

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Ivanovo State Power University

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2025

Выпуск 3(87)

2025

Issue 3(87)

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
К.Ю. Бурмистров, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
А.Г. Гачева, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
Н.Ю. Грякалова, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
К.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия
М.В. Медоваров, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия
Н.Г. Юрина, д-р филол. наук, г. Саранск, Россия

Международная редакционная коллегия:

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

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)
Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

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

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г., включен в «Белый список» научных изданий Минобрнауки РФ.

© М.В. Максимов, составление, 2025

© Авторы статей, 2025

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

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Едошина И.А. Соловьевский «след» в биографии М.П. Погодина	6
Бодаммер Т. Соловьевская критика индивидуализма и призрак Гегеля	20
Фернандес Кальсада М. Актуальность философского наследия В.С. Соловьева: взгляд из Испании	37

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Евлампиев И.И. «Спор» Фихте и Гегеля в историко-философских работах И.А. Ильина. Статья первая: Рациональное и иррациональное в Боге ...	54
Андросенко С.В. Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья вторая: Постконстантиновская эпоха и «хилиастическое упование»	73
Долматов А.А. Истоки и особенности концепции «христианского социализма» Н.А. Бердяева	92
Замараева Е.И. Феномен войны в русской философии: онтологические основания и аксиологические смыслы	106

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА

Тарзаева А.В. Статьи В.С. Соловьева о Я.П. Полонском в контексте истории рецепции творчества поэта 1840–1880-х гг.	117
Романов Д.Д. Софиологический и персоналистический аспекты интерпретаций концепции хаоса в поэзии Ф.И. Тютчева в русской философии	132
Королева В.В., Февралева О.В. Отголоски соловьевского апокалиптического мифа в «Симфонии (2-й, драматической)» Андрея Белого	146
Бужор Е.С., Базилико Э.А. Идеи всеединства Владимира Соловьева в романе Бориса Пастернака «Доктор Живаго»	164

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Гравин А.А. Символизм и живописание ([Рец. на:] Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. СПб.: Алетейя, 2024. 420 с.)	181
---	-----

ИНФОРМАЦИЯ

Всероссийская научно-практическая конференция	190
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	194
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	196
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	196

Editorial Board:

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

International Editorial Board:

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

Address:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. Solovyov – Solovyov Workshop
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932), 26-97-70, 26-97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialities: 5.7.1 – ontology and epistemology; 5.7.2 – history of philosophy; 5.7.3 – aesthetics; 5.7.4 – ethics; 5.7.7 – social and political philosophy; 5.7.8 – philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9 – philosophy of religion and religious studies; 5.9.1 – Russian literature and literature of the peoples of the Russian Federation; 5.9.2 – literature of the peoples of the world; 5.9.3 – theory of literature; 5.10.1 – theory and history of culture, art.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with “Scientific Electronic Library” Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals “Ulrich’s periodicals directory” (USA). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022, included in the “White List” of scientific publications of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation.

© M.V. Maksimov, preparation, 2025

© Authors of Articles, 2025

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

CONTENT

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

Edoshina I.A. Soloviev's "trail" in the biography of M.P. Pogodin	6
Bodammer T. Soloviev's critique of individualism and the specter of Hegel ...	20
Fernández Calzada M. The relevance of V.S. Solovyov's philosophical legacy: a view from Spain	37

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Evlampiev I.I. "The Debate" between Fichte and Hegel in the Historical and Philosophical Works of I.A. Ilyin. Article One: The Rational and the Irrational in God	54
Androsenko S.V. The Image of the Church – Present and Future – in the Works of Nicholas Berdyaev. Article two: Post-Constantinian Era and the "Chilastic Hope"	73
Dolmatov A.A. The origins and features of N.A. Berdyaev's concept of "Christian socialism"	92
Zamaraeva E.I. The Phenomenon of War in Russian Philosophy: Ontological Foundations and Axiological Meanings	106

PHILOSOPHY AND LITERATURE

Tarzaeva A.V. V.S. Solovyov's articles on Ya.P. Polonsky in the context of the history of reception of the poet's work in the 1840s–1880s	117
Romanov D.D. Sophiological and personalistic aspects of chaos concept in F.I. Tyutchev's poetry interpretations in Russian Philosophy	132
Koroleva V.V., Fevraleva O.V. Echoes of Solovyov's Apocalyptic Myth in Andrei Bely's Symphony (2nd, Dramatic)	146
Buzhor E.S., Basilicò E.A. Vladimir Solovyov's Idea of All-Unity in Boris Pasternak's Novel "Doctor Zhivago"	164

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Gravin A.A. Symbolism and Vivid Depiction ([Rev. of:] Troitskiy, V.P. Tropa i Put', ili Onomatodoksiya [The Path and the Way or the Onomatodoxy]. Saint Petersburg: Aleteyya, 2024. 420 p.)	181
--	-----

INFORMATION

All-Russian Scientific and Practical Conference	190
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	194
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	196
INFORMATION FOR AUTHORS.....	196

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

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

УДК 93:14(47)

ББК 63.0:87(2)522-685

Ирина Анатольевна Едошина

Костромской государственный университет, доктор культурологии, профессор, профессор кафедры истории, Россия, Кострома, e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Соловьёвский «след» в биографии М.П. Погодина

Аннотация. Личность и труды М.П. Погодина раскрываются сквозь призму восприятия современниками – С.М. и Вл.С. Соловьёвыми. Выбор именно этих имен напрямую связан с эпитафией к статье, где ключевыми словами являются «пря» (разногласия) и «беспристрастность». Выявление контуров и смыслов соловьёвского «следа» позволяет увидеть беспристрастно не только собственно М.П. Погодина, но и значимые тенденции в русской историософии. Дается общая характеристика того, что сделано М.П. Погодиным в течение жизни и определило масштаб его личности. Представляются ключевые эпизоды биографии М.П. Погодина и С.М. Соловьёва, которые позволяют увидеть причины постепенно нарастающих расхождений, получающих в итоге историософское наполнение. Определяются основные смыслы этих расхождений, их следствия, среди которых одно из значимых «норманнская» теория Погодина и ее критика современниками, сфокусированная в трудах С.М. Соловьёва. Данный вопрос рассматривается с учетом степени его исследованности через систему отсылок к соответствующим научным работам. Особое место занимают вопросы состояния веры в России времени М.П. Погодина и С.М. Соловьёва, их отношения к этому состоянию, их собственной религиозности и ее влияния на их творчество. Через религиозную проблематику раскрывается отношение Вл.С. Соловьёва к Погодину, даются его оценки, носящие исключительно положительный характер. Отмечается, что именно Вл.С. Соловьёв впервые подметил специфические стороны книги Погодина «Простая речь о мудреных вещах», которые можно образно определить как предчувствие «листвы» Василия Розанова. Специально сделан акцент на многодетных семьях Погодина и С.М. Соловьёва, их отношениях с женами и детьми. В итоге творчество М.П. Погодина и Соловьёва рассматривается в едином пространстве русской культуры как ее разные оттенки.

Ключевые слова: русская историософия, «норманнская» теория, христианское миропонимание, мировоззренческие ориентиры бытия

Irina Anatolyevna Edoshina

Kostroma State University, Doctor of Cultural Studies, Professor, Professor of the Department of History, Russia, Kostroma, e-mail: tettixgreek@yandex.ru

Soloviev's «trail» in the biography of M.P. Pogodin

Abstract. The personality and works of M.P. Pogodin are revealed through the prism of perception by his contemporaries – S.M. and Vl.S. Solovyov. The choice of these names is directly related

to the article's epigraph, where the key words are "debates" (disagreements) and "impartiality". Revealing the contours and meanings of Solovyov's "trace" allows us to see impartially not only of M.P. Pogodin himself, but also significant trends in Russian historiography. General description of what M.P. Pogodin did during his life and determined the scale of his personality is given. The author of the article presents key episodes in the biographies of M.P. Pogodin and S.M. Solovyov, which allow us to see the reasons for the gradually increasing discrepancies, which eventually gain historiographical content. The article defines main meanings of these discrepancies, their consequences, among which one of the most significant is Pogodin's "Norman" theory and its criticism by contemporaries, focused in the works by S.M. Solovyov. This issue is considered taking into account the degree of its research through a system of references to relevant scientific works. A special attention is paid to the issues of the state of faith in Russia in the time of M.P. Pogodin and S.M. Solovyov, their attitude to this state, their own religiosity and its influence on their work. Through religious problematic, V.I.S. Solovyov's attitude to Pogodin is revealed, his assessments are given, which are exclusively positive. It is noted that it was V.I.S. Solovyov who first noticed the specific aspects of Pogodin's book "Simple Speech on Wise Things", which can be figuratively defined as a premonition by Vasily Rozanov's "foliage". Special emphasis is given on large families of Pogodin and S.M. Solovyov, their relationships with wives and children. As a result, the works of M.P. Pogodin and S.M. Solovyov are considered in a unified space of Russian culture as its different shades.

Key words: Russian historiography, "Norman" theory, Christian worldview, ideological guidelines of being

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.006-019

Смею надеяться, что найдутся всегда беспристрастные судьи, которые рассмотрят всю мою деятельность, обсудят прю с противниками и воздадут каждому свое.

Михаил Погодин

Михаил Петрович Погодин, которому в этом году исполняется 225 лет со дня рождения и 150 лет со дня смерти, был человеком сложной судьбы. Он родился в семье крепостного. Однако родители не только вышли из крепости, но и дали сыну замечательное образование, что позволило ему добиться успехов на научном и писательском поприще:

- стать известным историком, автором первых учебников по русской истории, ученым, отстаивавшем «норманнские» корни древнерусской государственности, создавшем «математическую методу» для работы с источниками;
- собрать знаменитое Древлехранилище русских артефактов, которое будет приобретено государством и войдет в фонды Публичной библиотеки в Петербурге, значительно пополнит коллекцию Эрмитажа, составит основу собрания Оружейной палаты в Москве;
- издавать на собственные средства журнал «Москвитянин», где впервые, помимо художественной литературы (в том числе, начинающих, подчас нико-

му не известных авторов) и критики, публиковались статьи сугубо научного содержания по самым разным областям знания;

– быть автором критических статей, художественных произведений¹.

Столь масштабная деятельность Погодина подвигла его младшего современника Н.П. Барсукова к написанию многотомного (увы, прерванного смертью) труда, в котором (на документальной, заметим, основе) рассказывается не только о самом Погодине, но и о его времени, людях, их судьбах, думах, мечтах и заботах².

Однако шлейф низкого происхождения, а потому неряшливости, грубости и скарденности сопровождал Погодина всю его жизнь, найдя отражение в известном портрете кисти В.Г. Перова, которому словно вторит В.О. Ключевский, когда пишет, что, «перестав быть крестьянином, профессор Погодин остался мужиковатым человеком, а это – порок не только для профессора, но и для крестьянина. Этот порок много повредил талантам, которыми Погодин одарен был далеко не скудно» [3, с. 148].

Как видим, уже при жизни к самому Погодину, к его трудам неоднозначно относились современники, которыми он к тому же воспринимался подчас словно «лакмусовая бумажка»: хорошо относишься к Погодину – приверженец «официальной народности» или славянофил³, критически или брезгливо – западник.

Думается, подобное отношение свидетельствует о том, что у Погодина была *своя* жизненная позиция, менее всего сосредоточенная на ее восприятии со стороны: *что будет говорить княгиня Марья Алексевна?* Сам же Погодин видел в себе *Русского человека*, «который любит Отечество, чувствует благодарность к Европе и желает успеха человечеству»⁴.

Была ли услышана его позиция современниками? Попробуем найти ответ на этот вопрос, обратившись к двум его младшим современникам – историку С.М. Соловьёву (1820–1879) и его сыну – философу Вл.С. Соловьёву (1853–1900). В немалой степени поиски ответа на этот вопрос, в свою очередь, позволяют обнаружить их «след» в биографии Погодина. Оба Соловьёва, будучи людьми образованными, думающими и пишущими, внесшими значительный вклад в историю русской культуры, не могли в своих трудах пройти мимо име-

¹ См. об этом подробнее: Фатеев В.А. «Державный» историк М.П. Погодин и псевдонаучная теория «официальной народности» А.Н. Пышина // Русско-византийский вестник. 2021. № 2. С. 10–42 [1].

² См.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина: в 22 кн. Санкт-Петербург, 1888–1910 [2].

³ Хотя, как замечает В.А. Кошелев, «взаимоотношения славянофилов и М. Погодина еще менее можно назвать “дружескими”» (см.: Кошелев В.А. Общественно-литературная борьба в России 40-х годов XIX века. Лекции. Вологда, 1982. С. 16 [4]). А много ранее К.Н. Бестужев-Рюмин подчеркивал, что Погодин «никогда не был славянофилом» (см.: Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики. Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашова, 1882. С. 233 [5]).

⁴ См.: Погодин М.П. Взгляд на положение Европы после Парижского мира. Письмо в редакцию газеты «Le Nord» // Погодин М.П. Статьи политические и польский вопрос (1856–1867). Москва: Тип. Ф.Б. Миллера, 1876. С. 1 [6].

ни Погодина: Соловьев-старший – в силу возраста – откликается, прежде всего, на саму личность Погодина, а Соловьев-младший, опять-таки в силу возраста, – на ее значение и смыслы.

С.М. Соловьев познакомился с Погодиным в годы учебы в Императорском Московском университете, слушая его лекции по русской истории. В автобиографических записках С.М. Соловьев признается: «Товарищи прозвали меня суфлером Погодина» [7, с. 229]. Погодин, в свою очередь, обратил внимание на юношу, особенно после того, как тот написал сочинение о первых веках русской истории, следуя идеям своего профессора. С.М. Соловьев стал бывать в доме Погодина, пользоваться его библиотекой, всякий раз встречая самый теплый прием. Выслушав на экзамене по русской истории ответ С.М. Соловьева, Погодин назвал его лучшим в данный момент студентом в этой области знания.

Погодин одобрил поездку С.М. Соловьева в Европу, указав на необходимость «для каждого молодого русского человека посмотреть чужие земли»⁵. Заметим, что при этом С.М. Соловьев не приводит каких бы то ни было инвектив со стороны Погодина в сторону Европы, которых не было и не могло быть, если вспомнить кредо Погодина – *благодарность Европе*. Другой вопрос, что благодарность не исключает критического восприятия, что обнаруживается, например, в его работе 1845 г., где проводится параллель русской истории с историей европейской⁶. Позднее именно Погодин в издаваемом им журнале «Москвитянин» опубликует первую в научной жизни С.М. Соловьева статью⁷.

Их отношения резко изменятся в связи с избранием С.М. Соловьева на вакантную должность на кафедре русской истории в Императорском Московском университете.

Конечно, возвращаясь в университет, по окончании которого он был в свое время оставлен на кафедре⁸, Погодин не мог даже предположить, что один из его лучших учеников, утверждавший в уже названной первой в его жизни

⁵ См.: Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Соловьев С.М. Избранные труды / изд. подгот. А.А. Левандовский, Н.И. Цимбаев. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. С. 270 [7].

⁶ См.: Погодин М.П. Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала // Погодин М.П. Историко-критические отрывки: в 2 кн. Кн. 1. М., 1846. С. 63–91 [8].

⁷ См.: Соловьев С.М. Парижский университет: Письмо из Праги от 23 июня 1843 г. // Москвитянин. 1843. Ч. 6, № 12. С. 511–517 [9].

⁸ Напомним, что Погодин занял кафедру русской истории вместо своего преподавателя – профессора М.Т. Каченовского, который был отстранен от должности в связи с его субъективной критикой Н.М. Карамзина («баснословный период») и переведен на кафедру славянских наречий (см.: Александров Л.Г. Редакционная политика «Вестника Европы» М.Т. Каченовского в период доминирования патриотических тенденций в российском обществе // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. Вып. 54, № 13. С. 10 [10]). Более того, Погодин резко высказывался в адрес трудов Каченовского, отрицавшего подлинность древнерусских рукописей, в том числе «Слова о полку Игореве», «Повести временных лет». Но после смерти Каченовского именно Погодин проявит заботу об осиротевшей семье историка, добившись предоставления ей пенсии.

статье неразрывную связь между преподаванием и христианскими ценностями, открыто вступит с ним в борьбу, заранее не соглашаясь быть при нем адъюнктом, и выиграет благодаря, как пишет сам С.М. Соловьев, «прозападной профессуре»⁹. Более того, этот конфликт послужит, по его же признанию, толчком к написанию капитального труда по истории России: «... я добыл себе место с бою и должен был удерживать его боем, должен был в короткое время сделать столько, чтоб не смели сказать, что университет проиграл, заменивши старого профессора Погодина новым» [7, с. 322].

Историк С.М. Соловьев свое отношение к Погодину выразил в рецензиях на его труды, а также в уже цитируемых автобиографических записках, и отношение это было нескрываемо резко критическим, которое, по справедливому замечанию А.В. Журавеля, он «переносит ... на ранний период их общения – то есть на 1841–1842 (4-й курс) и 1842–1844 гг.»¹⁰, когда отношения между учителем и учеником, как мы видели, носили совсем иной характер.

Еще одной точкой пересечения М.П. Погодина и С.М. Соловьева было их отношение к 12-томной «Истории государства Российского» (1803–1826 гг.) Н.М. Карамзина. В юные годы и М.П. Погодин, и С.М. Соловьев с огромной симпатией относились и к самому Карамзину, и к его труду. Позднее их объединял критический взгляд, а далее их пути расходятся.

При открытии в Симбирске памятника знаменитому историку и писателю Погодин произнесет «Историческое похвальное слово Карамзину» (1845 г.), где обратится к его творчеству, обозначит его основные вехи и достижения, завершив свою речь словами: «Пусть дух его носится в России! Пусть он останется навсегда идеалом русского писателя, русского гражданина, русского человека, – по крайней мере, долго, долго, если на земле нет ничего бессмертного, кроме души человеческой» [12, с. 641]. А исторический труд Карамзина назовет исполинским, сравнив с Египетской пирамидой.

В этой речи Погодина никак не отразились ни его критические статьи в адрес Карамзина, ни скандальная история с публикацией в курируемом Погодиным «Московском Вестнике» статьи Н.С. Арцыбашева, в которой Карамзин преподносится как человек, пришедший в историю из литературы, а потому сочинение его не столько исторический труд, сколько художественный, не совпадающий с источниками¹¹. Критические замечания Арцыбашева в своей основной части совпадали с критикой Погодина в адрес Карамзина. Причем Погодин опубликовал их задолго до похвального слова в адрес Карамзина. Что

⁹ См.: Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Соловьев С.М. Избранные труды. С. 295.

¹⁰ См.: Журавель А.В. «Светило» на фоне «беззаконных комет»: С.М. Соловьев – М.П. Погодин – Н.С. Арцыбашев // С.М. Соловьев и его эпоха: к 200-летию со дня рождения историка: сборник статей / отв. ред. Ю.А. Петров. М.: РАН, 2020. С. 65 [11].

¹¹ См. об этом подробнее: Павленко Н.И. Михаил Погодин. М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 49–53 [13].

это? Двуличие? То самое желание выслужиться, в чем его неоднократно обвиняли некоторые из современников?

Думается, что нет. Просто перед тем, как начать свой исторический труд, умудренный жизненным опытом, Погодин не мог игнорировать того, что было сделано Карамзиным, и того, как его труды и личность воспринимались современниками. В итоге Погодину открылась значимость самой личности Карамзина. Поэтому вполне закономерно, что в 1866 г. Погодин издает обширный труд «Николай Михайлович Карамзин. Материалы для биографии»¹², поставив перед собой задачу «самоустранения», чтобы о Карамзине свидетельствовали только его письма, дневниковые записи, современники. Фактически Погодин предложил совершенно новую, необычную форму биографии. Такой вот путь проделал Погодин в отношении Карамзина: от восхищения – к критике, затем – к высокой оценке и созданию оригинальной формы представления исторически значимой личности.

С.М. Соловьев также обращается к анализу исторических трудов Карамзина и пишет работу «Н.М. Карамзин и его литературная деятельность: История государства Российского» (1857 г.)¹³. Начинает С.М. Соловьев с обзора трудов по русской истории, указывая на значимость В.Н. Татищева, сумевшего собрать богатейшую источниковую базу, что не было в должной мере оценено современниками. Основная претензия С.М. Соловьева к Карамзину как историку заключается именно в отношении Карамзина к источникам, а главное – их преподнесению. Если Татищев «везде ограничивается одною научною пользою», то Карамзин «настаивает на занимательности, увлекательности и, так сказать, картинности русской истории»¹⁴. Собственно, об этом же свидетельствует самоё именование работы, где Соловьев относит труд Карамзина к области литературной (вслед за уже названным Н.С. Арцыбашевым). В то же время, как замечает современный исследователь, «рассматривая наследие Карамзина, Соловьев формулировал и собственные научные позиции»¹⁵. Аналогичный путь характерен и для Погодина.

Однако в отличие от С.М. Соловьева Погодин «проездился» по России, источники он обнаруживал не только в архивах и публикациях, а в самой жизни, в местах, далеких от столиц. Эти поездки станут основой его будущего Древлехранилища. Занимался Погодин в основном древнейшей историей России, сумев доказать подлинность «Повести временных лет», легшей в основу его «норманнской» теории, которой не принял С.М. Соловьев, и не только он один¹⁶.

¹² См.: Погодин М.П. Николай Михайлович Карамзин по его сочинениям, письмам и отзывам современников: в 2 ч. Москва, 1866 [14].

¹³ Соловьев С.М. Н.М. Карамзин и его литературная деятельность: «История государства Российского» // Соловьев С.М. Соч.: в 18 кн. Кн. 16. М.: Мысль, 1995. С. 43–186 [15].

¹⁴ Там же. С. 51.

¹⁵ См.: Дубровский А.М. С.М. Соловьев о Н.М. Карамзине // Новые исторические перспективы. 2020. № 3. С. 18 [16].

¹⁶ Но разве современное требование о размещении на платформе, например, Scopus написанных в России и о России статей (которые являются сегодня *единственным* (!) показателем успешно-

Возвращаясь к обширной работе С.М. Соловьёва о Карамзине, заметим, что в ней поднимается множество вопросов, связанных с русской историей, ее освещением и пониманием, анализ которых не входит в задачи настоящего исследования. Однако следует подчеркнуть, что С.М. Соловьёв разделяет взгляд тех ученых, которые рассматривают текст Карамзина «преимущественно с точки зрения художественной»¹⁷.

Еще одно пересечение двух значимых для русской культуры людей – это вопрос веры, важность которой в жизни общества оба не только не отрицали, но и оба сами были людьми искренне верующими.

С.М. Соловьёв родился в семье священника и никогда с верой не порывал, о чем открыто писал: «Я был человек религиозный, с христианскими убеждениями» [7, с. 298]. Потому свое преподавание в университете он понимал как служение, направленное на соединение знания и духовно-нравственных основ бытия, а его «историософия являла собой своеобразный вариант христианского понимания истории»¹⁸. Для сравнения, К.Н. Бестужев-Рюмин писал о Погодине: «Воззрения его были ... верою, потребностью его духа, ... он учил любить науку, любить и уважать Россию» [18, с. 242, 241]. Как видим, в вопросе существования преподавания истории С.М. Соловьёв и Погодин оказываются близки друг другу. Впрочем, и в жизни пути их будут позднее пересекаться, как минимум в московском доме А.И. Кошелёва на Поварской улице, куда Погодин частенько заглядывал вместе с А.Ф. Писемским.

Напомним, что при Императорском Московском университете изначально была открыта церковь мученицы Татианы. Когда университету пришлось переехать в другое помещение – городскую усадьбу, здание перестроили, а храм с тем же посвящением был устроен и освящен в 1837 г. (хотя место для его устройства было выбрано весьма специфическое – бывший театральный флигель)¹⁹. Как раз в связи с храмом, точнее, с тем, кто его освящал, пути С.М. Соловьёва и Погодина вновь разойдутся. Речь идет о митрополите Московском Филарете (Дроздове).

сти в научной деятельности, будучи *непеременным* условием для получения, например, гранта в РФ) не есть все то же, идущее от «Повести временных лет»: *придите и владейте нами*. Вопрос, как понимаете, риторический и в научной статье, конечно, неуместный, но в связи с «норманнской» теорией весьма актуальный.

¹⁷ См.: Соловьёв С.М. Н.М. Карамзин и его литературная деятельность: «История государства Российского». С. 183.

¹⁸ См.: Кучурин В.В. Религиозный мир С.М. Соловьёва // Мир истории: историографический сборник / под ред. В.П. Корзун, А.В. Якуба. Вып. 3. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007. С. 114 [17].

¹⁹ Возможно, не без памяти о прошлом этого помещения в 1913 г. на куполе была сделана надпись «Свет Христов просвещает всех». О том, как эта надпись получила свою реализацию в начале XX в. см.: Грэхем Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности. СПб., 2011. С. 68–100 [19]. Но в советское время надпись сожгут, храм разорят и закроют, а в помещении вновь будет организован театр, в стенах которого вырастет будущий известный советский режиссер, возглавивший театр Ленком. В настоящее время церковь и надпись восстановлены.

Погодин был знаком с митрополитом, приняв в середине 1850-х гг. участие в дискуссии о реформе Синода. Содержание дискуссии определяло осознание утраты доверия общества к церкви, стремление восстановить церковную самостоятельность²⁰. Но и до этого Погодин не единожды посещал Троицкое подворье, печатал проповеди Филарета в своем журнале «Москвитянин». Он высоко ценил его проповеди, не раз слушая их в храме мученицы Татианы при Московском Императорском университете.

Иное – у С.М. Соловьева, который свое крайне негативное восприятие личности и трудов свят. Филарета описал в уже цитированных записках. Откликнувшийся на их публикацию детьми историка, А.П. Лебедев писал: «Вс.С. Соловьев, начав издавать “Записки” своего отца, прекрасно сделал, пропустив те страницы, где велась речь о Филарете. Его примеру, к сожалению, не последовал брат его Вл.С. Соловьев. Он включил в свое издание и эти страницы, но все же он был еще осторожен: самые резкие вещи и у него не нашли места» [21, с. 184]. Сегодня все характеристики хорошо известны, потому нет надобности в их цитировании. Только заметим, что и те, кто был близок Погодину по своим взглядам на историософию России, воспринимали Филарета по-разному: резко отрицательно, например И.С. Аксаков, и прямо наоборот – К.Н. Леонтьев.

При всем критическом отношении к святителю Филарету С.М. Соловьев не отрицал его личностных качеств, видя в нем изначально общественного деятеля государственного уровня, который вместо этого стал архимандритом. Указанное несовпадение, по мысли С.М. Соловьева, сыграло определенную роль в том, что православие «отражает теперь на себе всю черную сторону настоящего состояния русского общества»²¹. Причем, по мысли С.М. Соловьева, в наиболее яркой форме проявляется это состояние именно в священстве, оставшемся далеко позади и в области образования, и в области умственного развития, и в области нравственности.

Подобную позицию разделяли многие из его современников. Так, в картине В.Г. Перова «Сельский крестный ход на Пасхе» (1861 г.) художник представил группу пьяных, плохо владеющих собой священника и крестьян. Положим, перед художником, как человеком светским и критически (что весьма показательно) настроенным по отношению к священству, стояли свои задачи идеологического характера. Но вот свидетельство о сельских священниках другого современника, выходца из церковной среды, автора «Истории Русской Церкви» – Е.Е. Голубинского: «В день праздника священник с причтом приезжает в деревню, служит в деревенской часовне всенощную (сокращенно) и молебен, совершает крестный ход вокруг деревни ... Если бы священник или кто-нибудь из причта не напился в деревне к вечеру с праздника как следует, то на

²⁰ См.: Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и центральных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб.: Наука, 2003. С. 81–87 [20].

²¹ См.: Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других. С. 240.

это посмотрели бы как на чудо...»²² [22, с. 153]. Как видим, С.М. Соловьев в своих инвективах в адрес священства и состояния самой церкви не одинок, но критика не стала источником для его собственных колебаний в вере.

Не менее Е.Е. Голубинского и С.М. Соловьева знавший о состоянии современного ему духовенства, Погодин, как человек деятельный, отважился на решительный поступок. При его содействии в 1858 г. в Лейпциге была издана книга «Описание сельского духовенства» Ивана Беллюстина, священника из Тверской губернии, правда, без указания его имени. Книга произвела столь сильное впечатление, что была переиздана (на русском языке и в переводе) затем во Франции и Англии. Эта книга попала к Александру II, оставив после прочтения самое гнетущее впечатление. В книге поднимались вопросы жизни сельского священника, его жилья, его семьи, получения духовного образования и пр. В результате жизнь сельского священника являлась столь тяжелой и безотрадной, что буквально вопияла о надобности коренных преобразований всего духовенства. Книга Беллюстина положила начало церковных реформ, поддержанных свят. Филаретом, который был знаком с автором книги и вполне разделял его тревоги.

Пожалуй, через Филарета можно вполне органично перейти к Владимиру Соловьеву, который не единожды в своих трудах обращался к имени и трудам святителя. Так, размышляя над причинами разделения церковью на западную и восточную (католическую и православную), Вл. Соловьев замечает, что «все, нами признаваемое, признается и католиками», что у нас общее основание и различия мы лишь постройками, сделанными на этом основании: «Однако, по справедливому замечанию знаменитого митрополита Филарета, хотя бы эти постройки были из тростия и соломы, мы осуждать их не имеем права, ибо такой сосуд, согласно апостольскому учению, принадлежит одному Богу и объявится лишь в конце времен» [23, с. 324–325]. Не ставя перед собой задачи всесторонне раскрыть отношение Вл. Соловьева к Филарету, заметим только, что он нередко прибегает к его имени, когда необходимо привести безупречное, с точки зрения его противников, доказательство. Кроме того, собственная богословская деятельность Вл. Соловьева была весьма успешной, находя отражение как в статьях, так и публичных лекциях.

Погодин не единожды упоминается в трудах Вл. Соловьева. Так, ему хорошо известен публикующийся многотомный труд Н.П. Барсукова «Жизнь и труды М.П. Погодина» и даже хочется, чтобы о нем написали нечто схожее²³.

В более ранней работе о национальном вопросе в России Вл. Соловьев обращается к книге Погодина «Простая речь о мудреных вещах» (1873 г.), в которой, по его убеждению, «заслуженный историк» рассуждает о предметах,

²² См.: Голубинский Е.Е. Воспоминания // Полунов А.Ю., Соловьев И.В. Жизнь и труды академика Е.Е. Голубинского. С приложением «Воспоминаний». М., 1998. С. 141–230 [22].

²³ См.: Соловьев Вл.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // Соловьев Вл.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 626 [24].

в которых мало сведущ, и обезоруживает критику «не только наивностью своих рассуждений, но также их беспритязательностью»²⁴. Подмеченные чутким к слову и его бытийственности Вл. Соловьевым *наивность* и *беспритязательность* книги Погодина суть не что иное, думается, как пока только намеченный, только пунктирный и еще не получивший именованного путь к «листве» Василия Розанова. В предисловии к своей книге Погодин, заранее предчувствуя ее неодобрительное восприятие, пишет, что он стремился передать свои мысли в том виде, «как они созрели внутренне, без непосредственного в том моего участия»²⁵.

Вл. Соловьев относит Погодина к искренним и разумным защитникам православной церкви²⁶. Хотя, с другой стороны, именно такие защитники опасаются религиозной свободы, последствия которой могут выразиться в расколе и переходе в католичество. Он обнаруживает в Погодине мудрого старца, способного увлечь за собой противников самого философа²⁷.

Как видим, в отличие от С.М. Соловьева его сын Владимир воспринимает Погодина как деятеля русской культуры, сумевшего в ней сделать немало хорошего и оставить вполне достойное наследие. Погодин для него старец, но не в смысле возраста, а в смысле ума и знания.

И наконец, хотелось бы обратить внимание еще на одну деталь, связанную уже напрямую с семьями М.П. Погодина и С.М. Соловьева. Оба были счастливо женаты на любимых ими женщинах. В семье Погодина было четверо детей – две девочки и двое мальчиков, в семье С.М. Соловьева – двенадцать детей, из которых до взрослого возраста дожили восемь – пять девочек и три мальчика. Погодин рано потерял жену-красавицу, которая скончалась, родив четвертого ребенка. Детей воспитывала гувернантка, помогавшая и ранее их матери. В обоих случаях отцы, будучи главными добытчиками средств для семьи, детьми занимались мало. Но в семье С.М. Соловьева дети воспитывались под присмотром родной матери, а дети Погодина остались сиротами, когда старшей дочери Александре было 10 лет, младшей дочери Аграфене менее года, старшему сыну Дмитрию – 8 лет, младшему сыну Ивану – 2 года. Конечно, Погодин никак не способен был сам заниматься столь маленькими детьми, хотя был к ним очень привязан. Он долго не мог или не хотел вновь жениться. Когда же все-таки решился обрести подругу жизни, то потерпев несколько неудач, женился в итоге на гувернантке своих детей через тринадцать лет после смерти горячо им любимой жены.

²⁴ См.: Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Вып. второй // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 564 [25].

²⁵ См.: Погодин М.П. Простая речь о мудреных вещах. М.: Лепта Книга, 2009. С. 14 [26].

²⁶ См.: Соловьев Вл.С. Русская идея // Соловьев Вл.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 232 [27].

²⁷ Соловьев Вл.С. Народная беда и общественная помощь // Вестник Европы. 1891. № 10. С. 165 [28].

Дети Погодина так и остались просто его детьми. Трое из детей С.М. Соловьева вошли в историю русской культуры – Всеволод, Владимир и Поликсена, причем Владимир обрел всемирную известность.

Погодин умер в 1875 г., С.М. Соловьев – в 1879 г. Последний штрих – наследство. Здесь соловьевский след, увы, исчезает.

Дети и вдова С.М. Соловьева поделили наследство и по завещанию, и по личным договоренностям, поделили культурно, без каких бы то ни было обид и скандалов, чего не скажешь о детях Погодина, не оставившего завещания. Сохранилось обширное письмо И.С. Аксакова о том, как сыновья Погодина делили наследство со своей мачехой. Приведу только два фрагмента: «Едва умер Погодин, как оба сына предъявили свои юридические права на все имущество отца и на господство в доме, который к тому же был собственностью первой жены Погодина, их матери. Корысть обуяла их, и ко всем книгам и рукописям они отнеслись исключительно с этой точки зрения. Ненависть усилилась еще больше, когда на вопрос, отказывается ли она от своей законной вдовой доли в имении мужа, Софья Ивановна отвечала, что нет, потому что этой частью (все-го-то 8 тыс. р.) хочет обеспечить участь двух любимых малолетних внуков Михаила Петровича, которых последний удалил от их пьяного отца (т.е. старшего сына Погодина, Дмитрия) за границу, где их воспитывают. ... Каждый день врываются они в комнаты Софьи Ивановны и осыпали ее самую площадную, непристойную бранью, называя ее комедианткой и воровкой, отнимая у нее всякую дорогую, по воспоминаниям, вещь, принадлежавшую ее мужу и которую ей хотелось бы удержать. Так, кресло, в котором 40 лет сидел Михаил Петрович, старое, изношенное – она перенесла к себе и хотела беречь, как святыню... Отняли с ругательством и хохотом» [29, с. 279–280]. В итоге вдова Погодина покинула дом и поселилась в Ново-Девичьем монастыре неподалеку от могилы дорогого ее сердцу человека. В ограде этого же монастыря найдут упокоение С.М. Соловьев и его сын Вл.С. Соловьев.

Кажется, история, совершив круги человеческих жизней, навеки соединила имена людей, каждый из которых внес свою лепту в русскую культуру, в палитру ее «лица необщее выраженье», исполненное христианской любви, побеждающей любые нестроения бытия.

Список литературы

1. Фатеев В.А. «Державный» историк М.П. Погодин и псевдонаучная теория «официальной народности» А.Н. Пыпина // Русско-византийский вестник. 2021. № 2. С. 10–42.
2. Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина: в 22 кн. Санкт-Петербург, 1888–1910.
3. Ключевский В.О. М.П. Погодин // Ключевский В.О. Неопубликованные сочинения / отв. ред. М.В. Нечкина. М.: Наука, 1983. С. 138–152.
4. Кошелев В.А. Общественно-литературная борьба в России 40-х годов XIX века. Лекции. Вологда, 1982. 56 с.
5. Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики. Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашова, 1882. 360 с.

6. Погодин М.П. Взгляд на положение Европы после Парижского мира. Письмо в редакцию газеты «Le Nord» // Погодин М.П. Статьи политические и польский вопрос. (1856–1867). Москва: Тип. Ф.Б. Миллера, 1876. С. 1–13.
7. Соловьев С.М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // Соловьев С.М. Избранные труды / изд. подгот. А.А. Левандовский, Н.И. Цимбаев. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983. С. 229–352.
8. Погодин М.П. Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала // Погодин М.П. Историко-критические отрывки: в 2 кн. Кн. 1. Москва, 1846. С. 63–91.
9. Соловьев С.М. Парижский университет: Письмо из Праги от 23 июня 1843 г. // Москвитянин. 1843. Ч. 6, № 12. С. 511–517.
10. Александров Л.Г. Редакционная политика «Вестника Европы» М.Т. Каченовского в период доминирования патриотических тенденций в российском обществе // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. Вып. 54, № 13. С. 5–11.
11. Журавель А.В. «Светило» на фоне «беззаконных комет»: С.М. Соловьев – М.П. Погодин – Н.С. Арцыбашев // С.М. Соловьев и его эпоха: к 200-летию со дня рождения историка: сб. статей / отв. ред. Ю.А. Петров. М.: РАН, 2020. С. 62–83.
12. Погодин М.П. Историческое похвальное слово Карамзину // Карамзин: pro et contra: Личность и творчество Н.М. Карамзина в оценке русских писателей, критиков, исследователей: Антология / сост. Л.А. Сапченко. СПб.: РХГА, 2006. С. 605–641.
13. Павленко Н.И. Михаил Погодин. М.: Памятники ист. мысли, 2003. 359 с.
14. Погодин М.П. Николай Михайлович Карамзин по его сочинениям, письмам и отзывам современников: в 2 ч. Москва, 1866.
15. Соловьев С.М. Н.М. Карамзин и его литературная деятельность: «История государства Российского» / Соловьев С.М. Соч.: в 18 кн. Кн. 16. М.: Мысль, 1995. С. 43–186.
16. Дубровский А.М. С.М. Соловьев о Н.М. Карамзине // Новые исторические перспективы. 2020. № 3. С. 15–39.
17. Кучурин В.В. Религиозный мир С.М. Соловьева // Мир истории: историографический сборник / под ред. В.П. Корзун, А.В. Якуба. Вып. 3. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007. С. 107–136.
18. Бестужев-Рюмин К. Михаил Петрович Погодин (1800–1875) // Бестужев-Рюмин К. Биографии и характеристики. Санкт-Петербург: Тип. В.С. Балашова, 1882. С. 231–254.
19. Грэхем Л., Кантор Ж.-М. Имена бесконечности. СПб., 2011. 230 с.
20. Алексеева С.И. Святейший Синод в системе высших и центральных учреждений пореформенной России 1856–1904 гг. СПб.: Наука, 2003. 276 с.
21. Лебедев А.П. В защиту Филарета митрополита Московского от нападок историка С.М. Соловьева // «Великий в малом...»: Исследования по истории русской Церкви и развития русской церковно-исторической науки. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 151–184.
22. Голубинский Е.Е. Воспоминания // Полунов А.Ю., Соловьев И.В. Жизнь и труды академика Е.Е. Голубинского. С приложением «Воспоминаний». М., 1998. С. 141–230.
23. Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Вып. 1 // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 259–396
24. Соловьев Вл.С. Несколько личных воспоминаний о Каткове // Соловьев Вл.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 626–634.
25. Соловьев Вл.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 407–639.
26. Погодин М.П. Простая речь о мудреных вещах. М.: Лепта Книга, 2009. 512 с.
27. Соловьев Вл.С. Русская идея / пер. с фр. Г.А. Рачинского // Соловьев Вл.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / сост. и подгот. текста Н.В. Котрелева. М.: Правда, 1989. С. 219–246.
28. Соловьев Вл.С. Народная беда и общественная помощь // Вестник Европы. 1891. № 10. С. 164–166.

