова. Тамбов: ТОГАУ ДПО, 2012. 293 с.
15. Голенищев-Кутузов И.Н. От Рильке до Волошина: Журналистика и литературная критика эмигрантских лет / сост., подгот. текста, предисл. И.Н. Голенищевой-Кутузовой. М.: Русский путь, 2005. 335 с.
16. Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”» // Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / публ., вступ. ст. и коммент. Г.В. Обатнина / Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1991 год. СПб.: Пушкинский Дом, 1994. С. 142–170.
17. Петров В.В. Доктринальное содержание и источники доклада Вяч. Иванова «Евангельский смысл слова “земля”» // Литературный факт. 2018. № 7. С. 257–286.
18. Иванов Вяч. Евангельский смысл слова «земля» / подгот. текста, коммент. О. Фетищенко // Символ: журнал христианской культуры. № 53–54. Париж; М., 2008. С. 68–84.
19. Ивлев И.П. Вяч. Иванов и евангельский смысл слова «земля» (Ин. 8:8) // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. СПб.: Пушкинский Дом, 2010. С. 541–548.
20. Владимирова А. Апостолы: гностико-эллинистские истоки христианства. М.: Беловодье, 2003. 582 с.
21. Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 271 с.
22. Русский дом. Универсальный свод календарей / сост. З.И. Бармина. Н. Новгород, 1994. 240 с.
23. Письмо В.И. Иванова к Дю Босу от 15 октября 1930 г. // Иванов В.И. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3 / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель, 1979. С. 419–432.
24. Шишкин А.Б. «Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьёва и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: материалы междунар. науч. конф. 9–11 сентября 2002 г. / под ред. В.Е. Багно и др. Томск; М.: Водолей, 2003. С. 159–178.
25. Аверинцев С.С. «Скворещниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2001. 167 с.
26. Кошемчук Т.А. Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб.: Наука, 2006. 639 с.
27. Иванова Л. Воспоминания: Книга об отце. М.: РИК КУЛЬТУРА, 1992. 429 с.
28. Лепахин В. Икона и иконичность. СПб.: Издание Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002. 400 с.
29. Аверинцев С.С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 1 / под ред. И.С. Брагинского. М.: Наука, 1983. С. 501–515.

References

(Sources)

Collected Works

1. Deshart, O. Vvedenie [Introduction], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1* [Collected works in 4 vol., vol. 1]. Bryussel', 1979, pp. 7–227.
2. Ivanov, V.I. Lira i os' [Lyre and axis], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3]. Bryussel', 1971, pp. 499–500.
3. Ivanov, V.I. Rimskiy dnevnik 1944. Dekabr' [Roman diary of 1944. December], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3]. Bryussel', 1971, pp. 583–644.
4. *Palestinskiy paterik. Zhitie prepodobnogo Savvy Osvyashchennogo* [Palestinian Pateric. Life of St. Sava Consecrated]. Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1996. 271 p.
5. Pis'mo V.I. Ivanova k Dyu Bosu ot 15 oktyabrya 1930 g. [Letter from V.I. Ivanov to Du Bosu dated October 15, 1930], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 3* [Collected works in 4 vol., vol. 3]. Bryussel', 1979, pp. 419–432.
6. Shishkin, A. Vyacheslav Ivanov i Italiya [Vyacheslav Ivanov and Italy], in *Russko-ital'yanskiy arkhiv v 3 kn., kn. 1* [Russian-Italian Archive in 3 book, book 1]. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 1997, pp. 503–562.

Individual Works

7. Ivanov, V.I. Pis'mo III. M.O. Gershenzonu [Letter III. To M.O. Gershenzon], in Ivanov, Vyach., Gershenzon, M.O. *Perepiska iz dvukh uglov* [Correspondence of their from two corners]. Moscow: Vodoley; Progress-Pleyada, 2006, pp. 15–20.
8. Ivanov, Vyach. Doklad «Evangel'skiy smysl slova “zemlya”». Pis'ma. Avtobiografiya (1926) [Report “The Gospel Meaning of word “Earth””. Letters. Autobiography (1926)], in *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo doma na 1991 god.* Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 1994, pp. 142–170.
9. Ivanov, Vyach. Evangel'skiy smysl slova «zemlya» [Gospel meaning of word “Earth”], in *Simvol: zhurnal khristianskoy kul'tury*, 2008, no. 53–54, pp. 68–84.
10. Ivanova, L. *Vospominaniya: Kniga ob otse* [Memories. The book about father]. Moscow: RIK KUL'TURA, 1992. 429 p.

(Articles from Scientific Journals)

11. Averintsev, S.S. Vyach. Ivanov kak istolkovatel' Evangel'iya [Vyach. Ivanov as an interpreter of Gospel], in *Simvol: zhurnal khristianskoy kul'tury*, 2008, no. 53–54, pp. 781–790.
12. Izmaylov, R.R. «Bogoslovskiy tekst» v russkoy poezii vtoroy poloviny XX veka [“Theological text” in Russian poetry of the second half of the XX century], in *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Ser. Filologiya. Zhurnalistika*, 2013, vol. 13, issue 3, pp. 89–124.
13. Petrov, V.V. Doktrinal'noe sodержanie i istochniki doklada Vyach. Ivanova «Evangel'skiy smysl slova “zemlya”» [Doctrinal content and sources of report of Vyach. Ivanov “The gospel meaning of the word “land””], in *Literaturnyy fakt*, 2018, no. 7, pp. 257–286.
14. Stavinoga, E. «Bibleyskiy tekst» v tvorchestve Vyacheslava Ivanova [«Biblical text» in work by Vyacheslav Ivanov], in *ROSSICA LUBLINENSIA*, 2002, vol. II, pp. 96–109.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

15. Averintsev, S.S. Istoki i razvitie rannekhristsianskoy literatury [Origins and development of early Christian literature], in *Istoriya vsemirnoy literatury v 9 t., t. 1* [History of World literature in 9 vol., vol. 1]. Moscow: Nauka, 1983, pp. 501–515.
16. Berd, R. Obryad i mif v pozdney lirike Vyach. Ivanova (O stikhotvorenii «Mily sretenskie svechi») [Rite and myth in late lyrics by Vyach. Ivanov (About the poem “Darling Sretensky Candles”)], in *Vyacheslav Ivanov – Peterburg – mirovaya kul'tura: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy*

konferentsii 9–11 sentyabrya 2002 g. [Vyacheslav Ivanov – Petersburg – World culture: Materials of the International Scientific Conference on September 9–11, 2002]. Tomsk; Moscow: Vodoley, 2003, pp. 179–193.