29. Письмо И.С. Аксакова к Е.Ф. Тютчевой от 27 декабря 1875 г. // Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 4 т. Т. 4. Ч. 2. Санкт-Петербург, 1896. С. 279–282.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Aleksandrov, L.G. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2011, issue 54, no. 13, pp. 5–11.
2. Dubrovskiy, A.M. *Novye istoricheskie perspektivy*, 2020, no. 3, pp. 15–39.
3. Fateev, V.A. *Russko-vizantiyskiy vestnik*, 2021, no. 2, pp. 10–42.
4. Solov'ev, S.M. *Moskvityanin*, 1843, part 6, no. 12, pp. 511–517.
5. Solov'ev, V.I.S. *Vestnik Evropy*, 1891, no. 10, pp. 164–166.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

6. Bestuzhev-Ryumin, K. Mikhail Petrovich Pogodin (1800–1875) [Mikhail Petrovich Pogodin (1800–1875)], in Bestuzhev-Ryumin, K. *Biografii i kharakteristiki* [Biographies and characteristics]. Saint-Petersburg: Tipografiya V.S. Balashova, 1882, pp. 231–254.
7. Golubinskiy, E.E. Vospominaniya [Memoirs], in Polunov, A.Yu., Solov'ev, I.V. *Zhizn' i trudy akademika E.E. Golubinskogo. S prilozheniem «Vospominaniy»* [Life and Works of Academician E.E. Golubinsky. With the Supplement of “Memoirs”]. Moscow, 1998, pp. 141–230.
8. Klyuchevskiy, V.O. M.P. Pogodin, in Klyuchevskiy, V.O. *Neopublikovannyye sochineniya* [Unpublished Works]. Moscow: Nauka, 1983, pp. 138–152.
9. Kuchurin, V.V. Religioznyy mir S.M. Solov'eva [The religious world of S.M. Solovyov], in *Mir istorii: istoriograficheskiy sbornik. Vyp. 3* [The World of History: Historiographic Collection. Issue 3]. Omsk: Izdatel'stvo OmGU, 2007, pp. 107–136.
10. Lebedev, A.P. V zashchitu Filareta mitropolita Moskovskogo ot napadok istorika S.M. Solov'eva [In defense of Filaret, Metropolitan of Moscow, from the attacks of historian S.M. Solovyov], in *«Velikiy v malom...»: Issledovaniya po istorii russkoy Tserkvi i razvitiya russkoy tserkovno-istoricheskoy nauki* [“Great in the small...”: Research on the history of the Russian Church and the development of Russian church-historical science]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2005, pp. 151–184.
11. Pis'mo I.S. Aksakova k E.F. Tyutchevoy ot 27 dekabrya 1875 g. [Letter from I.S. Aksakov to E.F. Tyutchev dated December 27, 1875], in *Ivan Sergeevich Aksakov v ego pis'makh: v 4 t., t. 4, ch. 2* [Ivan Sergeevich Aksakov in his letters: in 4 vols., vol. 4, part 2]. Saint-Petersburg, 1896, pp. 279–282.
12. Pogodin, M.P. Istoricheskoe pokhval'noe slovo Karamzinu [A historical tribute to Karamzin], in *Karamzin: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo N.M. Karamzina v otsenke russkikh pisateley, kritikov, issledovateley: Antologiya* [Karamzin: pro et contra: Personality and creativity of N.M. Karamzin in the assessment of Russian writers, critics, researchers: Anthology]. Saint-Petersburg: RKhGA, 2006, pp. 605–641.
13. Pogodin, M.P. Vzglyad na polozhenie Evropy posle Parizhskogo mira. Pis'mo v redaktsiyu gazety «Le Nord» [A look at the situation of Europe after the Parisian Peace. Letter to the editorial office of the newspaper “Le Nord”], in Pogodin, M.P. *Stat'i politicheskie i pol'skiy vopros (1856–1867)* [Political articles and the Polish question (1856–1867)]. Moscow: Tipografiya F.B. Millera, 1876, pp. 1–13.
14. Pogodin, M.P. Parallel' russkoy istorii s istoriey zapadnykh evropeyskikh gosudarstv, otnositel'no nachala [The parallel of Russian history with the history of Western European states, relative to beginning], in Pogodin, M.P. *Istoriko-kriticheskie otryvki: v 2 kn., kn. 1* [Historical and critical passages: in 2 books, book 1]. Moscow, 1846, pp. 63–91.
15. Solov'ev, S.M. Moi zapiski dlya detey moikh, a esli možhno, i dlya drugikh [My notes for my children, and if possible, for others], in Solov'ev, S.M. *Izbrannyye trudy* [Selected Works]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1983, pp. 229–352.

16. Solov'ev, S.M. N.M. Karamzin i ego literaturnaya deyatelnost': «Istoriya gosudarstva Rossiyskogo» [N.M. Karamzin and his literary activity: “The History of the Russian State”], in Solov'ev, S.M. *Sochineniya: v 18 kn., kn. 16* [Works: in 18 books, book 16]. Moscow: Mysl', 1995, pp. 43–186.
17. Solov'ev, V.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 1 [The national question in Russia. Issue 1], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 1* [Works: in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 259–396.
18. Solov'ev, V.I.S. Neskol'ko lichnykh vospominaniy o Katkove [A few personal memories of Katkov], in Solov'ev, V.I.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 2* [Works: in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 626–634.
19. Solov'ev, V.I.S. Natsional'nyy vopros v Rossii. Vyp. 2 [The national question in Russia. Issue 2], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 1* [Works: in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 407–639.
20. Solov'ev, V.I.S. Russkaya ideya [Russian Idea], in Solov'ev, V.I.S. *Sochineniya: v 2 t., t. 2* [Works: in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Pravda, 1989, pp. 219–246.
21. Zhuravel', A.V. «Svetilo» na fone «bezzakonnykh komet»: S.M. Solov'ev – M.P. Pogodin – N.S. Artsybashev [“Svetilo” against the background of “lawless comets”: S.M. Solovyov – M.P. Pogodin – N.S. Artsybashev], in *Sbornik statey «S.M. Solov'ev i ego epokha: K 200-letiyu so dnya rozhdeniya istorika»* [Collection of articles “S.M. Solovyov and his era: On the 200th anniversary of the historian's birth”]. Moscow: RAN, 2020, pp. 62–83.

(Monographs)

22. Alekseeva, S.I. *Svyateyshiy Sinod v sisteme vysshikh i tsentral'nykh uchrezhdeniy poreformennoy Rossii 1856–1904 gg.* [The Holy Synod in the system of higher and central institutions of post-reform Russia 1856–1904]. Saint-Petersburg: Nauka, 2003. 276 p.
23. Barsukov, N.P. *Zhizn' i trudy M.P. Pogodina: v 22 kn.* [Life and works of M.P. Pogodin: in 22 books]. Saint-Petersburg, 1888–1910.
24. Bestuzhev-Ryumin, K.N. *Biografii i kharakteristiki* [Biographies and characteristics]. Saint-Petersburg: Tipografiya V.S. Balashova, 1882. 360 p.
25. Grekhem, L., Kantor, Zh.-M. *Imena beskonechnosti* [Names of infinity]. Saint-Petersburg, 2011. 230 p.
26. Koshelev, V.A. *Obshchestvenno-literaturnaya bor'ba v Rossii 40-kh godov XIX veka. Leksii* [Social and literary struggle in Russia in the 1840s. Lectures]. Vologda, 1982. 56 p.
27. Pavlenko, N.I. *Mikhail Pogodin* [Mikhail Pogodin]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2003. 359 p.
28. Pogodin, M.P. *Nikolay Mikhaylovich Karamzin po ego sochineniyam, pis'mam i otzyvam sovremennikov: v 2 ch.* [Nikolai Mikhailovich Karamzin based on his works, letters and reviews of his contemporaries: in 2 parts]. Moscow, 1866.
29. Pogodin, M.P. *Prostaya rech' o mudrenykh veshchakh* [Simple speech about complicated things]. Moscow: Lepta Kniga, 2009. 512 p.

УДК 171:1(4)

ББК 87.3(2)522-685:87.3(4Гем)5-2

Тристан БодаммерУниверситет Кан-Нормандия, докторант кафедры философии, Франция, Кан,
e-mail: tristan.bodammer@mail.ru

Соловьёвская критика индивидуализма и призрак Гегеля¹

Аннотация. Анализируется проблема соотношения личности и общества в философии Вл. Соловьёва. Цель исследования – показать каким образом Вл. Соловьёв, являясь антииндивидуалистическим мыслителем, преодолевает противопоставление «холизма» и индивидуализма. Рассматривается «органическое» соотношение личности и общества в философии Вл. Соловьёва, согласно которому общество должно мыслиться как завершённая или расширенная личность, а личность – как ограниченное или концентрированное общество. Затрагивается вопрос о том, в какой степени Вл. Соловьёв наследует гегелевскую мысль в развиваемой им концепции отношений личности и общества.

Ключевые слова: индивидуализм, антииндивидуализм, западный индивидуализм, холизм, иллюзия индивидуализма, всеединство, «органическая» мысль

Tristan Bodammerl'Université de Caen Normandie, doctorant au Département de philosophie, France, Caen,
e-mail: tristan.bodammer@mail.ru

Soloviev's critique of individualism and the specter of Hegel

Abstract. The article analyzes the problem of the relationship between personality and society in the philosophy of Vl. Solovyov. The purpose of the study is to show how Vl. Solovyov, being an anti-individualist thinker, overcomes the opposition of “holism” and individualism. The article considers the “organic” relationship between personality and society in the philosophy of Vl. Solovyov, according to which society should be thought of as a complete or expanded personality, and personality as a limited or concentrated society. The question is raised about the extent to which the Solovyov inherits Hegelian thought in his concept of the relationship between personality and society.

Key words: individualism, anti-individualism, Western individualism, holism, the illusion of individualism, all-unity (vseedinstvo), “organic” thought

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.020-036

¹ Автор выражает благодарность Дарье Шаховой за помощь в редакции русского текста статьи.

Представлять личное средоточие своего бытия как действительно отделенное от своей и общей жизненной сферы, связывающей его с другими центрами, есть не более как болезненная иллюзия самосознания. <...> Этот самообман, в силу которого единичный человек считает себя действительным в своей отдельности ото всего и такую свою мнимую обособленность предполагает как настоящую основу и даже единственно возможную исходную точку для всех своих отношений, – этот самообман отвлеченного субъективизма производит опустошения не только в области метафизики (которая с этой точки зрения даже совсем упраздняется), но и в сфере нравственной и политической жизни.

В.С. Соловьев «Оправдание добра»²

Одним из первых теоретиков концепции индивидуализма является английский мыслитель Джон Локк. Он основывал ее на предполагаемом существовании «естественного состояния», в котором отдельный человек, по его утверждению, был «абсолютны[м] господин[ом] своей собственной личности и владений, равны[м] великим людям и никому не подчиненны[м]»³. Чтобы это сохранить, люди должны выйти из этого состояния и вступить в общее гражданское состояние; ведь «великой и *главной целью* объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства *является сохранение их собственности*. А для этого в естественном состоянии не хватает многого»⁴. Таким образом, согласно этой философской доктрине, вся социальная организация общества должна быть сконцентрирована вокруг сохранения собственности индивида, в частности ее материальной составляющей (в смысле материальных благ), поскольку, как полагает К.Б. Макферсон, Локк «склонен считать, что индивид ничем не обязан обществу за свою личность или способности, которыми он, напротив, по сути является исключительным владельцем»⁵.

Постепенно начиная с конца Средневековья и особенно с эпохи Реформации формируется мировоззрение, имеющее своим центром понятие индивида, в котором, по мнению Луи Дюмона, следует различать два значения: во-первых, индивид понимается как эмпирический субъект речи, мысли и воли, неделимый образец человеческого рода, наблюдаемый во всех обществах; во-вторых – моральное существо, независимое, автономное и, следовательно (по существу), несоциальное, как это встречается в нашем современном понимании человека и общества⁶.

² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. С. 322 [1].

³ См.: Локк Дж. Два трактата о правлении / пер. с англ. Е.С. Лагутина, Ю.В. Семенова. М.; Челябинск: Социум, 2020. С. 347 [2].

⁴ Там же. С. 348.

⁵ См.: Macpherson C.B. La théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke. Paris: Gallimard, 2004. P. 18 [3].

⁶ См.: Dumont L. Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983. 267 p. [4].

Именно это второе понимание человека как по сути «несоциального» морального существа лежит в основе индивидуалистической идеологии, которая противостоит «холистическим» системам взглядов, ценящим социальную тотальность и как будто пренебрегающим человеческой личностью. С учетом этого мы можем определить индивидуализм как концепцию мира, в которой личность рассматривается как ценность в себе, имеющая приоритет над всеми остальными сферами (этикой, правом, политикой).

В западных обществах происходит постепенный отказ от универсалистских, иерархических форм социального устройства, в которых человек подчиняется авторитарной системе и с раннего возраста становится частью вековых религиозных и народных традиций, в пользу организации, имеющей абсолютно главной ценностью индивида, которому предоставляется «право быть абсолютно собой, наслаждаться жизнью в полной мере»⁷. На первый план выходит стремление к все большему и большему потребительству, получают распространение «гедонистические ценности, уважение к различиям, культ личного освобождения, раскованность, юмор и искренность, психологизм, свободное выражение»⁸.

Индивид больше не заинтересован в том, чтобы делать что-то, что имеет универсальную ценность, или просто вписываться в традиционный порядок, который он признает и которому подчиняется, но важным для него становится выражать себя ради самовыражения, общаться ради общения и наслаждения, давая волю своему произволу, – это то, что Жиль Липовецкий называет «эпохой пустоты»⁹. Особенно красноречивой иллюстрацией этой пустоты являются танцы в «ночных клубах», где человек является монадой и танцует один, как ему захочется, под повторяющуюся музыку, которая отрицает самые элементарные музыкальные принципы и громкость которой к тому же не допускает никакого общения.

Растущая неудовлетворенность социальными и политическими последствиями индивидуализма позволяет предположить, что философская и политическая мысль вскоре отвернется от либеральных и индивидуалистических теорий; как говорил Гельдерлин, там, где растет угроза, растет и то, что спасает¹⁰. Именно на фоне всеобщего торжества индивидуализма на Западе и признаков возрождения противоречащих ему доктрин, а также будущих конфликтов, примиренческая философия Соловьева крайне актуальна сегодня: верный

⁷ См.: Gilles Lipovetsky. L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 2004, P. 12–13 [5].

⁸ Там же.

⁹ Там же. P. 21.

¹⁰ «Но там, где угроза, растет / И спаситель» (см.: Гельдерлин Ф. Патмос / пер. Вячеслав Куприянов. URL: <https://poezia.ru/works/62931> (Дата обращения: 11.07.2025).

принципу, заложенному им в «Чтениях о Богочеловечестве», согласно которому доктрины истинны в том, что они утверждают, и ложны в том, что они отрицают¹¹, он стремился примирить противоположности: осуждая индивидуализм, который он определял как явление, характерное для Запада, ведущее к обожествлению индивида, он тем не менее придавал личности кардинальное значение.

Соловьев – анти-индивидуалист?

Соловьев, на первый взгляд, твердо стоит на позициях холизма, поскольку, по его мнению, общество, в котором человек воспринимается исключительно как экономический агент (производитель, собственник и потребитель, стремящийся к максимизации своей личной пользы), обособляет людей друг от друга и от социального целого, что в конечном итоге приводит к распаду гниению социальных связей и разложению данного общества. В.С. Соловьев отмечает: «Как свободная игра химических процессов может происходить только в трупе, а в живом теле эти процессы связаны и определены целями органическими, так точно свободная игра экономических факторов и законов возможна только в обществе мертвом и разлагающемся, а в живом и имеющем будущность хозяйственные элементы связаны и определены целями нравственными, и провозглашать здесь *laissez faire, laissez passer* – значит говорить обществу: умри и разлагайся!» [1, с. 473–474]¹².

Уподобление общества организму не является здесь метафорой, поскольку, по словам Соловьева, «нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, – мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества»¹³. Само целое, содержание Бога, в той мере, в какой он его актуализирует, является духовным организмом. Но что такое организм? В «Чтениях о Богочеловечестве» организм определяется как целое, в котором элементы множе-

¹¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9 [6]. См. об этом также: Jérôme Laurent. Le platonisme de Solov'ev dans ses Leçons sur la divino-humanité // Modernités Russes. Les reflets de l'Antiquité grecque à l'Âge d'argent. 2015. No. 15. P. 75–76 [7].

¹² Идея того, что социальное тело может быть больным, очень стара; например, мы находим ее у Гегеля, когда он описывает атомизацию римского общества после развития права собственности: «Как при гниении физического тела каждая точка обретает собственную жизнь, которая, однако, является лишь жалкой жизнью червей, так и здесь политический организм растворился в атомах частных лиц» (см.: Hegel G. Philosophie de l'histoire). Гегеля цитирует Жиль Мармасс (см.: Gilles Marmasse. L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation. Paris: Vrin, 2015. P. 128 (перевод наш так как мы не нашли этот отрывок в русском переводе) (см.: Gilles Marmasse. L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation. Paris: Vrin, 2015. 409 p. [8]).

¹³ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 107.

ственности не безразличны ни к целому, ни друг к другу, «поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное назначение по отношению ко всем другим»¹⁴. В организме, кроме того, мы находим, с одной стороны, две единицы, а именно: с одной стороны, единство активного принципа, который приводит к себе множественность элементов, и, с другой стороны, множественность, приводимая к единству. Иначе говоря, есть единица производящая и единица производимая.

В этом смысле центральное для Соловьева понятие организма тесно связано с понятием всеединства, поскольку последнее есть единство, которое сводит к себе множественность, и поэтому их отношение тождественно: всеединство есть организм, точнее, организм организмов. Мышление Соловьева, можно определить как «панвитализм», так как все имеет свою идею, а идеи – это живые реальности, которые являются личностями и «особ[ыми] действующ[ими] сил[ами]»¹⁵.

Таким образом, высшая идея, идея всеединства, объясняет саму возможность индивидуализма: это единство, которое не является односторонним, поскольку оно вбирает в себя *множественность*; но эта множественность всегда может отделиться и заявить о себе исключительным образом. По своей природе идея сама тесно связана с другими идеями, но она также является по своей сути чем-то автономным. Идеи – это автономные субъекты, поэтому Соловьев называет их также монадами (с дверями и окнами, как отмечает Кожев¹⁶) или атомами¹⁷ (неразрывно связанными друг с другом). В итоге на основе анализа идеи всеединства можно утверждать, что индивидуализм является необходимым моментом, так как идея является не только частью целого: она автономна, но этот момент, однако, должен быть преодолен¹⁸. «Все идеи, – писал В.С. Соловьев, – внутренне между собою связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идее безусловной любви, которая уже по самой природе своей внутренне содержит в себе все другое, есть сосредоточенное выражение всего, или *все как единство*. Но для того чтобы это сосредоточение, или это единство, было действительным, т.е. было *соединением чего-нибудь*, очевидно необходимо обособленное существование соединяемого или его существование *для себя* в действительном отличии от единого» [б, с. 68].

¹⁴ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108.

¹⁵ Там же. С. 68–69.

¹⁶ См.: Kojève A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1934. № 6. P. 546 [9].

¹⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 68.

¹⁸ В космогонии Соловьева отделение от Бога – необходимый акт, связанный со свободой идеального человечества; существование мира – следствие свободного акта божественного «содержания» или идеального человечества, отделившегося от Бога. Именно через серию свободных действий человечество воссоединяется с Богом.

Что же происходит с всеединством в распадающемся гниющем индивидуалистическом обществе? Индивидуализм – это исключительное самоутверждение против целого и против других, так как человек эгоистично отделяет себя от целого и утверждает себя против него. Если любовь заключается в стремлении к единству с другими и с целым, то эгоизм можно определить как такое исключительное самоутверждение, принцип ненормального отношения ко всему сущему, при котором существо хочет быть исключительно для себя¹⁹. Таким образом, с индивидуализмом развивается и эгоизм, т.е. зло: эта тенденция «противопоставить себя всем другим и практически отрицать их», ставшая возможной благодаря нашему отдельному, автономному существованию, как раз и есть зло, которое также является причиной всякого страдания, поскольку исключительное утверждение себя как всего невозможно и вызывает как физические, так и нравственные страдания²⁰. Для Соловьева индивидуализм – это образ зла, и, следовательно, можно утверждать, что он приверженец одностороннего холизма, где нет места для индивида-личности²¹.

В живом обществе множественность управляется моральным принципом, то есть любовью и добром. Тогда как общество, построенное исключительно на экономическом принципе (то есть на принципе жизненной необходимости), позволяя беспрепятственно развиваться идее индивидуальной свободы, обречено на ситуацию, в которой его элементы, руководствуясь исключительно этой жизненной необходимостью, обособляются друг от друга²². Сама по себе жизненная необходимость не предполагает никаких прав или обязанностей: никакая жизненная необходимость не обязывает дикаря делиться плодами своей охоты или не убивать своих собратьев, чтобы их съесть²³; если он делится и даже жертвует собой иногда ради других, то только по моральным соображениям. Вот почему идея экономической гармонии, которая возникла бы в результате совместной работы всех индивидуальных эгоизмов, каждого самого по себе, неприемлема и невозможна. Соловьев эту идею передает следующим образом: «Самый талантливый из представителей экономического индивидуализма – Бастиа, защищая принцип “каждый для себя”, отделяется от упрека в эгоизме указанием на ту экономическую гармонию, в силу которой каждый,

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 122–123.

²⁰ Там же.

²¹ Несомненно, для полного рассмотрения критики индивидуализма Соловьева необходимо было бы показать, как она вписывается в его доктрину «свободной теократии» и концепцию соборности, и в целом, во всю его религиозную концепцию. Также следовало бы более четко показать, как она связана с концепцией падения Софии и как она вдохновлена шеллингианской концепцией «метафизического эгоизма». В ограниченных рамках данной статьи мы сконцентрировали наше внимание только на наиболее, как нам кажется, актуальном аспекте данной критики.

²² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 473–474.

²³ Там же. С. 474.

заботясь только о себе (и о своих), невольно, по самой природе общественных отношений, работает и на пользу всех, так что личный интерес на деле гармонирует с общим» [1, с. 485]²⁴.

Но, согласно Соловьёву, такая гармония возможна только в природном мире, где, например, пчелы переносят пыльцу с одного цветка на другой, тем самым способствуя опылению и увеличивая производство фруктов или овощей. Человек же «нравственное существо, а потому натуральная солидарность для него недостаточна: он должен не только трудиться для всех, участвовать в общем деле, но еще *знать* и *хотеть* такого участия»²⁵. На самом деле мы не сможем найти в истории человечества момента, когда простая материальная необходимость существовала бы вне каких-либо моральных суждений²⁶. Например, с нравственной точки зрения право собственности должно быть ограничено, и оно действительно было ограничено на протяжении всей истории, как в Америке, так и в России, где предполагаемая неприкосновенность права собственности отрицалась в «двух ее коренных исторических формах – рабств[е] и крепостно[м] прав[е]», и справедливо, потому что это делалось «во имя общественной нравственности»²⁷. Таким образом, отвергая собственнический индивидуализм, Соловьёв утверждает превосходство нравственного начала над правом собственности.

Следовательно, Соловьёв не принимает идею договора, согласно которой обществу должно было предшествовать естественное состояние, в котором существовали бы индивиды, а затем по тем или иным причинам заключили бы договор, чтобы основать гражданское общество и государство²⁸. Русский философ удивляется «*априорны[м]*» разработкам теорий происхождения государства²⁹, которые, по его утверждению, были допустимы во времена Гоббса и Руссо в силу тогдашнего «несовершенн[ого] состояни[я] исторической науки»³⁰, но уже недопустимы в его время. Как же он решает вопрос о происхождении гражданского общества? Через наблюдение за следующим социально-историческим фактом: все народы проходят через эпоху рода, «который есть прямое проявление естественной, кровной связи»³¹. В этих условиях «во-

²⁴ Фредерик Бастиа (1801–1850) считается одним из самых талантливых представителей французского либерального движения. Однако идея, ради которой Соловьёв ссылается на Бастиа, – это не более чем повторение избитого аргумента о «невидимой руке» (см.: Adam Smith. *La richesse des nations*, II. Paris: GF, 1991. P. 42–43 [10]).

²⁵ См.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра*. С. 485.

²⁶ Там же. С. 474.

²⁷ Там же. С. 403.

²⁸ Там же. С. 403. Формулы варьируются от автора к автору: у Гоббса, например, каждый индивид заключает договор со всеми остальными, в то время как у Руссо индивиды заключают договор с сообществом, членом которого они должны стать (см.: Robert Derathé. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin, 1995. С. 223 [11]).

²⁹ См.: Соловьёв В.С. *Оправдание добра*. С. 444.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

прос ... сводится к переходу от родового быта к государственному, а это уже может быть предметом *исторического наблюдения*»³².

Для Соловьева «единичный человек невозможен (ни физически, ни нравственно)»³³. Человек в силу ограниченности своей природы по необходимости есть существо зависимое и не может быть сам или один достаточным основанием своего существования. Отнимите у любого человека все то, чем он обязан другим, начиная от своих родителей и кончая государством и всемирною историей, — и не только от его свободы, но и от самого его существования не останется совсем ничего³⁴.

Соловьев глубже развивает концепцию социальной природы человека, ибо его отличительный признак — разум — есть нечто принципиально коллективное: «Язык — этот реальный разум — не мог быть создан личностью одинокою, следовательно, личность одинокая не была бы существом словесным, не была бы человеком»³⁵. В какой-то степени Соловьев возвращается к Аристотелю, который утверждал превосходство целого над его частями, полиса над его членами, и для которого «тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [12, с. 379]³⁶. Означает ли это, что Соловьев является горячим сторонником «коллективизма», пусть не марксистского³⁷, но такого коллективизма, который был бы подчинен «божественному началу»?

Мнимая проблема, осуждаемая «органическим мышлением»

Хотя, как мы установили, Соловьев не был приверженцем индивидуалистических философских течений, он тем не менее признавал абсолютный характер принципа человеческого достоинства в соответствии с христианством,

³² См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 445. Можно предположить, что в формировании этой философской позиции сыграл роль его отец, известный русский историк.

³³ Там же. С. 591.

³⁴ Там же. С. 598.

³⁵ Там же. С. 324. «Язык как определенное выражение, особая качественность всемирного разума», — пишет Соловьев дальше в сочинении «Оправдание добра» [1, с. 586].

³⁶ Мы можем соотнести этот канонический текст в истории философии с несколькими отрывками из «Оправдания добра», в частности: «Отнимите у действительной человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью, или пустою формой человека, т.е. нечто в действительности вовсе не существующее» [1, с. 324]; «Оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т.е. лишает себя совершенства и бесконечности» [1, с. 326]. Он также связывает прилагательное «звериный» с существенным «изоляция». Органическая концепция общества подразумевает превосходство целого над частями, но также и присутствие целого в каждой из частей, и именно это делает его живым целым.

³⁷ С точки зрения Соловьева, не может быть и речи о национализации средств производства; тем не менее он отказывается соглашаться с тем, чтобы человек жил в таких условиях, когда он вынужден работать до такой степени, что у него уже не остается времени на нравственное, интеллектуальное и моральное развитие (см.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 411, 493–494).

т.е. «абсолютн[ым] нравственн[ым] идеал[ом]»³⁸: «Право лица, как такого, основанное на присущем ему и неотъемлемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке, на том, что каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством или орудием только, – это право лица по существу своему *безусловно*, тогда как права общества на лицо, напротив, *обусловлены* признанием личного права» [1, с. 399].

Право лица, которое само по себе основано на абсолютном принципе, следовательно, является:

1) неотъемлемым, то есть общество не может отнять его у человека: право общества на человека обусловлено именно признанием этого права;

2) безусловным, что значит, что *«принцип человеческого достоинства, или безусловное значение каждого лица, в силу чего общество определяется как внутреннее, свободное согласие всех, – вот единственная нравственная норма»*³⁹.

По мнению Соловьева, общество, не признающее места личности в соответствии с этим принципом, обречено на исчезновение, оно лишь переходный этап⁴⁰. Конец всемирной истории, «действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что *каждый* хочет его для себя и для всех и только *вместе со всеми* может получить его»⁴¹. Вот почему, заключает Соловьев, не может быть существенной противоположности между личностью и обществом⁴², из чего следует, что противопоставление индивидуализма и холизма – это мнимая проблема⁴³.

³⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 409.

³⁹ Там же. С. 401. В этом контексте мы могли бы также сослаться на следующее соловьевское утверждение: «Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии» [1, с. 323].

⁴⁰ «Такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей присваивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития», – пишет Соловьев [1, с. 352–353]. В повиновении при условии, что оно оправдано и служит благу, человек остается свободным, принцип соблюдается: «Если мы знаем, почему и во имя чего мы должны подчиняться известному учреждению, то мы тем самым знаем способ и меру этого своего подчинения, оно никогда не будет у нас безграничным, слепым и рабским, мы никогда не сделаемся безвольными и бессмысленными орудиями внешних сил, – никогда не поставим церковь на место Божества и государство – на место человечества. Преходящие формы и орудия провиденциального дела в истории мы не примем за сущность и цель этого дела. Подчиняя историческим силам свою личную немощь и недостаточность, мы в своем высшем сознании относимся к этим силам по-Божьи, пользуемся ими как орудиями и условиями совершенного добра и чрез это не отказываемся, конечно, от своего человеческого достоинства, а, напротив, утверждаем и осуществляем его как безусловное», – пишет Соловьев [1, с. 300].

⁴¹ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 321.

⁴² Это касается всех уровней, от семьи до государства. «Как семья не упраздняет своих единичных членов, а дает им в известной сфере полноту жизни, живет не только ими, но и в них, и для них, так точно и народ не поглощает ни семьи, ни личности, а наполняет их жизненным содержанием в определенной национальной форме», – пишет Соловьев [1, с. 585].

⁴³ Соловьев проводит различие между органическим и механическим мышлением в «Чтениях о

На самом деле, чем больше личность развивает свои социальный потенциал, тем шире круг общения человека, тем больше расширяется его личность, тем богаче и развитее она становится. Русский мыслитель пишет: «На всех этих ступенях общество по своему существенному содержанию есть нравственное *восполнение* или осуществление личности в данном жизненном круге; лишь объем этого круга не одинаков: на первой ступени он ограничивается для каждого своим родом, на второй – своим отечеством, а лишь на третьей личность человеческая, достигшая ясного сознания своей внутренней бесконечности, стремится соответственным образом осуществить ее в *совершенном* обществе с упразднением уже всяких ограничений не по содержанию только, но и по объему жизненного взаимодействия» [1, с. 325–326].

Эту соловьевскую позицию позволительно сравнить с гегелевской: как и автор «Философии права» понимает свободную личность только в обществе и государстве и через них, так и Соловьев не мыслит реализации личности без общества и делает общество абсолютно необходимым дополнением личности, без которого ее на самом деле быть не может. Оба мыслителя отвергают концепцию, изложенную Кантом в «Учениях о праве», согласно которой право есть по своему существу «ограничение моей свободы или *произвола* таким образом, чтобы он мог существовать согласно всеобщему закону совместно с произволом каждого другого человека» [13, §29]⁴⁴. Соловьев полностью согласился бы с Гегелем в том, что государство не может и не должно мыслиться как *ограничение* для личности⁴⁵. Но это еще не все, есть и более глубокие точки соприкосновения, сближающие мысль Соловьева с мыслью великого немецкого философа.

Богочеловечестве» (см.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 92–93).

⁴⁴ Гегель цитирует здесь Канта. В приведенном в этом абзаце замечании Гегель нападает на теории договора: «В приведенной дефиниции права содержится распространенное со времен Руссо воззрение, согласно которому субстанциальной основой и первой должна быть воля не как в себе и для себя сущая, разумная воля, дух не как истинный дух, а как *особенный* индивид, как воля единичного в ее, свойственном ей произволе» (см.: Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер с нем; ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсисянц; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсисянц. М.: Мысль, 1990. С. 89).

⁴⁵ См. также: Guy Planty-Bonjour. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye. Martinus Nijhoff, 1974. С. 232–241 [14]; Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева. Автореферат. М.: РАН, 2013 [15]. В рамках данной статьи мы, к сожалению, не имеем возможности подробно рассмотреть, какие точки соприкосновения существуют между двумя мыслителями и что их разделяет. Укажем лишь на разногласия в применении принципа абсолютного достоинства личности (который принимает и Гегель) по отношению к смертной казни: русский мыслитель приравнивает смертную казнь к категории чистого убийства (см.: Соловьев В.С. Оправдание добра. Ч. III, гл. VI), тогда как Гегель принимает ее постольку, поскольку она воздает честь преступнику как рациональному существу (см.: Гегель. Философия права. М.: Мысль, 1990. §100). Таким образом, Соловьев ограничивает наказание тюремным заключением, так как наказание должно исправлять, не уничтожать. Более того, не следует забывать, что Соловьев полностью подчиняет политику религии, чего нельзя сказать о Гегеле. Более подробную критику Гегеля Соловьевым см. в энциклопедической статье, которую он посвятил Гегелю (Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Петербург: Просвещение, 1914. Т. 9).

Призрак Гегеля бродит

Соловьев подходит к проблеме как диалектик (отчасти под влиянием Гегеля) и это, например, четко прослеживается в первой главе третьей части, озаглавленной «Личность и общество»: «Вместо неразрешимого противоречия двух исключающих друг друга начал, двух отвлеченных *измов* мы находим в действительности два соотносительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существенному своему значению общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное *предание*, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных *служений* и, наконец, предвещающей в лучшем сознании общественного *идеала* свое будущее совершенное осуществление» [1, с. 325].

Противопоставление индивидуализма и коллективизма характерно для такого типа мышления, который Гегель называет *мышлением рассудка*. Соловьев наследует эту идею, принимая ее в своем толковании как *механистическое мышление*, хотя и отвергает гегелевскую теорию отрицания и противоречия⁴⁶. Механистическое мышление состоит в том, чтобы абстрактно разделять понятия, давая им конкретное, узкое определение, а затем противопоставлять и сравнивать их извне⁴⁷. Именно такое мышление порождает противостояние между теориями, которые понимают индивида в качестве абсолютного принципа и в «собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено»⁴⁸, и теориями, «находящимися под чарами коллективизма», для которых индивид – это бесконечно малый и преходящий элемент общества, которому не должно быть предоставлено никаких прав. Приверженцы этих доктрин не видят, что проблема поставлена неправильно и что обе доктрины обречены на противоречие, которое является фатальным для них обеих как «механистически» противопоставленных.

Принцип коллективизма утверждает стремление к общему благу, но таким способом, что на деле отрицается благо индивидов (которые могут,

⁴⁶ См., например, как Соловьев анализирует принцип тождества, не видя в нем, подобно Гегелю, «ничто, высказываемое посредством тождественной речи» (см.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2011. С. 373 [16]), то есть противоречия в себе (an sich) (тождество есть отношение отрицательности к самому себе). Соловьев признает различие, заложенное, так сказать, в тождестве, но тут же исключает его, утверждая, что оно должно быть понято двумя различными способами (см.: Гегель. Наука логики. Т. I. Объективная логика / пер. с нем. Б.Г. Столпнера. Primedia E-launch LLC, 2017. С. 390 [17]. В «Критике отвлеченных начал» он прямо возвращается к принципу противоречия, как он понимался со времен Аристотеля (см.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 283).

⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 92.

⁴⁸ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 323.

согласно мыслителю, найти свою реализацию только в обществе, где признается принцип их абсолютного достоинства), и тем самым он противоречит сам себе: утверждая общее благо, он отрицает благо отдельных индивидов, без которых никакого общества не может быть. При этом «отвлеченный субъективизм», принимающий химеру независимого существа вне общества и делающий государство не более чем слугой суверенитета индивида, отрицая идею коллективного порядка и блага, отрицает в итоге и то, на достижение чего он претендует, а именно благо индивидов, поскольку этот политический проект, доведенный до своего предельного развития, порождает всеобщую вражду, войну всех против всех, социальный хаос, в котором «общество вместо гармонического царства всеобщих целей превращается в хаос личных стремлений»⁴⁹, что в конечном итоге порождает *анархистские бомбы*⁵⁰. Таким образом, индивидуализм, воплощенный в жизнь, противоречит своему идеалу – самореализации личности.

Все это можно было бы выразить по-гегелевски, а именно, что решение заключается в самоотрицании оппозиции, в противоречии каждого из противоборствующих «измов», которые, идя к пропасти, порождают новое единство, сохраняющее фундаментальные стремления двух противоположных принципов, в итоге дополняющих друг друга. Реализация личности через развитие ее бесконечного потенциала возможна только через реализацию общего блага, которое заключается в том, чтобы каждый служил всем и все служили каждому.

Хотя сам Соловьев не делал этого прямо, поскольку это противоречило бы его тезисам о гегелевской философии, мы можем развить его анализ в гегелевском ключе, развивая аналогию с гегелевской теорией противоречия. Так, в «Науке логики» Гегель излагает противоречивую саморефлексию рефлексивных определений, составляющих ритм всякой реальности: «Так как самостоятельное определение рефлексии исключает другое в том же самом отношении, в котором оно содержит в себе это другое и благодаря этому самостоятельно, то оно в своей самостоятельности исключает из себя свою собственную самостоятельность; ибо последняя состоит в том, что она содержит в себе свое другое определение и единственно только благодаря этому не есть соотношение с некоторым внешним; но столь же непосредственно эта самостоятельность состоит также и в том, что она есть она же сама и исключает из себя отрицательное по отношению к себе определение. Самостоятельное определение рефлексии есть, таким образом, *противоречие*» [17, с. 387].

Наша аналогия заключается в следующем. Позитивное и негативное внутренне противоречат друг другу (каждое в своем режиме), поскольку, имея свое другое в себе – что позволяет им позиционировать себя как авто-

⁴⁹ См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2011. С. 119 [16].

⁵⁰ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 487.

номные, они в то же время активно отрицают свое другое и исключают его из себя, то есть исключают свою автономию в своей собственной автономии. Отрицая свое другое, а именно коллективизм, индивидуализм внутренне включает его в себя (действительно, трудно найти текст, в котором его адепты не говорили бы о коллективизме или «тоталитаризме»), но, отрицая идею любого общего блага под влиянием химерической идеи автономного, отдельного человека, на службу которому должно поставить себя государство, он противоречит сам себе и терпит крах. Коллективизм сталкивается с аналогичным движением. Делая отдельную личность чем-то ничтожным, он противоречит благу этих личностей, а значит, и общему благу, которое не может быть достигнуто отрицанием блага отдельных личностей. Конечно, Соловьев не идет так далеко в гегельянстве, так как он не думает, подобно Гегелю, что противоречивые определения должны быть показаны везде⁵¹. Напротив, он утверждает, что вещь не может себе противоречить⁵². Однако можно утверждать, что-то, что Гегель признает универсально, не исключая самих вещей, Соловьев признает только для доктрин.

В целом, стремление Соловьева примирить и преодолеть неподвижные противоположности, на наш взгляд, унаследовано от Гегеля. Красноречивое подтверждение этому мы находим в том умозрительном (Соловьев сказал бы «органическом») определении, которое он дает двум непримиримым противоположностям «механистической мысли», поскольку он объединяет их в некое опосредованное единство, снимавшее односторонность в самом себе: *«общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество»*⁵³. Таким образом, противоречие

⁵¹ См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 89 [18].

⁵² См.: Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 283.

⁵³ См.: Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 327. Иными словами, «общественность не есть входящее условие личной жизни, а заключается в самом определении личности» [1, с. 324]. Соловьев утверждает идею о том, что коллектив является дополнением личности: «Со времени христианства нам открыто наше безусловное достоинство, абсолютное значение внутреннего существа человека, его души. Это безусловное достоинство налагает на нас и безусловную обязанность осуществлять правду во всей нашей жизни, не только личной, но и собирательной; при этом мы несомненно знаем, что осуществить такую задачу невозможно для каждого человека, в отдельности взятого или изолированного, что для ее совершения необходимо восполнение частной жизни общою историческою жизнью человечества. Один из способов этого восполнения, одна из форм общей жизни – форма главная и господствующая в настоящий исторический момент – есть отечество, определенным образом организованное в государстве» [1, с. 562]. «Свободная теократия», политическая реализация всеединства, является решением, по мнению Соловьева, политического вопроса, поскольку она примиряет единое и многое, социальную и политическую тотальность и индивида-личность. В статье «Первый шаг к положительной эстетике» Соловьев дает определение всеединства, характеризуя его именно как то, что включает в себя гармонизированные отношения между единым и многим: «Я называю истинным или положительным всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в

между индивидуализмом и коллективизмом приводит не к нулю, а к высшему единству, к истине распавшейся оппозиции.

Актуальность Соловьева

По мнению Соловьева, «народ и земство», восставшее «на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившее их в своем революционном движении», само не может удержать своего единства и целостности, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должно распастись и на враждебные личности», то есть распастись до самого торжества пустого и мелкого эгоизма, который нивелирует все индивидуальности и оставляет только одно существенное «неравенство богача и пролетария»⁵⁴. Можно оспаривать интерпретацию Соловьевым Французской революции, но факт остается фактом: химеры индивидуализма, которые торжествуют на Западе, и их практическая реализация – хотя, возможно, и необходимая на какое-то время для опыта сознания в смысле «Феноменологии духа» и в качестве исторического опыта – постепенно становятся реальной помехой развитию человечества и в ближайшем будущем приведут к трагическим последствиям. Причина в том, что, как в очередной раз показывает Соловьев в работе «Идея человечества у Августа Конта» (1898 г.)⁵⁵, по замечанию А.П. Козырева, «индивид уподобляется точке, не существующей вне окружности, которая, в свою очередь, не существует вне сферы и т.д.»⁵⁶. Именно в этом контексте русская мысль Соловьева⁵⁷, вдохнов-

пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотой; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» (см.: Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 7. Петербург: Просвещение, 1914). По поводу отношения единства и множественности Соловьев пишет: «Единство в истинном смысле осуществляется во многом, не упраздняя его, а освобождая его от границ исключительности» [1, с. 587]. Влияние гегелевского *Aufhebung* видим и в этом кратком отрывке. В гораздо более общем плане применительно к Гегелю и всей постгегелевской философии можно сказать следующее: призрак бродит по современной философии призрак гегельянства.

⁵⁴ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 203–204 [19].

⁵⁵ См.: Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 9. С. 145–168 [20].

⁵⁶ А.П. Козырев усматривает в этом свидетельство «имперсонализма», противостоящего персонализму «Чтений о Богочеловечестве», однако исследовать эту интересную гипотезу в рамках данной статьи не представляется возможным (см.: Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин, 2007. С. 144 [21]).

⁵⁷ Не только мысль Соловьева, но и русская мысль в целом: вот почему, по нашему скромному мнению, введение русского экзамена в *agrégation* по философии было бы желательным (кандидат на *agrégation* должен пройти экзамен, который заключается в переводе философского текста на французском и в комментировании его – сегодня выбор языков следующий: немецкий, английский, итальянский, арабский, латинский и древнегреческий); введение русской философии по-

ленная, в частности, Гегелем, несмотря на свою теократическую направленность, ныне устаревшую, может внести реальный вклад в обновление политической мысли на Западе, поскольку ставит «бесконечное достоинство личности» – от которого мы отнюдь не хотим отказываться – в центр своей политической доктрины, при этом не впадая в паралогизмы индивидуализма. Идеи Соловьева тем более актуальны, что радикализация индивидуализма и либерализма неизбежно приводит к возвращению доктрин, утверждающих примат полиса над индивидом, что выражается в двойственной форме: социалистической, с одной стороны, и националистической, с другой. К слову, Соловьев также развивал нюансированную и примиряющую позицию по отношению и к социализму, и к национализму⁵⁸, но это уже тема будущих исследований.

Список литературы

1. Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 648 с.
2. Локк Дж. Два трактата о правлении / пер. с англ. Е.С. Лагутина, Ю.В. Семенова. М.; Челябинск: Социум, 2020. 496 с.
3. Macpherson С.В. La théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke. Paris: Gallimard, 2004. 606 p.
4. Dumont L. Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983. 267 p.
5. Lipovetsky Gilles. L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 2004. 246 p.
6. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 4. М.: Наука, 2011. С. 9–168.
7. Laurent Jérôme. Le platonisme de Solov'ëv dans ses Leçons sur la divino-humanité // Modernités Russes. Les reflets de l'Antiquité grecque à l'Âge d'argent. 2015. No. 15. P. 75–92.
8. Marmasse Gilles. L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation. Paris: Vrin, 2015. 409 p.
9. Kojève A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1934. No. 6. P. 534–554
10. Adam Smith. La richesse des nations, II. Paris: GF, 1991. P. 42–43.
11. Derathé Robert. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris: Vrin, 1995. 473 p.
12. Аристотель. Политика / пер. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
13. Гегель. Философия права. М.: Мысль, 1990. 526 с.
14. Planty-Bonjour Guy. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 342 p.

могло бы противостоять яду англо-американского утилитарного и индивидуалистического влияния и нищезанятия во французском интеллектуальном мире. Более того, французская мысль с ее сильными идеалистическими и спиритуалистическими тенденциями имеет гораздо больше общего с русской мыслью (которой присущи те же тенденции), чем с англо-американской.

⁵⁸ Не забывая при этом об актуальной проблеме отношения человека к природе (чем также была занята мысль Соловьева): «Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни» [1, с. 496].

15. Сидорин В.В. Интерпретация гегелевской диалектики в философии В.С. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: РАН, 2013. 22 с.
16. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2011. С. 7–360.
17. Гегель. Наука логики. Т. I. Объективная логика / пер. с нем. Б.Г. Столпнера. USA: Primedia E-launch LLC, 2017. 540 с.
18. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 53–455.
19. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. и писем в 20 т. Т. 2. М.: Наука, 2000. С. 185–308.
20. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 9. СПб., 1913. С. 145–168.
21. Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Савин, 2007. 544 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Aristotel'. Politika [Politics], in Aristotel'. *Sochineniya v 4 t., t. 4* [Works in 4 vols., vol. 4]. Moscow: Mysl, 1983. 830 p.
2. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings on God-Manhood], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 4* [Collected works and letters in 20 vols., vol. 4]. Moscow: Nauka, 2011. 805 p.
3. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Collected works and letters in 20 vols., vol. 3]. Moscow: Nauka, 2011. 554 p.
4. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical principles of integral knowledge Philosophical principles of integral knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 2* [Collected works and letters in 20 vols., vol. 2]. Moscow: Nauka, 2000. 395 p.
5. Solov'ev, V.S. Ideya chelovechestva u Avgusta Konta [The idea of humanity by August Comte], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy. T. 9* [Collected works. Vol. 9]. Saint-Petersburg, 1913, pp. 145–168.

Individual Works

6. Gegel'. *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. Moscow: Mysl', 1990. 526 p.
7. Gegel'. *Nauka logiki. T. I. Ob"ektivnaya logika* [The science of logic. Vol. I. Objective logic]. USA: Primedia E-launch LLC, 2017. 540 p.
8. Gegel'. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 1* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1974, pp. 53–455.
9. Smith, Adam. *La richesse des nations*, II. Paris: GF, 1991, pp. 42–43.
10. Solov'ev, V.S. *Opravdanie Dobra* [Justification of goodness]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Algoritm, 2012. 648 p.

(Articles from Scientific Journals)

11. Kojève, A. La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1934, no. 6, pp. 534–554.
12. Laurent, Jérôme. Le platonisme de Solov'ëv dans ses Leçons sur la divino-humanité, in *Modernités Russes. Les reflets de l'Antiquité grecque à l'Âge d'argent*, 2015, no. 15, pp. 75–92.

(Monographs)

13. Derathé, Robert. Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris: Vrin, 1995. 473 p.
14. Dumont, L. Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Seuil, 1983. 267 p.
15. Kozyrev, A.P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and the Gnostics]. Moscow: Savin, 2007. 544 p.
16. Lipovetsky, Gilles. L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain. Paris: Gallimard, 2004. 246 p.
17. Lokk, Dzh. *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatises of Government]. Moscow; Chelyabinsk: Sotsium, 2020. 496 p.
18. Macpherson, C.B. La théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke [The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke]. Paris: Gallimard, 2004. 606 p.
19. Marmasse, Gilles. L'histoire hégélienne entre malheur et réconciliation. Paris: Vrin, 2015. 409 p.
20. Planty-Bonjour, Guy. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 342 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

21. Sidorin, V.V. *Interpretatsiya gegelevskoy dialektiki v filosofii V.S. Solov'eva*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [Interpretation of Hegelian dialectics in the philosophy of V.S. Solovyov. Abstr. cand. philos. sci. diss.]. Moscow: RAN, 2013. 22 p.

УДК 14(470:460)
ББК 87.3(2Рос:4Исп)

Мириам Фернандес Кальсада

Университет Вальядолида, Институт Бачилерато «Arca Real», кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии, Испания, Вальядолид, e-mail: miriamfernandezcalzada@gmail.com

Актуальность философского наследия В.С. Соловьева: взгляд из Испании

Аннотация. Представлен краткий анализ исследований наследия В.С. Соловьева в Испании. Отмечается возросший в последние два десятилетия интерес к его философским трудам, что нашло отражение в публикациях монографий, защитах диссертаций, переводах сочинений философа на испанский язык. Исследуются проблемы «постправды», трансгуманистических и постгуманистических движений. Сопоставляются концепции философии постгуманизма, связанные с наследием Ф. Ницше и пониманием человека в философии В.С. Соловьева. Отмечаются точки соприкосновения этих концепций и их существенные различия. Обосновывается положение о том, что учение В.С. Соловьева об истине и цельном знании является убедительной альтернативой концепциям «постправды». Утверждается, что философия Соловьева может служить источником осмысления путей для решения современных философских проблем.

Ключевые слова: рецепция В.С. Соловьева в Испании, концепция цельного знания, концепция «постправды», учение В.С. Соловьева об истине, наследие Ф. Ницше, трансгуманизм, постгуманизм, идея Богочеловечества

Miriam Fernández Calzada

University of Valladolid, Arca Real Bachelor's Institute, PhD in Philosophy, Head of the Philosophy Department, Spain, Valladolid, e-mail: miriamfernandezcalzada@gmail.com

The relevance of V.S. Solovyov's philosophical legacy: a view from Spain

Abstract. A brief analysis of V.S. Solovyov's legacy research in Spain is presented. There has been an increased interest in his philosophical works over the past two decades, which is reflected in the publications of monographs, dissertations, translations of the philosopher's writings into Spanish. The problems of “post-truth”, transhumanist and posthumanist movements are investigated. The concepts of the philosophy of posthumanism related to the legacy of F. Nietzsche and the understanding of man in the philosophy of V.S. Solovyov are compared. The points of contact of these concepts and their significant differences are noted. The article substantiates the position that V.S. Solovyov's teaching about truth and complete knowledge is a convincing alternative to the concepts of “post-truth”. It is argued that Solovyov's philosophy can serve as a source of understanding ways to solve modern philosophical problems.

Key words: V.S. Solovyov's reception in Spain, the concept of integral knowledge, the concept of “post-truth”, V.S. Solovyov's teaching about truth, the legacy of F. Nietzsche, transhumanism, posthumanism, the idea of God-manhood

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.037-053

Введение

Степень известности философии В.С. Соловьёва в современной Испании можно определить устойчивым выражением «широко известен в узких кругах». В 2013 году, когда состоялась защита кандидатской диссертации, посвященной исследованию идей Соловьёва об искусстве и красоте¹, библиография Соловьёва на испанском языке практически отсутствовала. Оглядываясь назад, на подготовку своей диссертации, возможность написать статью именно для журнала «Соловьёвские исследования» является большой честью. Опубликованные в нем статьи очень помогли в подготовке диссертации и направили в познании философии Соловьёва, без «Соловьёвских исследований» завершить эту работу было бы невозможно. В связи с этим настоящую статью можно рассматривать в качестве небольшого вклада в дело публикации журнала в знак благодарности его авторам и главному редактору М.В. Максимову.

Научный руководитель диссертации открыто признавался, что совершенно не знает Соловьёва, хотя и соглашался руководить проектом, поскольку считал, что предмет исследования, как он ему был представлен, весьма интересен и глубок. На защите диссертации все члены трибунала проявили искренний интерес к философии Соловьёва.

Следует отметить, что русская мысль в Испании мало известна. Трудно точно определить, в чем причины такого незнания не только наследия Соловьёва, но и русской мысли в целом. Наверное, первая и, возможно, самая важная причина – это языковой барьер. По сравнению с переводами философских сочинений с других языков, таких как французский, итальянский, английский или немецкий, переводов русских философов на испанский язык очень мало. Правда, эта проблема постепенно решается. На сегодняшний день на испанский язык переведены такие сочинения В.С. Соловьёва, как «Чтения о Богочеловечестве» (1878–1880 гг.), «Оправдание добра» (1897 г.) и «Три разговора» (1900 г.)². Личный вклад автора настоящей статьи в этот вопрос заключается в переводе наиболее важных работ, посвященных его философии искусства

¹ Fernández M. Vladimir Soloviev y la Filosofía del Siglo de Plata. Lo estético como factor religioso-transfigurativo. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2013. 410 p. [1].

² См.: Soloviev V. Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión, Traducción de Manuel Abella. Salamanca: Sígueme, 2006. 220 p. [2]; Soloviev V. La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral, Traducción de José María Vegas. Salamanca: Sígueme, 2012. 592 p. [3]; Soloviev V. Tres diálogos y El Relato del Anticristo (Ensayo). Traducción Jorge Soley Climent. Madrid: El Buey Mudo, 2016. 224 p. [4].

и красоты, опубликованных в сборниках «Преображение красоты»³ (2021 г.) и «Введения в философские начала» (2024 г.)⁴.

Опираясь на собственный исследовательский опыт, отметим, что в Испании наибольший интерес вызывают такие проблемы философии Соловьева, как понимание человека и человечества в связи с идеей Богочеловечества как альтернативой идее трансгуманизма; онтологическое и жизненное видение истины, связанной с категориями добра и красоты, как альтернатива постправде, которую утверждает постмодернизм; восприятие Соловьевым, как и русской религиозно-философской мыслью в целом, философии Ницше.

Трансгуманизм и постправда имеют одним из своих основополагающих столпов философию Ницше. На этом фоне мировоззрение, подобное мировоззрению Соловьева, может противостоять трансгуманизму, а также стать альтернативой миру постправды, в котором мы живем сегодня, по крайней мере на Западе. Этим вопросам посвящены несколько статей, основные идеи которых изложены ниже⁵⁶.

Учение о Богочеловечестве и трансгуманизм

Более 200 лет назад И. Кант утверждал, что ответ на вопрос о том, что такое человек, это главная задача философии. Если сто лет назад казалось, что нет особого смысла задаваться вопросом о сущности и природе человека, поскольку, казалось бы, все уже определено, то сегодня, в XXI веке, этот вопрос вновь выходит на философскую авансцену, но уже в постмодернистском ключе. Возможность воздействия на человеческую жизнь и ее модификации с помощью биотехнологий и медицинских достижений делает вопрос об истинной природе человека фундаментальным для биоэтики, а также имеет этические и политические последствия. К этому можно добавить проблемы идеи, связанные с личным гендерным выбором независимо от биологической при-

³ Soloviov V. La transfiguración de la belleza. Escritos de estética, edición y traducción preparada por Miriam Fernández Calzada. Salamanca: Sígueme, 2021. 363 p. [5]. В книгу вошли следующие переводы: «Три речи в память Достоевского», «Красота в природе», «Первый шаг к положительной эстетике», «Общий смысл искусства», «О лирической поэзии», «Поэзия Ф.И. Тютчева», «Поэзия графа А.К. Толстого», «Судьба Пушкина», «Смысл поэзии в стихах Пушкина», «Лермонтов» и «Идея сверхчеловека».

⁴ Soloviov V. Introducción a los principios del conocimiento y otros escritos, edición y traducción preparada por Miriam Fernández Calzada. Salamanca: Sígueme, 2024. 160 p. [6]. В книге опубликованы переводы следующих текстов: «Общеисторическое введение» из «Философских начал цельного знания», «Исторические дела философии», «На пути к истинной философии», «Об упадке средневекового мирозерцания», «О подделках» и «Два потока».

⁵ Fernández M. La naturaleza del ser humano en el pensamiento de Vladimir Soloviev. Una visión cosmista de lo transhumano // Estudios Filosóficos. 2014. No. 183. P. 261–281 [7].

⁶ Fernández M. La verdad como destino potencial de la humanidad. Vladimir Soloviov, Chillón, J.M; Martínez, A.; Valera, L. (eds.): Verdad práctica. Un concepto en expansión. Granada: Comares, 2022. P. 89–97 [8].

роды человека, которые реализуются и продвигаются на Западе и достигают тревожного уровня с точки зрения вреда, наносимого подросткам по всему миру. В связи с этим при ответе на этот вопрос действительно многое поставлено на карту.

Как международное культурное и интеллектуальное движение, трансгуманизм обещает разрушить биологические ограничения и радикально переделывать человечество. Среди требований его сторонников – увеличение продолжительности жизни, расширение и усиление чувств, увеличение памяти и общее использование технологий для улучшения биологических условий жизни человека. Макс Мор, один из главных представителей этого направления, определяет трансгуманизм как «разновидность философий жизни, которые стремятся к продолжению и ускорению эволюции разумной жизни за пределами ее нынешней человеческой формы и человеческих ограничений с помощью науки и технологии, руководствуясь принципами и ценностями, философии, которая стремится направить нас к постчеловеческому состоянию». Трансгуманизм разделяет многие элементы гуманизма, но отличается от него тем, что признает и предвидит радикальные изменения в природе и возможностях нашей жизни в результате развития различных наук и технологий⁷.

Джереми Рифкин, автор более близкий к социологии и экономике, чем к философии, утверждает, что мы живем в новом социальном *космосе*, порожденном последней технологической революцией, во многих своих существенных аспектах определяемой постмодернистской мыслью, которая заменила существование универсальных истин «вариантами игры», «перспективами», «моделями» и «творческими возможностями»⁸. Мы оставили позади естественный детерминизм; природа изобретает или переделывает себя, и именно человек, ставший «менеджером эволюции», устанавливает правила и параметры новой реальности. Сама жизнь на индивидуальном уровне может рассматриваться как проект, который может быть изменен как физически, так и психологически. «Жизнь, которая так долго считалась делом рук Божьих, а в последнее время рассматривалась как случайный процесс, направляемый “невидимой рукой” естественного отбора, – утверждает Д. Рифкин, – теперь представляется как своего рода художественная среда непредсказуемых возможностей» [10, p. 308].

Отсюда вытекает необходимость переосмыслить природу этого «менеджера», а также подумать, куда направить ход эволюции. Спектр ответов на этот вопрос в рамках постмодернистского горизонта можно сгруппировать вокруг двух противоположных полюсов: первый – те, кто отрицает существование человеческой природы, и второй – те, кто утверждает, что человек – это

⁷ More M. Transhumanist FAQ, on line: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq> [date of access: 16.06.2024] [9].

⁸ См.: Rifkin J. El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz. Barcelona: Paidós, 2009. P. 304 [10].

только природа и ничто иное. Отрицающие социальное начало в человеческой природе настаивают на основополагающей и радикальной свободе человека, утверждают, что у человека нет общей сущности или природы. Эта позиция характерна для экзистенциализма и нигилизма и ведет к постгуманизму, например, П. Слотердайк⁹ или Дж. Агамбена¹⁰. В противоположной позиции находятся те, кто, нигилистически интерпретируя учение Ч. Дарвина, утверждает, что человек – это только природа, животный вид и ничего больше. Этот радикальный натурализм приводит к трансгуманизму таких авторов, как Н. Бостром¹¹ или Дж. Савулеску¹², которые выступают за искусственную модификацию человека в целях его улучшения (*enhancement*¹³).

Хотя постгуманизм – это постмодернистский феномен, сосредоточенный на критике и преодолении исторического гуманизма, а трансгуманизм стремится преодолеть и улучшить человека как живой организм, между этими двумя движениями есть определенное сходство. С обеих точек зрения человек воспринимается как нечто податливое и поддающееся модификации. Оба направления обращаются к Ницше как к одному из столпов, на которых они строят свои теории. Конечно, Ницше рассматривает человека с натуралистической точки зрения, как некое животное, и в контексте эволюционного процесса. Его философию можно рассматривать как переопределение размытых границ между человеком и животным, а также как попытку выйти за рамки гуманизма. Если исторически гуманизм пытался найти и показать путь, позволяющий человеку действительно и по-настоящему стать человеком, то путь, который прокладывает Ницше, иной – человек должен исчезнуть, выйти за пределы себя, чтобы на его месте появился сверхчеловек.

С определенной точки зрения трансгуманизм можно определить как утопию, конечной целью которой является преодоление смерти с помощью научно-технических средств. То же самое обещает христианство через Христа. Если гуманизм можно рассматривать как разновидность светской религии, то трансгуманизм будет определять его эсхатологию. Эта эсхатология предполагает определенное понимание природы человека и его предназначения. Что же в таком случае является усовершенствованием, которое выведет человека за пределы самого себя, в это пост-человеческое или над-человеческое состояние? Является ли такое понимание природы человека абсолютно несовместимым с духовным, религиозным мировоззрением? Ведь именно с этой точки зрения

⁹ См.: Sloterdijk P. Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger. Madrid: Siruela, 2000. 96 p. [11].

¹⁰ См.: Agamben G. La comunidad que viene. Valencia: Pre-textos, 1996. 79 p. [12].

¹¹ См.: Bostrom N. Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. Ethics and Emerging Technologies. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 583 p. [13].

¹² См.: Savulescu J. Well-Being and Enhancement / J. Ruud ter Meulen, G. Kahane (eds). Enhancing Human Capacities. New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2011. 576 p. [14].

¹³ Термин *enhancement* в трансгуманизме означает «улучшение человека».

мысль Соловьева весьма актуальна, поскольку на первый взгляд отчасти совпадает с изложенными выше теориями.

Как и Ницше, Соловьев понимает человека как преходящее явление, которое должно превратиться в сверхчеловека. Как отмечает Н.М. Аверин, есть нечто общее в их воззрениях: оба видят, «что личность будущего – это homo creator, человек творческий. Разумеется, за пределами этой максимально общей постановки проблемы названные философы занимали глубоко различные позиции, разрабатывая ее конкретные аспекты»¹⁴. Истина, заключенная в этом термине, утверждает Соловьев в статье «Идея сверхчеловека» (1899 г.), содержится в понимании человека как субъекта, стремящегося к бесконечному совершенству, стремящегося к сверхчеловеческому идеалу¹⁵. Именно в стремлении выйти за пределы самого себя, стать совершенным и заключается истинная ценность человека. Поскольку с биологической точки зрения человек – это совершенный организм, самый совершенный из тех, что может создать природа, совершенство, о котором мы говорим, переходит в другое измерение. То, что у человека есть высшее предназначение, что он должен выйти за пределы самого себя, для Соловьева не ново, но заложено в самой сути христианского учения. Как утверждает философ в статье «Словесность или истина?» (1897 г.), святой Павел уже говорил об этом афинянам и показал конкретное осуществление этого предназначения в лице Христа. Истинный сверхчеловек – это тот, кто побеждает смерть¹⁶. Таким образом, в своем истинном состоянии человек будет не только человеком, но и богочеловеком. Именно это стремление движет всей человеческой историей. «Исторический процесс, – пишет Соловьев в “Оправдании добра”, – есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству» [18, с. 257].

Перед лицом альтернативы антиутопической утопии, которой трансгуманизм соблазняет человечество, Соловьев предлагает нам великолепную утопию религиозно-философского характера, которая может послужить важной опорой в поисках альтернатив. В этом смысле видение Соловьева совпадает с видением других русских авторов¹⁷, которые стали известны под широким названием

¹⁴ См.: Аверин Н.М. В. Соловьев и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX века // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 3. С. 65 [15].

¹⁵ См.: Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 629 с. [16].

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Воскресные письма. IX. Словесность или истина? // Соловьев В.С. Собр. соч. в IX т. Т. X. С.-Петербург: Просвещение, 1914. С. 29 [17].

¹⁷ См.: Щепановская Е. Всеединство как главный духовный опыт русской философии // Русский космизм в пространстве современной культуры / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: ГЭУ, 2016. С. 131–144 [19]. В качестве источников можно было бы привести и многие другие работы на русском языке. Надо сказать, что библиография по космизму на русском языке многочисленна и очень высокого академического уровня, но дело в том, что это явление практически неизвестно в Испании. И снова главным препятствием является языковой барьер и отсутствие переводов сочинений его представителей.

космистов – представителей важнейшего интеллектуального, научного и философского направления русской мысли, малоизвестного в современной Испании. Мы надеемся, что в будущем русский космизм непременно привлечет внимание испанских исследователей.

Таким образом, Богочеловечество является одновременно трансцендентной и имманентной целью (в аристотелевском смысле) исторического процесса и говорит нам о возможности коммуникации между божественным и человеческим и о том, что человек может стать или быть действительно таковым только в общении с божественным. Богочеловечество – это потенция, заложенная в человеческой сущности, которая стремится к актуализации.

Всеединство, еще одно из центральных понятий мировоззрения Соловьева, – это идеальная конфигурация мира, правильное и должное отношение всего ко всему, конфигурация, которая искажена и изменена в материальном мире и реализация которой предполагает гармонизацию всех эмпирических конфликтов и разногласий. Всеединство как союз, который усиливает уникальность каждого элемента, не поглощая его, есть также равновесие между идеальным и материальным, союз между материей и формой, которые, согласно аристотелевской метафизике, не могут существовать отдельно, кроме как в акте интеллектуальной абстракции. Всеединство – это идея-символ внутреннего, органического единства всего мироздания. Космическая история – это история падения из этого идеального состояния и постепенной, медленной и трудной реинтеграции и гармонизации, конечный успех которой зависит от действий человечества.

Исторический процесс развития человечества, составляющий единое целое с эволюционным процессом космоса, есть «путь к совершенству», иначе говоря – устремлен к Богу. Идея эта не нова, она присутствует уже в греческой мысли, но у Соловьева имеет религиозную окраску, отсутствующую в греческой философии. Совершенство – это Царство Божие. В «Оправдании добра» Соловьев объединяет натуралистическую и религиозную перспективы, выделяя пять возникающих «царств» в процессе всеобщей эволюции до достижения Царства Божьего. Соловьев, как отмечает О. Смит, был одним из первых мыслителей, задумавшихся о философских и религиозных последствиях публикации сочинения Ч. Дарвина «Происхождение видов» (1859 г.). Не пытаясь отвергнуть дарвинизм, он включил теорию эволюции в более широкую теоретическую схему, которая отвечала его пониманию естественной эволюции¹⁸. Истинная человеческая сущность существует только как потенция. Потенциально человек – это форма, способная вместить в себя абсолютное содержание, то есть Бога. Концепция человека у Соловьева неотделима от концепции Бога, которого он также пони-

¹⁸ См.: Smith O. Vladimir Soloviev and the spiritualization of matter. Boston: Academic Studies Press, 2011. P. 96–97 [20].

мает динамически и который в «Чтениях о Богочеловечестве» предстает как основной участник вселенской драмы эволюции космоса, драмы, которая приведет человека к спасению и освобождению от смерти.

Человек – это потенциальная форма абсолютного содержания, но эта потенция не является чем-то врожденным для человеческого духа, чем-то ранее данным и требующим для своей актуализации только внутреннего пространства и необходимого времени для раскрытия. Сначала человек должен очистить себя от всего, что несовместимо с этим абсолютным содержанием, которое он способен вместить. Требуется внутренняя перестройка формы, которой он является, чтобы сделать ее подходящей для этого содержания. Эта потенция, которая может раскрыться в истории только постепенно, реализуется медленно, трудно и без гарантии на успех. Внутренние изменения должны происходить не только в отдельном и каждом человеке, но, поскольку весь этот процесс затрагивает человечество в целом, они должны быть скоординированны и синхронизированы, чтобы актуализировать потенцию, которая выведет человека за пределы себя к Богочеловечеству.

Таким образом, сущность человечества – это, скорее, проект, ориентированный на будущее. Хотя оно погружено в процесс эволюции форм жизни, появление человека стало радикальным явлением, появление человечества – беспрецедентным событием в эволюционном развитии космоса. После его появления может начаться только новый этап в космогоническом процессе, который трансформируется в историю.

Радикальная новизна, причастная к появлению человека и определяющая его бытие, – это разум, понимаемый не столько как способность человека мыслить, понимать, устанавливать логические связи и делать выводы посредством дедуктивного или индуктивного мышления, сколько как способность соотносить два элемента. Соловьев пишет: «Вообще, человек есть некоторое соединение Божества с материальной природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), то есть отношение двух других» [21, с. 222].

Богочеловечество означает не само обожествление, которое в конечном итоге затмевает божественное, а внутреннее, трудное и постепенное усвоение божественной задачи. Чем глубже индивидуальное усвоение божественной задачи, тем сильнее будет коллективная человеческая воля. Хотя Соловьев рассматривает разум как квинтэссенцию человеческих способностей, было бы ошибкой понимать его как отдающего первенство чисто теоретической сфере. Задача, стоящая перед человечеством, требует одновременной реализации всех его способностей, способностей разума, но также вдохновения, интуиции, иррационального и бессознательного, присутствующего в каждом творческом акте, в каждом мистическом видении, в чувстве и воле.

Человечество должно взять на себя активную роль в завершении окончательного раскрытия и становления божественного плана, а для этого необходимо, чтобы оно отвечало на импульс к выходу за пределы себя, который заложен в нем самом. Но в своей свободе человек может выбрать альтернативные направления. Как утверждается в «Краткой повести об антихристе», божественный план будет реализован. Будет ли он реализован как коллективный апофеоз человечества или нет, зависит от самого человека¹⁹.

Важным является то, что задача, о которой говорит Соловьев, – это универсальная задача, к решению которой призвано все человечество. Западная цивилизация виновна в расщеплении, разъединении как отдельного человека на изолированные способности, так и людей между собой. Решающее значение имеет восстановление человечества как целого. Соловьев говорит о человечестве как о коллективном организме, что отсылает к идее соборности – понятию, заимствованному из славянофильской мысли. Индивидуалистическая традиция Запада порвала с коллективным сознанием, перенеся центр тяжести жизни в субъективный мир, и этот разрыв имеет этические последствия, поскольку вместе с ним утрачивается чувство единства с другими людьми и чувство ответственности перед каждым из них.

В конце жизни, оценивая то, каким путем идет наша цивилизация, Соловьев видел в человечестве «усталого, разочарованного и разбитого параличом старика»²⁰, которому уже нельзя сказать, что его ждет прогресс и улучшение. Как бы то ни было, хотя Соловьев утратил свой первоначальный энтузиазм и больше не рассматривал конец истории как коллективный апофеоз человечества, он никогда не отказывался от идеи о возможности наступления Царства Божьего, поскольку оно не зависит от людей.

Необходимость преодоления постправды

Как и вопрос о природе человека, проблема правды или истины с новой силой вернулась на философскую сцену после появления постмодернистских учений, утверждающих идею необходимости преодоления истины. Как пишет один из теоретиков постмодернизма Джанни Ваттимо в книге *Addio alla verità* («Прощание с истиной») (2009 г.), все превратилось в игру интерпретаций, которые выбираются в соответствии с индивидуальными

¹⁹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 736–762 [22].

²⁰ См.: Соловьев В.С. По поводу последних событий // Соловьев В.С. Собр. соч. в IX т. Т. VIII. С.-Петербург: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1903. С. 586 [23].

проектами, ожиданиями и ценностями²¹. Для единой истины больше нет места. Следуя выражению, введенному Ральфом Кизом, можно сказать, что мы уже живем в эпоху постправды²².

Отрицание универсальных истин и ценностей открывает тревожные перспективы, поскольку одним из следствий этого отрицания является то, что каждая человеческая группа замыкается на своей собственной истине, не поддающейся коммуникации. К этому добавляется опасная идея о том, что обладающий властью определяет, что является истиной. В современном мире существует тенденция не дискутировать с противником, а отменять его; поляризация становится ожесточенной, а стороны – непримиримыми. Это заметно на политической арене, но распространяется на все сферы.

В целом состояние современной культуры, которое мы можем охарактеризовать как постмодернистское, не признает существование какой-либо истины. Адепты постмодернизма утверждают, что любое знание относительно, даже наука является не более чем интерпретацией окружающей действительности; сомневаются в возможности получения объективных и рациональных знаний и отдают предпочтение иррациональному и эмоциональному. Все это приводит к девальвации фактов в пользу интерпретаций и к определению истины с учетом собственных интересов²³. Как уже отмечал теоретик постмодернизма Ж.Ф. Лиотар в работе «Состояние постмодерна» (1979 г.), вера в «метанарративы», которая придавала смысл, систематизировала и объясняла человеческие знания и опыт, утрачена²⁴. Поскольку объективной реальности не существует, определять факты должен сам субъект. Все зависит от него.

Из постмодернистских учений следует, что истина полностью оторвалась от фактов, отделилась от них. В духе субъективного прагматизма критерий истины зависит уже не от фактов: убеждение истинно, если оно хорошо, а оно хорошо, если удовлетворяет собственное желание. Истина – это то, что в моих интересах является истинным. Факты не играют никакой роли в определении истинности или неистинности того или иного суждения. А это уже не просто сомнение в разуме и его способности. Новые технологии, со своей стороны, способствуют отказу от аргументации, превознесению мнений и распространению так называемых *fake news* – фальшивых (поддельных, «фейковых», ложных) новостей. Но правда в том, что до тех пор, пока мы не восстановим понятие истины, мы будем находиться во власти всевозможных манипуляций.

На этом фоне новое прочтение Соловьева может быть, по меньшей мере, стимулирующим. У Соловьева есть обоснованная онтологическая концеп-

²¹ См.: Vattimo G. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010. P. 9 [24].

²² См.: Keyes Ralph: *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin Press, 2004. P. 312 [25].

²³ См. об этом, например: McIntyre L. *Post-truth*. Cambridge (MA): Mit Press, 2018. 240 p. [26].

²⁴ См.: Lyotard J.F. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. 128 p. [27].

ция истины. Истина, по Соловьеву, – это то, в чем мы можем и должны жить, она является целью, которая направляет нашу жизнь. Конечно, истина для Соловьева – предмет философии, но философия, как он ее понимает, выходит за рамки академических вопросов и абстрактных схем. Итог познания – истина, но она – результат цельного знания, о котором говорили И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, разрабатывая пути познания, альтернативные западному эпистемологическому мировоззрению²⁵. Они были сторонниками такого знания, которое возникает в результате гармонизации, объединения и синтеза всех человеческих способностей и всех элементов человеческой жизни. Истина – это то, к чему стремится разум, но, как утверждает Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877 г.), она не есть ни логическая форма, ни эмпирическое содержание, ни исключительно теоретическое знание. Знание истины обращено к разуму, но не в своей исключительности, а лишь постольку, поскольку оно находится в согласии со всеми другими сферами человеческого действия²⁶.

Именно эта связь с другими измерениями человеческого, со сферой чувств и воли, не имеющими строго рационального характера, может привести к альтернативе постистине, в которой уровни смешиваются и путаются, размывая все критерии их определения. Вопрос об истине занимает особое место в рамках цельного знания, но носит не только гносеологический характер, поскольку эта сфера внутренне связана с нравственной и эстетической. Человеку нужны высшие принципы или абсолютные критерии, ему нужна истина, но также добро и красота, которые являются проявлениями одного и того же – динамическими проекциями Всеединства, которое должно быть реализовано в мире благодаря свободному действию человека. Истина не ограничивается только сферой знания, то же самое относится к добру и красоте. Утверждение высоких норм и целей морального действия требует истинного знания, для достижения добра необходимо знать истину, для того чтобы знать, что делать, необходимо знать, что есть или существует.

Для Соловьева, в свою очередь, знание возникает из синтеза опыта, разума и веры. Не предлагая новую форму рациональности, Соловьев, скорее, стремится преодолеть рациональность как абстрактный принцип в пользу более открытого видения, включающего в себя веру и мистический опыт. Вера, о которой говорит Соловьев, – это не только вера в Бога, но и вера в ее эписте-

²⁵ В относительно небольших по общему объему трудах А.С. Хомякова и совсем немногих статьях И.В. Киреевского содержатся глубокие философские прозрения и начальная разработка идеи цельного знания (см.: Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е.Е. Комаровскому) // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213 [28]; Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина по поводу западных вероисповеданий. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Соч. в 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Меддум, 1994. С. 25–71 [29]).

²⁶ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 191 [30].

мическом аспекте: «всего сильнее мы верим в бытие внешнего мира, потому что эта вера лишь отражает в нашем сознании тот первоначальный, простой и неустранимый факт, что мы, т.е. данный субъект, есть часть общего бытия, член всемирного целого. Так как этот факт предшествует всякому мышлению и познанию, то и определяемая им вера не может быть устранена никаким мыслительным и познавательным процессом» [31, с. 553].

Как Соловьев объясняет в сочинении «Вера, разум и опыт» (1877 г.), работа разума чисто формальна, разум не производит содержания, а анализирует данные опыта так же, как данные веры производят понятия, устанавливают связи, отвергают случайное и придают форму универсальности и необходимости тем данным, с которыми работает разум²⁷.

Вера незаменима в процессе познания, потому что с точки зрения разума и опыта нет разницы между тем, что есть, как должно быть, и тем, чего нет. Все, что есть, является фактом и является таковым в одинаковой степени, поэтому нет места для вопроса о том, что должно быть.

Также нет достаточных оснований для утверждения разницы между истинным и неистинным, или ложным. Все, что утверждает субъект, является психическим фактом, феноменом, и мы не можем знать, истинно это или ложно, основываясь только на опыте. Определение способа существования сущности, ее истинности или ложности, не соответствует опыту. Опыт и разум движутся в порядке происходящего и не имеют критериев, позволяющих отвергнуть что-либо. Функция разума заключается в замене случайности на необходимость, разум может заставить то, что кажется ему ложным и ненормальным, стать истинным и нормальным.

Вера, о которой говорит Соловьев, – это вера, предшествующая религиозной рефлексии, это живое понимание бытия. Восприятие субъективно; рациональные суждения имеют лишь гипотетическое существование, они не ведут к бытию. Это не безосновательное признание, а основанное на непосредственных внутренних свидетельствах. И это не синоним религии, потому что для Соловьева утверждение существования мира предполагает тот же «скачок веры», что и вера в Бога. Этот скачок веры должен быть исходным пунктом всякой философии.

Вера и разум – несоизмеримые величины, утверждает Соловьев²⁸. Ни наука, ни разум в рамках опыта не способны различить истину и не истину, но для человека это различие имеет принципиальное значение.

Если ограничить себя мировоззрением, основанным на эмпирической науке, то мы лишаемся возможности этического видения, потому что важная его часть основана на наших убеждениях не о том, что есть, а о том, что должно быть. Вера дает не содержание, а фундамент. Разум тоже, но его ос-

²⁷ См.: Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 373 [32].

²⁸ Там же. С. 367.

нования – это чисто абстрактные формы, лишенные содержания; основания же веры позитивны и полны содержания. Именно благодаря вере мы видим добро, истину и красоту. По мнению Соловьева, если формы добра, истины и красоты исчезнут и воцарится равнодушие к ним, если мы перестанем верить в них, то нам не на чем будет основывать цель нашего действия и стремиться к ней. Если, таким образом, все сущее будет покрыто тем же плащом безразличия, то очевидно, что наша активность во всех сферах человеческой деятельности потеряет свои конкретные цели, нам не к чему будет стремиться и жизнь в конце концов потеряет свой смысл. По словам Соловьева, «если б вследствие признанного безразличия в этом отношении эти двигатели исчезли из человеческого сознания, то духовный мир человечества погрузился бы в состояние мертвой косности или небытия. Такая нирвана была бы гораздо естественнее и потому страшнее фантастически-ребяческой нирваны Гартмана, достигаемой, по его теории, коллективным самоубийством человечества» [32, с. 372].

Истина, открывающаяся через цельное знание, – это, опять же, всеединство, то состояние единства, в котором каждое существо обладает в себе уникальным и неповторимым образом целого всех существ, присутствуя, в свою очередь, во всем остальном.

Наряду с этой реальностью существует и другая реальность, свидетельствующая о противоположном всеединому типе конституции или конфигурации, о способе бытия, в котором преобладает разобщенность, изолированность, непроницаемость, ограниченность составляющих его элементов, его замкнутость. Это эмпирическая реальность, которая на человеческом уровне проявляется как индивидуализм, эгоизм, отсутствие эмпатии и солидарности. Всеединый мир и эмпирическая реальность не являются онтологически различными реальностями, но последняя есть лишь негативный или недолжный способ бытия той же самой реальности. Отсюда вытекает практическая задача, заключающаяся в необходимости восстановления утраченной конфигурации, которая также является смыслом существования эмпирического мира.

Мы не познаем истины, пишет Соловьев в конце сочинения «Критика отвлеченных начал», потому что «в нашей действительности нет истины..., мы живем не в истине, а потому и не познаем истину. ... не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной организации знания необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидательной, или творчества» [33, с. 743].

Смысл и цель человеческого существования состоит в том, чтобы воплотить в себе то единство, которое не только созерцается разумом, но и должно действовать в мире. Мир не находится в истине, и, если мы хотим познать истину, мы должны сначала восстановить реальность. Выполнение этой задачи – потенция, заложенная не в отдельном человеке, а в человечестве в целом, кото-

рое должно согласовать и гармонизировать все свои силы во всеедином духе и по образу Богочеловека как живого воплощения вселенского союза.

Единое человечество может либо сохранить свое единство с высшим божественным началом, либо отделиться от него, утвердить себя вне божественного или вместо Бога. Начало преобразования находится в отдельном человеке и заключается во внутренней перестройке, в которой «я» заменяется имманентным «мы». Отсюда и то значение, которое Соловьев придает любви как силе, способной произвести внутреннее смещение «я».

В конечном итоге активная и творческая деятельность, к которой призвано человечество, должна начаться с радикальной внутренней трансформации человека. Прежде всего, необходимо найти способ пробудить сознание причастности к космическому бытию, чтобы сформировать новый тип человека, который понимает и чувствует свои корни, поскольку дальнейшее развитие этого мира возможно только на основе духовной и этической трансформации человека.

Истина – это не что-то, что находится где-то там, но и не несуществующая химера, это задача, совместная задача, и вызов для всего человечества, истина, которая тесно связана с добром и красотой. Истина, в которой можно жить.

Сегодня мы живем в беспечности и пренебрежении к истине. Необходимо вернуть стремление к истине и веру в то, что она есть. Этому может способствовать философия В.С. Соловьева.