17. Ivlev, I.P. Vyach. Ivanov i evangel'skiy smysl slova «zemlya» (In. 8: 8) [Vyach. Ivanov and Gospel meaning of the word "Earth" (In. 8:8)], in *Vyacheslav Ivanov. Issledovaniya i materialy, Vyp. 1.* Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2010, pp. 541–548.

18. Romanov, B. Khristos v russkoy poezii [Christ in Russian poetry], in *Khristos v russkoy poezii XVII–XX vv. Stikhi* [Christ in Russian poetry XVII–XX century. Poems]. Moscow: Klyuch, 1996, pp. 5–70.

19. Shishkin, A.B. «Rossiya» i «Vselenskaya tserkov'» v formule VI. Solov'eva i Vyach. Ivanova ["Russia" and "Ecumenical Church" in the formula of VI. Solovyov and Vyach. Ivanov], in *Vyacheslav Ivanov – Peterburg – mirovaya kul'tura: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii 9–11 sentyabrya 2002 g.* [Vyacheslav Ivanov – Petersburg – World culture: Materials of the International Scientific Conference on September 9–11, 2002]. Tomsk-Moscow: Vodoley, 2003, pp. 159–178.

(Monographs)

20. Averintsev, S.S. «Skvoreshnits vol'nykh grazhdanin...» Vyacheslav Ivanov: put' poeta mezhdu mirami ["Squash free citizen..." Vyacheslav Ivanov: poet's way between a worlds]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2001. 167 p.

21. Barmina, Z.I. *Russkiy dom. Universal'nyy svod kalendarey* [Russian house. Universal Calendar Set]. Nizhniy Novgorod, 1994. 240 p.

22. Egorov, O.G. *Russkiy literaturnyy dnevnik XIX veka. Istoriya i teoriya zhanra: Issledovanie* [Russian literary diary of XIX century. History and theory of genre: Research]. Moscow: Flinta-Nauka, 2003. 350 p.

23. Fedotova, S. *Poetologiya Vyacheslava Ivanova* [Poetology by Vyacheslav Ivanov]. Tambov: TOGAU DPO, 2012. 293 p.

24. Golenishchev-Kutuzov, I.N. *Ot Ril'ke do Voloshina: Zhurnalistska i literaturnaya kritika emigrantskikh let* [From Ril'ke to Voloshin: Zhurnalism and literary criticism of emigrant years]. Moscow: Russkiy put', 2005. 335 p.

25. Koshemchuk, T.A. *Russkaya poeziya v kontekste pravoslavnoy kul'tury* [Russian poetry in the context of Orthodox culture]. Saint-Petersburg: Nauka, 2006. 639 p.

26. Lepakhin, V. *Ikona i ikonichnost'* [Icon and iconicity]. Saint-Petersburg: Izdanie Uspenskogo podvor'ya Optinoy Pustyni, 2002. 400 p.

27. Mikheev, M. *Dnevnik kak ego-tekst (Rossiya, XIX–XX)* [Diary as ego text (Russia, XIX–XX)]. Moscow: Vodoley, 2007. 262 p.

28. Vladimirov, A. *Apostoly: gnostiko-ellinskie istoki khristianstva* [Apostles: Gnostic-Hellenic origins of Christianity]. Moscow: Belovod'e, 2003. 582 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

29. Kulygina, V.V. *Printsiipy liricheskoy tsiklizatsii i tvorchestve Vyach. Ivanova.* Avtoref. diss. kand. filol. nauk [Principles of lyrical cyclization in the work by Vyach. Ivanov. Abstr. cand. philol. sci. diss.]. Ivanovo: IvGU, 2009. 17 p.

УДК 82:008(44)
ББК 71.0:83.3(4Фра)

Виктория Аббасовна Алиева

Костромской государственной университет, аспирантка кафедры истории, Россия, Кострома, e-mail: viktalieva@gmail.com

Культурфилософия запаха в романе Ж.-К. Гюисманса «Наоборот»

Аннотация: Впервые ольфакторное пространство в романе Ж.-К. Гюисманса «Наоборот» подвергается культурфилософской аналитике. Рассмотреть указанную проблему позволяет ряд методов, в частности аналитический и историко-культурный, при этом к смысловому полю феномена «запах» применяется культурфилософский подход. Рассматривается опыт исследования парфюмерных и флорообразных аспектов, касающихся одорических включений в романе. Подробно анализируется текст романа «Наоборот», выявляются особенности употребления природных, искусственных, метафизических одоризмов или компонентов, отсылающих к ним. Особое внимание уделяется значению и символике некоторых запахов, включенных в роман, ставших своеобразным маркером эпохи fin de siècle. На основе анализа ольфактория текста предлагается классификация всех ольфакторных и околоольфакторных включений, составляющих одористический универсум текста, по четырем группам с учетом происхождения (натуральные – артифициальные), вида перцепции (*синкретичные*), реальности или ирреальности воплощения (реальные – метафизические). Культурфилософский подход к роману «Наоборот» позволяет выявить сумму объективаций запахов, структурировать их, проследить их роль в раскрытии творческой интенции автора, дешифровать скрытые смыслы, сопоставив с общекультурными тенденциями и творческими исканиями эпохи fin de siècle.

Ключевые слова: культурфилософия запаха, одоризм, модерн, fin de siècle, ольфакторий, ольфакторное пространство, ольфакция

Victoria A. Alieva

Kostroma State University, the History Department, post-graduate student, Russia, Kostroma, e-mail: viktalieva@gmail.com

Kulturphilosophie of Smell in the Novel “Against Nature” (“À rebours”) by J.-C. Huysmans

Abstract. The olfactory space in the novel “Against the Grain” (“À rebours”) by J.-C. Huysmans is for the first time analysed from the perspective of *Kulturphilosophie*. A number of methods, particularly analytical and historical-cultural, can be used to examine this topic. At the same time, the approach of *Kulturphilosophie* can be applied to the semantic field of the phenomenon of smell. The article deals with the research experience of flower-images and perfume aspects concerning odoric passages in the novel. The text of the novel “Against the Grain” is examined in detail. Specific features of the use of natural, artificial, metaphysical odorisms or components referring to them are revealed. Particular attention is paid to the meaning and symbolism of some of the scents included in the novel, which have come

to mark the epoch of “fin de siècle”. On the basis of the analysis of the novel’s olfactory, the olfactory and near-olfactory passages composing the text’s odoristic universe are classified into four groups, taking into account the origin (natural – artificial), the type of perception (*syncretic*), reality or unreality of embodiment (real – metaphysical). The *Kulturphilosophie* approach to the novel “Against the Grain” makes it possible to reveal the objectifications of smells, to structure them, to trace their role in revealing the author’s creative intentions, and to decipher their hidden meanings, comparing them with cultural trends and creative experiments of the “fin de siècle” epoch.