Список литературы

1. Fernández M. Vladimir Soloviev y la Filosofía del Siglo de Plata. Lo estético como factor religioso-transfigurativo. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2013. 410 p.
2. Soloviev V. Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión, Traducción de Manuel Abella. Salamanca: Sígueme, 2006. 220 p.
3. Soloviev V. La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral, Traducción de José Maria Vegas. Salamanca: Sígueme, 2012. 592 p.
4. Soloviev V. Tres diálogos y El Relato del Anticristo (Ensayo). Traducción de Jorge Soley Climent. Madrid: El Buey Mudo, 2016. 224 p.
5. Soloviev V. La transfiguración de la belleza. Escritos de estética, edición y traducción preparada por Miriam Fernández Calzada. Salamanca: Sígueme, 2021. 363 p.
6. Soloviev V. Introducción a los principios del conocimiento y otros escritos, edición y traducción preparada por Miriam Fernández Calzada. Salamanca: Sígueme, 2024. 160 p.
7. Fernández M. La naturaleza del ser humano en el pensamiento de Vladimir Soloviev. Una visión cosmista de lo transhumano // Estudios Filosóficos. 2014. No. 183. P. 261–281.
8. Fernández M. La verdad como destino potencial de la humanidad. Vladimir Soloviev, Chillón, J.M. // Martínez A.; Valera L. (eds.): Verdad práctica. Un concepto en expansión. Granada: Comares, 2022. P. 89–97.
9. More M. Transhumanist FAQ. URL: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq> [date of access: 16.06.2024].
10. Rifkin J. El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz. Barcelona: Paidós, 2009. 384 p.

11. Sloterdijk P. Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger. Madrid: Siruela, 2000. 96 p.
12. Agamben G. La comunidad que viene. Valencia: Pre-textos, 1996. 79 p.
13. Bostrom N. Why I Want to Be a Posthuman. Ethics and Emerging Technologies. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 583 p.
14. Savulescu J. Well-Being and Enhancement // Ruud ter Meulen, G. Kahane (eds) Enhancing Human Capacities. New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2011. 576 p.
15. Аверин Н.М. В. Соловьев и проблема «грядущего человека» в европейской философии XIX века // Соловьёвские исследования. 2001. Вып. 3. С. 64–74.
16. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 626–634.
17. Соловьев В.С. Воскресные письма. IX. Словесность или истина? // Соловьев В.С. Собр. соч. в X т. Т. X. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1903. С. 28–32.
18. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–580.
19. Щепановская Е. Всеединство как главный духовный опыт русской философии // Русский космизм в пространстве современной культуры / под ред. О.Д. Маслобоевой. СПб.: ГЭУ, 2016. С. 131–144.
20. Smith O. Vladimir Soloviev and the spiritualization of matter. Boston: Academic Studies Press, 2011. 308 p.
21. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Азбука классика, 2010. 384 с.
22. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 635–762.
23. Соловьев В.С. По поводу последних событий // Соловьев В.С. Собр. соч. в IX т. Т. VIII. СПб.: Издание Товарищества «Общественная Польза», 1903. С. 583–586.
24. Vattimo G. Adíós a la verdad. Barcelona: Gedisa, 2010. 160 p.
25. Keyes Ralph. The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life. New York: St. Martin Press, 2004. 312 p.
26. McIntyre L. Post-truth. Cambridge (MA): Mit Press, 2018. 240 p.
27. Lyotard J.F. La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. 128 p.
28. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е.Е. Комаровскому) // Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213.
29. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина по поводу западных вероисповеданий. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Медиум, 1994. С. 25–71.
30. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 139–288.
31. Соловьев В.С. Вера // Соловьев В.С. Статьи для энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Собр. соч.: Т. 12. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. 553 с.
32. Соловьев В.С. Вера, разум и опыт // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 2001. С. 367–390.
33. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. Ideya sverkhcheloveka [The Idea of a Superman], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 626–634.
2. Solov'ev, V.S. Voskresnye pis'ma. IX. Slovesnost' ili istina? [Sunday letters. IX. Literature or truth?], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v X t., t. X* [Collected works in X vols., vol. X]. Saint-Petersburg: Izdanie Tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1903, pp. 28–32.
3. Solov'ev, V. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [The justification of good. Moral philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 47–580.
4. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii, so vklyucheniem kratkoy povesti ob antikhriste [Three conversations about war, progress, and the end of world history, including a short story about the Antichrist], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl' 1988, pp. 635–762.
5. Solov'ev, V.S. Po povodu poslednikh sobytiy [Regarding the latest events], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v IX t., t. VIII* [Collected Works in IX vols., vol. VIII]. Saint-Petersburg: Izdanie Tovarishchestva «Obshchestvennaya Pol'za», 1903, pp. 583–586.
6. Solov'ev, V.S. Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya [The philosophical foundations of integral knowledge], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 139–288.
7. Solov'ev, V.S. Vera [Faith], in Solov'ev, V.S. *Stat'i dlya entsiklopedii Brokgauza i Efrona. Sobranie sochineniy. T. 12* [Articles for the Brockhaus and Efron Encyclopaedia. Collected Works. Vol. 12]. Brussels: Zhizn' s Bogom, 1970. 553 p.
8. Solov'ev, V.S. Vera, razum i opyt [Faith, Reason, and Experience], in Solov'ev, V.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 20 t., t. 3* [Complete Works and Letters in 20 vols., vol. 3]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 367–390.
9. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechenykh nachal [The critique of abstract principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.

Individual Works

10. Khomyakov, A.S. Neskol'ko slov pravoslavnogo khristianina po povodu zapadnykh veroslovedaniy. Po povodu broshyury g. Loransi [A few words from an Orthodox Christian about Western religions. Regarding a brochure by M. Laurence], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2. Raboty po bogosloviyu* [Works in 2 vols., vol. 2. Works on theology]. Moscow: Medium, 1994, pp. 25–71.
11. Kireevskiy, I.V. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii (pis'mo k grafu E.E.Komarovskomu) [On the nature of European enlightenment and its relation to Russian enlightenment (letter to Count E.E. Komarovskiy)], in Kireevskiy, I.V. *Razum na puti k istine* [Reason on the path to truth]. Moscow: Pravilo very, 2002, pp. 151–213.
12. Soloviev, V. Teohumanidad. Conferencias sobre filosofia de la religión. Salamanca: Sígueme, 2006. 224 p.
13. Soloviev, V. La justificación del bien. Ensayo de filosofía moral. Salamanca: Sígueme, 2012. 592 p.
14. Soloviev, V. Tres diálogos y El Relato del Anticristo (Ensayo). Madrid: El Buey Mudo, 2016. 224 p.
15. Soloviev, V. La transfiguración de la belleza. Escritos de estética. Salamanca: Sígueme, 2021. 368 p.
16. Soloviev, V. Introducción a los principios del conocimiento y otros escritos. Salamanca: Sígueme, 2024. 160 p.

17. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Godmanhood]. Saint-Petersburg: Azbuka klassika, 2010. 384 p.

(Articles from Scientific Journals)

18. Averin, N.M. V. Solov'ev i problema «gryadushchego cheloveka» v evropeyskoy filosofii XIX veka [Solovyov and the problem of the “man or the future” in 19th-century European philosophy], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2001, issue 3, pp. 64–74.

19. Fernández, M. La naturaleza del ser humano en el pensamiento de Vladimir Soloviev. Una visión cosmista de lo transhumano, in *Estudios Filosóficos*, 2014, no. 183, pp. 261–281.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

20. Bostrom, N. *Why I Want to Be a Posthuman. Ethics and Emerging Technologies*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 583 p.

21. Fernández, M. La verdad como destino potencial de la humanidad. Vladimir Soloviev, Chil-lón J.M.; Martínez, A.; Valera, L. (eds.) *Verdad práctica. Un concepto en expansión*. Granada: Comares, 2022, pp. 89–97.

22. Savulescu, J. Well-Being and Enhancement, in R. ter Meulen, G. Kahane (eds). *Enhancing Human Capacities*. New Jersey: Wiley-Blackwell Publishing, 2011. 576 p.

23. Shchepanovskaya, E. Vseedinstvo kak glavnyy dukhovnyy opyt russkoy filosofii [All-unity as the main spiritual experience of Russian philosophy], in *Russkiy kosmizm v prostranstve sovremen-noy kul'tury* [Russian cosmism in the context of contemporary culture]. Saint-Petersburg: GEU, 2016, pp. 131–144.

(Monographs)

24. Agamben, G. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos, 1996. 79 p.

25. Keyes, Ralph. *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin Press, 2004. 312 p.

26. Lyotard, J.F. *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. 128 p.

27. McIntyre, L. *Post-truth*. Cambridge (MA): Mit Press, 2018. 240 p.

28. Rifkin, J. *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*. Barcelona: Paidós, 2009. 384 p.

29. Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela, 2000. 96 p.

30. Smith, O. *Vladimir Soloviev and the spiritualization of matter*. Boston: Academic Studies Press, 2011. 308 p.

31. Vattimo, G. *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, 2010. 160 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

32. Fernández, M. *Vladimir Soloviev y la Filosofía del Siglo de Plata. Lo estético como factor religioso-transfigurativo*. Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2013. 410 p.

(Electronic Resources)

33. More, M. *Transhumanist FAQ*. Available at: <https://www.humanityplus.org/transhumanist-faq> (date of access: 16.06.2024).

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

УДК 14:27(4)

ББК 87.3(4Гем)5:86.37

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

«Спор» Фихте и Гегеля в историко-философских работах И.А. Ильина. Статья первая: Рациональное и иррациональное в Боге¹

Аннотация. На примере историко-философских работ И.А. Ильина исследуется важная, но пока совершенно не разработанная проблема: сопоставляется степень влияния идей Фихте и Гегеля в русской философии XIX–начала XX века. Дан анализ работы Ильина «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», опубликованной в 1912 году, в основе которой общепринятые оценки систем немецких философов: критика субъективного идеализма раннего Фихте, концепция Абсолюта и его отношений с миром и человеком Гегеля. Прослеживается эволюция взглядов И.А. Ильина (в 1912–1914 годы) во время работы над первой частью книги «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», когда он исследовал понятие спекулятивного мышления в философии Гегеля. Получен новый, оригинальный вывод относительно философских взглядов Ильина: уже в первой части своей книги Ильин осуществляет синтез идей Гегеля и Фихте; заимствуя из философии Фихте идею иррациональности и непредсказуемого становления как качеств божественного бытия, Ильин изображает спекулятивное мышление Гегеля как синтез рационального и иррационального.

Ключевые слова: немецкий идеализм, концепция Абсолюта, идея иррациональности, неклассическая философия, концепция Бога

Igor Ivanovich Evlampiev

Saint-Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

“The Debate” between Fichte and Hegel in the Historical and Philosophical Works of I.A. Ilyin. Article One: The Rational and the Irrational in God

Abstract. Using the historical and philosophical works of I.A. Ilyin as an example, this article examines an important but still completely undeveloped problem: the degrees of influence of Fichte’s and Hegel’s

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, <https://rscf.ru/project/24-18-00479>, Saint Petersburg State University.

ideas in Russian philosophy of the 19th–early 20th centuries are compared. An analysis of Ilyin’s work “The Crisis of the Idea of the Subject in Fichte the Elder’s Science of Teaching”, published in 1912, is provided. It shows that the author initially used generally accepted assessments of the systems of German philosophers: criticizing the subjective idealism of the early Fichte, he believed that it was Hegel who created the true concept of the Absolute and its relationship with the world and man. The article traces the evolution of I.A. Ilyin’s views during his work on the first part of the book “Hegel’s Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man” (in 1912–1914), when he was researching the concept of speculative thinking in Hegel’s philosophy. A new original conclusion was obtained regarding Ilyin’s philosophical views: already in the first part of his famous book, Ilyin synthesizes the ideas of Hegel and Fichte. Borrowing from Fichte’s philosophy the idea of irrationality and unpredictable becoming as qualities of divine being, Ilyin depicts Hegel’s speculative thinking as a synthesis of the rational and the irrational.

Key words: German idealism, the concept of the Absolute, the idea of irrationality, non-classical philosophy, concept of God

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.054-072

Известно, что русская философия начала свое оригинальное развитие в начале XIX века с активного усвоения систем немецкого идеализма; влияние этих систем было значительным на протяжении всего столетия и не ослабло даже в начале XX века. Однако, если учесть, что немецкая философия рубежа XIX и XX веков была неоднородна, что между ее главными представителями можно обнаружить существенные идейные расхождения и даже противоречия, возникает достаточно сложная, но важная проблема более точного описания влияния каждого из представителей этой традиции – Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Согласно давно сложившейся точке зрения, самыми важными для русской философии из этой четверки были Гегель и Шеллинг, третье место в этом «рейтинге» занимает Кант, влияние Фихте признается наименее существенным. Отношение к Канту и Шеллингу в такой системе оценок можно признать правомерным, но вот расположение Гегеля и Фихте на противоположных полюсах шкалы значимости представляется неоправданным, ничего общего не имеющим с реальным положением дел.

Первым авторитетным историкам русской философии (прежде всего, В.В. Зеньковскому и Д.И. Чижевскому) удалось внушить следующим поколениям исследователей мнение о том, что именно влияние Гегеля имело определяющее значение для развития русской философии в первой половине XIX века (особенно тенденциозной в этом смысле является книга Д.И. Чижевского «Гегель в России» (1939 г.)), однако это мнение является ошибочным и легко опровергается тщательным исследованием источников, которыми указанные исследователи, находившиеся в эмиграции, не обладали в должной мере. На самом деле именно Фихте является наиболее важным западным мыслителем, повлиявшим на многих (если не на всех) выдающихся русских философов. Его

влияние часто оказывается скрытым в силу очень редких прямых ссылок на его сочинения и редкого упоминания его имени. Однако у этого факта есть простое объяснение: Фихте имел в России репутацию «атеиста» и «революционера», поэтому упоминать его имя и его сочинения было невозможно по цензурным соображениям. С другой стороны, система Гегеля в XIX веке выступала в качестве итога и символа новейшей западной философии, поэтому его имя часто использовалось именно в этом смысле и сопровождалось по большей части критикой, а не заимствованиями.

Формированию правильной оценки отношения русских мыслителей к Фихте препятствует также тот факт, что сам Фихте испытал существенный перелом в своих взглядах и его позднее религиозно-философское учение оказалось существенно иным, чем его ранняя субъективно-идеалистическая система. Практически все русские мыслители, писавшие о Фихте, считали необходимым резко критиковать его раннюю философскую систему за чрезмерно высокую оценку отдельного человеческого субъекта, за радикальный философский «субъективизм». Однако самые проникательные из них, *внимательно* прочитавшие *все* сочинения мыслителя, решительно отказывались от этой критической позиции и очень позитивно оценивали его позднее учение, поскольку в нем Фихте, не изменяя главных принципов своей философии, устранил нарочитый крен в субъективизм и сформулировал свои идеи в виде последовательной и сбалансированной концепции, обладающей очевидным религиозным смыслом. В ней Фихте претендовал на адекватное восстановление подлинного учения Христа. Более того, в своей модели истории Фихте высказывал убеждение в том, что рано или поздно человечество придет к единству. Из этого следовало, что само истинное христианство преобразится в абсолютную религию, которую он мыслил как синтез всех великих религий мира, взятых в их «истинных» формах, суть которых – в признании тождества Бога и человека. Действительно, такие еретические (гностические) формы есть у каждой великой религии: в исламе это суфизм, в иудаизме – каббалистическое учение, в буддизме – его первичная форма, относящаяся к основателю этой религии.

Влияние позднего учения Фихте, выраженного в таких известных работах, как «Назначение человека» (1800 г.), «Основные черты современной эпохи» (1805 г.), «Наставление к блаженной жизни» (1806 г.) и др., на русскую философию уже во многом изучено, хотя это еще не привело к отказу от ложного представления о Гегеле как самом значительном источнике вдохновения для русских мыслителей. В качестве наглядного примера необходимости пересмотра сложившихся оценок значимости представителей немецкой философии для русской мысли рассмотрим творчество И.А. Ильина, который в своих историко-философских исследованиях сначала пришел к выводу о Гегеле как вершине мировой философской и религиозной мысли, однако в ходе более ка-

питательного анализа его системы был вынужден признать, что при последовательном развитии своих идей Гегель не смог обойтись без заимствований из работ Фихте.

В самом начале своей творческой деятельности И.А. Ильин поставил перед собой задачу выявить среди величайших мыслителей истории того, кто наиболее полно выразил многовековые религиозные искания европейской цивилизации. Эти поиски и привели Ильина к тому, что он сконцентрировал все свое внимание на двух важнейших фигурах – Фихте и Гегеле.

Среди первых историко-философских работ И.А. Ильина выделяется объемная работа «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», опубликованная в двух номерах журнала «Вопросы философии и психологии» (1912 г.). В финале этой работы, подводя итоги своего скрупулезного исследования Наукоучения Фихте, Ильин дает весьма критичную оценку философии немецкого мыслителя и указывает на Шеллинга и Гегеля как на создателей гораздо более логичных и последовательных философских концепций, описывающих важнейшую проблему – отношение человеческой личности к Богу (Абсолюту). Последние строки этой статьи выражают уверенность в том, что теперь Ильин будет заниматься именно этими концепциями, оставив в стороне философию Фихте как неудовлетворительную.

В конечном счете из двух упомянутых мыслителей он отдает предпочтение Гегелю и непосредственно после завершения детального анализа философии Фихте, приступает к реализации своего главного исследования, о чем свидетельствует статья «О возрождении гегелианства», опубликованная в том же 1912 г. в журнале «Русская мысль» (№ 6). Первый этап работы над философией Гегеля заканчивается в 1914 г., когда Ильин читает в Московском психологическом обществе (22 февраля) доклад «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления» и публикует статью «Учение Гегеля о реальности и всеобщности мысли («Вопросы философии и психологии», 1914 г., кн. 3), материал которой составит две главы в будущей книге о Гегеле.

Однако затем наступает двухлетняя пауза, только в 1916 г. в том же журнале «Вопросы философии и психологии» выходит статья «Проблема оправдания мира в философии Гегеля», в которой Ильин демонстрирует совершенно иное направление интерпретации философии Гегеля по отношению к теме, занимавшей его внимание ранее. На первом этапе в центре его анализа было понятие спекулятивного мышления и отношение этой высшей формы духовной деятельности к обычным способностям человеческого сознания – чувству и рассудку. Здесь Ильин непосредственно развивал мысль, выраженную в заключении работы о Фихте: он доказывал преимущество гегелевского понимания Бога как Абсолютного Духа и Абсолютного мышления перед попыткой Фихте

«свести Божество в недра человеческого духа»². Статья 1916 г., содержащая предварительные итоги нового этапа работы над книгой о Гегеле, была посвящена совсем другой проблеме. Вместо сложных онтологических и гносеологических проблем, занимавших Ильина ранее, теперь его интересует концепция исторического развития человечества и всего мироздания, которая составляет содержание философии религии, философии права и философии истории Гегеля. Безусловно, определенное значение в таком изменении главного направления исследования сыграли трагические события современной истории – начало Первой мировой войны, которая предельно актуализировала вопрос о закономерностях истории и главных факторах, влияющих на ее ход³. Однако нужно обратить внимание и на другую, гораздо менее очевидную, но, вероятно, даже более важную причину, заставившую Ильина переключить фокус своего внимания со сложнейших вопросов онтологии и гносеологии на проблему смысла истории и предназначения человека.

Ровно через месяц после выступления в Московском психологическом обществе с лекцией о спекулятивном мышлении в философии Гегеля Ильин выступил в той же аудитории с лекцией «Философия Фихте как религия совести» (22 марта 1914 г.). Достаточно неожиданным является сам факт его нового обращения к философии Фихте после того, как он сформулировал однозначно негативное заключение относительно значения идей Фихте для решения главной проблемы философии – проблемы Абсолюта. Но еще более удивительно, что те оценки, которые Ильин дает философии Фихте в этой речи, резко отличаются от выводов его статьи 1912 г. В новой работе мы не находим ни одного отрицательного или критического суждения в адрес Фихте. Более того, Ильин вполне однозначно утверждает, что философию Фихте нужно рассматривать как «откровение о коренном тождестве человеческого и божественного»⁴. Если в предыдущей работе попытку Фихте понять единство человека и Бога Ильин рассматривал как ошибочную и неудавшуюся, то теперь обоснование этого единства он считает вполне убедительным, более того, признает ее величайшей заслугой Фихте перед философией. Учение Фихте теперь представляется Ильиным как кульминационная точка долгого исторического процесса, начало которому положили еще средневековые мистики Эриугена и Амальрих, как завершение важнейшей тенденции развития религиозно-философского понимания человека, проходящего через всю историю христианской Европы.

² См.: Ильин И.А. Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. С. 476 [1].

³ См. об этом подробнее: Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 66–77 [2].

⁴ См.: Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 492 [3].

Критический пафос Ильина в работе о Фихте 1912 г. был слишком заметным и обоснованным, чтобы можно было объяснить резкое изменение позиции в новой работе только смещением акцентов в той же самой системе идей. Несмотря на очень разный стиль и существенно разный объем двух работ Ильина, невозможно не увидеть, что его отношение к Фихте радикально изменилось за те два года, которые разделяют эти работы.

Чтобы понять причины этого изменения, особенно удивительного в связи с очевидным смещением интересов Ильина к философии Гегеля, обратим внимание на то, что в работе 1912 г. Ильин ограничивался рассмотрением работ Фихте 1794–1799 гг., составлявших основу его Наукоучения, его основной философской системы. Если внимательно проанализировать ссылки, которые Ильин расставляет в тексте речи «Философия Фихте как религия совести», то обнаружим, что подавляющее большинство воспроизводимых здесь идей взято не из этой главной системы Фихте, а из его поздней работы «Наставление к блаженной жизни» (1806 г.). Можно сделать вывод, что в творческом сознании Ильина произошел радикальный поворот: внимательное знакомство с поздним учением Фихте превратило его из весьма скептического критика в пламенного приверженца религиозного учения немецкого мыслителя.

Ильин абсолютно точно воспроизводит в своей речи логику понимания истории, характерную для Фихте. Он резко отрицательно говорит о церковной традиции, которая через 400 лет после Рождества Христова «стала угрожать смертной казнью еретикам и приводить свою угрозу в исполнение», которая поддерживала «нелепое и чудовищное представление о религиозном “профане” как о человеке, неспособном к подлинному религиозному опыту и обязанному веровать в то, что ему предпишут другие»⁵. Только начиная с эпохи Возрождения и Реформации происходит восстановление того непосредственного религиозного опыта, который составлял подлинную сущность христианства до его искажения в средневековой традиции. Фихте, согласно Ильину, первым в достаточно полной форме выразил это тенденцию к восстановлению истинного христианства: «Он не может уже веровать по-старому в слепоте средневекового сознания, подчиняясь догмату и отрекаясь от личной очевидности» [3, с. 482]. Ильин соглашается с Фихте в том, что «Бог есть свет и истина», что Он открыт человеческому разуму, соединенному с интуицией, «в этом слиянии человеческого с божественным, в этом метафизическом тождестве сущности человека и сущности Бога лежит источник абсолютной достоверности, начало нового Евангелия, союз с христианским Евангелием и верный залог того, что путь человечества на земле неслышанно светел и победен» [3, с. 486].

В предшествовавшей работе о Фихте Ильин очень похожим образом характеризовал исходный философский замысел Фихте, но однозначно говорил о его неудаче в реализации этого замысла: «Героическое дерзание Фихте – *свести*

⁵ См.: Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести. С. 480.

Божество в недра человеческого духа и на этом обосновать трансцендентальную теорию познания – не могла удовлетворить ни самого философа, ни его современников и последователей» [1, с. 476]. Впрочем, возражения Ильина против тезиса Фихте о возможности слияния божественного и человеческого в статье 1912 г. выглядели не очень убедительно, а часто и софистично. Ильин утверждал, что, понимая Бога в качестве глубинной сущности каждого человека, Фихте вынужден мыслить его «множественным», составленным из бесконечного числа изолированных «монад»: «Сколько существует человеческих индивидуумов, столько раз можно и должно говорить об абсолютном “Я” – о Божестве как абсолютно активной и миротворящей монаде» [1, с. 472]. Можно подумать, что Ильин не знает, что та же самая проблема вставала и перед Платоном, который говорил, что одна и та же самотождественная идея присутствует во множестве материальных вещей, и перед Аристотелем, который точно так же мыслил отношение вечных идеальных форм и вещей, и перед Шопенгауэром, который утверждал, что одна и та же воля (мировой Абсолют) целиком и полностью присутствует в каждом человеке. Поскольку Абсолют находится за пределами пространственных и временных определений, представление о его присутствии *целиком* в каждом пространственно-временном индивидуе не содержит никакой трудности для философского мышления. Учитывая это, критика Ильиным фихтевского понимания тождества Бога и человека в статье «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего» выглядит не как результат объективного анализа, а как результат заранее принятой позиции.

Две работы Ильина о Фихте нагляднейшим образом демонстрируют особенности русского восприятия философии немецкого мыслителя: работа 1912 г. наполнена суровой, но не очень убедительной критикой, ее итогом является отрицание того, что Фихте удалось построить религиозное учение, обосновывающее тождество Бога и человека; работа 1914 г., напротив, выдержана в апологетических тонах, не содержит даже тени здорового критицизма, в ней Фихте признается величайшим мыслителем истории именно за разработку учения о тождестве Бога и человека.

В результате в 1914 году Ильин оказался в весьма затруднительном положении: радикальное переосмысление учения Фихте и признание его наиболее верным выражением истинной христианской религиозности, основанной на «акте очевидности», на ясно прочувствованном, интуитивно пережитом тождестве своей личности с Богом, застало Ильина в самой кульминации его исследования, посвященного философии Гегеля и имевшего в качестве предпосылки мысль о том, что именно Гегель, а не Фихте создал наиболее правильное философское учение о соотношении Бога и человека. В этой ситуации было бы наиболее естественным завершить работу над философией Гегеля, ограничившись уже написанными статьями, тем более что они были посвящены аб-

страктым проблемам онтологий и теории познания. Однако Ильин выбирает гораздо более сложный путь, который часто демонстрировали русские последователи Гегеля: он продолжает свое исследование и производит такую интерпретацию его идей, в результате которой они оказываются не просто согласующимися с идеями Фихте, но предстают своего рода частным случаем более общей религиозной концепции, выраженной Фихте.

Несмотря на кажущуюся невозможность такого резкого изменения устоявшегося и общепринятого соотношения философских систем Фихте и Гегеля (ведь во всех учебниках система Гегеля предстает как естественный итог и высшая точка развития классической немецкой философии), для него уже было создано обоснование, которое Ильин использовал в своей последующей работе. В том же 1914 г., когда Ильин выступает со своей лекцией о Фихте, выходит книга Б.П. Вышеславцева «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии»⁶. В этой книге подробно и основательно выражена та же самая высокая оценка философского учения Фихте (особенно его поздней версии), что и в лекции Ильина; можно не сомневаться, что описанное выше изменение отношения Ильина к Фихте во многом было обусловлено идеями Вышеславцева, с которым Ильин был хорошо знаком (оба закончили юридический факультет Московского университета и были учениками П.И. Новгородцева).

Уже на самых первых страницах своего труда Вышеславцев высказывает утверждения, которые выглядят как прямое возражение против точки зрения Ильина, выраженной в статье 1912 г. Если Ильин в качестве наиболее важных выделяет работы Фихте 1794–1799 гг., не придавая большого значения его поздним трудам, то Вышеславцев говорит именно о принципиально новаторском характере позднего учения Фихте, которое он противопоставляет его основному учению. В своей книге Вышеславцев утверждает, что философия Фихте намного опередила свое время и предвосхитила важнейшие философские направления XX века, прежде всего «философию жизни» А. Бергсона. И связано это с тем, что Фихте окончательно преодолевает традиционный новоевропейский рационализм, связанный прежде всего с пониманием Абсолюта как Мирового Разума, и вводит иррациональный элемент в бытие человека, мира и Бога. Вот как это формулирует Вышеславцев: «Фихте первый сказал, что абсолютное есть *не вещь, а жизнь, действие, свобода*; за ним последовали Шеллинг и Гегель. То же самое и в тех же *буквально* выражениях утверждает об абсолютном Бергсон» [4, с. 87].

В этом утверждении Вышеславцев сближает Фихте и Гегеля, но в других местах своей книги он противопоставляет их, причем по достаточно важному

⁶ Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Императорский Московский университет, 1914. 437 с. [4].

критерию. Вышеславцев напоминает, что Гегель критиковал Фихте за его неправильное понимание отношения конечного и бесконечного – по модели потенциальной, «дурной» бесконечности (в форме отношения абсолютного и относительного «Я», опосредованного отношением относительного «Я» к «не-Я»). «В самом деле, – воспроизводит эту критику Вышеславцев, – сколько раз конечное ни выходит за свою границу, чтобы слиться с бесконечным, всякий раз оно встречает лишь новую границу: “пустое и беспокойное выхождение за границу в бесконечность и снова нахождение границы в этой бесконечности”. Таким образом, вечное должествование, хотя и есть отрицание конечного, однако не может истинно от него освободиться» [4, с. 164]⁷. Согласно Гегелю, если Абсолют не может быть достигнут, наше сознание неизбежно начинает представлять его «потусторонним», находящимся в какой-то трансцендентной сфере, наглухо отделенной от всей нашей реальности. В результате Гегель видит в философии Фихте возвращение к Канту с его «вещью в себе». Выход из этой ситуации для Гегеля в том, чтобы до конца понять и принять принцип единства противоположностей: бесконечное и конечное должны быть поняты как обуславливающие друг друга и находящиеся в «живом единстве». Не потенциальная бесконечность, выдвигаемая на первый план в философии Фихте, а актуальная бесконечность, содержащая и соединяющая в себе все нескончаемые этапы преодоления конечного и поэтому доступная для постижения человеческим сознанием, является подлинным выражением Абсолюта.

Актуальная бесконечность действительно разрешает антиномию бесконечного развития и завершённой системы, которая является главной трудностью для Фихте. Б.П. Вышеславцев пишет: «Только такая бесконечность действительно *есть* система, а не обещает стать системой, ибо она есть *всеединство*; только такая система действительно бесконечна, ибо она есть *единство всего*» [4, с. 186]. И все-таки, утверждает Вышеславцев, Гегель в итоге оказался неправ в отношении Фихте, его позиция не выражает тот окончательный путь, по которому должна идти философия в своем стремлении к Абсолюту. Все дело в том, что Гегель в основной линии своего философствования остается *догматиком-рационалистом*, он уверен в том, что Абсолют, понятый как актуальная бесконечность, может быть полностью постигнут в рамках *замкнутой* системы, более того, он полагал, что его система дает такое полное выражение Абсолюта.

На самом деле актуальная бесконечность, которую описывает в своей системе Гегель, есть только *рациональный символ* Абсолюта, и этот символ, конечно же, не исчерпывает его содержания. Как пишет Вышеславцев, над всеми противоположностями конечного и бесконечного, целей и средств, причин и следствий и т.д. возвышается великая основная противоположность понятного

⁷ В кавычках в цитате – слова Гегеля из «Науки логики».

и непонятого, предела и беспредельного: «В этой фундаментальной противоположности и выражается для нас Абсолютное; оно живет “за стеною” этих противоположностей, “intra murum coincidentiae oppositorum”» [4, с. 192–193].

Гегель со своей критикой «дурной бесконечности» (т.е. бесконечности потенциальной) частично прав в отношении Фихте, если иметь в виду его ранние произведения, но поздний Фихте мыслит гораздо глубже Гегеля, поскольку он не только принимает идею актуальной бесконечности для обоснования морального должностования, но и прекрасно видит ее недостаточность и в духе Николая Кузанского пытается описать Абсолют как стоящий за пределами противоположностей конечного и (актуально) бесконечного, понятного и непонятого. Как доказывает Вышеславцев, в своем позднем творчестве Фихте приходит к выводу, что каждая из главных идей нашего существования – истина, добро и красота – по-своему преодолевает дурную бесконечность времени, беспрестанного движения; каждая из них пронизывает и объемлет все моменты времени, раскрывает сверхвременной смысл всего времени; каждая из этих идей есть актуальная бесконечность, раскрывающая определенный аспект содержания Абсолюта: «Но тогда не исчерпывается ли Абсолютное системой всех идей, системой всех актуальных бесконечностей? Нет, отвечает Фихте, Абсолютное *неисчерпаемо*; здесь выступает его принципиальное расхождение с Гегелем, в котором он, а не Гегель оказывается правым. Иррациональное служит ему путеводною звездой. Божественная идея, лежащая в основе мира явлений лишь “в известной части своего содержания” понятна и доступна для размышления. Абсолютное в себе и для себя нам непонятно. *То, что* мир вытекает из Абсолюта, что Абсолют лежит в основе всего – это мы знаем, но *как* он вытекает из Абсолютного – этого мы не знаем. Фихте выражает в этих словах глубокую мысль, проглядывающую во многих великих системах; ее можно выразить так: философия может к Абсолютному только *приходить*, она не может из Абсолютного *исходить*» [4, с. 200].

Гегель, критикуя раннего Фихте за «идеализм субъекта», за стремление описать Абсолют в форме рациональной системы, проистекающей из субъекта, сам претендует на полное рациональное «исчерпывание» Абсолюта в системе объективных понятий. Фихте же отвергает такой «идеализм понятий» столь же радикально, как раньше он отверг свой собственный «идеализм субъекта». Для него как субъект, так и чистое знание, система понятий, выражают только одну сторону Абсолюта, а его другой стороной является *непонятое*, т.е. то, что принципиально не дано в ясном опыте субъекту и не схватывается в понятиях, что остается за пределами всякого усмотрения, – то, что Фихте описывает терминами «единство», «живой свет», «божественная жизнь», «Бог», «живой Бог». Абсолют есть неразрывное единство двух этих сторон – понятного и непонятого, предела и беспредельного, рационального и иррационального. Соответ-

ственно и отношение к нему человека есть единство рационального знания и иррационального акта жизни в нем, причастности ему.

Если еще раз обратиться к статье Ильина «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего», к его критике представления об отношениях Бога и человека, характерного для главных сочинений немецкого мыслителя, нетрудно заметить в его логике точное воспроизведение гегелевских размышлений, направленных против Фихте. Ильин, точно так же как Гегель, обвиняет Фихте в том, что у него Бог мыслится одновременно и как предельное реальное основание творческой деятельности человека, и как неосуществимая идея (идеал): «...тезис “человек не может быть подобен Богу, но *должен* всегда стремиться к богоподобию” – или предполагает, что Бог в действительности *реален* и притом в целом ряде абсолютных свойств, *подобие* которым устанавливается в этой “идее” как *должное*; или же этот тезис лишен всякого религиозного содержания и устанавливает для человека голую и простую “невозможность богоподобия”. Такова одна из последних коллизий в Наукоучении: дух философа и системы требуют “единовременного” признания абсолютной реальности и абсолютной нереализуемости Божества» [1, 467]. Однако эта черта фихтевской концепции в книге Вышеславцева была понята не как недостаток, а как преимущество, обуславливающее безусловное превосходство учения Фихте над системой Гегеля, сближающее его с современными философскими концепциями, решительно порывающими и с новоевропейским, и с гегелевским (диалектическим) рационализмом. Речь Ильина «Философия Фихте как религия совести» показывает, что в 1914 г. он полностью принял идеи Вышеславцева и согласился с новаторским характером поздней системы Фихте. Однако при этом он решил продолжить свое исследование, имевшее целью современную интерпретацию системы Гегеля, изменив его главную интенцию: вместо того чтобы понимать идеи Гегеля как *противоположные* идеям Фихте, он попытался показать, что *Гегель дал иной вариант той же самой религиозной концепции, которую предложил Фихте*.

В первой части своего исследования Ильин исходил из того, что Гегель решительно преодолел антропоцентризм религиозного учения Фихте, в котором Бог оказывается если и не зависимым от человека, то обусловленным его существованием как конечно-бесконечного существа. Утверждая, что «логика Гегеля является попыткой разрешить ту же метафизическую задачу, которую поставило перед собой Наукоучение Фихте Старшего», Ильин тем не менее фиксирует очевидное отличие гегелевской *объективистской* модели понимания Бога от *субъективистской* модели Фихте: «...так как в Логике Бог живет до создания человека, и жизнь человеческого сознания еще не впитана и не “абсорбирована” в этом процессе, то отсюда с очевидностью вытекает, что *мышление присуще Понятию и помимо человека*: процесс живого смысла совершается в Боге и “тогда, когда нет еще” ни природы, ни человека. Бог мыслит себя и вне

своего мирового состояния; *смысл тождествен с мышлением и помимо человеческого сознания и мышления*» [5, с. 196–197]. Тот факт, что Дух после окончания своего чисто логического развития переходит в инобытие, в природу и затем реализует себя в форме человеческого сознания, не является принципиальным опровержением его абсолютной самодостаточности и объективности; в форме человеческого сознания Дух только повторяет и обогащает то, что было проделано им в сфере чистой логики, но не выходит из этой сферы: «...высшее откровение, совершающееся в “Логике конца”, есть откровение Бога человеку. Но человек сам по себе есть не более, как модификация или состояние Божества сущего в инобытии; это означает, что высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое *самим Богом*, но в его опосредствованном состоянии, ибо *Божество*, воспринимая свое откровение в “Логике конца”, *существует в виде человеческого сознания*. Процесс в Боге совершает круговорот и “логическое” есть его последний и высший результат; ибо “Логика конца” имеет по сравнению с “Логикой начала” новое и совершеннейшее значение: это есть “всеобщность, оправдавшаяся в конкретном содержании, как в своей действительности”» [5, с. 198].

В такой интерпретации ключевого момента гегелевской системы (по сути, ее общей схемы) Ильин в целом следует за известной и распространенной тенденцией понимания философии Гегеля. В русской философии эта прямолинейная интерпретация, господствующая до наших дней в учебниках по истории философии, была чрезвычайно распространена и всегда вела к резкой критике Гегеля за логический формализм и отрицание «подлинной действительности» мира и человека. В качестве примера можно взять изложение этого вопроса в известной работе В.С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.), где он излагает главный принцип философии Гегеля: «Не будучи ничем действительно, т.е. непосредственно, существующим, абсолютное начало есть чистая возможность или чистое понятие, ... не определенное какое-либо понятие (ибо ничто определенное и, как такое, *частное* не может быть безусловным и всеобщим началом), а понятие вообще, понятие как такое, т.е. самая *форма понятия*; и если всё сущее есть саморазвитие абсолютного начала, то, следовательно, всё сущее есть саморазвитие понятия. Всё имеет бытие лишь в понятии, или всё есть бытие понятия. <...> Действительного существования в смысле чего-то состоящего или пребывающего независимо от понятия – такого действительного существования поистине нет совсем: это лишь продукт ограниченного рассудка» [6, с. 32–33]. Соловьев не сомневается, что система Гегеля представляет собой абсолютный рационализм и абсолютный панлогизм и является естественным итогом развития новоевропейского рационализма, начало которому положил Декарт. Весьма характерно, что всю ту часть системы Гегеля, которая описывает переход Духа в природу и челове-

ческую историю, Соловьев рассматривает как результат непоследовательности в проведении главного принципа системы; здесь, утверждает он, «как и во всем, что Гегель говорит об отношении идеи к природе и духу, является та неопределенность и туманность метафорических выражений, которую заметил и над которой смеялся еще Шеллинг в своей положительной философии» [6, с. 89]. Кроме того, Соловьев утверждает, что убеждение Гегеля в том, что рациональное теоретическое познание является единственной формой бытия человеческих субъектов, делает ненужной этику и практическую философию; весьма низко Соловьев оценивает и философию истории Гегеля, полагая, что в его системе нет места свободному историческому деянию человека, поскольку история телеологически предопределена в логическом развитии идеи.

Несмотря на популярность такой интерпретации, она, конечно же, не схватывает всей глубины и оригинальности идей Гегеля, в конце XIX и в XX веке против нее выступили известные западные и русские почитатели немецкого мыслителя. В своих попытках более глубоко понять систему Гегеля они обратили внимание на неправомерность приписывания Гегелю абсолютизации рационально-логического мышления. В неклассической философии, начало которой положил А. Шопенгауэр, *интуитивное* и *иррациональное* в бытии и в человеческом сознании были поняты как нечто более глубокое и важное, чем рациональное. В соответствии с этим сдвигом, в трудах наиболее известных мыслителей предшествующей эпохи деятели новой эпохи постарались увидеть гениальное предвосхищение этих идей. По отношению к Гегелю это выразилось, прежде всего, в усмотрении в его системе гораздо большего значения интуитивных и иррационалистических аспектов. Неклассическая традиция сумела выработать и конкретный идеал рациональности и рационализма, учитывающий значение этих интуитивно-иррациональных элементов бытия и сознания, – этот идеал сейчас принято называть идеалом неклассической рациональности. Ее наиболее развернутое описание дал Э. Гуссерль в своей феноменологической философии.

Именно на этом пути Ильин и осуществил интерпретацию философии Гегеля, более конкретно – его понятия спекулятивного мышления, на первом этапе своего исследования (1912–1914 гг.). Уже в этом аспекте его работа выбивалась из ряда аналогичных гегелеведческих работ, которые появлялись на рубеже XIX и XX веков. Он гораздо более последовательно и полно показал, что гегелевскую модель Абсолюта (Абсолютного Духа) можно правильно понять, только если увидеть в нем сочетание рационального (логического) и иррационального (интуитивно-образного) моментов, если определить Дух как динамический «акт», в котором сплавлены элементы мышления, интуиции и чувства. Такое рационально-иррациональное понимание Духа Ильин выразил термином «спекулятивная конкретность». При этом рациональный элемент Духа он интерпретировал не по мо-

дели формальной логики, которая лишила бы его (этот элемент) бесконечного содержания, а по модели феноменологической философии Гуссерля.