Key words: Kulturphilosophie of smell, odorism, Art Nouveau, fin de siècle, olfactory, olfactory space, olfaction, perfumery

DOI: 10.17588/2076-9210.2021.3.182-194

Феномен запаха, лежащий на стыке природы и культуры, привлекал исследователей еще с античных времен¹. Процесс восприятия запаха физиологичен (обоняние), но дешифровка запаха регулируется культурными установками².

Если обратиться к этим установкам в области лингвистики, то выяснится, что исконно в русском языке запах передавался словом «воня» в значении *благовоние*, восходящим к Библии. Однако в процессе человеческой деятельности к «воне доброй» как благовонию формируется антоним «воня злая» как смрад, зловоние – в этом значении отсылка к Библии нет³. Возможно, приведенная дифференциация послужила основой для формирования еще одного значения в слове «воня» – обоняние вообще.

Более привычное и знакомое нам слово «запах» является отглагольным существительным с основой *pach*, заимствованной из западно-славянских языков⁴. Возможно, по этой причине изучение феномена запаха невозможно без обращения к зарубежному опыту.

Итак, в термине «запах» отражается способность человека воспринимать мир с помощью органа обоняния, порождая весьма широкое семантическое поле, которое включает подчас взаимоисключающие, казалось бы, смыслы.

¹ См.: Galopin A. *Le Parfum de la femme et le sens olfactif dans l’amour. Étude psycho-physiologique*. Paris: E. Dentu, 1889 [1]; Bloch I. *Odoratus Sexualis. A scientific and literary study of sexual scents and erotic perfumes*. New York: The Panurge Press, 1934 [2]. Rindisbacher H.J. *The Smell of Books. A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992 [3]; *Perfumes: art, science and technology* / ed. by P.M. Müller, D. Lamparsky. Dordrecht: 4 Springer Science+Business Media, 1994 [4]; Wilson D.A., Stevenson R.J. *Learning to Smell: Olfactory Perception from Neurobiology to Behavior*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006 [5].

² См.: Епанешникова М.А. Феномен запаха в культуре: особенности функционирования в сакральной и профанной сферах: дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2010 [6].

³ См.: Дьяченко Г. *Полный церковно-славянский словарь*. Репринт 1900 г. М.: Изд. отд. Московского патриархата, 1993. С. 93 [7].

⁴ См.: Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 (Муза-Сят) / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева*. СПб.: Терра-Азбука, 1996. С. 221 [8].

Психофизиологические свойства запаха могут порождать в человеческом сознании ассоциативные ряды воспоминаний и эмоций. Этот процесс получил название «феномен Пруста» по фамилии французского писателя Марселя Пруста (Marcel Proust, 1871–1922) и представлен в его романе «В поисках утраченного времени» (*À la recherche du temps perdu*, 1906). Как замечает Н.А. Рогачева, «всякое новое впечатление становится возможным только через ассоциации с уже бывшим – событием биографии лирического субъекта или истории культуры, которая тем самым входит в эту биографию. Запах не может быть ничьим, но он и не принадлежит только предмету, смысл запаха всегда результат наслоений опыта – исторического, психического, художественного» [9, с. 4–5]. В свою очередь, и у рефлексирующего читателя так или иначе возникает индивидуальный ассоциативный ряд, детерминированный, например, социокультурными, национальными стереотипами или иными причинами.

В литературном творчестве запах может быть своего рода индикатором внутреннего мира героя, его аксиологических установок, а также способствовать созданию специфичной ауры/атмосферы места действия и т. д. Совокупность «всех элементов текста, содержащих отсылки к миру запахов, их качества, особенностей восприятия, а также символического поля, образуемого с их помощью либо вокруг них», именуют термином *ольфакторий*⁵. Слово «ольфакторий» происходит от лат. *olfactorius* «благовонный, душистый», что, как видим, соответствует русскому слову «воня» в его исконном значении и свидетельствует об общих психофизических основах в развитии культуры. В качестве термина ольфакторий отсылает к запаху или обонянию.

В аспекте постижения художественных функций запахов особый интерес представляет эпоха модерна, где «декаданс с его культом эстетства, иронической игрой и презрением к миру открывает мучительно анатомирующее себя сознание, как в “Наоборот” (1884) Ж.-К. Гюисманса»⁶.

Действительно, роман Жориса-Карла Гюисманса (*Joris-Karl Huysmans*, 1848–1907) «Наоборот» («*À rebours*») является ярким свидетельством эпохи *fin de siècle*. Этот роман принес писателю заслуженную славу, став одновременно своего рода библией декаданта.

В разные годы за рубежом и в России исследовались отдельные стороны творчества Гюисманса. Ряд работ посвящен некоторым аспектам романа «Наоборот», в том числе запахам. Так, «парфюмерный дендизм» Гюисманса и, следовательно, его героя Дез Эссента исследуется в работе О.Б. Вайнштейн⁷; характеристике «флорообраза» во французской литературе XIX века посвящена монография С.Г. Горбовской, написанная, в частности, на материале романа

⁵ См.: Зыховская Н.Л. Ольфакторий русской прозы XIX в.: дис. ... д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2016. С. 68 [10].

⁶ См.: Едошина И. А. Культурфилософия понятия «эпоха»: к характеристике *fin de siècle* // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2014. № 5. С. 243 [11].

⁷ См.: Вайнштейн О.Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. М.: НЛО, 2005. С. 335–337 [12].

«Наоборот»⁸. Тем не менее ольфакторное пространство этого текста в качестве его доминанты никогда прежде не рассматривалось с позиции культурфилософского подхода, который позволяет выявить сумму объективаций данного феномена.

Все запахи в романе «Наоборот» можно разделить на *натуральные, артифициальные, метафизические* и *синкретичные*, комбинирующие различные виды перцепции (вкус и запах, осязание и запах, зрение и запах, слух и запах) или лежащие на пересечение нескольких групп сразу. Рассмотрим каждую из них.