Внимательное изучение всех материалов гегелеведческого исследования Ильина, написанных до 1914 г., показывает, что, скорее всего, Ильин в начале своего исследования предполагал ограничиться этими новшествами в интерпретации философии Гегеля. О необходимости по-новому понять спекулятивное мышление Гегеля свидетельствует статья «О возрождении гегелианства», с которой в 1912 г. Ильин начинал свое исследование; здесь все рассуждения автора направлены на обоснование того факта, что мы должны научиться у Гегеля «самостоятельности и предметному мышлению», т. е. значимым для нас признается «метод», а не «система» Гегеля. Этот вывод подтверждают и тезисы к докладу Ильина, прочитанному 22 февраля 1914 г. Само название доклада «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления» явно имеет в виду только по-новому понятый «метод» Гегеля, а не содержание его системы, излагающей шестиве Духа в мире. В главных и самых объемных тезисах доклада (№ 6–9) Ильин ясно описывает установленные им характеристики спекулятивного мышления, и это представлено как самое главное достижение его работы. Следующие три тезиса доклада выглядят как естественный и окончательный итог исследования, как критическая оценка по-новому понятого главного элемента философии Гегеля. Читая эти тезисы, мы можем заключить, что работа исследователя закончена, и не видим необходимости какого-то продолжения:

«10. Учение Гегеля есть религия мысли, в основе которой лежит мыслящее ясновидение.

11. Теория познания Гегеля как интуитивистская не устанавливает критерия истинного знания и принципиально заменяет доказательство показуемым раскрытием объективного духовного обстояния.

12. Теория познания Гегеля как метафизическая “психологика” живого смысла устанавливает нерационалистическую и по существу неприемлемую теорию понятия. Истинная продуктивность и глубина этой теории понятия лежит не в диалектике и может быть обнаружена лишь через раскрытие иррациональной сущности спекулятивного понятия» [7, с. 397].

Собственно говоря, такая структура и такой итог исследования о Гегеле кажется вполне естественным, ведь оно является логичным завершением предшествующих работ Ильина, посвященных анализу представлений об Абсолюте у Шеллинга и Фихте, – большого (неопубликованного) сочинения «Учение Шеллинга об Абсолютном»⁸ и статьи «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего». Весьма показательно, что и в тезисах Ильина к выступлению на защите диссертации в 1918 г. мы не видим отражения самых смелых и неожиданных выводов, содержащихся в финале второго тома книги о Гегеле (упомянут только

⁸ См.: Шарипов А.М. Русский мыслитель Иван Александрович Ильин. Творческая биография. М.: Деловой ритм, 2008. С. 35–36 [8].

«кризис теодицеи, созданной Гегелем»⁹, без каких-то дальнейших комментариев). Результаты первой части исследования, посвященной спекулятивному мышлению, были дополнены в этих тезисах только несколькими общими выводами о теории государства у Гегеля, что было обусловлено чисто практическими соображениями – необходимостью соответствовать той научной сфере, в рамках которой происходило соискание академической степени.

Все это показывает, что вторая часть исследования Ильина, посвященная гегелевской концепции перехода Абсолютного Духа в материальный мир и его трагической борьбе с низшей, негативной иррациональной стихией, которая кончается *поражением* Бога-Абсолюта, была выполнена *сверх первоначального замысла* и под влиянием достаточно неожиданных, внезапно возникших обстоятельств, которые уже были упомянуты выше: начало Первой мировой войны, заставившей обратить внимание на проблему непредсказуемости и трагичности истории, и новое углубленное прочтение религиозного учения Фихте, показавшего возможность необычного, но очень актуального понимания отношения Абсолюта к материальному миру.

В поздних работах Фихте понимание Абсолюта как Абсолютного «Я», характерное для его основной системы, замещается его пониманием Абсолюта как *абсолютного бытия*, о котором ничего нельзя сказать, поскольку оно находится за гранью всех возможных определений (здесь вспоминается апофатическое Божество-Ничто Мейстера Экхарта¹⁰). Абсолютное бытие приходит к (наличному) *существованию* (Dasein) в результате некоего акта (иногда Фихте называет его актом экзистирования), в котором бытие являет себя в виде образа, точнее, системы образов – это и есть предметный мир.

Абсолютное бытие, будучи невыразимым и бесконечным, противоположно своему собственному существованию в системе конечных образов, но Фихте одновременно настаивает на их единстве. Существование оказывается своего рода «дополнением» к бытию, поскольку именно в нем возможно сознание и понимание бытия, которые можно рассматривать как акт его *самосознания*. Целью этого акта является адекватное воспроизведение *абсолютности* и *бесконечности* бытия в сфере существования. Это кажется невозможным, поскольку сфера существования – это сфера конечных явлений, но Фихте настаивает на том, что это возможно в сознании подлинно религиозного человека, открывающего в глубине своей личности «выход» к Абсолюту.

⁹ <Ильин И.А.> Тезисы к докладу И.А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского Психологического общества 1914 г., 22 февраля // Ильин И.А. Собр. соч. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. С. 400.

¹⁰ См. об этом подробнее: Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. С. 102–112 [9].

Два модуса человеческой жизни – погруженность в сферу существования и открытие в себе Абсолюта – нужно понимать тесно взаимосвязанными, причем второй должен определять, обосновывать первый. Это означает, что бытие существующего мира, хотя и не совпадает с бытием Абсолюта как такового, но «внутренне» выражает его сущность и едино с ним, поэтому человек, полно переживающий и постигающий бытие мира (такое постижение для Фихте совсем не сводится к рациональной системе понятий), парадоксальным образом проникает до самого Абсолюта и соединяется с ним. Именно такое, *религиозное* по своей сути переживание мира и своего бытия в мире Фихте называет «блаженной жизнью» – жизнью в Боге. В религиозном учении Фихте акт постижения мира и акт постижения Бога направлены не на разные объекты, как в традиционной религиозности, а на одни и те же объекты – на мир, на окружающих людей и на себя самого, причем эти акты связаны и первый должен естественным образом переходить во второй. Только неразвитость человека, его нежелание перейти на высшую ступень духовной жизни приводят к тому, что он ограничивается рассудочным, формально-понятийным познанием и не способен увидеть в мире, в других людях и в себе самом Бога. Итог рассмотрения сущности подлинной религии, истинного христианства, которое Фихте выводит из Евангелия от Иоанна, выглядит следующим образом: «...кроме Бога решительно ничто не существует поистине и в собственном смысле этого слова, не считая лишь знания; а это знание есть само божественное существование, прямо и непосредственно, и, насколько мы суть знание, мы сами, в глубочайшем корне нашем, суть это божественное существование. Все прочее, что еще может казаться нам существованием – вещи, тела, души, мы сами, поскольку мы приписываем себе самостоятельное и независимое бытие, – вовсе не существует поистине и само по себе, но существует лишь в сознании и мышлении как сознаваемое и мыслимое, а не как бы то ни было иначе» [10, с. 49–50].

Из этого суждения следует два очень важных вывода, непосредственно относящихся к нашему анализу работ Ильина о Фихте и Гегеле. Прежде всего, можно заметить, что знание, которое есть *само божественное существование*, не может быть уложено ни в какую раз и навсегда заданную понятийную систему, неважно в каком смысле она понимается: как формально-логическая (в догматической философии) или как спекулятивная (в философии Гегеля). Это относится к знанию самого мира, но тем более невозможно представить себе какое-либо рациональное описание *Абсолюта как такового* (абсолютного бытия у Фихте). В этом еще раз наглядно видно, насколько далеко от классической метафизики уходит Фихте в своей поздней философии по отношению к основной системе Гегеля. В системе Гегеля Абсолют в-себе предполагается постижимым и допускающим спекулятивно-рациональное описание, но тогда мы вслед за Шеллингом и Соловьевым (вспоминая приведенные выше слова рус-

ского философа) можем недоумевать, зачем необходим переход Абсолюта в форму инобытия, в материальный мир, где он предстает неполно. Система Гегеля оказывается современной версией «классического» платонизма и сталкивается с теми же известными проблемами, что и последняя. Систему Фихте, в противоположность этому, приходится сопоставлять с философскими концепциями не прошлого, а будущего, а именно с неклассическими метафизическими системами А. Шопенгауэра и А. Бергсона, в которых бесконечно многообразный и невыразимый Абсолют являет себя непредсказуемо изменчивым и всё время новым в текучем бытии мира, которое конституирует сам человек своим рационально-иррациональным постижением¹¹. Бытие мира оказывается «необходимым» Абсолюту для того, чтобы, проявив себя в такой относительно рациональной форме, он мог *познать себя*. Причем человек в своей метафизической сущности является не неким вторичным образованием *внутри мирового бытия*, в цепи «образов мира», как у Гегеля, но *универсальным актом*, через который Абсолют являет себя и познает себя. Вне человека и без человека в этом случае невозможно ни существование, ни самопознание Бога-Абсолюта. В определенном смысле человек оказывается «важнее» Бога, поскольку только в человеке и через человека Бог получает всё, что мы знаем и говорим о нем (в этом философия Фихте очень близка к мистическому учению Экхарта).

Вторая важная мысль, заключенная в приведенной выше цитате, касается оценки всех эмпирических явлений мира: «вещи, тела, души, мы сами, поскольку мы приписываем себе самостоятельное и независимое бытие, – вовсе не существует поистине и само по себе, но существует лишь в сознании и мышлении» [10, с. 50]. Можно заметить, что эта мысль точно совпадает с той интенцией гегелевской философии, с которой Ильин начинает свою книгу: отрицание самостоятельного и существенного значения эмпирической реальности. В этом совпадении можно видеть свидетельство общей направленности религиозно-философских построений двух немецких мыслителей: для обоих эмпирическая реальность, хотя она и поражает нас своими разнообразием и красочностью, оказывается только «завесой», заслоняющей Абсолют, к которому человеческое сознание должно прийти для объяснения себя и мира. Однако в этом же пункте между Фихте и Гегелем обнаруживается и радикальное различие. В своей книге Ильин показывает, что для Гегеля в отношении к эмпирическому самое главное – признать его «*метафизическое ничтожество*»¹², поэтому он предлагает просто «преодолеть», «отбросить» его в движении нашего сознания к Абсолюту. Совсем по-другому относится к эмпирическому богатству реальности Фихте: оно не имеет значения и существования, только когда

¹¹ См. подробнее: Евлампиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. С. 159–172 [11].

¹² См.: Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 34.

рассматривается в оторванности от Абсолюта, как самостоятельное сущее, но, если мы видим его связи с Абсолютом, оно приобретает важнейший смысл именно как выражение бесконечной полноты содержания абсолютного бытия. Поэтому мудрый человек не должен «высока» смотреть на эмпирическое, как смотрит Гегель, он должен увидеть в нем выражение Абсолюта, и тогда весь мир предстанет для него совсем в другом облике – как явленное божественное бытие. Для Гегеля вся полнота содержания Абсолюта представлена в «чистом» (диалектико-логическом) его постижении, для Фихте – только в его явленности в эмпирической реальности.

Можно предположить, что именно ясное осознание различия в отношении Фихте и Гегеля к эмпирическому миру привело Ильина к необходимости более внимательно присмотреться к тому, как Гегель описывает переход Духа в материальную, эмпирическую реальность, чтобы как-то *оправдать* Гегеля, увидеть в его философии не просто отрицание реального мира ради мира идеального, а какую-то более сложную и глубокую позицию, не столь расходящуюся с мироощущением современного человека и поэтому имеющую значение для философии XX века.

Список литературы

1. Ильин И.А. Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего. Опыт систематического анализа // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 359–477.
2. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 296 с.
3. Ильин И.А. Философия Фихте как религия совести // Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. С. 478–501.
4. Вышеславцев Б.П. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М.: Императорский Московский университет, 1914. 437 с.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 544 с.
6. Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. С. 3–138.
7. <Ильин И.А.> Тезисы к докладу И.А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочитанному в заседании Московского Психологического общества 1914 г., 22 февраля // Ильин И.А. Собр. соч. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. I. Учение о Боге. М.: Русская книга, 2002. С. 397–399.
8. Шарипов А.М. Русский мыслитель Иван Александрович Ильин. Творческая биография. М.: Деловой ритм, 2008. 304 с.
9. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990. 129 с.
10. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. 400 с.
11. Евлампиев И.И. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 320 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Il'in, I.A. Krizis idei sub"ekta v Naukouchenii Fikhte Starshego. Opyt sistematicheskogo analiza [The Crisis of the Idea of the Subject in Fichte the Elder's Science of Knowledge. An Attempt at Systematic Analysis], in Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998, pp. 359–477.

2. Il'in, I.A. Filosofiya Fikhte kak religiya sovesti [Fichte's Philosophy as a Religion of Conscience], in Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998, pp. 478–501.

3. < Il'in, I.A.> Tezisy k dokladu I.A. Il'ina na temu «Uchenie Gegelya o sushchnosti spekulyativnogo myshleniya», pročitannomu v zasedanii Moskovskogo Psikhologicheskogo obshchestva 1914 g., 22 fevralya [Theses to the report of I.A. Ilyin on the topic “Hegel's teaching on the essence of speculative thinking”, read at a meeting of the Moscow Psychological Society in 1914, February 22], in Il'in, I.A. *Sobranie sochineniy. Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka. T. I. Uchenie o Boge* [Collected Works. Hegel's Philosophy as a Doctrine of the Concreteness of God and Man. Vol. I. The Doctrine of God]. Moscow: Russkaya kniga, 2002, pp. 397–399.

4. Solov'ev, V.S. Krizis zapadnoy filosofii (protiv pozitivistov) [The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 2 t.* [Collected Works in 2 vols.]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 3–138.

Individual Works

5. Fikhte, I.G. *Nastavlenie k blazhennoy zhizni* [Instructions for a Blessed Life]. Moscow: Kanon+, 1997. 400 p.

6. Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man]. Saint-Petersburg: Nauka, 1994. 544 p.

7. Vysheslavtsev, B.P. *Etika Fikhte. Osnovy prava i npravstvennosti v sisteme transtsendental'noy filosofii* [Fichte's Ethics. Foundations of Law and Morality in the System of Transcendental Philosophy]. Moscow: Imperatorskiy Moskovskiy universitet, 1914. 437 p.

(Monographs)

8. Evlampiev, I.I. *Bozhestvennoe i chelovecheskoe v filosofii Ivana Il'ina* [Divine and Human in the Philosophy of Ivan Ilyin]. Saint-Petersburg: Nauka, 1998. 296 p.

9. Evlampiev, I.I. *Anri Bergson: filosofiya gryadushchey epokhi* [Henri Bergson: Philosophy of the Coming Age]. Saint-Petersburg: Izdatelstvo RKhGA, 2020. 320 p.

10. Gaydenko, P.P. *Paradoksy svobody v uchenii Fikhte* [Paradoxes of freedom in Fichte's teaching]. Moscow: Nauka, 1990. 129 p.

11. Sharipov, A.M. *Russkiy myslitel' Ivan Aleksandrovich Il'in. Tvorcheskaya biografiya* [Russian thinker Ivan Alexandrovich Ilyin. Creative biography]. Moscow: Delovoy ritm, 2008. 304 p.

УДК 1:27(091)
ББК 87.3(2)61:86.37

Софья Владимовна Андросенко

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

Образ Церкви настоящего и будущего в трудах Николая Бердяева. Статья вторая: Постконстантиновская эпоха и «хилиастическое упование»

Аннотация. Предлагается анализ репрезентации образа Церкви настоящего и будущего в трудах Н.А. Бердяева 1911–1948 гг. Показано значение трактовки философом божественной и человеческой свободы, а также христианского откровения о грехопадении и искуплении для понимания его образа Церкви. Разъясняется антропологический смысл и экклесиологическое значение мифа о «нетварной свободе» (*Ungrund*). Показана специфика понимания Бердяевым эсхатологического измерения жизни Церкви, в контексте которого анализируется его представление о Церкви как богочеловеческом процессе. Реконструируются и интерпретируются в контексте особенностей наступившей на глазах философа постконстантиновской эпохи принципиальные черты образа Церкви настоящего и будущего, отражающие его представление о ее сокровенной природе. Разъясняются историософское содержание и антропологический смысл «хилиастического упования» Бердяева. Рассматривается воплощение экклесиологических интуиций Бердяева в исторической жизни Русской церкви в XX в.

Ключевые слова: экклесиология, Богочеловечество, грехопадение, нетварная свобода, постконстантиновская эпоха, соборность, хилиазм, хриология человека, эсхатология

Sofia Vadimovna Androsenko

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

The Image of the Church – Present and Future – in the Works of Nicholas Berdyaev. Article two: Post-Constantinian Era and the “Chiliastic Hope”

Abstract. This article focuses on the analysis of the image of the Church, both present and future, in the works of N.A. Berdyaev between 1911 and 1948. In the second part of the article the author demonstrates the impact of the philosopher's interpretation of divine and human freedom, as well as of the Christian revelation of the fall and redemption on his understanding of the image of the Church. The anthropological meaning and ecclesiological significance of the myth of “uncreated freedom” (*Ungrund*) are explained. Berdyaev's specific understanding of the eschatological dimension of the life of the Church is shown, in the context of which his idea of the Church as a Divine-human process is analyzed. The article grasps and explains the principal traits of Berdyaev's image of Church – those which

express his perception of its innermost nature – against a backdrop of the Post-Constantinian era, which commenced before the philosopher’s very eyes. The historiosophical and anthropological meaning of Berdyaev’s “chiliasitic hope” is explained. The author shows how Berdyaev’s ecclesial intuitions went on to be embodied in the historical life of the Russian Church – both in Soviet Russia and in exile – in the 20th century.

Key words: ecclesiology, Divine humanity, the fall of man, integral understanding of Church, uncreated freedom, experiential knowledge, Post-Constantinian era, sobornost, chiliasm, Christology of man, eschatology

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.073-091

В первой части настоящей статьи¹ было показано, что церковная проблематика присутствует в трудах Николая Бердяева не просто как одна из постоянных тем его философии, но она во многом определяет его философский язык и метод. Рассмотрев философскую «оптику» Бердяева, имеющую фундаментальное значение для понимания его образа Церкви, постараемся теперь предъявить этот образ в наиболее существенных чертах. Попробуем также проследить, как этот образ, пронизанный «ожиданием совершенно новой эпохи в христианстве»², воплощается в настоящем и будущем исторической Русской православной церкви, с которой Бердяев всегда сохранял связь, хотя и чувствовал себя, подобно Владимиру Соловьёву, «принадлежащим мистической Церкви Христовой»³.

Церковь и свобода

В программной статье «Спасение и творчество (Два понимания христианства)» (1926 г.)⁴ Бердяев напишет: «Многие думают, что истолкование христианства как религии личного спасения есть по преимуществу церковное истолкование. Но в действительности оно сталкивается с самой идеей Церкви» [2, с. 39]. Пафос (само-)спасения, которым пронизаны церковное сознание, церковная жизнь и проповедь, по мнению Бердяева, не церковный пафос. Парадоксально, но можно сказать, что спасение, а точнее страх, который помещает идею спасения в центр церковной жизни, угрожает действию Духа – свободе и творчеству, на которых по-настоящему зиждется жизнь Церкви. Страх перед злом может парализовать творческие силы человека, его веру, способность к общению, жертве

¹ Первая часть статьи опубликована в журнале «Соловьёвские исследования» за 2025 г., вып. 1(85), с. 81–97.

² См.: Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. С. 256–257 [1].

³ Там же.

⁴ См.: Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 29 [2].

и любви. Дело не в том, что Бог человеку откажет в спасении, но вечно спасаясь, человек просто может не состояться, не стать собой вне общения, вне заинтересованности в другом: «Личность немыслима без любви, т.е. без выхода к другому, без способности к жертвенной самоотдаче» [3, с. 116].

Чтобы разобраться, почему Николай Бердяев так страстно восстает против понимания Церкви как «лечебного заведения, в которое поступают отдельные души на излечение»⁵, остановимся на том, как он видит человеческую свободу и личность, которые в Церкви должны раскрыться, а не укрыться. В этом прослеживается его фундаментальное размежевание с тем, что он называет «социальным по своему принципу мирозерцанием»⁶. Бердяев показывает, что такое мирозерцание – «все равно, теократическое, консервативное, либеральное, демократическое, социалистическое, анархическое» – «оказывается тираническим по отношению к человеческому духу»⁷.

Прежде всего, нужно сказать, что свобода вообще не тождественна свободе выбора, она не есть право или привилегия, не есть категория социальная или природная, политическая или психологическая. Именно поэтому Бердяев пишет, что и несущие на своих знаменах свободу либерализм и анархизм как направления исключительно социальные в принципе «не в силах утвердить свободу и независимость личности»⁸. Он проводит ключевое различие между духовным, личностным пониманием свободы и индивидуалистическим природно-социальным: «Индивидуализм всегда оказывается одной из форм социального мирозерцания, для которого личность от общества должна получить максимум свободы. Но философская проблема личности совсем не есть проблема той или иной организации общества, при которой личность получает больше свободы и независимости. Независимость личности от общества не может зависеть от общества, ибо независимость эта и значит, что личность зависит от чего-то другого, чем общество» [3, с. 124].

Бердяев утверждает, что свобода – это дух, т.е. сила определенного качества, которая не статически присутствует в жизни, но раскрывается в человеке при определенных условиях и связана с тем, что он сотворен по образу и подобию Божьему, т.е. имеет способность к творчеству «из ничего»⁹, подобному творчеству самого Бога. «Из ничего» здесь не нужно понимать онтологически или метафизически – это, скорее, метафора, не отвечающая на вопрос о «материале», а говорящая лишь о «не-

⁵ См.: Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства). С. 29.

⁶ См.: Бердяев Н.А. О духовной буржуазности: Сборник сочинений / предисл. А.П. Козырева. М.: Nouveaux Angles (Москва); Editions des Syrtes (Париж), 2022. С. 114–115 [3].

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 124.

⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). Москва: изд-е Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. С. 138, 140 [4].

изъяснимой и таинственной мощи созидать из ничего, недетерминированно, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии»¹⁰.

Бог и человек – вот два источника новизны и проводника свободы в этом мире. Других нет, и сам этот мир противится свободе: «Дух человеческий – в плену. Плен этот я называю “миром”, мировой данностью, необходимостью. “Мир сей” не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщенности и вражды, атомизация и распад живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от “мира”, освобождения духа человеческого из плена у необходимости» [4, с. 7]. Через личность и тот дух, т.е. направление и качество жизни, который она вносит в мир, сообщество людей или большое национальное тело может делаться более свободным или более рабским; обладающим свободным единством, единомушием или более атомизированным и требующим внешних форм обеспечения единства.

Уйдя подальше с территории богословия на территорию философии и желая точнее выразить всю радикальность христианского откровения о свободе, Бердяев называет ее нетварной и показывает, что вхождение в опыт свободы призвано породнить человека с Творцом сильнее, чем с творением. Говоря, что свобода «непроницаема» и для Бога¹¹, он подчеркивает, что она полноценная и для Бога изначальная, и даже Он не руководит ею. Бердяев использует словечко *Ungrund* – «безосновная», творчески переосмысляя интуицию любимого им немецкого мистика Якоба Бёме. Человек представляет для Бога тайну и его появление в мире – в некотором смысле появление второго бога (Бердяев берет святоотеческое понятие «микротеос»)¹², способного к соучастию в Его жизни и замысле, к общению с Ним. Как и всякое подлинное общение, это несет определенные риски. Лишь трагической реализацией таких рисков и можно, по мысли Бердяева, объяснить то сопротивляющееся свободе и единству состояние мира и самого человека, которое нам знакомо. Но именно создавая свободного человека и беря на Себя связанные с этим риски, Бог и становится Собой¹³ – открывает Себя как совершенная Любовь, которая изгоняет страх и мучение¹⁴, т.е. не страшится предать себя и свое тому, кто сотворен

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). С. 138.

¹¹ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. С. 29 [5].

¹² См., например: Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). С. 313.

¹³ Ср. медитацию Бердяева над мистической интуицией Майстера Экхарта: «Бог возникает вместе с человеком» (см.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. Дух и реальность. М.: Республика, 1994. С. 132 [6]).

¹⁴ Ср.: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; а боящийся не совершен в любви» (1 Ин 4:18).

в любви и для любви. Любящий всегда отдает и вверяет всего себя тому, кого любит, не в порядке эксперимента, а навсегда.

Таким образом, Бердяев не только предельно серьезно воспринимает свободу человека, но и предлагает нам серьезнее отнестись к свободе Бога, к Его «тоске по своему другому»¹⁵. Человек предстает высшим творческим достижением Бога и одновременно роковым: ему доверено слишком много, если не сказать – всё. Так воспринятые свобода и любовь Бога заставляют Бердяева говорить о трагедии в Боге¹⁶: судьба любви и свободы трагична потому, что они предполагают открытость и уязвимость, при овнешнении (объективации) несущие угрозу их вырождения.

Именно как такую объективацию, отказ от этой общей жизни, от соучастия в общем деле – а не как нравственное преступление – Бердяев и трактует грехопадение (этому во многом посвящена книга «О назначении человека», фактически представляющая собой философский комментарий к первым главам книги Бытия). Такой взгляд, направленный на свободу не как социологический феномен, а как на то, что лежит в основе всяких отношений, должен избавить нас от предрассудка, что свобода одного человека – всегда покушение на свободу другого, что свобода Бога делает человека рабом, а свобода человека – отрицает Бога. Свобода не только не страдает от единства и общения – она в них проявляется, предполагает их и парадоксально сама от них зависит. Свобода может быть преумножена в общении и подрывается в распре.

Свобода Христа оказывается невыносима для общества и приводит к позорной и незаконной казни, но одновременно притягательность Его личности и пути создает социальную аномалию под названием Церковь. Бердяев уверен, что жизнь Церкви по своим качествам, прежде всего свободе и единству, превосходит райскую жизнь¹⁷, т.е. смысл явления Церкви – «иногo порядка бытия»¹⁸, в котором «призван человек творить мир новый и небывалый, продолжать творенье Божье»¹⁹, – не может быть сведен к спасательной операции, к борьбе с последствиями грехопадения. Богочеловек открывается не только как Искушитель, но и как Освободитель и Основатель «великого духовного братства христиан»²⁰, «нового рода человеческого»²¹.

¹⁵ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 32.

¹⁶ См., например, сопоставительный анализ темы трагедии в Боге у Н.А. Бердяева и А. Уайтхеда: Hartshorne C. Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God? // The Journal of Religion. 1957. V. XXXVII, № 2. P. 74 [7].

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 41.

¹⁸ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 210.

¹⁹ См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). С. 94–95.

²⁰ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 225.

²¹ Там же. С. 135.

Искупление, нередко понимаемое как что-то производимое над человеком, Бердяев предлагает осмыслить прежде всего как вхождение в «изобретенный» Христом опыт преодоления раскола между человеком и Богом в самом человеке и между людьми. Он использует выражение «христология человека» (впервые употребив его в 1912–1913 гг. в работе «Смысл творчества», он будет возвращаться к нему до конца жизни²²), акцентируя аспекты новозаветного откровения, касающиеся личности и коммюнитарности и недостаточно раскрытые в святоотеческой мысли²³.

Благодать, выявляющая мистические границы Церкви, может быть понята не как извне воздействующая на человека сила, исцеляющая и освящающая его поврежденную природу, но как сила, идущая изнутри, возникающая от единения божественного и человеческого и способная не только исцелять самого человека от расколотости жизни (на духовную и светскую, индивидуальную и общественную, публичную и «подпольную» и пр.), но и преодолевать рознь между людьми, соединенными в «новом духовном роде, от Христа идущем»²⁴. Действие благодати может быть понято как то, что направлено не на оправдание (Бердяев сомневается, что Богу нужно оправдывать человека²⁵), а на преображение, т.е. как «обнаружение благодатной силы, дающей жизнь другим существам», «благодатного света, озаряющего... жизнь»²⁶.

Даже тайну всеобщего воскресения, победы над Смертью, Бердяев интерпретирует через категорию Предания, понятого как глубина единства и общения, над которыми не властны время и смерть. В этом он близок искавшему победы над «небратским состоянием мира» Н.Ф. Федорову, чье нравственное сознание он считал «самым высоким в истории христианства»²⁷. Если искупле-

²² См.: Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). С. 75; Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 144; Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 58; Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 132 [8]; Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. С. 120 [9].

²³ Бердяев утверждает, что положительное назначение человека несводимо к преодолению греха, достижению «первобытной чистоты» и возвращению к Богу как своему Первообразу, т.е. к искуплению и спасению. К такой редукции имеют тенденцию мистика катарсиса и Божественного мрака у свт. Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита и даже трактовка воскресения у свт. Григория (см., например: Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. Москва: Тип. В. Готье, 1861–1871. Ч. 1. 1861. С. 76–222 [10]; Минин П.М. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад: тип. Св.-Гр. Сергиевой лавры, 1915. С. 35–37 [11]; God and human dignity / ed. R.K. Soulen, L. Woodhead. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006. P. 1–24 [12]).

²⁴ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 222.

²⁵ Там же.

²⁶ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 115.

²⁷ См.: Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). С. 254.

ние в соборно-личностном ключе может быть понято как преодоление раздвоенности, закрытости и розни, то Предание – как преодоление смертоносной, ничего не различающей власти времени, мистическое единство Церкви в истории, основанное не на преемстве внешних форм, но на опыте общения: «Жизнь в предании Церкви есть жизнь в вечности, есть восприятие и узвание реальностей изнутри»²⁸.

Что есть «связь любви и свободы», о которой пишет Бердяев, что есть порядок бытия церковного, который «не знает принуждения и насилия, не знает свободы, восставшей против единства, против любви»²⁹? Это свобода, воспринятая не как право и привилегия, а как дар свыше, как сила, которая проявляет себя в помощи ближнему в освобождении от рабства у начал мира сего, от страха обрести себя, свое призвание, лицо. Это любовь, которая хочет другого не просто уберечь от ударов судьбы, а хочет ему свободы, чтобы он перестал бояться зла и смерти, чтобы он сам был приобщен к животворящему опыту творческой жертвенной любви – обрел свой крест. Близкую интуицию выразил по эту сторону «железного занавеса» Александр Величанский (1940–1990):

Поднимите взоры, лица –
Без перстов касанья ясно:
Только человек и птица
Созданы крестообразно –
В пропасть тот свою стремится,
Та – в заката позолоту –
Только человек и птица
Век обречены полету [13, с. 669].

Церковь и эсхатология. Хилиастическое упование Бердяева

Образ Церкви, который предъявляет Николай Бердяев, несет на себе выраженные эсхатологические черты. Церковь сама есть опыт вторжения вечности в историю, и это вторжение происходит через личность, которая есть «разрыв в этом мире»³⁰.

От начала чувствующий свою предназначенность к вечности, человек рождается смертным, он появляется на свет и начинает свое умирание, не согласный с этим изнутри своей телесной природы, ума и духа. Личность, будучи

²⁸ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 210.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. С. 20 [14].

целым по отношению к этому миру (макрокосмом и микротеосом)³¹, принуждена жить в истории как ее часть и подчиняться власти времени³². Евангельское откровение о конце века сего, по мысли Бердяева, находит самое убедительное подтверждение в совести человека, которая не может «примириться с тлением и смертью, с окончательным исчезновением и самого себя, и всякого существа в прошлом, настоящем и будущем»³³. Эсхатология скорее предстает как событие в человеке, как жажда конца «века сего» – духовная направленность личности, чем как перспектива, которая ожидает ее в конце времен. История конечна, не только потому что Бог «больше» истории и ставит перед ней свои задачи, но еще более – потому, что в ней тесно человеку и он тоже ищет в истории смысла, который в ней погран.

Многие обращают внимание на симпатии Николая Бердяева к интуициям Иоахима Флорского об эпохе Св. Духа³⁴, и он действительно признавался в ожидании «совершенно новой эпохи в христианстве» и в «хилиастическом уповании»³⁵. Интерес мыслителей Серебряного века к идее Третьего завета можно понять. На их глазах заканчивалась константиновская эпоха, что по своему значению тянет едва ли не на смену заветов. В России, как отмечал Бердяев, это происходило катастрофически: «Православная церковь выходит из константиновской эпохи, которая продолжалась более полутора тысяч лет, и она стоит ныне перед совсем новым состоянием мира, перед не бывшим еще царством Кесаря. <...> Старые скрепы церкви и государства бесповоротно рухнули, и нет больше православного царства. Христианство возвращается к состоянию в чем-то схожему с первохристианством» [16, с. 281].

Окончание константиновского периода, который был во многом изживанием инерции Ветхого завета и язычества в новозаветные времена, связано не только со сменой парадигмы отношений церкви и государства. Важнее для Бердяева то, что это переход от эпохи символического освящения быта, культуры к тому, что он называет эсхатологическим пониманием христианства³⁶, – к воплощению веры во всех сторонах жизни, к преобразению жизни, в том числе через «строительство христианского общества»³⁷.

³¹ См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. С. 20.

³² Там же. С. 213.

³³ Там же. С. 222.

³⁴ См., например: Бердяев Н.А. О духовной буржуазности: Сбор. соч. С. 9–10; Janos S. Translator Comments // Berdyaev N. The philosophy of freedom / transl. by Fr.S. Janos. Mohrsville, PA: Frsj Publications, 2020. P. I–X [15].

³⁵ См.: Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). С. 138, 257, 320.

³⁶ См., например: Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). С. 238.

³⁷ См.: Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства). С. 30.

Бердяев прослеживает в истории своего рода диалектику изживания «монофизитских кренов» – не в смысле догматической ереси, но в смысле затруднений и подмен, которые возникают на пути восприятия Церковью откровения о богочеловечности Бога и человека и о самой себе как Богочеловечестве. Константиновской эпохе с ее огосударствлением церкви соответствует, по выражению Бердяева, Богоангельство³⁸. Этим словом он описывает подмену в жизни и понимании Церкви активно-творческого человеческого начала пассивно-медиумическим «ангельским», которое призвано как бы защитить чистоту и совершенство божественного начала от нечистоты и несовершенства человеческого. Но Бердяев напоминает, что Христос – Богочеловек, а не Богоангел, и Бог открывается человеку и в человеке, не действует помимо человека. Веками в церкви новозаветная жизнь лишь прообразовывалась, символизировалась – в законе, догматах, обряде, – но реальность ее не достигалась. Само понимание Евангелия стало преимущественно аллегорическим, символическим и редко прямым. Церковная иерархия символизирует духовное старшинство и святость, но часто в ней «не обнаруживается реальная высота человеческого духа»³⁹. Доводя до предела эту логику, Бердяев говорит, что исторически церковь оказалась устремлена не столько к раскрытию полноты человечности и богатства жизни, сколько к их угашению – вершина христианского благочестия стала мыслиться как посвящение в «ангельский» монашеский чин, т.е. как «предельное угашение человеческой природы»⁴⁰. Богоангельское представление о Церкви притупляет сознание тесноты и падшести мира, заставляет смиряться с ней, ища в Церкви лишь покровительства высших сил и защиты от зла. Но в еще большей степени оно скрывает от человека его подлинную силу и власть, его божественный «калибр», отлучает его от своего призвания, имеющего значение для мира и Бога. Недоверие к человеческому началу блокирует и Божье действие в мире, делает церковь бессильной⁴¹.

Своего рода духовной реакцией на богоангельский крен в жизни исторической церкви Бердяев считает разные виды секулярного гуманизма, утверждающие человеческое достоинство вне Бога и без Бога⁴². Трагедия гуманизмов в том, что в человеке перестают видеть «существо, принадлежащее к двум мирам», что поставило его на грань истребления, пророчествует Бердяев в 1927 г.⁴³ Он показывает, как два монофизитских уклона, неспособные вместить тайну Богочеловечества: богоангельский и секулярно-гуманистический –

³⁸ См., например: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 218.

³⁹ Там же. С. 219.

⁴⁰ Там же. С. 218–219.

⁴¹ Там же. С. 215.

⁴² См., например: Бердяев Н.А. *Спасение и творчество (Два понимания христианства)*. С. 30.

⁴³ См.: Бердяев Н.А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства*. С. 145.

«окончательно водворяют человека на территории этого мира, поселяют его на плоскости земли», для них равно «человек перестает быть загадкой и тайной, опытным опровержением самодостаточности этого мира»⁴⁴. Это рассуждение Бердяева замечательно перекликается с тем, как прослеживал диалектику двух видов «аффективного монофизитства» в истории восприятия личности самого Христа академик С.С. Аверинцев, показывая значение этих наблюдений и для восприятия тайны личности каждого человека⁴⁵.

Наконец, в нашу эпоху происходит новое возвращение к Богу, но уже не за символическим освящением жизни, а за осуществлением «христианского братства людей, ... правды Христовой в жизни»⁴⁶, раскрытием богочеловеческой и богосыновней творческой силы. Это раскрытие Бердяев связывает с наименее усвоенной, по его мнению, частью новозаветного откровения – учением ап. Павла о дарах⁴⁷. Бердяев использует выражение «прибыль», указывая на заинтересованность Бога в историческом процессе, который существенно зависит от человека. В Церкви не осуществляется спущенный с Небес генеральный план, а восполняется «трагический недостаток» в Боге «великой прибылью» – рождением человека в Нем: «Есть зов человека, чтобы Бог в нем родился. Но есть и зов Бога, чтобы человек в Нем родился. Это и есть тайна христианства, тайна Христа. <...> Бог и человек – больше, чем один Бог» [4, с. 124].

С раскрытием благодатной природы человека связан особый взгляд Бердяева на соотношение иерархического начала и свободы. Он различает два вида такого соотношения: «иерархию даров» и «иерархию чинов», сосуществующие в нашем грешном мире. Здесь понятие иерархии – не церковный термин, относящийся к так называемой трехчинной иерархии (дьякон – священник (пресвитер) – епископ), а указание на руководящий принцип жизни в зависимости от степени раскрытия человеческой свободы в ее новозаветном измерении.

Обоим «монофизитским» мироощущениям – теистическому и секулярно-атеистическому – с их чувством «греховности человеческой природы, которая должна быть скована, смирена и водима сверху»⁴⁸, – соответствует безлично-законная «иерархия чинов». И она, думает Бердяев, оправдана в государстве,

⁴⁴ См.: Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). С. 127.

⁴⁵ См.: Аверинцев С.С. Ἀληθῶς ἀνθρώπος: воистину человек. Человеческая личность Христа как критерий и предмет человеческой рефлексии // Личность в Церкви и обществе: материалы Междунар. науч.-богословской конф., Москва, 17–19 сентября 2001 г. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 33–35 [17].

⁴⁶ См.: Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства). С. 33.

⁴⁷ См., например: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 260–267. Ср: 1 Кор 12.

⁴⁸ Там же. С. 88.

семье – в тех сферах, где нельзя ставить жизнь, свободу, права человека в зависимость от духовного состояния других людей, общества, власти⁴⁹.

Но откровение о Церкви как Богочеловечестве, как думает Бердяев, все-таки предполагает лично и свободно ориентированную «иерархию даров», т.е. связывает иерархический принцип «с высшим качеством, противостоящим количеству и массе»⁵⁰. «Епископ и священник, монарх и полицейский, отец и глава семьи, хозяин предприятия и начальник учреждения – все это иерархические чины, качества которых не зависят от человеческих качеств – им даются они автоматически. <...> Святой и гений, герой и великий человек, пророк и апостол, талант и ум, изобретатель и мастер – всё это чины человеческой иерархии, и подчинение им происходит в ином плане, чем тот план, в котором подчиняются иерархии нечеловеческой и безличной» [5, с. 88]. Безличная ангельская иерархия чинов знаменует неустранимый разрыв между Богом и человеком, заменяя реальное общение и единство людей – как с Богом, так и между собой – символическим. На эту отлученность людей от Бога и друг от друга, расчеловечивание Церкви не соглашается Бердяев.

Уже первые ученики Христа вносят в жизнь Церкви известное разнообразие, открывая целый спектр возможностей, связанный с их уникальными личностными дарами. Так, наряду с более институциональным Петровым способом устройства церкви Бердяев различает Иоанново и Павлово христианство⁵¹. Особенно он ценит Иоаннову традицию – это христианство личной и личностной любви, по духу своему противоположное «святоотеческому, мистико-аскетическому отяжелению и ожесточению сердца»⁵². Таково, считает Бердяев, и пророческое христианство Достоевского.

Учение о дарах позволяет расширить понимание церковной жизни и служения. Природа дара и служения – эсхатологическая; не столько жреческая, связанная с освящением жизни, сколько пророческая⁵³, связанная с обнаружением возможностей обогащения и высветления жизни, с категорическим несогласием на неправду, замкнутость, инертность мира. Человек должен «героически бороться за осуществление своего творческого призвания против притягивающей вниз социальной обыденности, семейной, экономической, политической, профессиональной»⁵⁴.

⁴⁹ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 108–109.

⁵⁰ Там же. С. 88.

⁵¹ См., например: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 171–172, 214. Об этом см. также: Nichols A., OP. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 142 [18].

⁵² См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. С. 171.

⁵³ Там же. С. 167.

⁵⁴ См.: Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 262.