Натуральные запахи в романе представлены, прежде всего, естественными запахами тела, цветов и в целом природы (леса, луга и т.д.). Как правило, эти запахи приносят главному герою романа Дез Эссенту невероятные страдания. Хотя подчас он не лишен писателем способности наслаждаться свежестью тела и красотой своей возлюбленной мисс Урании, которая «владела им благодаря своему благоуханию сильного и здорового животного; обилие ее здоровья было антиподом анемии, возбуждающейся от этих духов, острый и затхлый запах которых он нашел опять в нежной конфете Сиродэна»⁹. В этой двойственности угадывается легкая ирония автора в отношении к своему герою. С одной стороны, Дез Эссент считает, что природа нуждается в преобразовании, о чем свидетельствуют, например, купленные им цветы различных сортов, будто нарочно деформированные, изуродованные селекцией. А с другой – его влечет природный аттрактант – неподдельный запах здорового женского тела, столь противоположный его стремлению спрятать собственный естественный запах в искусственной парфюмерной композиции.

Позднее Дез Эссент увлечется «благоуханной антитезой» мисс Урании – чревоушательницей из кафе-концерта, от которой «пахло нездоровыми, опьяняющими духами, и она вся горела, как кратер» (с. 351). Ее «нездоровые» духи не только не отталкивают утонченного аристократа, но даже в некотором смысле могут нравиться. Правда, ровно до той степени, пока ольфакторная агрессия парфюмерной композиции вдруг не становится своего рода триггером, подвигая «андрогинизирующее сознание»¹⁰ к интимной игре со сменой полоролевой идентичности.

Запахи природы – один из подвидов этой группы одоризмов¹¹. Обращаясь к детству Дез Эссента, автор противопоставляет скорбной скуке материнской

⁸ См.: Горбовская С.Г. Флорообраз во французской литературе XIX века. СПб.: СПбГУ, 2017. С. 191–202 [13].

⁹ См.: Гюисманс Ж.-К. Наоборот // Гюисманс Ж.-К. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. С. 350 [14]. (Здесь и далее перевод этого источника М. Головкиной.) Далее в тексте ссылка на этот источник даются в круглых скобках с указанием только страниц.

¹⁰ См.: Едошина И.А. Андроинизирующее сознание в художественной культуре конца XIX – начала XX века // Метаморфозы творческого Я художника: сб. статей / отв. ред. О.А. Кривцун. М., 2005. С. 241–277 [15].

¹¹ Одоризм (от лат. odor «запах») – отдельное слово (выражение), связанное с общим тематическим полем *запах*. – Зыховская Н., Зубанова Л. Ольфакторная поэтика как научная проблема: исследование

комнаты в замке де Лур, вечно погруженной благодаря плотным шторам в *искусственную* ночь, приволье залитого солнцем луга, где ребенок, предоставленный самому себе, может лежать «на лугу, в тени высоких стогов, слушая глухой шум водяных мельниц и вдыхая свежий воздух, струившийся с Вальси» (с. 259).

В эту же группу входят запахи цветов и трав. Флорообразам романа посвящена одна из глав в исследовании С.Г. Горбовской¹², поэтому фитонимы, их символика подробно нами не рассматриваются – отметим лишь несколько значимых для проблематики статьи аспектов.

Некоторые ольфактории и флорообразы в романе содержат культурную коннотацию, являясь одорическими маркерами рубежа XIX – начала XX в. Примером культурно детерминированного включения может служить запах франгипани (франжипани), который имеет негативные коннотации в романе и упоминается несколько раз в контексте приступов удушья и ольфакторной агрессии. Хотя сугубо внешне это всего лишь итальянские духи¹³. На наш взгляд, образ франгипани (а следовательно, его запах) получает в трактовке Гюисманса особый смысл.

Франгипани (лат. *Plumeria*) – это тропическое дерево, обладающее сладко-цитрусовым ароматом с вкраплением фруктово-специевых нюансов, произрастающее в Карибском бассейне и Юго-Восточной Азии. Растение связывают с именем французского монаха Шарля Плюмье (Charles Plumier, 1646–1704), который был придворным ботаником Луи XIV. Растение окутано легендами, одна из которых гласит, что тот, кто найдет этот редкий цветок, разбогатеет благодаря его прекрасному аромату. Но Гюисманс акцентирует в плюмерии мотив кладбищенского цветка. Дез Эссент постоянно испытывает непереносимый ужас при мысли о смерти, он задыхается от страха. Смерть эфемерно присутствует внутри и снаружи его «монастыря», ей вторит франгипани как один из образов чего-то смертельного, кладбищенского, могильного, что создает своеобразную ауру удушья и страха. Эту ауру не в силах побороть природные или телесные запахи, даже если они являются в гедонистическом контексте культуры *fin de siècle*. Более того, эти природные запахи лишь усиливают острое чувство конечности жизни.

Природные одоризмы подчас используются Гюисмансом для создания национально-культурного колорита. Так, он описывает аромат жасмина и чая в традиции их азиатско-восточного использования, придавая ольфакторному образу подчеркнуто литературные очертания. Одоризмы в романе, как правило, детерминированы и ожидаемы, потому легко «считываются» представителями разных культур, выполняя своеобразную функцию единства культур.

национально-культурного своеобразия интерпретации запахов // [Электронный ресурс]: https://www.researchgate.net/publication/307957081_Smell_Olfactorial_facet_of_social_reality (дата обращения: 06.04.2021) [16]

¹² См.: Горбовская С.Г. Флорообраз во французской литературе XIX века. С. 191–202.

¹³ Там же. С. 198.

Некоторые из таких одоризмов (ладан, лотос и др.) обладают полисемантической природой и отражают не только «дух» эпохи, но и аксиологические представления самого автора. Например, запах ладана, смысловое поле которого включает мистику, литургию, *ambré* христианской латыни, иногда – плутовство, рвачество, пошлость, и запах лилий, отсылающий к возвышенности, страсти, противопоставлены, словно указывая на двойственность бытия.

В эту же группу можно отнести и запахи еды, хотя сложно приготовленные блюда обладают в той или иной степени элементами искусственности, как в эпизоде, когда Дез Эссент отправляется в путешествие и заходит в погреб пообедать. Давно потерявший аппетит, при виде объедающихся англичан-здоровяков он вдруг почувствовал острый голод «и съел ростбиф с картофелем и выпил две кружки эля, возбуждаемый легким мускусным запахом коровника, который исходит от этого тонкого светлого пива. Утолив голод, он отведал голубого сыра стилтон, сладость которого парадоксально отдавала горечью, откушал пирога с ревенем, а потом, для разнообразия, утолил жажду портером, черным пивом, пахнувшим неподслащенной лакрицей» (с. 376). Гюисманс, взявший многое от натурализма, не случайно дотошно описывает съеденное и выпитое Дез Эссентом. С одной стороны, для художника-натуралиста еда – часть бытия. Проснувшийся вдруг аппетит, причем в иной локации, т. е. вне удушающей аристократа «капсулы», – это всполохи бунтующей природы против всего искусственного, затворнического, пагубного; неосознаваемое стремление через пищу, ее запах напитаться жизненным соком, обогатить клетки тела энергией, чтобы *быть сущим*. Более того, Гюисманс явно иронизирует над своим героем, играя на контрасте сравнений гурманского кушанья с чем-то очень прозаичным, приземленным и явно «запашистым» (запахом коровника, мускуса и т.д.).

Иногда запахи пищи используются для изображения ольфакторного ландшафта, запаха и ауры места, которые, в силу своей одорической полифоничности, зачастую расцениваются как искусственные – *артифициальные*. Под артифициальными (от лат. *artificiale* «искусственный») запахами имеются в виду сложные ароматические композиции, запахи косметических средств. Кроме того, к артифициальным одоризмам относятся запахи пространств (например, дома, урбанистические запахи), промышленные запахи (краска, керосин и т.д.). Дез Эссент как типичный представитель эпохи модерна часто испытывает экзотическое наслаждение при вдыхании не-природных ароматов – естественные запахи цветов, например, его не трогают, хотя некоторые растительные ароматы он использует для дезодорации своего жилища (например, мяту).

Самую большую группу и своеобразный смысловой акцент представляют в романе *парфюмерные запахи*. Дез Эссент – «эстетствующий парфюмер», временами напоминающий мистика-алхимика, творящего эликсир бессмертия¹⁴.

¹⁴ Подробнее о модных и парфюмерно-эстетических предпочтениях французской публики конца XIX – начала XX в. см.: Вайнштейн О.Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. С. 324–344.

Искусственные ароматы открывают амбивалентность вкусов и предпочтений Дез Эссента, что опять-таки создает некоторый флёр ироничного отношения автора к своему герою. С одной стороны, Дез Эссент стремится к искусственности, с другой – испытывает отвращение к новейшему, искусственному освещению – керосину, газу, сланцу. Это отвращение вполне оправданно: ведь «он жил только ночью», «так уютнее» – «он так более один», а его «ум действительно возбуждается и сверкает только в близком соприкосновении с темнотой» (с. 268).

Важнейшую группу в смысловом поле ольфактория, на наш взгляд, составляют *запахи метафизические*.

Дез Эссент, оригинал и эстет, не мог бы довольствоваться заурядным жилищем и обстановкой в нем. Он создает себе своеобразную башню из слоновой кости, с высоты которой он, подобно исследователю, наблюдает за «пораками дряхлой цивилизации» (с. 284). Он – результат фатальных ошибок своих предков, приведших род к упадку. Он надломлен и снедаем болезнью, так называемой пресыщенностью жизнью, отвращением к ней (*taedium vitae*), известной еще с античных времен. На его плечах – ноша многовековой усталости человечества. Пространство вокруг Дез Эссента напоминает капсулу с искусственной удушающей аурой, предметное и ольфакторное наполнение которой – будто бы продолжение его самого. Одна из его комнат была *искусственно* стилизована под монастырскую келью с той лишь разницей, что он был лишен бытовых хлопот, коими наполнена повседневная жизнь монахов.

Мир Дез Эссента – его латинская библиотека. Вслед за Данте, считавшим латынь «грамматикой» (искусственно созданным языком), он окружает себя коллекцией латинских книг, подходя к выбору авторов крайне избирательно. Некоторые периоды в развитии латинской литературы он сознательно обходит, наделяя их той или иной ольфакторной характеристикой. Так, латынь V века приобретает отчетливый метафизический запах распада и тлетворности¹⁵. Этот «новый язык» Гюисманс поверяет средневековым христианством, используя метафизические ольфакторные компоненты: «... умерли приятный лепет и изящная порой неловкость монахов, приправляющих благочестивое рагу поэтическими остатками древности; изделие вычищенных, усовершенствованных существительных, пахнувших ладаном, причудливых прилагательных, готических драгоценностей, грубо вырезанных из золота с варварским и восхитительным вкусом, было разрушено» (с. 292). Такие метафизические ольфакторные репрезентации расцветивают повествование, делая его суггестивным, создавая в воображении читателя тот самый утраченный запаховый образ эпохи.

В процессе объективации запах может не просто обретать звук или цвет, но становится неким синкретичным включением – так *возникают синкретичные запахи*. Ольфакторный словарь во всех языках крайне ограничен, поэтому

¹⁵ См.: Гюисманс Ж.-К. Наоборот // Гюисманс Ж.-К. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. С. 289.

художник обречен на «бесконечный поиск образцов и аналогий для передачи обонятельных ощущений», который «может превратиться в чрезвычайно многогранную, суггестивную и убедительную риторическую стратегию»¹⁶.

Сравнивая парфюмерное искусство с литературным творчеством (грамматикой ароматов), Гюисманс пишет: «Мало-помалу тайна этого самого заброшенного из всех искусств открылась Дез Эссенту, который дешифровал теперь этот разнообразный язык, такой же вкрадчивый, как литературный язык, этот стиль, содержащий под расплывчатым и неопределенным наружным видом необыкновенную сжатость. Поэтому ему сначала нужно было работать над грамматикой, усвоить себе синтаксис запахов, хорошо проникнуться правилами, управляющими ими, и уже раз освоившись с этим диалектом, сравнивать произведения мастеров Аткинсона и Любена, Шардена и Виоле, Леграна и Пьесса, расчленить построение их слога, взвесить соотношение их фраз и размещение их периодов» (с. 357).

Среди перечисленных имен знаменитых парфюмеров обратим внимание на Септимуса Пьесса (Septimus Piesse, 1820–1882). Именно он в своем труде «Искусство парфюмерии» (*The Art of Perfumery*, 1855 г.)¹⁷ впервые описал особые методы растительной экстракции и смешивания компонентов в парфюмерии, а также предложил идею «одофона» (*odophone*): некую систему, при которой определенному запаху соответствует определенная нота на диатонической шкале. Во французском издании «Истории парфюмерии» (*Histoire des Parfums*, 1905 г.) С. Пьесса в главе «Гармония запахов» дан графический нотный стан с расположенными на нем нотами-ароматами и некоторыми пояснениями¹⁸. С. Пьесс пишет, что при созвучии (смешивании) определенных нот должен получиться приятный аромат, предлагая в качестве примера композиции на основе аккордов *соль*, *до* и *фа*. До сих пор парфюмеры в своей профессиональной речи при описании пирамиды аромата пользуются музыкальной терминологией: парфюмерная композиция состоит из нот, которую, вдыхая, *слушают*.