Именно с этим проникновением церковных начал служения и общения, личности и соборности во все стороны жизни и связано хилиастическое упование Николая Бердяева: «Братское общение во Христе есть уже таинственное вхождение в Царство Божье. И это братство Христово неприметно приходит в мир. В Царстве Божьем нет никаких коллективов, в нем есть только личности, оно все состоит из личностей разных иерархических ступеней» [19, с. 237]. Он показывает, как смысл истории раскрывается в этом неприметном приходе в мир братского, коммюнитарного начала.

Но хилиазм Бердяева – не вульгарная фантазия, не царство победившего социализма. Не отрицая духовного смысла борьбы за более справедливое общественное устройство, свое хилиастическое упование он противопоставляет всякому утопизму, т.е. попыткам так или иначе рационализировать образ настоящего и будущего, «победить трагизм человеческой жизни»⁵⁵, закупорить человека в пределах этого падшего мира. Бердяев полагает, что пока есть свобода, трагизм человеческой жизни неустраним. В хилиастическую эпоху, если и будут разрешаться противоречия социальные, чистый трагизм будет обостряться, и «самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу»⁵⁶. Как тут не вспомнить, что кому-то опыт Царства Божьего как братолюбивой жизни был явлен в ГУЛАГе и в Равенсбрюке.

Настоящее и будущее: исторические импликации

В 1924 г., вскоре после высылки Бердяева из России, его друг Евгения Герцык пишет ему в Париж из Судака: «...знаешь, очень многие, которые сознательно будут протестовать против твоих идей и цепляться за старое, бессознательно уже растят в себе как бы новые органы для той новой жизни, которая наступает. <...> Когда в церкви произносятся слова: “Проповедуйте Евангелие” – я всегда слушаю их с чувством вины – эту заповедь нарушаю я постоянно. И тем больше тоскую по “братству”. Но братство тогда осуществляется, когда внутри, наедине с собою, его осуществляешь – не с избранными, а со всеми. Мне бы хорошо слышать от тебя когда-нибудь о братстве Св. Софии, насколько об этом скажешь в письме. С мыслью твоей о роли духовных союзов в будущем я очень согласна» [21, с. 47].

Интуиция Бердяева о роли духовных союзов, высказанная в «Новом средневековье»⁵⁷, на которое, вероятно, отзывается Е.К. Герцык, подтвердилась при его жизни. После его высылки продолжается расцвет братского движения в

⁵⁵ См.: Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Париж: YMCA-Press, 1951. С. 155 [20].

⁵⁶ Там же. С. 157.

⁵⁷ Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс ХДС-пресс, 1991. С. 434 [22].

России (а благодаря русским изгнанникам – и в Западной Европе). Достаточно вспомнить наиболее известные и яркие примеры – сохранившуюся, несмотря на заключение и ссылки по разным уголкам страны, общину архим. Сергия (Савельева), который в молодости вместе с женой слушал лекции Бердяева в Вольной академии духовной культуры; общины еп. Макария (Опоцкого), которые он создавал в Череповце, Великом Новгороде, Галиче; «Православное дело» матери Марии (Скобцовой) в Париже, в создании которого Бердяев активно участвовал; братство Святой Софии и Русское студенческое христианское движение, с которыми он всю жизнь сохранял связь.

Во всем этом разнообразном опыте важно увидеть то, как по-новому расставляли акценты в церковной жизни эти современники Бердяева. Его друг и сподвижница монахиня Мария (Скобцова), мученически погибшая в нацистском концлагере, писала: «Через сто лет будет существовать некий орден, или братство, некий подлинно живой организм, некая подлинная соборность, церковное тело, Тело Христово. Глава этого Тела будет Христос, в этом смысле оно будет настоящей малой церковью, составляющей органическую часть единой вселенской православной церкви. Этот организм будет осуществленная соборность, проецированная на все виды человеческой деятельности идея соборно-личного начала» [23, с. 262–263]. В статье «Настоящее и будущее Церкви» она также скажет, что не так важно, будет ли советское государство усиливать гонения или станет покровительствовать Церкви; главная задача русских изгнанников – собрать тот опыт, который открывается Церкви в условиях, когда она «вольна жить, лишь руководствуясь ей самой присущими законами. В этом величайший, всемирно-исторический и даже провиденциальный смысл нашего, на первый взгляд невыносимого и ненормального, положения. С точки зрения духовной жизни это положение может быть единственно нормальное за все время существования церковной истории. Мы свободны, – и это значит, что за все наши неудачи, даже просто за нашу инертность, мы отвечаем сами» [24, с. 242].

Круг, собранный на Маросейке московским священником Алексием Мечёвым, которого Бердяев считал одним из самых светлых людей в своей жизни и к которому он пришел перед высылкой, в 1920-е годы вырастет в свободный духовный союз покаяльных семей-общин. Роль людей, которые духовно сформируются в этом маросейском братстве, для будущего Русской церкви в XX в. нельзя переоценить – в каком-то смысле через Маросейку и, может быть еще Александро-Невское братство в Петрограде проходят все главные нити церковной жизни. Отсюда выйдут Н.Е. Пестов, архим. Лев (Егоров) и архиеп. Иннокентий (Тихонов), архим. Борис (Холчев), архиеп. Михаил (Мудьюгин), митр. Гурий (Егоров), о. Георгий Ивакин-Тревогин, мон. Евгения (Миллер) и другие подвижники, многие из которых продолжат после Второй мировой вой-

ны созидать братские связи уже в Средней Азии, превратив ее в родник церковной жизни посреди богоборческого государства. Из продолжателей этой духовной линии в Русской церкви нельзя не назвать и исповедника веры протоиерея Павла Адельгейма, убитого в 2013 г., чьи духовные корни – тоже в мечёвских кругах Средней Азии.

Сам Бердяев тоже через всю жизнь пронесет не только Евангелие и образ, подаренные ему о. Алексием⁵⁸, но и родственные Маросейке духовные гены, которые во многом определили лик Русской церкви в XX столетии: братское общение и общинность, стремление к глубине и целостности жизни, к жизни в мире сем не по закону мира сего, проповедь Евангелия словом и делом, рыцарское отношение к Церкви⁵⁹.

Эсхатологическую жажду новой эпохи в христианстве и открытость Бердяева оценили и христиане других конфессий, видевшие в нем, наряду с о. Сергием Булгаковым, представителя «новой русской экклезиологии», восходящей в своем понимании Церкви «как мистического тела Христова, “Богочеловечества”, преображенного божественного мира» к Хомякову и Соловьёву⁶⁰. В 1920–1930-е гг. в католических и протестантских кругах Германии влияние Бердяева было огромным, пока его труды не запретили как несущие угрозу «религиозно окрашенному большевизму»⁶¹. А швейцарский протестантский теолог Фриц Либ, которого в доме Бердяевых называли Федором Ивановичем, писал философу: «Вы, как никто другой, призваны доносить до Запада вечное слово русского православия, чтобы оно в принципе не отвергалось как совершенно чуждое. Придавая такое значение реальности свободы, Вы создаете общую почву, на которой возможен подлинный диалог между Востоком и Западом» [30, с. 406]. Благодаря стараниям Ф. Либа вышли на немецком «Философия свободного духа» и «О назначении человека»⁶².

⁵⁸ Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Окленд: Berkeley Slavic Specialties, 1993. С. 242 [25].

⁵⁹ По архиву и публикациям Бердяева видно, какое внимание он уделял апологетике; у него был целый курс лекций о самых горячих вопросах веры в Бога и в человека (см., например: Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 50–68 [26]; Лекция «Методология апологетики. Апологетика и философия» [1931–1939] // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 104 [27]; Статьи «Христианское учение о свободе, зле и искушении», «Христианское учение о добре», «О чуде», «Вера и знание», «О природе зла», «Время и вечность», «О смысле смирения» [1910–1948] // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 262 [28]).

⁶⁰ Schultze B. Eastern Churches // Encyclopedia of theology: A concise Sacramentum Mundi / Ed. K. Rahner. London: Burns and Cates, 1975. P. 380–395 [29].

⁶¹ См.: Райхельт Ш. Николай Бердяев в Германии. 1920–1950. Исследование по истории влияния (Отрывки из книги) // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / отв. ред. О.Э. Душин. СПб.: Алетейя, 2010. С. 397–426 [30].

⁶² Там же. С. 408.

Заключение

Хилиастический и эсхатологический образ Церкви, который рисует Николай Бердяев, вырастает из осмысления им новозаветного откровения о человеке как о том, кто призван Богом из небытия не просто для спасения, но для творческого соучастия в Божьем деле, для продолжения миротворения и внесения в мир «божественной прибыли», обогащающей и самого Творца. В грехопадении и его катастрофических последствиях он парадоксально предлагает разглядеть свидетельство о творческой мощи и высоте призвания человека, которое не отнимается от него и после отпадения от Бога и порабощения «немогущим и бедным стихиям» мира сего⁶³.

Церковь есть наступательная, а не оборонительная кампания против духов розни и несвободы, бессилия в любви и общении, подавленности в человеке творческого жертвенного начала, его порабощенности тому, что ниже него, – идолам, прельщениям, страху. Новозаветной Церкви и новозаветной личности генетически присуще несогласие на это состояние человека и мира. Очищение от греха и изживание зла Бердяев предлагает осмыслить как подчиненный момент в раскрытии человеческой свободы – силы, отворяющей в человеке способность к общению и служению, с которыми он связывает благодатную жизнь личности в Церкви как «великом братстве христиан».

Бердяев предчувствует то, что хорошо поняли в XX в. обе ветви Русской церкви – исповедники и мученики в России и в изгнании. Христиане – это не те, кто ищет спасения от зла этого мира, а те, кто не готов никого уступить этому миру. Страшно, если тот, кого ты любишь, откажется от свободы, от человеческого призвания. Страшно, что надежда и замысел Отца в каком-то сердце могут быть отвергнуты. Бердяев писал: «Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны» [1, с. 398]. В этом ближе всего ему была мать Мария (Скобцова), создавшая братское объединение «Православное дело» для помощи русским беженцам и погибшая в концлагере:

О, Господи, я не отдам врагу
Не только человека. Даже камня.
О имени Твоём я всё могу,
О имени Твоём и смерть легка мне [31, с. 175–176].

Церковь будущего, хилиастическое царство, черты которого начали проступать в жизни Русской церкви при жизни Бердяева, в его философии предстает не только как не идеальное, но и как не тоталитарное, не тотальное цар-

⁶³ См.: Гал 4:3; 4:9.

ство. Как все по-настоящему прибыльное, богочеловеческое предприятие под названием Церковь – рискованное: «...когда Сын Человеческий придет, найдет ли Он на земле веру?» (Лк 18:8). Но нельзя испугаться рисков, с которыми связан божественный замысел о мире, где все самое ценное несет в себе трагизм, неустрашимый, как думает Бердяев, даже в эсхатологической перспективе.

Помимо философского вклада Бердяева в сокровищницу русской и мировой религиозной мысли, фундаментальное значение его труды имеют в том отношении, что открывают образ Церкви, которая определяется, как писал его швейцарский друг Ф.И. Либ, «духом служения, а не духом господства»⁶⁴, в которую хочется верить и которую возможно полюбить. А это довольно нетривиальная задача, особенно сегодня, когда Русская церковь, обескровленная, обогнанная, ограбленная, после ста лет искусственного отбора и антропологической зачистки, предстает в таком виде, который далеко не всегда и не всех располагает даже к сочувствию и состраданию, не говоря уже о доверии и любви.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 451 с.
2. Бердяев Н.А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 26–46.
3. Бердяев Н.А. О духовной буржуазности: Сбор. соч. / предисл. А.П. Козырева. М.: Nouveaux Angles (Москва); Editions des Sytes (Париж), 2022. 184 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: Изд-е Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. 358 с.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
6. Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Я и мир объектов. Судьба человека в современном мире. Дух и реальность. М.: Республика, 1994. С. 14–228.
7. Hartshorne C. Whitehead and Berdyaev: Is there tragedy in God? // The Journal of Religion. 1957. Vol. XXXVII, No. 2. P. 71–84.
8. Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). СПб.: Азбука-классика, 2008. 300 с.
9. Бердяев Н.А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с.
10. Григорий Нисский. Об устройении человека // Творения святого Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861–1871. Ч. 1. 1861. 470 + II с. С. 76–222.
11. Минин П.М. Главные направления древне-церковной мистики. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1915.
12. God and human dignity / ed. R.K. Soulen, L. Woodhead. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
13. Величанский А.Л. Пепел слов. Т. 1. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 712 с.

⁶⁴ Райхельт Ш. Николай Бердяев в Германии. 1920–1950. Исследование по истории влияния (Отрывки из книги). С. 410–411.

14. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
15. Janos S. Translator Comments // Berdyaev N. The philosophy of freedom / transl. by Fr.S. Janos. Mohrsville, PA: Frsj Publications, 2020. X + 259 p. P. I–X.
16. Бердяев Н.А. Проблема христианского государства // Современные записки. 1927. № 31. С. 280–305.
17. Аверинцев С.С. Ἀληθὺς ἀνθρώπος: воистину человек. Человеческая личность Христа как критерий и предмет человеческой рефлексии // Личность в Церкви и обществе: материалы Междунар. науч.-богословской конф., Москва, 17–19 сентября 2001 г. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. 448 с. С. 33–35.
18. Nichols A., OP. Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 311 p.
19. Бердяев Н.А. Философия неравенства: Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 246 с.
20. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. Париж: YMCA-Press, 1951. 165 с.
21. Переключка через «железный занавес»: Письма Е. Герцык, В. Гриневич, Л. Бердяевой / публ., сост., вступ. ст. и коммент. Т.Н. Жуковской; подгот. текста М.А. Котенко. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Русский путь. 2011. 560 с.
22. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс ХДС-пресс, 1991. 483 с.
23. Мать Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки. Т. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1992.
24. Мать Мария (Скобцова). Настоящее и будущее Церкви // Мать Мария (Скобцова). Воспоминания, статьи, очерки. Т. 2. Париж: YMCA-PRESS, 1992. С. 239–249.
25. Вадимов А. Жизнь Бердяева: Россия. Окленд: Berkeley Slavic Specialties, 1993. 287 с.
26. Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь. 1927. № 6. С. 50–68.
27. Бердяев Н.А. Лекция «Методология апологетики. Апологетика и философия» [1931–1939] // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 104.
28. Бердяев Н.А. Статьи «Христианское учение о свободе, зле и искушении», «Христианское учение о добре», «О чуде», «Вера и знание», «О природе зла», «Время и вечность», «О смысле смирения» [1910–1948] // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 262.
29. Schultze V. Eastern Churches // Encyclopedia of theology: A concise Sacramentum Mundi / ed. K. Rahner. London: Burns and Cates, 1975. P. 380–395.
30. Райхельт Ш. Николай Бердяев в Германии. 1920–1950. Исследование по истории влияния (Отрывки из книги) // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / отв. ред. О.Э. Душин. СПб.: Алетейя, 2010. С. 397–426.
31. Кузьмина-Караваева Е.Ю. Равнина русская: Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб.: Искусство-СПб, 2001.

References

(Sources)

Collected Works

1. Berdyaev, N.A. *O dukhovnoy burzhuznosti: Sbornik sochineniy* [On Spiritual Bourgeoisness: Collected Works]. Moscow: Nouveaux Angles (Moskva); Editions des Syrtes (Parizh), 2022. 184 p.
2. Nisskiy, Grigoriy. *Ob ustroenii cheloveka* [On the Structure of Man], in *Tvoreniya svyatogo Grigoriya Nisskogo* [Works of St. Gregory of Nyssa]. Moscow: Tipipografiya V. Got'e, 1861–1871. Part 1, 1861, pp. 76–222.

3. Kuz'mina-Karavaeva, E.Yu. *Ravnina russkaya: Stikhotvoreniya i poemy. P'esy-misterii. Khudozhestvennaya i avtobiograficheskaya proza. Pis'ma* [Russian Plain: Poems. Mystery Plays. Fiction and Autobiographical Prose. Letters]. Saint-Petersburg: Iskusstvo-SPb, 2001.

4. Mat' Mariya (Skobtsova). *Nastoyashchee i budushchee Tserkvi* [The Present and Future of the Church], in Mat' Mariya (Skobtsova). *Vospominaniya, stat'i, ocherki. T. 2* [Memories, Articles, Essays. Vol. 2]. Paris: YMCA-PRESS, 1992, pp. 239–249.

5. Mat' Mariya (Skobtsova). *Vospominaniya, stat'i, ocherki. T. 1* [Memories, Articles, Essays. Vol. 1]. Paris: YMCA-PRESS, 1992.

6. Velichanskiy, A.L. *Pepel slov. T. 1* [Ashes of Words. Vol. 1]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2010. 712 p.

7. Zhukovskaya, T.N. (ed.) *Pereklichka cherez «zheleznyy zanaves»: Pis'ma E. Gertsyuk, V. Grinevich, L. Berdyayevoy* [Roll Call Across the "Iron Curtain": Letters by E. Gertsyuk, V. Grinevich, L. Berdyayeva]. Moscow: Dom russkogo zarubezh'ya im. A. Solzhenitsyna; Russkiy put', 2011. 560 p.

Individual Works

8. Berdyayev, N.A. *Filosofiya neravenstva: Pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii* [Philosophy of Inequality: Letters to Enemies in Social Philosophy]. Berlin: Obelisk, 1923. 246 p.

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

10. Berdyayev, N.A. *Istina i otkrovenie: Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and Revelation: Prolegomena to the Critique of Revelation]. Saint-Petersburg, 1996. 384 p.

11. Berdyayev, N.A. *Lektsiya «Metodologiya apologetiki. Apologetika i filosofiya»* [1931–1939] [Lecture on "The Methodology of Apologetics. Apologetics and Philosophy" [1931–1939]]. *RGALI. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 104.*

12. Berdyayev, N.A. *Nauka o religii i khristianskaya apologetika* [The Science of Religion and Christian Apologetics], in *Put'*, 1927, no. 6, pp. 50–68.

13. Berdyayev, N.A. *Novoe srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy* [The end of our time. Reflections on the Fate of Russia and Europe]. Moscow: Feniks KhDS-press, 1991. 483 p.

14. Berdyayev, N.A. *O naznacheni cheloveka: Opyt paradoksal'noy etiki* [The Destiny of Man: An Experience of Paradoxical Ethics]. Paris: Sovremennye zapiski, 1931. 320 p.

15. Berdyayev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka: Opyt personalisticheskoy metafiziki* [Slavery and Freedom: An Essay on Personalistic Metaphysics]. Paris: YMCA-Press, 1939. 224 p.

16. Berdyayev, N.A. *Problema khristianskogo gosudarstva* [The Problem of the Christian State], in *Sovremennye zapiski*, 1927, no. 31, pp. 280–305.

17. Berdyayev, N.A. *Russkaya ideya (Osnovnye problemy russkoy mysli XIX veka i nachala XX veka)* [The Russian idea: Fundamental problems of Russian thought in the 19th and early 20th centuries]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2008. 300 p.

18. Berdyayev, N.A. *Samopoznanie (Opyt filosofskoy avtobiografii)* [Dream and Reality (An Experience of Philosophical Autobiography)]. Moscow; Berlin: Direkt-Media, 2016. 451 p.

19. Berdyayev, N.A. *Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniya cheloveka)* [The Meaning of the Creative Act: A Justification of Man]. Moscow: Izdanie G.A. Lemana i S.I. Sakharova, 1916. 358 p.

20. Berdyayev, N.A. *Spasenie i tvorchestvo (Dva ponimaniya khristianstva)* [Salvation and Creativity: Two Understandings of Christianity], in *Put'*, 1926, no. 2, pp. 26–46.

21. Berdyayev, N.A. *Stat'i «Khristianskoe uchenie o svobode, zle i iskusheni», «Khristianskoe uchenie o dobre», «O chude», «Vera i znanie», «O prirode zla», «Vremya i vechnost'», «O smysle smireniya»* [1910–1948] [Articles "The Christian Doctrine of Freedom, Evil, and Temptation", "The

Christian Doctrine of Good”, “On Miracles”, “Faith and Knowledge”, “On the Nature of Evil”, “Time and Eternity”, “On the Meaning of Humility” [1910–1948]]. *RGALI*. F. 1496. Op. 1. Ed. khr. 262.

22. Berdyaev, N.A. *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Paris: YMCA-Press, 1951. 165 p.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

23. Averintsev, S.S. Αληθός άνθρωπος: voistinu chelovek. Chelovecheskaya lichnost' Khrista kak kriteriy i predmet chelovecheskoy refleksii [Αληθός άνθρωπος: Truly a Man. The human personality of Christ as a criterion and object of human reflection], in *Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-bogoslovskoy konferentsii «Lichnost' v Tserkvi i obshchestve»*, Moskva, 17–19 sentyabrya 2001 g. [Proceedings of the International Scientific and Theological Conference “Personality in the Church and Society”, Moscow, September 17–19, 2001]. Moscow: Svyato-Filaretovskaya moskovskaya vysshaya pravoslavno-khristianskaya shkola, 2003, pp. 33–35.

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

25. Janos, S. Translator Comments, in Berdyaev, N. *The philosophy of freedom*. Mohrsville, PA: Frsj Publications, 2020, pp. I–X.

26. Raykhel't, Sh. Nikolay Berdyaev v Germanii. 1920–1950. Issledovanie po istorii vliyaniya (Otryvki iz knigi) [Nikolai Berdyaev in Germany. 1920–1950. A Study in the History of Influence (Excerpts from the Book)], in *Coincidentia oppositorum: ot Nikolaya Kuzanskogo k Nikolayu Berdyaevu* [Coincidentia oppositorum: from Nikolai Kuzansky to Nikolai Berdyaev]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2010, pp. 397–426.

27. Schultze, B. Eastern Churches, in *Encyclopedia of theology: A concise Sacramentum Mundi*. London: Burns and Cates, 1975, pp. 380–395.

(Monographs)

28. Soulen, R.K., Woodhead, L. (ed.) *God and human dignity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

29. Minin, P.M. *Glavnye napravleniya drevne-tserkovnoy mistiki* [Main Directions of Ancient Church Mysticism]. Sergiev Posad: tipografiya Svyato-Troitskoy Sergievoy lavry, 1915.

30. Nichols, A., OP. *Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893–1966)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 311 p.

31. Vadimov, A. *Zhizn' Berdyaeva: Rossiya* [Berdyaev's Life. Russia]. Oakland, CA: Berkeley Slavic Specialties, 1993. 287 p.

УДК 141(47)
ББК 87.3(2)61-07

Антон Алексеевич Долматов

Ульяновский государственный технический университет, аспирант кафедры философии, Россия, Ульяновск, e-mail: antdolmatow@yandex.ru

Истоки и особенности концепции «христианского социализма» Н.А. Бердяева

Аннотация. Рассматривается концепция «христианского социализма» Н.А. Бердяева (1874–1948). Дается обзор терминологических формулировок социально-политических взглядов Бердяева, встречающихся в научных исследованиях. Выдвигается гипотеза о разработке Бердяевым концепции «христианского социализма» после революции 1917 г. для противодействия марксистскому атеистическому социализму. Для анализа концепции «христианского социализма» Бердяева используется методология исследовательских программ И. Лакатоса. Обосновывается возможность экспликации концепции «христианского социализма» Бердяева в терминах методологии Лакатоса за счет частичного метафорического структурирования согласно используемой в исследовании теории концептуальной метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Рассматривается становление течения «христианского социализма» в России в начале XX века. Излагается социально-политическая программа «христианского социализма» С.Н. Булгакова, подготовленная во время революции 1905–1907 гг. Утверждается, что идеи «христианского социализма» Булгакова оказали влияние на Бердяева. Обосновывается тезис о том, что Бердяев в условиях политического подъема марксистского атеистического социализма после революции 1917 года сформулировал концепцию «христианского социализма», критически пересмотрев версию «христианского социализма» Булгакова. Аргументируется, что метафизическим ядром («твердым ядром») концепции «христианского социализма» Бердяева является персоналистическое учение, а ее «защитным поясом» – идеи корпоративизма, синдикализма и социальной демократии. Концепцию «христианского социализма» Бердяева следует рассматривать как «исследовательскую программу», усовершенствованную для миропорядка, сложившегося после 1917 года. Отмечается, что в современном социально-политическом дискурсе России идеи Бердяева могут обладать практическим значением, связанным с продвижением социальной демократии как политической системы, отвечающей традиционным российским ценностям.

Ключевые слова: «христианский социализм», персонализм, корпоративизм, синдикализм, социальная демократия

Anton Alekseevich Dolmatov

Ulyanovsk State Technical University, Postgraduate student of the Department of Philosophy, Russia, Ulyanovsk, e-mail: antdolmatow@yandex.ru

The origins and features of N.A. Berdyaev's concept of “Christian socialism”

Abstract. The article examines the concept of “Christian socialism” by N.A. Berdyaev (1874–1948). An overview of the terminological formulations of Berdyaev's socio-political views found in scientific

research is given. The hypothesis is put forward that Berdyaev developed the concept of "Christian socialism" after the 1917 revolution to counter Marxist atheistic socialism. To analyze Berdyaev's concept of "Christian socialism", the methodology of I. Lakatos' research programs is used. The possibility of explication of the concept of "Christian socialism" by Berdyaev in terms of the Lakatos methodology is substantiated due to partial metaphorical structuring, according to the theory of conceptual metaphor by G. Lakoff and M. Johnson used in the study. The article examines the formation of the "Christian socialism" movement in Russia at the beginning of the 20th century. The socio-political program of "Christian socialism" by S.N. Bulgakov, prepared during the revolution of 1905–1907, is presented. It is argued that Bulgakov's ideas of "Christian socialism" influenced Berdyaev. It is proved that Berdyaev, in the context of the political rise of Marxist atheistic socialism after the 1917 revolution, formulated the concept of "Christian socialism", critically revising the Bulgakov's version of "Christian socialism". It is argued that the metaphysical core ("hard core") of Berdyaev's concept of "Christian socialism" was the personalistic doctrine, and its "protective belt" consisted of the ideas of corporatism, syndicalism, and social democracy. Berdyaev's concept of "Christian socialism" should be considered a "research program", improved for the world order that emerged after 1917. It is noted that in the modern socio-political discourse of Russia, Berdyaev's ideas may have practical significance related to the promotion of social democracy as a political system that supports traditional Russian values.

Key words: "Christian socialism", personalism, corporatism, syndicalism, social democracy

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.092-105

Происходящие в современной России социально-политические процессы актуализируют поиски базисной идейной платформы для достижения общенационального консенсуса. И в этой связи социально-политические идеи Н.А. Бердяева могут обладать эвристическим потенциалом. Однако сложность в том, что взгляды Бердяева раннего периода творчества эволюционировали к позднему периоду, что проявлялось в неустойчивости терминологических формулировок, используемых им для дефиниции своей социально-политической позиции. Исследователи С.С. Иванов¹ и К.В. Коршунов² относят воззрения Бердяева к «христианскому социализму». А.Ф. Макарова отмечает, что социальные взгляды Бердяева можно выразить терминами «аристократический социализм»³, «персоналистический социализм»⁴. И.В. Демин обращает внимание на концепт «нейтрального социализма», которого Бердяев придержи-

¹ См.: Иванов С.С. Христианский социализм как политический феномен: автореф. дис. ... д-ра полит. наук. Саратов, 2011. 39 с. [1].

² См.: Коршунов К.В. Идеи христианского социализма в творчестве Н.А. Бердяева // Евразийский союз ученых. 2018. № 4–5(49). С. 73–76 [2].

³ См.: Макарова А.Ф. Аристократический социализм Николая Бердяева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22, № 2. С. 208–220 [3].

⁴ См.: Макарова А.Ф. Социализм – это персонализм: Н.А. Бердяев о «правильном» общественном устройстве // Философский журнал. 2024. Т. 17, № 2. С. 37–50 [4].

живался начиная с 1906–1907 гг. и до конца 1930-х гг.⁵ В.А. Подольский, ссылаясь на статью Бердяева 1939 г. «Христианство и социальный строй (ответ С. Франку)», обозначает «религиозно обоснованный социализм» в качестве позиции Бердяева⁶. Согласно А.Н. Малинкину, в качестве наименования концепции «христианского социализма» Бердяева можно использовать определение «персоналистический социализм»⁷.

Учитывая богатство оттенков взглядов Бердяева, довольно сложно подвести их к однозначной дефиниции. Тем не менее наша гипотеза заключается в том, что после революции 1917 г. Бердяевым была разработана концепция «христианского социализма», несмотря на то что сам мыслитель не считал термин «христианский социализм» удачным. Остановившись, возможно, на небесспорной точке зрения относительно взглядов Бердяева, мы руководствовались в первую очередь стремлением выявить истоки и особенности его воззрений. Для этого мы концептуализировали социально-политические взгляды русского философа в терминах методологии исследовательских программ И. Лакатоса.

Концепцию «христианского социализма» Бердяева мы полагаем возможным рассматривать как «исследовательскую программу», по терминологии Лакатоса. Учитывая естественно-научный язык, положенный в основу методологии исследовательских программ, мы будем использовать лакатосовскую терминологию за счет частичного метафорического структурирования. В этом мы следуем за теоретиками концептуальной метафоры Дж. Лакоффом и М. Джонсоном, отметившими, что есть концепты, которые, чтобы обеспечить понимание, «требуют определения через метафоры, так как они недостаточно четко определены на своей собственной основе»⁸. Лакофф и Джонсон указывали, что «менее четко определенные (и обычно менее конкретные) концепты частично понимаются в терминах более четко определенных (и обычно более конкретных) концептов, которые прямо основываются на опыте человека»⁹. В рамках нашего исследования менее четко определенная концепция «христианского социализма» Бердяева осмысливается в терминах более специфицированной ла-

⁵ См.: Демин И.В. Христианство и «социальный вопрос» в философской публицистике Н.А. Бердяева и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 144–145 [5].

⁶ См.: Подольский В.А. «Социальный вопрос» в политической философии Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и С.Л. Франка: сравнительный анализ концепций // Философская мысль. 2023. № 12. С. 56 [6].

⁷ См.: Малинкин А.Н. Н.А. Бердяев: штрихи к портрету социального философа // Социологические исследования. 2024. № 3. С. 21–22 [7].

⁸ См.: Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: пер. с англ. / под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. С. 149 [8].

⁹ Там же. С. 141.

катосовской методологии: «исследовательская программа», «метафизическое ядро» («твердое ядро»), «защитный пояс».

Лакатос рассматривал исследовательскую программу как последовательность связанных теорий¹⁰. Согласно игумену Вениамину (Новику), в России «христианский социализм» стал формироваться в XIX веке под влиянием идеи социального христианства, присутствовавшей у П.Я. Чаадаева и в философских размышлениях о христианской политике В.С. Соловьева¹¹. Ф.М. Достоевского Бердяев считал «своеобразным христианским, православным социалистом»¹².

В начале XX века в условиях трансформации публичной сферы в России профессор политэкономии С.Н. Булгаков разработал социально-политическую программу «христианского социализма». Фигура С.Н. Булгакова является одной из основных в нашем исследовании, так как его концепцию «христианского социализма» мы рассматриваем как предшествующую соответствующей концепции Бердяева. В.Н. Акулинин¹³, игумен Вениамин (Новик)¹⁴, Е. Евтухова¹⁵, М.А. Колеров¹⁶ признают сильное влияние философии В.С. Соловьева на С.Н. Булгакова в вопросе продвижения идей «христианского социализма». Исследователи И.Ю. Новиченко¹⁷, М.В. Медоваров¹⁸ подчеркивают влияние британских христианских социалистов XIX века на С.Н. Булгакова. М.В. Медоваров обосновывает необходимость сочетания терминов «христианский социализм» и «феодальный социализм», обознача-

¹⁰ См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций / сост. В.Ю. Кузнецов. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. С. 321 [9].

¹¹ См.: Вениамин (Новик), иг. Христианский социализм прот. Сергея Булгакова // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / под ред. В. Поруца. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 318 [10].

¹² Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 115 [11].

¹³ См.: Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 5–24 [12].

¹⁴ См.: Вениамин (Новик), иг. Христианский социализм прот. Сергея Булгакова. С. 315–326.

¹⁵ См.: Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / пер. с англ. И. Буровой. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2021. С. 151–169 [13].

¹⁶ См.: Колеров М.А. Революция и христианский социализм в России. С.Н. Булгаков в 1904–1907 гг. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2023. С. 32 [14].

¹⁷ См.: Новиченко И.Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. М.: РОССПЭН, 2001. С. 240–255 [15].

¹⁸ См.: Медоваров М.В. Становление феодального и христианского социализма в британской общественной мысли первой половины XIX века // Тетради по консерватизму. 2022. № 4. С. 126–142 [16]; Медоваров М.В. Феодальный и христианский социализм в британской общественной мысли второй половины XIX–начала XX века и его восприятие в России // Тетради по консерватизму. 2022. № 4. С. 169–182 [17].

ющих единое направление социально-политической мысли, сложившееся первоначально в XIX веке в Великобритании, выступившее с критикой капитализма и стремившееся ориентировать представителей аристократии на проведение социальных реформ в пользу рабочих и крестьян для борьбы с влиянием либеральной буржуазии¹⁹. И.Ю. Новиченко и М.В. Медоваров отмечают, что, как и ранее в Великобритании, «христианский социализм» появился в России в период социальных потрясений, вызванных индустриально-капиталистическим преобразованием общества.

Во время революции 1905 г. С.Н. Булгаков приступил к созданию «Союза христианской политики», целью которого ставилось формирование христианского руслу в политике²⁰. Булгаков рассматривал «Союз христианской политики» как основу для будущей христианско-социалистической партии. Им была сформулирована социально-политическая программа, предусматривавшая: конституционное обеспечение прав и свобод личности; учреждение парламента; освобождение Русской Православной Церкви от подчинения государству; законодательную охрану труда; прогрессивный налог; решение аграрного вопроса в пользу крестьянских обществ; всеобщее бесплатное обучение; в перспективе – замену капитализма социалистическим строем²¹. Среди единомышленников Булгакова в 1905 г. был Бердяев²². Оба мыслителя к этому времени прошли путь от легального марксизма к идеализму, в 1904–1905 гг. сотрудничали в редактировании журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни». Особое значение общения с Булгаковым неоднократно подчеркивалось в воспоминаниях Бердяева. В автобиографической книге «Самопознание» (1949 г.) Бердяев называл Булгакова «центральной фигурой православного возрождения начала XX века»²³.

В.Н. Акулинин отмечает, что Булгаков и Бердяев совместно предпринимали попытки агитации в пользу «христианской политики» на собраниях рабочих²⁴. Также В.Н. Акулининым приводится пример того, как тесное сотрудничество Булгакова и Бердяева подвигло некоторых современников к образованию неологизмов: «“Булгаков + Бердяев = Булдяев” – А. Белый;

¹⁹ См.: Медоваров М.В. Становление феодального и христианского социализма в британской общественной мысли первой половины XIX века. С. 126–142; Медоваров М.В. Феодальный и христианский социализм в британской общественной мысли второй половины XIX–начала XX века и его восприятие в России. С. 169–182.

²⁰ См.: Булгаков С.Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск: Наука. Сиб. отд.-ние, 1991. С. 30–32 [18].

²¹ Там же. С. 54–60.

²² См.: Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества. С. 15.

²³ См.: Бердяев Н.А. Самопознание. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 203 [19].

²⁴ См.: Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества. С. 15.

“Бердяй Булгакович” – И.Л. Солоневич» [12, с. 16]. Тем не менее, несмотря на сотрудничество Булгакова и Бердяева, у каждого из них была своя точка зрения в дискуссии о судьбах России²⁵. Следует заметить, что, согласно М.А. Колерову, Булгаков в 1900-х гг. был фигурой более влиятельной, чем Бердяев, поэтому в их союзничестве ведущую роль играл первый, что рассматривается исследователем, как одна из важных причин последующего расхождения обоих философов²⁶.

Е. Евтухова отмечает, что идеи Булгакова стимулировали социально-философскую мысль Бердяева, например, в области постижения христианской философии истории²⁷. Влияние Булгакова, скорее, следует оценить как проблематическое. В книге «Русская идея» (1946 г.) Бердяев писал: «Я не разделяю софиологического направления, но очень ценю у о. Булгакова движение мысли в православии, постановку новых проблем» [20, с. 270].

Политическая судьба Булгакова также повлияла на Бердяева. Избранный в 1907 г. во II Государственную Думу как беспартийный христианский социалист, Булгаков в итоге глубоко разочаровался в реальной политике и в политической судьбе «христианского социализма». Это привело к тому, что в книге «Новое религиозное сознание и общественность» (1907 г.) Бердяев отметил: «Христианский социализм – целое течение, очень пресное и не творческое» [21, с. 119]. Тем не менее опыт Булгакова-политика, попытавшегося во время революции 1905–1907 гг. развить идеи «христианского социализма», был осмыслен Бердяевым. Как отмечает Э. ван дер Звейрде, для Булгакова, Бердяева и С.Л. Франка характерным станет отвержение «разделяющих политических партий (вместо корпоративного сотрудничества) и социальной фрагментации (вместо органической общности или *соборности*)»²⁸.

Только после революции 1917 г. Бердяев разработал собственную концепцию «христианского социализма», что было вызвано политическим подъемом марксистского атеистического социализма. Именно после 1917 г. Бердяев допускал возможность признания себя «христианским социалистом», добавив со временем оговорку, что сам термин «христианский социализм» не считает удачным. В книге «Философия неравенства» (1923 г.), написанной в 1918 г., Бердяев отмечал: «Существует “христианский социализм”, и он представляет очень невинное явление, во многом даже заслуживающее сочувствия. Я сам

²⁵ См.: Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества. С. 16.

²⁶ См.: Колеров М.А. Революция и христианский социализм в России. С. 46.

²⁷ См.: Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920). С. 266.

²⁸ См.: Zwerde E. van der. Between Mysticism and Politics: The Continuity in and Basic Pattern of Vladimir Solov'ev's Thought // Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society. 2019. No. 5. P. 157 [22].

готов признаться себя “христианским социалистом”. Но “христианский социализм” по существу имеет слишком мало общего с социализмом, почти ничего» [23, с. 220–221]. В сборнике этюдов «Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы» (1924 г.) философ писал: «Я готов и себя признаться христианским социалистом. Но это очень несовершенное словоупотребление» [24, с. 308]. В статье «Христианство и социализм» (1925 г.) Бердяева читаем: «Я готов был бы и себя признаться христианским социалистом, если бы я считал это словосочетание сколько-нибудь удачным. Также готов я был бы признаться себя сторонником гильдейского социализма» [25, с. 350]. Заметим, что М.В. Медоваров относит «гильдейский социализм» к этапу развития «христианского и феодального социализма» Англии первой трети XX века²⁹.

В 1939 г. вместо термина «христианский социализм» Бердяев предпочитает термин «религиозный социализм» или «религиозно обоснованный социализм»³⁰. Однако следует заметить, что концепт «религиозного социализма» кардинально поменял свое значение по сравнению с ранним творчеством философа. В 1907 г. Бердяев конкретно указывал, что «социал-демократия, обоснованная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма, и именно социализма религиозного»³¹.

С нашей точки зрения, важную роль в формировании социально-политических взглядов Бердяева сыграли идеи «христианского социализма» Булгакова. Бердяев фактически продолжил в эмиграции дело Булгакова по продвижению «христианского социализма» как социально-политической программы, критически оценив старые версии «христианского социализма», в том числе версию Булгакова. Сам Булгаков, в 1918 г. принявший сан православного священника, сосредоточился в эмиграции на богословии.

Под «христианским социализмом» Бердяева следует понимать систему социальных реформ для улучшения положения рабочего класса и крестьянства в согласии с духовным влиянием христианства. В статье «Проблема христианского государства» (1927 г.) философ писал: «Социализм как система социальных реформ, улучшающих положение труда, как чисто хозяйственная организация не противоречит христианству и даже более с ним согласен, чем капитализм, но христианству полярно противоположен социализм как религия, как классовая ненависть, как абсолютизирование и обоготворение коллектива, как порабощение духа материи» [27, с. 305].

²⁹ См.: Медоваров М.В. Феодальный и христианский социализм в британской общественной мысли второй половины XIX – начала XX века и его восприятие в России. С. 176.

³⁰ См.: Бердяев Н.А. Христианство и социальный строй (ответ С. Франку) // Путь. 1939. № 60. С. 33–36 [26].

³¹ См.: Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. С. 72.

Старый «христианский социализм» философ считал слишком умеренным³². С нашей точки зрения, Бердяев связывал обоснованность данного тезиса с сильными метафизическими основаниями христианизированного платонизма, в частности у Булгакова. Позицию Бердяева можно было бы сформулировать таким образом: упование на незыблемость идеального мира в платоновском смысле как метафизической первоосновы реальности ослабило творческие усилия самого человека по созданию духовных ценностей, что открыло путь к возвышению в 1917 г. в России большевиков, враждебно настроенных к христианству.

Бердяев пришел к выводу, что необходимо решительно обосновать приущий человеку свободный духовно-творческий потенциал. Поэтому в метафизическое ядро («твердое ядро») концепции «христианского социализма» он заложил развиваемое им еще с дореволюционного периода персоналистическое учение. В статье «Основная антиномия личности и общества» (1931 г.) философ писал: «Христианский персоналистический социализм утверждает ценность личности, ее высшее достоинство, как духовного существа, и ценность духовной общности личностей, т.е. истинного коммуниона» [28, с. 152].