Гюисманс предлагает несколько иной подход, основанный на комбинации различных перцептивных ощущений, и «синестезирует» густаторные ощущения со звуком музыки¹⁹.

Автор приводит в пример не просто алкогольные напитки, а те, что обладают ярким, подобно духам, запахом, часто экзотическим, а иногда и насыщенным цветом. Анализируя подобные гурманские включения, мы вполне могли бы сопоставить их с «нотами» одофона Пьесса. Так, кюрасао – аромат-

¹⁶ См.: Риндисбахер Х. От запаха к слову: моделирование значений в романе Патрика Зюскинда «Парфюмер» // Ароматы и запахи в культуре. Кн. 2. М.: НЛЮ, 2010. С. 590 [17].

¹⁷ См.: Piesse S. *The Art of Perfumery and method of obtaining the odors of plants*. Lindsay and Blakiston: Philadelphia, 1857. 304 p. [18].

¹⁸ См.: Piesse S. *Histoire des Parfums et hygiène de la toilette*. Edition Française. Librairie J.-B. Bailliere et fils. Paris, 1905. P. 42–43 [19].

¹⁹ См.: Гюисманс Ж.-К. Наоборот // Гюисманс Ж.-К. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. С. 298.

ный ликер с гесперидно-пряным оттенком; кюммель – горьковатый ликер на основе тмина; мятная и анисовая водка – напитки с легкими натуральными оттенками трав; вишневка – настойка вишни на спирту, обладающая ярким, ягодным, чуть ядовитым²⁰ ароматом с полутонами вишневой косточки, вишневого листа и дерева; джин и виски в своем букете также содержат глубокие, густые древесные ноты; виноградная водка и хиосский раки – очень крепкие напитки на основе винограда, часто с примесью фенхеля и аниса. Если соотнести «расшифрованные» букеты этих напитков с одофоном, то получим, что цитрусовые – это верхние ноты, оттенки цветов и трав – средние, а древесные – соответствуют низкому регистру, что вполне гармонирует с теми звуковыми эпитетами, которые использует Гюисманс.

Смакуя разные алкогольные напитки, пестуя их на языке, сравнивая, Дез Эссент испытывает эстетическое удовольствие, в своеобразных волнах которого начинают всплывать воспоминания и прошлое в его сознании обретает реальные контуры (так называемый «феномен Пруста»).

Воображение Дез Эссента разыгрывало струнные квартеты при мысли о вкусе и тоне алкогольных напитков, а «в музыке ликеров существовало родство тонов; так, чтобы определить одну только ноту, – бенедиктин представляет, так сказать, минорный тон того алкоголя, мажорный тон которого винные карты – партитуры обозначают знаком зеленого шартреза»²¹. Такое пристальное внимание Гюисманса к ликёрам (от лат. *liquor* – жидкость), на наш взгляд, неслучайно. Представляющий собой смесь сладкого сиропа, пряностей, ягод, растительных эссенций, этот пьянящий напиток обладает яркой ольфакторной «наполненностью», что имеет много общего с духами. Но если парфюм постигается только лишь обонянием, то ликер – еще и органами пищеварения, что делает этот сенсуальный опыт по-настоящему ярким. В популярной литературе, в частности в электронных ресурсах, посвященных виноделию и винам, встречается версия, что появлению слова «ликер» в современном значении сладкого алкогольного напитка мы обязаны французскому монаху, ученому-агроному Поликарпу Понселе (Polycarpe Poncelet, 172?–178?). Версия эта достаточно спорна, однако в его трактате «Химия вкуса и запаха, или руководство по легкому и дешевому смешиванию питьевых ликеров и ароматической воды», вышедшем в Париже в 1755 г., мы также встречаем мысль о вкусовой палитре. Понселе приводит нотный стан и учит «симфониста», желающего преуспеть в искусстве, цель которого – вызвать приятные ощущения в душе, использовать принцип гармонии и смешивать вкусы, чтобы получились благозвучные густаторно-ольфакторные аккорды²².

²⁰ Яркий своеобразный запах вишне придает, помимо прочего, амигдалин – один из цианогенных гликозидов.

²¹ См.: Гюисманс Ж.-К. Наоборот // Гюисманс Ж.-К. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. С. 299.

²² См.: Poncelet P. *Chimie du gout et de l'odorat, ou principes pour composer facilement, & à peu de frais, les Liqueurs a boire, & les Eaux de senteurs*. A Paris: De l'Imprimerie de P.G. Le Mercier. P. III-XXVI [20].

В одорическом универсуме романа прослеживаются образы воды (грязной, чистой, агрессивной и т.д.) и ее форм – снега, инея, тумана, пара²³. Эти образы метафоричны, пластичны и подчинены внутренней логике произведения, но часто прямо ольфакторно не маркированы. Через кажущуюся недосказанность автор подводит читателя к густаторным ощущениям и потребностям Дез Эссента. Иногда запах остается за скобками, но формально так или иначе предполагается. Порой метафизическая субстанция довершает «пытку» героя, наряду с тошнотой. Например, когда герой, охваченный лондонской сыростью, забегает в погреб, а на выходе после дегустации получает мокрую пощечину от словно поджидавшей его стихии. Прием Гюисманса – условно назовем его «эвфемизм ольфакторного компонента» – помогает создать особую ауру текста.

В качестве примера можно привести сцену, когда Дез Эссент наслаждается видом спрятавшейся в углу столовой расцвеченной драгоценными камнями черепahi, переведенной из разряда живого, природного, в предмет искусства. В какой-то миг, вопреки своему взлелеянному сплину, он почувствовал себя совершенно счастливым, у него проснулся аппетит, чего обычно не случалось. Онпил безупречный по своей композиции душистый чай дорогих сортов, привезенный из Китая через Россию, из чашек из тончайшего фарфора, подобного яичной скорлупе. Перед нами вырисовываются запаховые мотивы в чистом виде, дополняющие и характеризующие окружающее пространство героя, его вкусовые (да и обонятельные тоже!) пристрастия, эстетические «верования».

Не менее интересны компоненты текста, включающие символические формы воды, например образ снега²⁴. Зачастую окно в романе – некий воображаемый раздел между этим миром и «тем», а снег, подобно белому савану, навевает мысли о смерти, враждебности внешнего, «внекапсульного», «внекелейного» мира. Дез Эссенту в некотором смысле не хватает воздуха, он открывает окно, но от соприкосновения с неупорядоченной природной стихией ему становится холодно. Он предпочитает остаться внутри, согреваясь искусственным теплом в своей искусно обставленной комнате, напоминающей искусственную келью. Дез Эссент обращается к ящичкам с надписями «флейта», «валторна», «целеста» и при помощи искусственных напитков разыгрывает на своих органах чувств настоящие симфонии (вспомним монаха Понселе!). Погружаясь в повествование, читатель явственно может ощутить ауру вокруг Дез Эссента – теплый плотный аромат сандалового дерева и горящих поленьев, смешанный с алкогольными нотами, вдруг «разрезанный» струей холодного снежного воздуха.