«Защитный пояс» концепции «христианского социализма» Бердяева включал идеи корпоративизма, синдикализма, социальной демократии. Эти идеи рассматривались философом для справедливого упорядочения социальных и политических коммуникаций как необходимого этапа для более высокого уровня единения личностей – духовного общения, или коммуниона. К корпоративизму интерес у мыслителя проявился, очевидно, во время революции 1917 г. В «Философии неравенства» Бердяев отмечал: «Возрождение во Франции средневековой идеи корпоративного представительства говорит о глубокой неудовлетворенности отвлеченной, механической, количественной демократией» [23, с. 201]. В «Новом средневековье» философ писал об обществе синдикалистского типа, объединенном по профессиональным корпорациям, союзам и цехам; о деловых, профессиональных парламентах, собранных на основаниях представительства профессиональных корпораций³³. Профессиональные союзы должны были формироваться на христианской основе. В 1927 году Бердяев писал: «Я бы это выразил так: мы живем в эпоху, когда создание православных рабочих союзов важнее, чем создание православной государственной власти. Первичнее сейчас общество, и его нужно христианизировать изнутри, на него должна духовно воздействовать церковь» [27, с. 301].

³² См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 308.

³³ Там же. С. 250.

Со второй половины 1930-х гг. Бердяев не старался упоминать термин корпоративизм, в то время как термин синдикализм остался в арсенале философа. Следует отметить, что в 1920–1930-е гг. идеи корпоративизма активно использовались в Европе авторитарными и тоталитарными режимами. Сам философ в 1923 г. выделил Б. Муссолини как «единственного, быть может, творческого государственного деятеля Европы»³⁴. Однако усиление влияния фашизма и национал-социализма в Европе после начала Великой депрессии получило жесткую оценку Бердяева в работе «Христианство и классовая борьба» (1931 г.): «Крайний национализм, расизм есть во всяком случае явление совершенно антихристианское, и если он может принимать религиозные формы, то исключительно как возрождение языческих религий. Фашисты, гитлеровцы – враги христианства и язычники» [29, с. 491].

После Второй мировой войны Бердяев высказывал уверенность в том, что в будущем либеральную демократию, поддерживающую капитализм, сменил социальная демократия³⁵. Бердяев также выражал убежденность, что и Россия создаст свой тип социальной демократии³⁶. Очевидно, социальная демократия означала политическую систему, предусматривавшую влияние профессиональные союзы, сильную президентскую власть³⁷, федерализм³⁸, плюралистическую систему хозяйства, не допускающую капитализации и эксплуатации³⁹. «Личность может быть более свободна лишь в системе плюралистической, в которой несколько принципов ограничивают друг друга и мешают абсолютизации», – писал Бердяев [28, с. 144]. Признавалось философом стремление к бесклассовому обществу, но оно мыслилось им дифференцированным по профессиям, талантам, культуре, что позволяло выделить духовную аристократию⁴⁰. Таким образом, социальная демократия у Бердяева совмещалась с христианско-платоновским идеалом государственного устройства.

Обобщая, можно утверждать, что сформулированная С.Н. Булгаковым во время революции 1905–1907 гг. концепция «христианского социализма» оказала влияние на социально-политические взгляды Н.А. Бердяева. После революции 1917 года в ответ на политический подъем марксистского атеистического

³⁴ См.: Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы. С. 268.

³⁵ См.: Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 324 [30].

³⁶ Там же. С. 295.

³⁷ См.: Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 336 [31].

³⁸ См.: Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. Опыт персоналистической философии. М.: Амрита-Русь, 2023. С. 260 [32].

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 258.

социализма Бердяевым была разработана собственная концепция «христианского социализма». При разработке концепции «христианского социализма» Бердяев критически отталкивался от версии «христианского социализма» Булгакова. Концепция «христианского социализма» была модифицирована Бердяевым для условий социального и политического миропорядка, возникшего после 1917 года. Проведенная в исследовании концептуализация социально-политических взглядов Бердяева в терминах методологии исследовательских программ И. Лакатоса за счет частичного метафорического структурирования позволяет рассматривать концепцию «христианского социализма» Бердяева как «исследовательскую программу». Наконец, следует отметить, что в современном социально-политическом дискурсе России идеи Бердяева могут обладать практическим значением, заключающимся в продвижении социальной демократии, понимаемой как политическая система справедливо упорядоченных социальных и политических коммуникаций, способствующих поддержке традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

Список литературы

1. Иванов С.С. Христианский социализм как политический феномен: автореф. дис. ... д-ра полит. наук. Саратов, 2011. 39 с.
2. Коршунов К.В. Идеи христианского социализма в творчестве Н.А. Бердяева // Евразийский союз ученых. 2018. № 4-5(49). С. 73–76.
3. Макарова А.Ф. Аристократический социализм Николая Бердяева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2021. Т. 22, № 2. С. 208–220.
4. Макарова А.Ф. Социализм – это персонализм: Н.А. Бердяев о «правильном» общественном устройении // Философский журнал. 2024. Т. 17, № 2. С. 37–50.
5. Демин И.В. Христианство и «социальный вопрос» в философской публицистике Н.А. Бердяева и С.Л. Франка // Соловьёвские исследования. 2021. Вып. 3(71). С. 135–153.
6. Подольский В.А. «Социальный вопрос» в политической философии Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и С.Л. Франка: сравнительный анализ концепций // Философская мысль. 2023. № 12. С. 53–69.
7. Малинкин А.Н. Н.А. Бердяев: штрихи к портрету социального философа // Социологические исследования. 2024. № 3. С. 15–27.
8. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем: пер. с англ. / под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 256 с.
9. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций / сост. В.Ю. Кузнецов. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. С. 269–453.
10. Вениамин (Новик), иг. Христианский социализм прот. Сергея Булгакова // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / под ред. В. Поруса. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. С. 315–326.
11. Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 254 с.

12. Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества // *Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В.Н. Акулинин.* Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 5–24.
13. Евтухова Е. Серп и крест: Сергей Булгаков и судьбы русской религиозной философии (1890–1920) / пер. с англ. И. Буровой. СПб.: Academic Studies Press, Библиороссика, 2021. 400 с.
14. Колеров М.А. Революция и христианский социализм в России. С.Н. Булгаков в 1904–1907 гг. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2023. 256 с.
15. Новиченко И.Ю. Английский христианский социализм и С.Н. Булгаков // Новиченко И.Ю. Чарльз Кингсли и английский христианский социализм середины XIX века. М.: РОССПЭН, 2001. С. 240–255.
16. Медоваров М.В. Становление феодального и христианского социализма в британской общественной мысли первой половины XIX века // *Тетради по консерватизму.* 2022. № 4. С. 126–142.
17. Медоваров М.В. Феодальный и христианский социализм в британской общественной мысли второй половины XIX–начала XX века и его восприятие в России // *Тетради по консерватизму.* 2022. № 4. С. 169–182.
18. Булгаков С.Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) // *Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / ред.-сост., авт. предисл. и коммент. В.Н. Акулинин.* Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 25–60.
19. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 447 с.
20. Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 286 с.
21. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907. 233 с.
22. Zweerde, E. van der. Between Mysticism and Politics: The Continuity in and Basic Pattern of Vladimir Solov'ev's Thought // *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society.* 2019. No. 5. P. 136–164.
23. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. 349 с.
24. Бердяев Н.А. Новое средневековье: Размышление о судьбе России и Европы // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье / сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Канон+, 2002. С. 219–310.
25. Бердяев Н.А. Христианство и социализм // *Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности: 1890 – 30 января 1925.* Прага: Legiografie, 1925. С. 343–352.
26. Бердяев Н.А. Христианство и социальный строй (ответ С. Франку) // *Путь.* 1939. № 60. С. 33–36.
27. Бердяев Н.А. Проблема христианского государства // Бердяев Н.А. Христианство. Марксизм. Экзистенциализм / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. М.: Академический проект; ФНИСЦ РАН; Трикта, 2022. С. 285–307.
28. Бердяев Н.А. Основная антиномия личности и общества // Бердяев Н.А. «О духовной буржуазности». Сб. соч. / предисл. А.П. Козырева. М.: Изд-во «Nouveaux Angles» (Москва); Éditions des Syrtes (Париж), 2022. С. 113–153.
29. Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба // Бердяев Н.А. Христианство. Марксизм. Экзистенциализм / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.В. Сапова. М.: Академический проект; ФНИСЦ РАН; Трикта, 2022. С. 432–493.
30. Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / сост. и послесл. В.Г. Безносова, примеч. Е.В. Бронниковой. СПб.: РХГИ, 1996. С. 156–326.

31. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 317–362.

32. Бердяев Н.А. О свободе и рабстве человека. Опыт персоналистической философии. М.: Амрита-Русь, 2023. 320 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Berdyayev, N.A. Osnovnaya antinomiya lichnosti i obshchestva [The basic antinomy of personality and society], in Berdyayev, N.A. «*O dukhovnoy burzhuznosti*». *Sbornik sochineniy* ["On the spiritual bourgeoisie". Collection of essays]. Moscow: Izdatel'stvo «Nouveaux Angles» (Moskva); Éditions des Syrtes (Parizh), 2022, pp. 113–153.

Individual Works

2. Berdyayev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's worldview]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL", 2006. 254 p.

3. Berdyayev, N.A. Na poroge novoy epokhi [On the threshold of a new era], in Berdyayev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation. Prolegomena to the criticism of Revelation]. Saint-Petersburg: RKhGI, 1996, pp. 156–326.

4. Berdyayev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and society]. Saint-Petersburg: Izdanie M.V. Pirozhkova, 1907. 233 p.

5. Berdyayev, N.A. Novoe srednevekov'e: Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy [The New Middle Ages: Reflections on the fate of Russia and Europe], in Berdyayev, N.A. *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of History. The New Middle Ages]. Moscow: Kanon+, 2002, pp. 219–310.

6. Berdyayev, N.A. *O svobode i rabstve cheloveka. Opyt personalisticheskoy filosofii* [On human freedom and slavery. The experience of personalistic philosophy]. Moscow: Amrita-Rus', 2023. 320 p.

7. Berdyayev, N.A. Problema khristianskogo gosudarstva [The problem of the Christian state], in Berdyayev, N.A. *Khristianstvo. Marksizm. Ekzistentzializm* [Christianity. Marxism. Existentialism]. Moscow: Akademicheskii proekt; FNISTs RAN; Triksta, 2022, pp. 285–307.

8. Berdyayev, N.A. *Russkaya ideya* [The Russian idea]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL", 2007. 286 p.

9. Berdyayev, N.A. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL", 2007. 447 p.

10. Berdyayev, N.A. Sud'ba cheloveka v sovremennom mire. K ponimaniyu nashey epokhi [The fate of man in the modern world. Towards understanding our era], in Berdyayev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 317–362.

11. Berdyayev, N.A. *Filosofiya neravenstva* [The philosophy of inequality]. Moscow: AST: AST MOSKVA: KhRANITEL", 2006. 349 p.

12. Berdyayev, N.A. Khristianstvo i klassovaya bor'ba [Christianity and the class struggle], in Berdyayev, N.A. *Khristianstvo. Marksizm. Ekzistentzializm* [Christianity. Marxism. Existentialism]. Moscow: Akademicheskii proekt; FNISTs RAN; Triksta, 2022, pp. 432–493.

13. Berdyayev, N.A. Khristianstvo i sotsializm [Christianity and socialism], in *Sbornik statey, posvyashchennykh Petru Berngardovichu Struve ko dnyu tridsatipyatiletiya ego nauchno-publitsisticheskoy deyatel'nosti: 1890 – 30 yanvary 1925* [Collection of articles dedicated to Peter Berngardovich Struve on the day of the thirty-fifth anniversary of his scientific and journalistic activity: 1890 – January 30, 1925]. Prague: Legiografie, 1925, pp. 343–352.

14. Berdyaev, N.A. Khristianstvo i sotsial'nyy stroy (otvet S. Franku) [Christianity and the social order (response to S. Frank)], in *Put'*, 1939, no. 60, pp. 33–36.

15. Bulgakov, S.N. Neotlozhnaya zadacha (O Soyuze khristianskoy politiki) [An urgent task (On the Union of Christian Politics)], in *Khristianskiy sotsializm (S.N. Bulgakov): Spory o sud'bakh Rossii* [Christian Socialism (S.N. Bulgakov): Disputes about the Fate of Russia]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie, 1991, pp. 25–60.

(Articles from Scientific Journals)

16. Demin, I.V. Khristianstvo i «sotsial'nyy vopros» v filosofskoy publitsistike N.A. Berdyaeva i S.L. Franka [Christianity and the “social question” in the philosophical journalism of N.A. Berdyaev and S.L. Frank], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2021, issue 3(71), pp. 135–153.

17. Korshunov, K.V. Idei khristianskogo sotsializma v tvorchestve N.A. Berdyaeva [The ideas of Christian socialism in the works of N.A. Berdyaev], in *Evrasiyskiy soyuz uchenykh*, 2018, no. 4-5(49), pp. 73–76.

18. Makarova, A.F. Aristokraticheskiy sotsializm Nikolaya Berdyaeva [The aristocratic socialism of Nikolai Berdyaev], in *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*, 2021, vol. 22, no. 2, pp. 208–220.

19. Makarova, A.F. Sotsializm – eto personalizm: N.A. Berdyaev o «pravil'nom» obshchestvennom ustroenii [Socialism is personalism: N.A. Berdyaev on the “right” social order], in *Filosofskiy zhurnal*, 2024, vol. 17, no. 2, pp. 37–50.

20. Malinkin, A.N. N.A. Berdyaev: shtrikhi k portretu sotsial'nogo filosofa [N.A. Berdyaev: touches to the portrait of a social philosopher], in *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2024, no. 3, pp. 15–27.

21. Medovarov, M.V. Stanovlenie feodal'nogo i khristianskogo sotsializma v britanskoy obshchestvennoy mysli pervoy poloviny XIX veka [The formation of feudal and Christian socialism in British public thought in the first half of the 19th century], in *Tetrady po konservatizmu*, 2022, no. 4, pp. 126–142.

22. Medovarov, M.V. Feodal'nyy i khristianskiy sotsializm v britanskoy obshchestvennoy mysli vtoroy poloviny XIX – nachala XX veka i ego vospriyatie v Rossii [Feudal and Christian socialism in British public thought in the second half of the 19th – early 20th century and its perception in Russia], in *Tetrady po konservatizmu*, 2022, no. 4, pp. 169–182.

23. Podol'skiy, V.A. «Sotsial'nyy vopros» v politicheskoy filosofii N.A. Berdyaeva, S.N. Bulgakova i S.L. Franka: sravnitel'nyy analiz kontseptsiy [“The social question” in the political philosophy of N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov and S.L. Frank: a comparative analysis of concepts], in *Filosofskaya mysl'*, 2023, no. 12, pp. 53–69.

24. Zweerde, E. van der. Between Mysticism and Politics: The Continuity in and Basic Pattern of Vladimir Solov'ev's Thought, in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 2019, no. 5, pp. 136–164.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

25. Akulinin, V.N. S.N. Bulgakov: vekhi zhizni i tvorchestva [S.N. Bulgakov: milestones of life and creativity], in *Khristianskiy sotsializm (S.N. Bulgakov): Spory o sud'bakh Rossii* [Christian Socialism (S.N. Bulgakov): Disputes about the fate of Russia]. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie, 1991, pp. 5–24.

26. Veniamin (Novik), ig. Khristianskiy sotsializm prot. Sergiya Bulgakova [Christian Socialism prot. Sergius Bulgakov], in *Russkoe bogoslovie v evropeyskom kontekste. S.N. Bulgakov i zapadnaya religiozno-filosofskaya mysl'* [Russian Theology in the European context. S.N. Bulgakov and West-

ern Religious and Philosophical Thought]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2006, pp. 315–326.

(Monographs)

27. Evtukhova, E. *Serp i krest: Sergey Bulgakov i sud'by russkoy religioznoy filosofii (1890–1920)* [The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy (1890–1920)]. Saint-Petersburg: Academic Studies Press; Bibliorossika, 2021. 400 p.

28. Kolerov, M.A. *Revolutsiya i khristianskiy sotsializm v Rossii. S.N. Bulgakov v 1904–1907 gg.* [Revolution and Christian socialism in Russia. S.N. Bulgakov in 1904–1907]. Kaliningrad: Izdatel'stvo BFU im. I. Kanta, 2023. 256 p.

29. Lakatos, I. Fal'sifikatsiya i metodologiya nauchno-issledovatel'skikh programm [Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes], in Kun, T. *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [The Structure of Scientific Revolutions]. Moscow: OOO «Izdatel'stvo AST», 2001, pp. 269–453.

30. Lakoff, Dzh., Dzhonson, M. *Metafori, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live By]. Moscow: Izdatel'stvo LKI, 2008. 256 p.

31. Novichenko, I.Yu. Angliyskiy khristianskiy sotsializm i S.N. Bulgakov [English Christian socialism and S.N. Bulgakov], in Novichenko, I.Yu. *Charl'z Kingsli i angliyskiy khristianskiy sotsializm serediny XIX veka* [Charles Kingsley and English Christian socialism of the middle of the 19th century]. Moscow: ROSSPEN, 2001, pp. 240–255.

(Thesis and Thesis Abstracts)

32. Ivanov, S.S. *Khristianskiy sotsializm kak politicheskiy fenomen*. Avtoref. diss. ... d-ra polit. nauk [Christian socialism as a political phenomenon. Abstr. dr. polit. sci. diss.]. Saratov, 2011. 39 p.

УДК 1:316.485.26(47)
ББК 87.3(2)5/6:63.3-68

Елена Ивановна Замараева

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, кафедра гуманитарных наук Факультета социальных наук и массовых коммуникаций, кандидат философских наук, доцент, Россия, Москва, e-mail: zamaraeva_e@mail.ru

Феномен войны в русской философии: онтологические основания и аксиологические смыслы

Аннотация. Рассматриваются онтологические основания и аксиологические смыслы феномена войны, представленного в творчестве русских мыслителей XIX–XX веков. Анализируются онтологические основания и аксиологические смыслы войны в творчестве Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, Вл. Соловьёва, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Ф.А. Степуна и других мыслителей того времени. Несмотря на различие интерпретаций, подчеркивается общность восприятия войны в пространстве русской философии в парадигме общей беды, которую необходимо преодолеть, объединив усилия всего народа. Война рассматривается как необходимый этап, имеющий аксиологическую значимость, на пути к царствию Божию, на пути построения нового справедливого миропорядка, имеющий очищающий эффект. Анализируются также некоторые трактовки западных философов, касающиеся феномена войны. Подчеркивается, что в западной философской мысли война рассматривается как «естественное состояние», как регулятор численности населения, воспринимается как игра, в том числе и игра в Бога, в сверхчеловека. Делается вывод о том, что для западной культуры война – это естественное состояние, это государствообразующее явление, тогда как в русской философской мысли война – это преодоление зла, это последний шаг на пути построения справедливого общества.

Ключевые слова: феномен войны, онтология, аксиология, духовный подвиг, идея сверхчеловека, идея социальной справедливости, гуманизация, дегуманизация

Elena Ivanovna Zamaraeva

Financial University under the Government of the Russian Federation, PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of Humanities of the Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Russia, Moscow, e-mail: alexmatd@mail.ru

The Phenomenon of War in Russian Philosophy: Ontological Foundations and Axiological Meanings

Abstract. The article considers the ontological foundations and axiological meanings of the phenomenon of war, represented in the work of Russian thinkers of the nineteenth and twentieth centuries. The author analyzes the ontological foundations and axiological meanings of war in the works of L.N. Tolstoy, F.M. Dostoevsky, V. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, F.A. Stepun and other thinkers of that time. Despite the difference in interpretations, the author emphasizes the common perception of war from the point of view of Russian philosophy in the paradigm of a common disaster that must be overcome by uniting the efforts of the entire people. War is considered as a necessary stage, having axiological significance, on the way to the kingdom of God, on the way to building a new just world order,

having a purifying effect. Some interpretations of Western philosophers concerning the phenomenon of war are also analyzed. It is emphasized that in Western philosophical thought, war is considered as a “natural state”, as a population regulator, and is perceived as a game, including a game of God and superman. The conclusion is drawn that for Western culture, war is a natural state, it is a state-forming phenomenon, whereas in Russian philosophical thought, war is the overcoming of evil, it is the last step towards building a just society.

Key words: the phenomenon of war, ontology, axiology, spiritual achievement, the idea of superman, the idea of social justice, humanization, dehumanization

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.106-116

События последних лет окончательно развеяли иллюзии о «конце истории» и едином однополярном глобализированном мире, в котором нет места вооруженным конфликтам и кровавым противостояниям. История показывает, однако, что насилие в мире не прекращается и войны остаются актуальным способом решения глобальных противоречий и средством определения геополитического и экономического доминирования. Человечество вело войны на протяжении всей своей истории, геополитические проблемы, к сожалению, не решаются мирно, их не удастся избежать или решить «малой кровью». С давних времен мыслители делали попытки осознать феномен войны, проанализировать его, определить его онтологические основания и аксиологические смыслы. Обращение к отечественной интеллектуальной и философской традиции XIX–XX вв. в связи с этим представляется чрезвычайно важным. Проблемы, которые ставит современная российская действительность, связанные с дегуманизацией, сменой аксиологических установок, социальных и политических ориентиров, невольно заставляют нас еще раз проанализировать наследие русских философов и мыслителей.

Как неременный аспект бытия феномен войны волновал философов всех времен, однако видение данной проблемы было разным в разные времена и у разных авторов. В русской же философии феномен войны, его онтологическая обоснованность и ценностные парадигмы приобретают особое значение.

«Бытие само по себе небезопасно, постоянно находится в опасности извне... Главная наша война – это война за бытие, и ведется она на философском фронте», – пишет А.Ю. Коробов-Латынцев, современный русский философ [1, с. 5].

Многие русские философы были реальными участниками военных действий: П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев и многие другие. Участник многих сражений, ротмистр П.Я. Чаадаев воспринимал историю и войну как движение нравственного чувства, поэтому такие высокие требования предъявлял он именно к России.

А.С. Хомяков, один из лидеров славянофильского движения, храбрый офицер, участник русско-турецкой войны, считал, что Россия в войне несет особую, миротворческую миссию, она есть «божий меч».

И.С. Аксаков не был непосредственным участником войны, однако записался в Московское ополчение, в Серпуховскую дружину, занимался сбором средств на нужды русской армии, имел огромное влияние на общественное сознание в период национального подъема, поддерживающего братьев-славян. Он утверждал, что подвиг необходим русскому человеку, а война является онтологическим условием подвига.

Военным медиком был К.Н. Леонтьев, который не оставил специального труда о войне, однако в письмах его мы находим интересные мысли, содержащие философскую оценку данного феномена. Так, он пишет: «... войны развивают индивидуальность как наций, так и лиц, они прямо или косвенно подают людям повод обнаружить творческие силы» [2, с. 216–217].

Л.Н. Толстой как непосредственный участник войны не только изображает ее с небывалым психологизмом, но и дает ее философское осмысление. В мае 1851 г. Толстой едет на Кавказ, а в январе 1852 г. поступает на военную службу в артиллерию и принимает участие в сражениях войны на Кавказе. Во время Крымской войны Толстой принимал участие в обороне Севастополя в качестве артиллерийского офицера, причем сам подал прошение о переводе в Севастополь, участвовал в защите четвертого бастиона, который был жестко обстреливаем. Эти впечатления, этот опыт отразились в его «Севастопольских рассказах» (1855 г.), в которых не просто рисуется страшный быт войны, война лишается романтического, возвышенного ореола, но в них в качестве высшей ценности утверждается человеческая жизнь.

В романе-эпопее «Война и мир» (1868–1869 гг.) писатель дает глубокое и масштабное осмысление войны, которое актуально и сегодня: «...И началась война, т.е. совершилось противное человеческому разуму и всей человеческой природе событие» [3, с. 5]. Что же является причиной столь ужасающего события? Как считает Толстой, война – это абсолютная неизбежность человеческого бытия, судьба, рок; объективных, понятных человеческому разуму причин этого просто не существует: «Фатализм в истории неизбежен для объяснения неразумных явлений (то есть тех, разумность которых мы не понимаем)» [3, с. 8]. Сознание обычного человека не в состоянии этого понять. Это фатум, который, как считали античные мыслители, определен Космосом, и изменить это невозможно.

Ф.М. Достоевский никогда не принимал участия в военных действиях, однако о войне писал, прежде всего о Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. В «Дневнике писателя» за апрель 1876 г. (глава «Парадоксалист») он пишет: «Дикая мысль, что война есть бич для человечества. Напротив, самая полезная вещь» [4, с. 19]. Станный, казалось бы, тезис. Как можно такое утверждать? Однако Достоевский считает, что большинство людей идут сражаться не с целью убить другого человека, а для того чтобы отстоять Отчизну, свободу. Человек

готов жертвовать собой ради высокой цели – отстоять Родину. Смерть и страх уходят на задний план, потому что есть цель более высокая – интересы Отечества. Человек не может быть человеком, если у него нет высоких идей, ради которых можно отдать жизнь, пожертвовать собой, и Отчизна – одна из таких идей. Общество, которое воодушевлено высокими идеями, обретает высокую цель, обретает смысл своего существования, исчезают депрессии и опустошенность, появляется бодрость и жизненный тонус, есть ради чего жить и трудиться.

Война служит мощным триггером развития искусства и культуры в целом, о войне пишут книги, ее изображают на полотнах художники, ставят в театре, снимают кино. В военное время духовные стимулы преобладают над материальными, нет места апатии, унынию, скуке, бездействию. «Долгий мир ожесточает людей», – пишет Ф.М. Достоевский в «Парадоксалисте» [4, с. 21]. В мирное время пороки торжествуют, а добродетели уходят в тень, быть честным, совестливым, милосердным становится неприлично. Эти качества вновь расцветают в тяжелую для страны годину. Достоевский пишет: «Идея наша свята, и война наша вовсе не “вековечный и зверский инстинкт неразумных наций”, а именно первый шаг к достижению того вечного мира, в который мы имеем счастье верить, к достижению воистину международного единения и воистину человеколюбивого преуспевания! Итак, не всегда надо проповедовать один только мир, и не в мире одном, во что бы то ни стало, спасение, а иногда и в войне оно есть» [4, с. 23]. Ф.М. Достоевский отвергает только войну братоубийственную: «Один только вид войны ненавистен и действительно пагубен: это война междоусобная, братоубийственная. Она мертвит и разлагает государство, продолжается всегда слишком долго и озверяет народ на целые столетия» [4, с. 23].

В.С. Соловьев сам никогда не воевал, однако был свидетелем нескольких войн и даже сделал попытку стать военным корреспондентом от «Московских ведомостей» на Русско-турецкой войне. Боец философского фронта, он определяет онтологические основания и аксиологические смыслы феномена войны¹. Его работа, которая так и называется «Смысл войны» (1895 г.), впоследствии ставшая частью большой работы «Оправдание добра» (1897 г.), после публикации вызвала резкую критику.

Философ отрицает концепцию, согласно которой война – это перманентное онтологическое основание существования человечества, которое невозможно устранить, человечество всегда будет вести войны и с этим нужно просто смириться. Однако философ также не являлся сторонником идеи, согласно которой война – это абсолютное зло, которое должно быть устранено раз и навсегда силами всего человечества. Вл. Соловьев считает, что война – это вынужденное зло, но оно неизбежно приведет к тому, что народы объединятся во

¹ См.: Межуев Б.В. «Он видел особую миссию русского народа». Почему философ Владимир Соловьев считал, что Россия объединит все человечество? // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 1(81). С. 15–16 [5].

«всемирное государство» или «всемирный союз народов», который покончит с вечной враждой, война – необходимый шаг на пути к царству Божию².

Работа В.С. Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899 г.) определяет аксиологические парадигмы и моральные основания войны, определяет войну как ту проблему, которую обязана решить философия³. Война соединяет в себе множество смыслов, и исторический, и социальный, и, конечно же, личный. Что несет результат войны в этико-религиозном смысле: становится лучше или хуже в результате войны? Ведь важны не только политические аргументы, но и общая нравственная направленность: единение народа, отношение к противнику, общая идеология войны, которая может расцениваться как очередной шаг к христианской любви и христианскому милосердию и всеединству⁴.

Ф.А. Степун, русский религиозный мыслитель, бывший участником Первой мировой войны, позиционирует себя как «величайший ненавистник и противник войны», но также ставит вопрос о смысле войны и ее правде.⁵ По Степуну, война – это открыто сказанная правда о той лжи, в которой жила Европа, это отрыв ее культуры от идей истинного христианства и гуманизма, это секуляризация общества, это преобладание идей прагматизма и утилитаризма. Девальвация христианских ценностей, коррозия этической парадигмы, рост насилия и агрессии – вот основные причины войны, с точки зрения Степуна. Человек шагнул «по ту сторону добра и зла», и, пока человечество живет такой жизнью, утопично отрицать войну. Предельное обесчеловечивание войны выразилось, по его мнению, в использовании оружия массового поражения и в широком применении манипулятивных технологий для сознательного искажения массового сознания, создания «образа врага»⁶.

² См.: Соловьев В.С. Смысл войны // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 258 [6].

³ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 526 [7].

⁴ См.: Малов А.В. Экзистенциальные и концептуальные истоки взглядов Владимира Соловьева на роль и место России в мировой истории // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 4(84). С. 45–46 [8]; Орро А. Progress and Modernity: Solovyov's Reverse Philosophical Perspective // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 4(84). С. 27–28 [9]; Noble I. Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts. Leiden: Brill, 2019. P. 147 [10]; Pilch J. Breathing the Spirit with both Lungs: Deification Vladimir Solov'ev. Leuven: Peeters, 2018. P. 211 [11]; Obolevich T. The Metaphysical Foundations of the Ecumenical Project of Vladimir Solovyov // Journal of Eastern Christian Studies. 2015. No. 67/1–2. P. 37 [12]; Likoudis J. Vladimir Soloviev ('The Russian Newman') on Christian Politics and Ecumenism // The Catholic Social Science Review. 2011. No. 16. P. 201 [13].

⁵ См.: Гаман Л.А. Проблема войны глазами религиозного мыслителя: Ф.А.Степун о войне // Псковский военно-исторический вестник. 2017. № 3(3). С. 183–188 [14].

⁶ См.: Сидорин В.В. Русские философы о смысле войны // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 118 [15]; Треушников И.А. Смысл войны: диалог представителей философии всеединства периода Первой мировой войны // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 80 [16].

Н.А. Бердяев, выходец из семьи профессиональных военных, не продолжил семейное дело, однако очень активно интересовался военно-философской тематикой и оставил нам философские размышления о войне, ее причинах и природе. Он пишет об антиномичности самой природы войны, так как она, с одной стороны, ведется во имя жизни, а с другой стороны, сеет смерть. Цель войны – мир и объединение, войны были и будут могучим средством созидания и объединения⁷. Как истинный христианский философ, Бердяева трактует феномен войны как максимальное противостояние Добра и Зла, как проблему теодицеи. Почему в мире, сотворенном Богом, который сам является абсолютным Добром, присутствует война как максимальное воплощение Зла. Философ определяет Зло как следствие свободы, но свобода – это выбор человека, она дана человеку не Богом, значит, зло неискоренимо. Из этого онтологического понимания природы Добра и Зла и рассматривается Бердяевым феномен войны. Зло – это источник войны, значит, войны неизбежны, и Апокалипсис пророчит об этом, пока живо человечество, войны были и будут. И хотя война – порождение зла, она сама таковой не является. Война – это трагедия, которая отчетливо выявляет все проблемы и пороки человечества. Поэтому Бердяев отрицает и милитаризм, романтизирующий и возвышающий войну, и пацифизм, который применяет абсолютные нравственные ценности к миру, не совершенному и не абсолютному. Война имманентна этому миру и не прекратится до установления царства Божия на земле⁸.

Война – это «порождение греха и искупление греха» одновременно, по мнению Бердяева. С одной стороны, война – это безусловное зло, следствие Зла, с другой стороны, война активизирует в человеке все лучшее, что в нем есть: храбрость, отвагу, жертвенность, в народе война возрождает милосердие и взаимопомощь, формирует национальное единство, сверхиндивидуальную личность народа, несущую свою историческую миссию.

Бердяев использует понятие «футуризм» как синоним капиталистического милитаризма, агрессивной, бездушной машины, которая порождает «ложную», технократическую цивилизацию, которой противостоит «славянская раса», лишенная духа захватничества и империалистического милитаризма. В Первой мировой войне философ видел столкновение двух противоположных миров: германского милитаризма и русского духа. Он считал, что преимущество русской армии «в преобладании у нее факторов духовных над факторами механическими и автоматическими»⁹.

Война к тому же несет в себе сакральные смыслы, она раскрывает в человеке его подлинную сущность, именно в такие кризисные моменты проявля-

⁷ См.: Бойко В.А., Лихоманов И.В. Философия войны Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2022. № 68. С. 59 [17].

⁸ См.: Тимофеев И.А. Николай Бердяев: человечность и война // Соловьёвские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 89 [18].

⁹ См.: Бердяев Н.А. Грех войны: сборник статей. М.: Изд-во «Культура», 1993. С. 21 [19].

ется человек, как считает Бердяев и «делает человека зверем и героем, варваром и могущественным, будит инстинкты самые низкие и самые высокие»¹⁰.

С.Н. Булгаков, как и многие мыслители того времени, остро реагирует на Первую мировую войну. В статье 1914 г. «Русские думы» он, продолжая парадоксальную мысль Достоевского о вдохновляющем смысле войны, пишет о том, что русское воинство на поле брани не только спасает родину от страшного врага, но возрождает Россию, ее духовное самосознание.

В 1915 г. Булгаков читает публичную лекцию «Война и русское самосознание», в которой говорит о том, что война возвращает смерть в онтологическое поле человека, а вместе с ней возвращаются любовь, подвиг, жертва – все то, что составляет духовную матрицу русского духа, русского самосознания. Перед лицом смерти меркнет все наносное, ненастоящее, поэтому, возвращая смерть, война возвращает и вечные ценности. Война является, безусловно, величайшим бедствием, пробуждает в людях низкие инстинкты, однако эти инстинкты войной всего лишь высвечиваются, вскрываясь из-под маски лицемерия и мещанского приличия.

Знаковый русский философ современности А.Г. Дугин считает, что неспособность противостоять врагу, бегство от войны являются признаком вырождения нации, потери ею жизненной энергии. Даже в самых мирных цивилизациях всегда существовал культ воина, защитника, потому что «тот, кто не готов сражаться и умирать, не может по-настоящему жить»¹¹.

В западной философии мы встречаем совершенно иное онтологическое обоснование феномена войны. «Война есть отец всего, господин всему», – утверждал Гераклит, подчеркивая экзистенциальное обоснование данного феномена. Платон связывал войну с «яростным» типом души человека, а также с естественной деградацией социума, о чем он упоминает в диалоге «Государство». Аристотель в «Политике» и «Этике» пишет об «инструментальности» войны. Теологическое мировоззрение Средневековья безусловно осуждает войны, Ф. Аквинский пишет о беззаконности всех войн, однако оговаривает некоторые условия справедливой войны, а именно: полномочность правителя для защиты общественного блага и порядка, наличие законной причины войны, а также наличие справедливых намерений – утверждение добра и предотвращение зла.

Т. Гоббс определяет естественное исходное догосударственное состояние общества как «войну всех против всех», утверждая тем самым онтологичность самого феномена войны. Однако И. Кант отрицает войну, в трактате «К вечному миру» (1795 г.) он пишет о недопустимости карательных, истребительных и порабощательных войн, а также о недопустимости невмешательства в политическое устройство других государств. И хотя «вечный мир» является неосуществимой мечтой, тем не менее он необходим как вектор движения мирового со-

¹⁰ См.: Бердяев Н.А. Грех войны: сборник статей. С. 39.

¹¹ См.: Дугин А.Г. Философия войны. М.: Яуза, 2004. С. 193 [20].

общества. Г. Гегель же критикует кантовский пацифизм и пишет в «Феноменологии духа» (1807 г.) и «Философии права» (1820 г.) о правомерности войн и как средстве защиты суверенитета, и как способе сохранения нравственного здоровья народа, и как средстве ликвидации внутренних противоречий государства. Диалектика Гегеля утверждает, что война лежит в природе вещей, поэтому необходимы периоды войны и периоды мира. А К. фон Клаузевиц определяет насилие как первоначальный элемент войны, но игра и случай превращают войну в свободную духовную деятельность. Ж. де Мейстр считал, что война – это перманентное состояние общества, мир возможен лишь на короткое время.

К. Шмитт в своих работах «Порядок больших пространств в праве народов» (1939 г.) и «Море против Земли» (1941 г.) пишет, что после 1917 г. войны выходят на новый рубеж, это войны нового типа, не между равными противниками, которые уважают друг друга и соблюдают правила игры, а тотальные войны между силами добра и зла, где сами противники определяют правила игры и возможность присвоить себе права мирового судьи. Врага объявляют преступником, а криминализация врага влечет за собой устранение всех тех моральных ограничений, которые накладывала европейская система права.

Таким образом, общая традиция западной философской мысли, в отличие от русской, с ее идеей соборности, справедливости, милосердия даже к врагу, утверждает иные онтологические основания войны: попытка построить бесконфликтное общество – это иллюзия, это утопия, которую создают сами рабы, а поэтому мировые войны – это неизбежность, которую надо принять, устранив все моральные ограничения. Исключением является лишь пацифизм И. Канта.

И если русский человек идет на войну жертвовать собой во имя Отчизны, друзей, родных, идет не забирать жизнь чужую, а отдавать свою, то человек западной цивилизации, наоборот: идет забрать чужую жизнь, причем это жизнь недочеловека, он идет играть в бога, сверхчеловека.

Русские люди не воюют без опоры на Бога, недаром существует поговорка: в окопах атеистов нет. Еще А.В. Суворов в своей «Науке побеждать» (написанной в 1795 г., а изданной в 1806 г.) писал, что русский человек воюет, потому что это его обязанность перед Богом¹². В отечественной философской мысли война – это продолжение политики другими средствами, когда мирных средств не осталось, для запада война – это неперемное условие бытия, ведь политика – это тоже война. Европа бесконечно вела войны: 30-летняя, 100-летняя и т.д., они заканчивались, только когда заканчивались средства для их ведения. Война – это онтологическая основа, государствообразующий процесс, определяющий аксиологические установки, поэтому прекращение войны для Запада невозможно, это заложено в парадигму его ментальности. И если противник показывает свое миролюбие, это воспринимается как слабость. Поэтому Запад войны выигрывает или проигрывает, потому что он в

¹² См.: Суворов А.В. Наука побеждать. М.: АСТ, 2023. С. 15–18 [21].

войны играет. В русском языке, а язык, как известно, отражение ментальности народа, в войне побеждают. По–беда – значит преодоление беды, перешагивание через нее, и русский человек в войне побеждает, то есть преодолевает беду, перемогает ее.

Таким образом, феномен войны в русской и западной философской мысли имеет разное онтологическое обоснование и аксиологические смыслы, которые из этого следуют. Онтологическое обоснование феномена войны определяет не только ее идеологию, стратегию и тактику, но и мировоззренческие основания, саму парадигму войны, которую мы сегодня ведем. Это не просто крушение глобалистского проекта, проекта «освобождения человека от самого человека»¹³, это, прежде всего, война смыслов, которая ставит и решает экзистенциальные вопросы, вопросы существования России как цивилизации, поэтому мы не имеем права не победить.

Список литературы

1. Коробов-Латынцев А.Ю. Философ и война. О русской военной философии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд. Дом «Русская философия», 2022. 250 с.
2. Взыскующие града. Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках участников. 1829–1923 гг.: антология / сост. В.И. Кейдан. Изд. 2-ое, испр. и доп. Кн. 1. 1829–1900. М.: Модест Колеров, 2018. 628 с.
3. Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 3–4. М.: Изд-во «Правда», 1971. 767 с.
4. Достоевский Ф.М. Парадоксалист // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 18–25.
5. Межуев Б.В. «Он видел особую миссию русского народа». Почему философ Владимир Соловьев считал, что Россия объединит все человечество? // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 1(81). С. 7–19.
6. Соловьев В.С. Смысл войны // Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн. М.; Жуковский: Кучково поле, 2005. С. 249–281.
7. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Спор о справедливости. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 451–586.
8. Малов А.В. Экзистенциальные и концептуальные истоки взглядов Владимира Соловьева на роль и место России в мировой истории // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 4(84). С. 43–54.
9. Oppo A. Progress and Modernity: Solovyov's Reverse Philosophical Perspective // Соловьёвские исследования. 2024. Вып. 4(84). С. 26–29.
10. Noble I. Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts. Leiden: Brill, 2019. 286 p.
11. Pilch J. Breathing the Spirit with both Lungs: Deification Vladimir Solov'ev. Leuven: Peeters, 2018. 249 p.
12. Obolevich T. The Metaphysical Foundations of the Ecumenical Project of Vladimir Solovyov // Journal of Eastern Christian Studies. 2015. No. 67/1–2. P. 33–45.

¹³ См.: Коробов-Латынцев А.Ю. Философ и война. О русской военной философии. С. 7.