²³ Если иметь в виду, что вода составляет основу жизни, то указанный одорический универсум отсылает к имени самого Дез Эссента, которое происходит от лат. *essentia* («сущность»). Этимология этого существительного связана с глаголом *sum* («быть, существовать»). Более того, парфюмерная ольфактория базируется на эссенции, этимологически происходящей все от того же латинского субстантива *essentia*, но уже как «парфюмерный абсолюте». Эссенция – это вытяжка или концентрированный раствор какого-либо вещества, в парфюмерии используется в отношении летучих эфирных масел, которые составляют, например, основу духов.

²⁴ Гюисманс Ж.-К. Наоборот // Гюисманс Ж.-К. Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1. С. 297.

Таким образом, «водоформы» в романе – некий смыслообразующий элемент, подчиненный внутренней логике произведения и создающий медитативный эффект, вторя текучести повествования.

Несколько особняком среди *синкретичных* запахов стоят яды. Если мы говорим о подлинных ядах, то сами по себе такие вещества могут издавать запах. Есть яды, назовем их метафизическими, которые также способны отравлять и причинять нечеловеческие страдания, что характерно для «эпохи упадка», по выражению самого Гюисманса. При этом оба вида таких ядов меняют сущность отравленного, нарушают его физиологию или психологию, что, в свою очередь, ведет к изменению его ольфакторного образа. Мотив яда – один из центральных в романе «Наоборот». Нервная истощенность, обостренность чувств, экзальтация – результат отравления метафизическим ядом.

Одорические мотивы романа взаимосвязаны с мотивами *удушья*, «*безвоздушного*» пространства, *тошноты* и *жажды свежего воздуха*, что еще больше усиливает ощущение экзистенциального одиночества, усталости и потерянности Дез Эссента. Достигая своей кульминации, удушье рождает картины ада и адского пекла. Мистический вихрь из пота, льда, огня, воды, тошноты, убийственного эликсира властно захватывает сознание Дез Эссента в его и так безвоздушном пространстве. Состояние героя стремительно ухудшается, усугубляясь усталостью от запахов и вещного мира. Пограничное состояние бледного, обессиленного, «выпитого» самим собой до дна эстета навеивает мысль о «болезни века», связанной с дыханием. Ведь «в земном пространстве именно дух/дыхание свидетельствовали о болезненном состоянии мира и человека. Слова “дух”, “дыхание” восходят к древнегреческому источнику – к слову *pneuma*, однокоренному с *pneumon* – “легкие”. Нездоровье легких придавало лицу бледность, одновременно подчеркивая внешнюю отрешенность от мира и внутреннюю сосредоточенность» [11, с. 242].

Таким образом, ольфакторий романа «Наоборот» – это все его запаховое наполнение – от прямых указаний на конкретный запах, аромат до около ольфакторных включений, включая густаторные ощущения. Все запахи текста мы предлагаем соотносить с несколькими условными группами, в зависимости от их происхождения (натуральные – искусственные), вида перцепции (*синкретичные*), их реального или ирреального воплощения (действительные – метафизические). В свою очередь, запахи могут располагаться на условной ароматической оси, маркируя приятное/нейтральное/неприятное. Анализ и дешифрование всей суммы одорических объективаций помогает не только понять скрытый смысл творческой интенции автора, но и почувствовать тот самый неуловимый, навсегда утраченный «воздух эпохи» как значимую составляющую антропогенного ландшафта.

Список литературы

1. Galopin A. Le Parfum de la femme et le sens olfactif dans l'amour. Étude psychophysiological. Paris: E. Dentu, 1889. 291 p.

2. Bloch I. *Odoratus Sexualis. A scientific and literary study of sexual scents and erotic perfumes.* New York: The Panurge Press, 1934. 274 p.
3. Rindisbacher H.J. *The Smell of Books. A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992. 371 p.
4. *Perfumes: art, science, and technology* / ed. by P.M. Müller, D. Lamparsky. Dordrecht: 4 Springer Science+Business Media, 1994. 658 p.
5. Wilson D.A., Stevenson R.J. *Learning to Smell: Olfactory Perception from Neurobiology to Behavior.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. 328 p.
6. Епанешникова М.А. Феномен запаха в культуре: особенности функционирования в сакральной и профанной сферах: дис. ... канд. культ. наук. Екатеринбург, 2010. 145 с.
7. Дьяченко Г. *Полный церковно-славянский словарь.* Репринт 1900 г. М.: Изд. отд. Московского патриархата, 1993. 1120 с.
8. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 3 (Муза-Сят)* / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. СПб.: Терра-Азбука, 1996. 832 с.
9. Рогачёва Н.А. *Русская лирика рубежа XIX–XX веков: поэтика запаха: автореф. дис. ... д-ра филол. наук.* Екатеринбург, 2011. 49 с.
10. Зыховская Н.Л. *Ольфакторий русской прозы XIX в.: дис. ... д-ра филол. наук.* Екатеринбург, 2016. 518 с.
11. Едошина И.А. *Культурфилософия понятия «эпоха»: к характеристике fin de siècle* // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. 2014. № 5. С. 240–245.
12. Вайнштейн О.Б. *Денди: мода, литература, стиль жизни.* М.: Новое литературное обозрение, 2005. 640 с.
13. Горбовская С.Г. *Флорообраз во французской литературе XIX века.* СПб.: СПбГУ, 2017. 276 с.
14. Гюисманс Ж.-К. *Наоборот* // Гюисманс Ж.-К. *Собрание сочинений: в 3 т. Т. 1.* М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. С. 255–452.
15. Едошина И.А. *Андрогинизирующее сознание в художественной культуре конца XIX – начала XX века // Метаморфозы творческого Я художника: сб. ст. / отв. ред. О.А. Кривцун.* М., 2005. С. 241–277.
16. Зыховская Н., Зубанова Л. *Ольфакторная поэтика как научная проблема: исследование национально-культурного своеобразия интерпретации запахов [Электронный ресурс].* Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/307957081_Smell_Olfaktorial_facet_of_social_reality (Дата обращения: 06.04.2021).
17. Риндисбахер Х. *От запаха к слову: моделирование значений в романе Патрика Зюскинда «Парфюмер»* // *Ароматы и запахи в культуре.* Кн. 2. М.: НЛЮ, 2010. С. 579–607.
18. Piesse S. *The Art of Perfumery and method of obtaining the odors of plants.* Lindsay and Blakiston: Philadelphia, 1857. 304 p.
19. Piesse S. *Histoire des Parfums et hygiène de la toilette.* Edition Française. Librairie J.-B. Bailliere et fils. Paris, 1905. 352 p.
20. Poncelet P. *Chimie du gout et de l'odorat, ou principes pour composer facilement, & à peu de frais, les Liqueurs a boire, & les Eaux de senteurs.* A Paris: De l'Imprimerie de P.G. Le Mercier. 390 p.

References

(Sources)

Collected Works

1. Gyuismans, Zh.-K. *Naoborot* [Against Nature], in Gyuismans, Zh.-K. *Sobranie sochineniy v 3 t., t. 1* [Collected Works in 3 vol., vol. 1]. Moscow: Knizhnyy Klub Knigovok, 2010, pp. 255–452.

(Articles from Scientific Journals)

2. Edoshina, I.A. *Kul'turfilosofiya ponyatiya «epokha»: k kharakteristike fin de siècle* [Culture philosophy of the concept of “epoch”: to the characteristics of fin de siècle], in *Vestnik KGU im. N.A. Nekrasova*, 2014, no. 5, pp. 240–245.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

3. D'yachenko, G. *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'* [Complete Church Slavonic Dictionary]. Reprint 1900 g. Moscow: Izdatel'skiy otdel Moskovskogo patriarkhata, 1993. 1120 p.
4. Edoshina, I.A. Androgyniziruyushchee soznanie v khudozhestvennoy kul'ture kontsa XIX – nachala XX veka [Androgynous Consciousness in the Artistic Culture of the Late 19th - Early 20th Centuries], in *Metamorfozy tvorcheskogo Ya khudozhnika* [Metamorphosis of the artist's creative self]. Moscow, 2005, pp. 241–277.
5. Fasmer, M. *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: v 4 t., t. 3 (Muza – Syat)* [Etymological dictionary of the Russian language: in 4 vol., vol 3 (Muza – Syat)]. Saint-Petersburg: Terra Azbuka, 1996. 832 p.
6. Müller, P.M., Lamparsky, D. *Perfumes: art, science, and technology*. Dordrecht: 4 Springer Science+Business Media, 1994. 658 p.

(Monographs)

7. Bloch, I. *Odoratus Sexualis*. A scientific and literary study of sexual scents and erotic perfumes. New York: The Panurge Press, 1934. 274 p.
8. Galopin, A. *Le Parfum de la femme et le sens olfactif dans l'amour. Étude psychophysiological*. Paris: E. Dentu, 1889. 291 p.
9. Gorbovskaya, S.G. *Floroobraz vo frantsuzskoy literature XIX veka* [Floristic image of the French literature of the 19th Century]. Saint-Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta, 2017. 276 p.
10. Piesse, S. *The Art of Perfumery and method of obtaining the odors of plants*. Lindsay and Blakiston: Philadelphia, 1857. 304 p.
11. Piesse, S. *Histoire des Parfums et hygiène de la toilette*. Edition Française. Libraire J.-B. Bailliere et fils. Paris, 1905. 352 p.
12. Poncelet, P. *Chimie du gout et de l'odorat, ou principes pour composer facilement, & à peu de frais, les Liqueurs a boire, & les Eaux de senteurs*. A Paris: De l'Imprimerie de P.G. Le Mercier. 390 p.
13. Rindisbacher, H.J. *The Smell of Books. A Cultural-Historical Study of Olfactory Perception in Literature*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992. 371 p.
14. Rindisbakher, Kh. *Ot zapakha k slovu: modelirovanie znacheniy v romane Patrika Zyuskinda «Parfyumer»* [From Smell to Word: Meanings modeling in Patrick Suskind's Novel Perfume], in *Aromaty i zapakhi v kul'ture. Kn. 2* [Aromas and odors in culture. Book 2]. Moscow: NLO, 2010, pp. 579–607.
15. Vaynshteyn, O.B. *Dendi: moda, literatura, stil' zhizni* [Dandy: fashion, literature, lifestyle]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2005. 640 p.
16. Wilson, D.A., Stevenson, R.J. *Learning to Smell: Olfactory Perception from Neurobiology to Behavior*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. 328 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

17. Epaneshnikova, M.A. *Fenomen zapakha v kul'ture: osobennosti funkcionirovaniya v sakral'noy i profannoy sferakh*: dis. ... kand. kul't. nauk [The phenomenon of smell in culture: features of functioning in the sacred and profane spheres. Cand. cult. sci. diss.]. Ekaterinburg, 2010. 145 p.
18. Rogacheva, N.A. *Russkaya lirika rubezha XIX–XX vekov: poetika zapakha*: avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk [Russian Lyrics at the Turn of the 19th-20th Centuries: Poetics of Smell. Abstr. doct. phil. sci. diss.]. Ekaterinburg, 2011. 49 p.
19. Zykhovskaya, N.L. *Olfaktoriy russkoy prozy XIX v.:* dis. ... d-ra filol. nauk [Olfactory of Russian prose of the 19th century. Doct. phil. sci. diss.]. Ekaterinburg, 2016. 518 p.

(Electronic Resources)

20. Zykhovskaya, N., Zubanova, L. *Olfaktornaya poetika kak nauchnaya problema: issledovanie natsional'no-kul'turnogo svoebraziya interpretatsii zapakhov* [Olfactory poetics as a scientific problem: the study of national and cultural identity of the odors interpretation]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/307957081_Smell_Olfaktorial_facet_of_social_reality (data obrashcheniya: 06.04.2021).

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» “Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, 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:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки)
- 09.00.03 – История философии (философские науки)
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки)
- 09.00.05 – Этика (философские науки,
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки)
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием страны) (филологические науки)
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru*
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: *http://solovyov-studies.ispu.ru*

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: *http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071*

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: *maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru*

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Индекс для подписчиков – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:
153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В.,
или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства 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 maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. Структура статьи должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал 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.

В связи с подготовкой журнала к индексированию в Международной информационной аналитической системе Sciverse Scopus редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

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. 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.)) перево-

дятся 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 *частичное 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 объемом 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
2021. Вып. 3(71)

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 5.09.2021. Дата выхода в свет 30.09.2021.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
Тираж 100 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8