13. Likoudis J. Vladimir Soloviev ('The Russian Newman') on Christian Politics and Ecumenism // *The Catholic Social Science Review*. 2011. No. 16. P. 195–211.
14. Гаман Л.А. Проблема войны глазами религиозного мыслителя: Ф.А. Степун о войне // *Псковский военно-исторический вестник*. 2017. № 3(3). С. 183–188.
15. Сидорин В.В. Русские философы о смысле войны // *Соловьёвские исследования*. 2016. Вып. 1(49). С. 114–122.
16. Треушников И.А. Смысл войны: диалог представителей философии всеединства периода Первой мировой войны // *Соловьёвские исследования*. 2016. Вып. 1(49). С. 78–84.
17. Бойко В.А., Лихоманов И.В. Философия войны Н.А. Бердяева // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2022. № 68. С. 56–69.
18. Тимофеев И.А. Николай Бердяев: человечность и война // *Соловьёвские исследования*. 2016. Вып. 1(49). С. 85–93.
19. Бердяев Н.А. *Грех войны: сб. статей*. М.: Изд-во «Культура», 1993. 272 с.
20. Дугин А.Г. *Философия войны*. М.: Яуза, 2004. 256 с.
21. Суворов А.В. *Наука побеждать*. М.: АСТ, 2023. С. 15–18.

References

(Sources)

Individual works

1. Berdyaev, N.A. *Sbornik statey «Greh voyny»* [Collection of articles "The sin of war"]. Moscow: Izdatel'stvo «Kul'tura», 1993. 272 p.
2. Dostoevskiy, F.M. *Paradoksalist* [Paradoxalist], in *Russkie filosofy o voyne: F.M. Dostoevskiy, Vl. Solov'ev, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.F. Ern* [Russian philosophers on war: F.M. Dostoevsky, Vl. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.F. Ern]. Moscow; Zukovskiy: Kuchkovo pole, 2005, pp. 18–25.
3. Dugin, A.G. *Filosofia voyny* [Philosophy of War]. Moscow: Yauza, 2004. 256 p.
4. Keydan, V.I. (ed.) *Vzyskuyushchie grada. Khronika russkikh literaturnykh, religiozno-filosofskikh i obshchestvenno-politicheskikh dvizheniy v chastnykh pis'makh t dnevnikakh uchastnikov. 1829–1923 gg. Antologiya. Kn. 1. 1829–1900* [Seekers of the City. Chronicle of Russian literary, religious-philosophical and socio-political movements in private letters and diaries of participants. 1829–1923. Anthology. Book 1. 1829–1900]. Moscow: Modest Kolerov, 2018. 628 p.
5. Solov'ev, V.S. *Smysl voyny* [The Sense of War], in *Russkie filosofy o voyne: F.M. Dostoevskiy, Vl. Solov'ev, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.F. Ern* [Russian philosophers about war: F.M. Dostoevsky, Vl. Solovyov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, S.L. Frank, V.F. Ern]. Moscow; Zukovskiy: Kuchkovo pole, 2005, pp. 249–281.
6. Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseirmoy istorii* [Three Conversations on War, Progress and the End of World History], in *Solov'ev, V.S. Spor o spravedlivosti* [A Dispute about Justice]. Moscow: EKSMO-Press, 1999, pp. 451–586.
7. Suvorov, A.V. *Nauka pobezhdat'* [The science of winning]. Moscow: AST, 2023, pp. 15–18.
8. Tolstoy, L.N. *Voyna i mir. T. 3–4* [War and Peace. Vol. 3–4]. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1971. 767 p.

(Articles from Scientific Journals)

9. Boyko, V.A., Likhomanov, I.V. *Filosofiya voyny N.A. Berdyaeva* [Philosophy of war by N.A. Berdyaev], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2022, no. 68, pp. 56–69.

10. Gaman, L.A. Problema voyny glazami religioznogo myslitelya: F.A. Stepun o voyne [The problem of war through the eyes of a religious thinker: F.A. Stepun on war], in *Pskovskiy voenno-istoricheskii vestnik*, 2017, vol. 3(3), pp. 183–188.
11. Likoudis, J. Vladimir Soloviev ('The Russian Newman') on Christian Politics and Ecumenism, in *The Catholic Social Science Review*, 2011, no. 16, pp. 195–211.
12. Malov, A.V. Ekzistentsial'nye i kontseptual'nye istoki vzglyadov Vladimira Solov'eva na rol' i mesto Rossii v mirovoy istorii [Existential and conceptual sources of Vladimir Solovyov's views on the role and place of Russia in world history], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2024, issue 4(84), pp. 43–54.
13. Mezhuev, B.V. «On videl osobuyu missiyu russkogo naroda». Pochemu filosof Vladimir Solov'ev schital, chto Rossiya ob'edinit vse chelovechestvo? [“He saw a special mission of the Russian people?”. Why did philosopher Vladimir Solovyov believe that Russia would unite all of humanity?], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2024, issue 1(81), pp. 7–19.
14. Obolevich, T. The Metaphysical Foundations of the Ecumenical Project of Vladimir Solovyov, in *Journal of Eastern Christian Studies*, 2015, no. 67/1–2, pp. 33–45.
15. Oppo, A. Progress and Modernity: Solovyov's Reverse Philosophical Perspective, in *Solov'evskie issledovaniya*, 2024, issue 4(84), pp. 26–29.
16. Sidorin, V.V. Russkie filosofy o smysle voyny [Russian philosophers on the meaning of war], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 114–122.
17. Timofeev, I.A. Nikolay Berdyaev: chelovechnost' i vojna [Nikolai Berdyaev: humanity and war], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 85–93.
18. Treushnikov, I.A. Smysl voyny: dialog predstaviteley filosofii vseidinstva perioda Pervoy mirovoy voyny [The meaning of war: dialogue of representatives of the philosophy of all-unity during the First World War], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2016, issue 1(49), pp. 78–84.

(Monographs)

19. Korobov-Latyntsev, A.Yu. *Filosof i vojna. O russkoy voyennoy filosofii* [Philosopher and war. About Russian military philosophy]. Moscow: Izdatel'skiy Dom «Russkaya filosofiya», 2022. 250 p.
20. Noble, I. *Essays in Ecumenical Theology I: Aims, Methods, Themes, and Contexts*. Leiden: Brill, 2019. 286 p.
21. Pilch, J. *Breathing the Spirit with both Lungs: Deification Vladimir Solov'ev*. Leuven: Peeters, 2018. 249 p.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА PHILOSOPHY AND LITERATURE

УДК 82-1:1(47)

ББК 83.3(2)5:87.2(2)522

Александра Валентиновна Тарзаева

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН; аспирант кафедры истории русской литературы, младший научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: avtarzaeva@gmail.com

Статьи В.С. Соловьёва о Я.П. Полонском в контексте истории рецепции творчества поэта 1840–1880-х гг.¹

Аннотация. Работы В.С. Соловьёва о Я.П. Полонском (статья «О лирической поэзии», критический очерк «Поэзия Я.П. Полонского», энциклопедическая статья «Полонский» и некролог «Яков Петрович Полонский») впервые рассматриваются в широком литературно-критическом контексте. Содержание статей философа исследуется сквозь призму сложившейся к 1890 г. истории рецепции лирики поэта. Сопоставляются оценки В.Г. Белинского, Н.А. Некрасова, А.В. Дружинина, Н.А. Добролюбова, М.Е. Салтыкова-Щедрина, И.С. Тургенева, Н.Н. Страхова, выявляются основные характеристики, данные Полонскому в критике 1840–1880-х гг. (поэт формы, поэт-мечтатель, чистый лирик, литературный эклектик, поэт без идейного направления). Статьи Соловьёва анализируются в аспекте имплицитного диалога с предшествующей критикой, что позволяет конкретизировать позицию философа в важнейших для истории восприятия творчества Полонского дискуссиях: о соответствии формы содержанию его поэзии, о соотношении рефлексии и вдохновения в лирике поэта, о целостности его мировоззрения, об идейном направлении его произведений, о характерных чертах его поэтики. Доказывается, что Соловьёв, формируя собственную концепцию лирического творчества, теоретически обосновывает значение Полонского для русской литературы и закрепляет за ним роль одного из первых лириков послепушкинской эпохи. Утверждается, что в статьях Соловьёва создается целостный образ Полонского-поэта: характеризуются его эстетические взгляды, мировоззрение, принципы поэтики; определяется корпус программных стихотворений, в которых Полонский раскрывается как чистый лирик; намечается его место в ряду поэтов-современников.

Ключевые слова: поэзия Я.П. Полонского, история рецепции творчества Я.П. Полонского, литературная критика 1840–1890-х гг., Я.П. Полонский в восприятии В.С. Соловьёва, чистая лирика, лирическое и прозаическое

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 23-28-00800). The research was carried out at the A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (IWL RAS) funded by a grant from the Russian Science Foundation (RSF, Project No. 23-28-00800).

Aleksandra Valentinovna Tarzaeva

M.V. Lomonosov Moscow State University; A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Science; Postgraduate student of Department of History of Russian Literature, Junior Researcher, Russia, Moscow, e-mail: avtarzaeva@gmail.com

V.S. Solovyov's articles on Ya.P. Polonsky in the context of the history of reception of the poet's work in the 1840s–1880s

Abstract. V.S. Solovyov's works on Ya.P. Polonsky (the article “On lyrical poetry”, the critical essay “The poetry of Ya.P. Polonsky”, the encyclopedic article “Polonsky” and the obituary “Yakov Petrovich Polonsky”) are considered for the first time in a broad literary and critical context. The content of the philosopher's articles is examined through the prism of the history of reception of the poet's lyrics that had developed by 1890. The reviews of V.G. Belinsky, N.A. Nekrasov, A.V. Druzhinin, N.A. Dobrolyubov, M.E. Saltykov-Shchedrin, I.S. Turgenev, N.N. Strakhov are compared, and the main characteristics given by criticism to Polonsky in the 1840s and 1880s are revealed (a poet of form, a poet of dreams, a pure lyricist, a literary eclectic, a poet without an ideological direction). Solovyov's articles are analyzed in terms of an implicit dialogue with previous criticism, which allows to specify the philosopher's position in the most important discussions for the history of perception of Polonsky's work: about the correspondence of form to the content of his poetry, about the relationship in his lyrics of reflection and inspiration, about the integrity of his worldview, about the ideological direction of his works, about the characteristic features of his poetry. It is proved that Solovyov, forming his own concept of lyrical creativity, theoretically substantiates the importance of Polonsky for Russian literature and strengthens his role as one of the first lyricists of the post-Pushkin era. It is argued that Solovyov's articles create a holistic creative image of Polonsky as a poet: the aesthetic views, worldview, principles of the author's poetics are characterized; the corpus of program poems in which Polonsky is revealed as a pure lyricist is determined; his place among contemporary poets is outlined.

Key words: poetry of Ya.P. Polonsky, the history of reception of Ya.P. Polonsky's creativity, literary criticism of the 1840s–1890s, Ya.P. Polonsky in the perception of V.S. Solovyov, pure lyrics, lyrical and prosaic

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.117-131

В литературной критике В.С. Соловьёва особое место отведено «серебряному веку» русской лирики. Это понятие, вопреки современному его значению, философ соотносил с творчеством поэтов второй половины XIX столетия². Он посвятил отдельные статьи поэзии А.А. Фета, Я.П. Полонского, Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого, А.А. Голенищева-Кутузова, К.К. Случевского. Суждения о Полонском В.С. Соловьёв отразил в четырех текстах, написанных в период с 1890 по 1898 г.: статье «О лирической поэзии» (1890 г.), критическом очерке «Поэзия Я.П. Полонского» (1896 г.), позднее переработанном в

² См.: Соловьёв В.С. Импрессионизм мысли // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 83 [1].

статью для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1898 г.), и некрологе на смерть поэта (1898 г.).

Статьи Соловьева о Полонском неоднократно затрагивались в исследованиях, посвященных эстетической концепции и критическому методу философа³. Ключевые его высказывания о творчестве поэта были выявлены и систематизированы Г.Х. Мусаевой⁴. В изучении же наследия Полонского имя Соловьева чаще всего упоминается в следующем ключе: литературоведы сходятся в том, что именно соловьевский интерес к поэту predetermined дальнейшую значимость его фигуры для символистов – в особенности для А.А. Блока⁵. На первый план, следовательно, выдвигается перспектива диалога с XX столетием, тогда как «ретроспектива», проблема соотношения оценок философа с существовавшей до него историей восприятия лирики Полонского, остается в стороне.

Отношение к творчеству Полонского в 1840–1880-е гг. не отличалось единодушием, и подробный обзор многочисленных рецензий в научной литературе до сих пор не представлен. В фундаментальных трудах о Полонском⁶ критика рассматривалась как исключительно внешний историко-литературный контекст. Из важнейших работ, посвященных ей непосредственно, назовем лишь статью С.Н. Морозовой и И.П. Щерблыкина⁷ и монографию Е.М. Баранской⁸. В связи с этим представляется интересным рассмотреть идеи В.С. Соловьева в связи с теми заключениями критиков, которые формировали творческий образ Полонского до 1890 г., и ответить на вопрос: игнорировал ли философ замечания предшественников или учитывал и вступал с ними в полемику?

Для этого наметим основные вехи истории рецепции лирики Я.П. Полонского в досоловьёвской критике. Полонский вступает в литературу еще

³ См., например: Анохина Ю.Ю. «Чистая лирика»: к вопросу о понятийном аппарате статей Вл. Соловьева о русской поэзии // Русская словесность. 2025. № 1. С. 63–74 [2]; Асадулаева Г.Х. Особенности критического метода Владимира Соловьева // Вестник Дагестанского гос. ун-та. 2007. № 6. С. 30–37 [3]; Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьева: истоки, становление, развитие: дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 2004. 213 с. [4].

⁴ См.: Мусаева Г.Х. Поэзия Я.П. Полонского в литературно-философской критике В.С. Соловьева // Вестник Дагестанского гос. ун-та. 2013. № 3. С. 50–53 [5].

⁵ См., например: Асоян А.А. Лирика Я. Полонского в ретроспективе Серебряного века // Я.П. Полонский: творчество, судьба, эпоха: сб. науч. ст. / сост. и науч. ред. Т.В. Федосеева. Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2015. С. 118–127 [6]; Магомедова Д.М. Блок и Полонский. Заметки к теме // Магомедова Д.М. Комментируя Блока. М.: РГГУ, 2004. С. 73–103 [7].

⁶ См.: Лагунов А.И. Лирика Якова Полонского. Ставрополь: Кн. изд-во, 1974. 127 с. [8]; Орлов В.Н. Полонский // Орлов В.Н. Пути и судьбы: литературные очерки. Л.: Сов. писатель, 1971. С. 265–312 [9]; Эйхенбаум Б.М. Я.П. Полонский // Эйхенбаум Б.М. О поэзии. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 234–276 [10].

⁷ См.: Морозова С.Н., Щерблыкин И.П. Критики и писатели о творчестве Я. Полонского // Вестник Чувашского ун-та. 2010. № 1. С. 291–296 [11].

⁸ Баранская Е.М. Лирический герой и литературная личность Я.П. Полонского. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2020. 184 с. [12].

в 1840 г., когда в «Отечественных записках» публикуется его стихотворение «Священный благовест торжественно звучит...». Несколько лет он печатает стихи в журналах и в 1844 г. издает по подписке свой первый сборник «Гаммы», куда входят такие программные его тексты, как «Зимний путь», «Солнце и месяц», «Дорога», «Вечер» и др. Критика встречает молодого поэта с воодушевлением: в «Москвитянине» о нем говорят как о «таланте неподдельном, обещающем много»⁹, в «Отечественных записках» (отзыв этот принадлежит П.Н. Кудрявцеву) замечают, что в «Гаммах» является «если ... не сама поэзия, то прекрасные надежды на нее»¹⁰. В.Г. Белинский находит в его первых опытах «то, что можно назвать чистым элементом поэзии», выражая, впрочем, некоторые опасения по поводу того, удастся ли Полонскому сохранить в самом себе «непосредственный источник» творчества¹¹.

Но уже два года спустя вместо похвалы звучат ноты разочарования. Белинский уверяет, что вторая книга («Стихотворения 1845 года»), опубликованная в период пребывания поэта в Одессе, хуже предыдущей, а это однозначно «плохой признак»¹². Таланта Полонского критик не отрицает, но расценивает его как талант «чисто внешний» и потому «миниатюрный»¹³. Характеристику «внешний» выделим особо. В статье она рождается из сравнения Полонского с Ап. Григорьевым, которому, по заключению Белинского, при богатстве идей «недостает способности к форме»¹⁴. Полонский в восприятии критика предстает прямой противоположностью: ему, талантливому в отделке текста, «решительно не о чем писать»¹⁵.

С отрицательной оценкой одесского сборника поэт был согласен: впоследствии он сам признавал его «неудачным» и в Полное собрание своих стихотворений 1896 г. включил только 10 из 22 входивших в него текстов¹⁶. Но если на творчество Полонского разгромная рецензия произвела в конечном счете положительный эффект (как вспоминал он в 1898 г., разочарование критика, глубоко им уважаемого, его «отрезвило»¹⁷ и побудило к новым поискам), то на его литературной репутации она сказалась крайне неблагоприятно:

⁹ См.: Б. п. Гаммы. Стихотворения Я.П. Полонского // Москвитянин. 1845. № 1. Отд. Библиография. С. 23 [13].

¹⁰ См.: [Кудрявцев П.Н.] Гаммы. Стихотворения Я.П. Полонского // Отечественные записки. 1844. № 10. С. 43 [14].

¹¹ См.: Белинский В.Г. Русская литература в 1844 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 474 [15].

¹² См.: Белинский В.Г. Стихотворения Аполлона Григорьева. Стихотворения Я.П. Полонского 1845 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 598 [16].

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Поливанов И.Л. Я.П. Полонский о Белинском (По поводу неизданного письма) // Венки Белинскому: Новые страницы Белинского, речи, исследования, материалы / под ред. Н.К. Пиксанова. М.: Новая Москва, 1924. С. 239 [17].

¹⁷ Там же. С. 241.

Белинский фактически заключил, что возложенных надежд поэт не оправдал и на роль автора первой величины претендовать никак не может. В статье к тому же был поставлен вопрос о несоответствии содержания форме, о недостаточности содержания у Полонского, что в будущем станет одним из ключевых пунктов полемики вокруг его произведений.

Начиная с 1850-х гг. за Полонским закрепляется образ небольшого, но не лишенного таланта поэта, у которого наряду с удачными текстами попадаются откровенно слабые. Повод для нового обсуждения его творческой личности появляется в 1855 г., когда издается первое Полное собрание его стихотворений. Журнальные отклики на книгу разнообразны. Например, в «Санкт-Петербургских ведомостях», вторя Белинскому, утверждают, что Полонский «владеет стихом» и «поет мило», но «старую песню»: в образной системе его стихотворений нет ничего для русской литературы нового, мысль его ограничена, так что в текстах либо «не говорится собственно ни о чем», либо «о чем-то весьма неопределенном»¹⁸. В «Отечественных записках», напротив, поэта хвалят, подчеркивают его оригинальность, отсутствие у него «общих мест, давно заученных фраз»¹⁹. Более того, замечают, что Полонский «едва ли имеет соперников в произведениях чисто лирических, песенных, в которых форма, выражение играют главную роль»²⁰. Именно форма стиха, его музыкальность и «грациозность» видятся ключевыми достоинствами Полонского²¹.

К 1855 г. относятся и первые попытки определить место Полонского в литературных течениях эпохи. Наиболее значимы в этом плане статьи Н.А. Некрасова и А.В. Дружинина. Некрасовский отзыв становится своеобразной апологией поэта для демократической публики: в нем читается ответ на упреки Белинского, к которому Некрасов, кстати, прямо апеллирует, вспоминая, что «замечательный русский критик, который редко ошибался в своих литературных приговорах», признавал талант Полонского²². Вторая, негативная рецензия Белинского в статье опускается, хотя Некрасов явно реагирует и на нее: он особо подчеркивает, что поэт с течением времени постоянно «совершенствуется» и «почти каждое его позднейшее стихотворение лучше предыдущего»²³. Достоинства Полонского Некрасов видит, прежде всего, в самой его «симпатичной и благородной» личности, обаяние которой придает стихотворениям «внутреннюю прелесть, чистоту и теплоту», но вместе с тем чувствует в поэте-современнике и «живое понимание ... стремлений своего времени»²⁴.

¹⁸ См.: Б. п. «Стихотворения» Я.П. Полонского // Санкт-Петербургские ведомости. 1855. № 219. С. 1149–1150 [18].

¹⁹ См.: Б. п. Стихотворения Я.П. Полонского // Отечественные записки. 1855. № 11. Отд. 4. С. 1 [19].

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 2.

²² См.: Некрасов Н.А. Стихотворения Я.П. Полонского // Некрасов Н.А. Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. 11. Кн. 2. Л.: Наука, 1990. С. 137 [20].

²³ Там же. С. 136.

²⁴ Там же.

В то время как Некрасов стремится сблизить поэта с демократическим движением, эстетическая критика относит его, конечно, к чистым лирикам. Так, в восприятии Дружинина Полонский оказывается наделен «прирожденными достоинствами поэта истинного»: «чутьем для распознавания поэтических моментов жизни человеческой и замечательною образностью или картинностью языка»²⁵. Чуть позднее, после публикации в 1859 г. Дополнений к собранию стихотворений, несколько замечаний об отличительных чертах поэзии Полонского сделает Н.А. Добролюбов. С его точки зрения, Полонский – это поэт-мечтатель, для которого «мир населен ... какими-то чудными видениями, увлекающими его далеко за пределы действительности»²⁶. Явления действительности, по Добролюбову, Полонскому также не чужды, но на «злобу дня» в нем все-таки нет иной реакции, кроме тихой грусти, – к активной борьбе он однозначно не способен.

Несмотря на благосклонные отзывы критиков демократического и эстетического направлений в конце 1850-х гг., в следующие два десятилетия общее отношение к Полонскому становится все более холодным. Впоследствии про 1860–1870-е гг. он сам заметит: «Было ... [тогда] в моде бранить все, что бы я ни написал»²⁷. Самый яркий эпизод этого периода – полемика вокруг личности Полонского, спровоцированная статьями М.Е. Салтыкова-Щедрина. Щедрин в 1869 г. пишет рецензию на новое издание сочинений поэта и клеймит его «литературным эклектиком», в произведениях которого публика «рискует услышать одно бессодержательное сотрясение воздуха»²⁸.

Самостоятельность Полонского отстаивают И.С. Тургенев и Н.Н. Страхов. Остановимся лишь на ключевых положениях «стороны защиты»: Тургенев усматривает индивидуальность поэта в «особенной, ему лишь одному свойственной смеси простодушной грации, свободной образности языка, на котором еще лежит отблеск пушкинского изящества, и ... честности и правдивости впечатлений»²⁹. Писатель, таким образом, придерживается традиционной линии похвалы поэту: выделяет форму, звучание и образность, из которых складывается оригинальный метод Полонского. Страхов делает следующий важный шаг: он впервые пытается охарактеризовать идейное содержание его текстов – доказать в принципе, что это содержание было и есть, даже если в текущих социально-политических дискуссиях оно кажется неясным. Согласно

²⁵ См.: Дружинин А.В. Стихотворения Я.П. Полонского // Современник. 1855. № 11. Отд. 3. С. 8 [21].

²⁶ См.: Добролюбов Н.А. Стихотворения Я.П. Полонского. Кузнеч(и)к-музыкант. Рассказы Я.П. Полонского // Добролюбов Н.А. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. М.; Л.: Гос. изд. худож. лит., 1962. С. 140 [22].

²⁷ См.: Я.П. Полонский – Чехову. 1888. 27 марта // Переписка А.П. Чехова: в 2 т. / сост. и коммент. М.П. Громова, А.М. Долотовой, В.Б. Катаева. Т. 1. М.: Худож. лит., 1984. С. 391 [23].

²⁸ См.: Салтыков-Щедрин М.Е. Сочинения Я.П. Полонского. 2 т. // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: в 20 т. Т. 9. М.: Худож. лит., 1970. С. 344–345 [24].

²⁹ См.: Тургенев И.С. Редактору «С.-Петербургских ведомостей» 8 (20) января [1870 г.] // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 18 т. Т. 10. Письма, 1869–1870. М.: Наука, 1994. С. 123 [25].

Страхову, Полонский – это в первую очередь человек, глубоко воспринявший идеалы 1840-х гг. Направление его близко Т.Н. Грановскому – это «поклонение всему прекрасному и высокому, служение истине, добру и красоте, любовь к просвещению и свободе, ненависть ко всякому насилию и мраку»³⁰. Подобное «чистое западничество» представляется Страхову в 1870-е гг. анахронизмом, но все же его смысл вполне ясен и положителен³¹.

На литературной репутации Полонского в 1870–1880-е гг. негативная оценка Щедрина сказывается сильнее, чем публичное заступничество Тургенева и Страхова. Хотя 1880-е гг. становятся периодом «официального» общественного признания поэта (в 1882 г. он удостоен половинной Пушкинской премии, в 1886 г. избран членом-корреспондентом Академии наук, в 1887 г. пышно отмечается юбилей его пятидесятилетней творческой деятельности), он мало интересен широкой читательской аудитории. О своем положении в литературе он в 1888 г. пишет А.П. Чехову: «Я хоть и известный писатель, но далеко не модный, – Попадусь я кому-нибудь в руки – читают, может быть иногда и хвалят, не попадусь – не требуют»³². Показательна и реакция на издание десяти томного Полного собрания сочинений Полонского 1885–1886 гг.: журнальных рецензий автор получает немного и в основном они лаконичны. При этом появляются развернутые отрицательные отзывы: например, в «Наблюдателе» прямо утверждают, что «одолеть подряд все десять томов [собрания] ... – дело исключительно рецензентского подвига»³³. Анонимный критик не отказывает Полонскому в таланте и замечает, что среди лирических его произведений есть «истинные жемчужины», но только «отыскивать их приходится в горах фальшивых камней и стеклянных осколков»³⁴.

Итак, к концу 1880-х гг. поэт чувствует себя автором признанным, но неинтересным публике. За полвека литературной деятельности он снискал лишь несколько основательных рецензий, освещающих его мировоззрение и эстетические принципы (Н.Н. Страхов, Н.А. Добролюбов). В последнее же десятилетие XIX в. интерес критики к Полонскому резко возрастает: его лирика привлекает внимание В.С. Соловьева, А.Л. Вольнского, Д.С. Мережковского, П.П. Перцова, И.Ф. Анненского и других критиков предсимволистской и раннесимволистской эпохи. Переосмысление отношения к поэту начинается в работах Соловьева – тенденция, заданная им, безусловно влияет на дальнейшее восприятие Полонского в 1890-е гг., что может послужить предметом особого исследования.

Центральным героем рассуждений философа в статье «О лирической поэзии» (1890 г.) становится не Полонский, а автор «Вечерних огней»,

³⁰ См.: Страхов Н.Н. Некрасов и Полонский // Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. 2-е изд., доп. Киев: тип. И.И. Чоколова, 1897. С. 138 [26].

³¹ Там же. С. 139.

³² См.: Я.П. Полонский – Чехову. 1888. 27 марта // Переписка А.П. Чехова: в 2 т. С. 391.

³³ См.: В.Т. Литературная деятельность Я.П. Полонского // Наблюдатель. 1887. № 6. С. 294 [27].

³⁴ Там же.

А.А. Фет. Тем не менее уже этот текст можно рассматривать как начало цикла «новых» прочтений Полонского: здесь Соловьев отводит ему небывалую роль одного из первых лириков своего времени. Воззрения философа 1890 г. на сущность чистой лирики, ее категорическое разграничение с лирикой «прикладной»³⁵, как отмечала Н.Г. Юрина, несомненно восходят к положениям эстетической критики³⁶. При этом самостоятельное осмысление Соловьевым явления «чистого искусства» принципиально меняет оценку значения Полонского для истории литературы. В понимании Соловьева содержанием лирической поэзии может быть только «внутренняя красота души человеческой, состоящая в ее созвучии с объективным смыслом вселенной»³⁷. От поэта в таком случае требуется «способность индивидуально воспринимать и воплощать» всемирный смысл, то есть творить от вдохновения, что может не каждый, но лишь действительно одаренный автор³⁸.

Так, с точки зрения философа, Полонский наделен талантом не «скромным», замеченным Дружининым, так или иначе ранжировавшим сторонников пушкинского направления по величине их дара³⁹, но безусловным, ведь в эстетической концепции Соловьева именно «лирическая поэзия после музыки представляет самое прямое откровение человеческой души»⁴⁰. Не все стихотворения Полонского философ признает истинно лирическими: в «Вечернем звоне» он находит как удачные, написанные «от вдохновения», так и неудачные, созданные «от разума» тексты⁴¹. Подобные упреки поэту не новы. Дружинин в пределах одного стихотворения отыскивал у Полонского как действительно поэтические фразы, так и «несомненно придуманные», в которых чувствуется «нечто головное, резонерское», близкое к афоризму⁴². Тургенев замечал, что слабость поэта – в его «несколько наивном подчинении тому, что называется высшими философскими взглядами, последним словом общечеловеческого прогресса»⁴³. Писателя, следовательно, смущала неспособность Полонского выдержать глубину мысли, необходимую для философской и высокой гражданской тематики.

Позиция Соловьева в этом ряду оказывается наиболее мягкой. «Не-

³⁵ См.: Соловьев В.С. О лирической поэзии (По поводу последних стихотворений Фета и Полонского) // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 237 [28].

³⁶ См.: Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьева: истоки, становление, развитие. С. 30–31.

³⁷ См.: Соловьев В.С. О лирической поэзии (По поводу последних стихотворений Фета и Полонского). С. 236.

³⁸ Там же.

³⁹ См.: Дружинин А.В. Стихотворения Я.П. Полонского. С. 19.

⁴⁰ См.: Соловьев В.С. О лирической поэзии (По поводу последних стихотворений Фета и Полонского). С. 234.

⁴¹ Там же. С. 258.

⁴² См.: Дружинин А.В. Стихотворения Я.П. Полонского. С. 9–10.

⁴³ См.: Тургенев И.С. Редактору «С.-Петербургских ведомостей» 8 (20) января [1870 г.]. С. 124.

настоящими»⁴⁴ стихотворениями Полонского для него являются тексты либо настолько «прозаические», что их и нет надобности передавать в стихах (назидательный «Завет»), либо содержащие крайне неудачные, нелогичные образы (чадающая головня в стихотворении «Перед камином», чересчур драматичная, а потому будто надуманная сюжетная ситуация в «Неотвязной»). Дидактической афористичности Соловьев, очевидно, также не приемлет, но относится снисходительно к мелким неточностям и, что важнее всего, к философским мотивам, все чаще появляющимся у Полонского с конца 1880-х гг.: в числе «прелестных» его опытов он называет, например, стихотворение о смерти «Не то мучительно, что вечно страшной тайной...»⁴⁵.

В статье «О лирической поэзии» философ только приступил к разбору произведений поэта и сосредоточился на выявлении принадлежащих его перу подлинно лирических текстов. Сам поэт отнесся к теоретическим рассуждениям Соловьева довольно холодно⁴⁶, что могло послужить одной из причин значительного уточнения и расширения характеристики Полонского в явившемся в 1896 г. критическом очерке «Поэзия Я.П. Полонского». Здесь правомерность причисления поэта к «первым» лирикам своей эпохи Соловьев доказывает системно и на многочисленных примерах. Именно в очерке он формулирует основные положения собственного критического метода, задачи «философской» критики: он стремится «вскрыть глубочайшие корни» творчества поэта, показав, как в его текстах отражается всемирная истина⁴⁷.

«Индивидуальности» автора как совокупности свойственных его текстам характерных черт Соловьев противопоставляет субъективную восприимчивость поэта к тем или иным отголоскам объективного «смысла мира»⁴⁸. Первое, более формальное творческое своеобразие, с точки зрения философа, неопределимо: критик способен только указать на те тексты, в которых авторская оригинальность проявляется ярче всего (для Полонского таковыми признаются ранние стихотворения «Зимний путь», «Качка в бурю», «Колокольчик», из поздних – «Памяти Ф.И. Тютчева»). Несмотря на то что от идеи «воспроизведения индивидуальности» Соловьев отказывается, он все же дает свою интерпретацию характерных черт поэтики Полонского: во-первых, обращает внимание на «соединение изящных образов и звуков с самыми прозаическими представлениями» (в числе которых, например, «рогожка кибитки» в «Зимнем пути»); во-вторых, отмечает «смелую простоту

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. О лирической поэзии (По поводу последних стихотворений Фета и Полонского). С. 258.

⁴⁵ Там же. С. 259.

⁴⁶ См.: Тарзаева А.В. В.С. Соловьев и Я.П. Полонский: к пониманию сущности лирической поэзии // Русская словесность. 2025. № 1. С. 75–80 [29].

⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1911–1914. С. 342 [30].

⁴⁸ Там же. С. 345.

выражений» поэта; в-третьих, констатирует общность настроения, так как во всех названных стихотворениях являются «полусонные, сумеречные, слегка бредовые ощущения»⁴⁹.

Замечание философа о взаимопроникновении у Полонского «изящного» и «прозаического» особенно интересно: оно становится своеобразным развитием дискуссии об удачных, действительно поэтических, и неудачных его стихотворениях. Еще в начале критического очерка Соловьев замечает, что Полонский, в силу «отзывчивости» к веяниям времени, в лирике зачастую уходил в «прозаический реализм»⁵⁰. Эта черта, традиционно оцениваемая критикой негативно, в ходе дальнейшего анализа трактуется философом, в том числе, и в положительном ключе. Соловьев впервые в истории рецепции лирики Полонского четко разграничивает «рассудочную рефлексию»⁵¹ и прозаизацию образов и выражений. Рефлексия остается для него неприемлемой, несовместимой с чистой лирикой, между тем прозаизмы, с его точки зрения, придают стиху Полонского особую выразительность. Так, например, последняя строфа стихотворения «Памяти Ф.И. Тютчева», в которой философ чувствует прозу, демонстрирует «ту землю, от которой он [поэт] оттолкнулся»⁵², чтобы подняться «из обычной материальной и житейской среды в область поэтической истины»⁵³.

Основы мировоззрения Полонского Соловьев выявляет через сопоставление его с А.А. Фетом и Ф.И. Тютчевым: согласно его рассуждению, каждый из поэтов по-своему разрешает вопрос о противоречии между идеальным миром и действительностью. Если Фет сознательно «уходит» от реальности, а Тютчев видит примирение противоположностей в будущем царстве Христа, то Полонский обнаруживает выход в «идее совершенствования, или прогресса»⁵⁴. Эта универсальная идея действительно «обобщает» содержание произведений Полонского, более явно она просматривается в его гражданской поэзии, которую философ не считает подлинной лирикой и относит к прикладному искусству.

Хотя сам Соловьев не формулирует задачей критического очерка воссоздание цельного образа поэта, он, очевидно, стремится представить творческую личность Полонского во всей полноте (недаром очерк 1896 г. послужит материалом для энциклопедической статьи). Философ освещает не только мировоззрение и художественный метод автора, но и его положение в ряду современников. В числе «наиболее родственных» ему лириков Соловьев называет те-

⁴⁹ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк. С. 343–344.

⁵⁰ Там же. С. 330.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 333.

⁵³ Там же. С. 332.

⁵⁴ Там же. С. 336.

перь не только Фета, но и Тютчева⁵⁵. Кроме того, он касается и проблемы наследования Пушкину: по мнению философа, Полонский изображает Кавказ даже «ярче и живее», чем его великий предшественник, особенно глубоко ему удается проникнуть в сферу «человеческой действительности»⁵⁶.

Анализ стихотворений кавказского периода приводит Соловьева к еще одному важному наблюдению: творчество Полонского пронизано «чувством задушевного примирения»⁵⁷, удерживающим поэта от отрицания жизни. Любопытно, что эта мысль, занимающая лишь абзац в очерке «Поэзия Я.П. Полонского», в некрологе поэту в 1898 г. будет выведена Соловьевым на первый план: в итоговой характеристике, данной философом, Полонский предстанет «главным после Пушкина поэтом простого задушевного чувства»⁵⁸. Так, взгляд Соловьева на творчество Полонского, безусловно, меняется от 1890 г. к 1898 г., хотя динамика восприятия обнаруживается не столько в появлении новых характеристик (во всей полноте они отражены в очерке «Поэзия Я.П. Полонского» 1896 г.), сколько в постепенном смещении акцентов: в энциклопедической статье философ уже не говорит о воплощении Женственной тени в стихах поэта, а в некрологе определяет его значение в первую очередь через преемственность по отношению к Пушкину.

Отзывы В.С. Соловьева по праву занимают особое место в истории рецензии творчества Полонского: они выступают в роли «связующего звена», в них переосмыслиется предшествующая критика и формируется новый разносторонний взгляд на художественный мир поэта. Философ, не полемизируя напрямую ни с кем из критиков-предшественников и не апеллируя ни к кому из них, косвенно отвечает на большинство упреков в сторону Полонского: отстаивает его самобытность, устойчивость его мировоззрения, единство содержания и формы его стихотворений. По-своему Соловьев развивает те положительные характеристики, которые были даны поэту Дружининым, Некрасовым и Страховым, – в критических работах философа Полонский раскрывается как чистый лирик, умеющий прислушаться к голосу Царь-девицы, и наравне с этим – как живая личность, подверженная влияниям исторического времени, но строго следующая идеалам красоты, добра и истины. Именно этот целостный образ Полонского как лирического поэта, созданный в статьях Соловьева, оказывается воспринят эпохой рубежа веков и сохранен для XX столетия.

⁵⁵ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк. С. 335.

⁵⁶ Там же. С. 345.

⁵⁷ Там же. С. 349.

⁵⁸ См.: Соловьев В.С. Некролог. Яков Петрович Полонский // Вестник Европы. 1898. № 11. С. 420 [31].

Список литературы

1. Соловьев В.С. Импрессионизм мысли // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 77–83.
2. Анохина Ю.Ю. «Чистая лирика»: к вопросу о понятийном аппарате статей Вл. Соловьева о русской поэзии // Русская словесность. 2025. № 1. С. 63–74.
3. Асадулаева Г.Х. Особенности критического метода Владимира Соловьева // Вестник Дагестанского гос. ун-та. 2007. № 6. С. 30–37.
4. Юрина Н.Г. Литературно-критическая концепция В.С. Соловьева: истоки, становление, развитие: дис. ... канд. филол. наук. Саранск, 2004. 213 с.
5. Мусаева Г.Х. Поэзия Я.П. Полонского в литературно-философской критике В.С. Соловьева // Вестник Дагестанского гос. ун-та. 2013. № 3. С. 50–53.
6. Асоян А.А. Лирика Я. Полонского в ретроспективе Серебряного века // Я.П. Полонский: творчество, судьба, эпоха: сб. науч. ст. / сост. и науч. ред. Т.В. Федосеева. Рязань: Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2015. С. 118–127.
7. Магомедова Д.М. Блок и Полонский. Заметки к теме // Магомедова Д.М. Комментарии Блока. М.: РГГУ, 2004. С. 73–103.
8. Лагунов А.И. Лирика Якова Полонского. Ставрополь: Кн. изд-во, 1974. 127 с.
9. Орлов В.Н. Полонский // Орлов В.Н. Пути и судьбы: литературные очерки. Л.: Сов. писатель, 1971. С. 265–312.
10. Эйхенбаум Б.М. Я.П. Полонский // Эйхенбаум Б.М. О поэзии. Л.: Сов. писатель, 1969. С. 234–276.
11. Морозова С.Н., Щерблякин И.П. Критики и писатели о творчестве Я. Полонского // Вестник Чувашского ун-та. 2010. № 1. С. 291–296.
12. Баранская Е.М. Лирический герой и литературная личность Я.П. Полонского. Симферополь: ИТ «АРИАЛ», 2020. 184 с.
13. Б. п. Гаммы. Стихотворения Я.П. Полонского // Москвитянин. 1845. № 1. Отд. XII (Библиография). С. 23–28.
14. [Кудрявцев П.Н.] Гаммы. Стихотворения Я.П. Полонского // Отечественные записки. 1844. № 10. С. 37–45.
15. Белинский В.Г. Русская литература в 1844 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 430–488.
16. Белинский В.Г. Стихотворения Аполлона Григорьева. Стихотворения Я.П. Полонского 1845 г. // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 590–600.
17. Поливанов И.Л. Я.П. Полонский о Белинском (По поводу неизданного письма) // Венки Белинскому: Новые страницы Белинского, речи, исследования, материалы / под ред. Н.К. Пиксанова. М.: Новая Москва, 1924. С. 236–242.
18. Б. п. «Стихотворения» Я.П. Полонского // Санкт-Петербургские ведомости. 1855. № 219. С. 1149–1150.
19. Б. п. Стихотворения Я.П. Полонского // Отечественные записки. 1855. № 11. Отд. IV. С. 1–7.
20. Некрасов Н.А. Стихотворения Я.П. Полонского // Некрасов Н.А. Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. 11. Кн. 2. Л.: Наука, 1990. С. 135–137.
21. Дружинин А.В. Стихотворения Я.П. Полонского // Современник. 1855. № 11. Отд. III. С. 1–20.
22. Добролюбов Н.А. Стихотворения Я.П. Полонского. Кузнеч(и)к-музыкант. Рассказы Я.П. Полонского // Добролюбов Н.А. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. М.; Л.: Гос. изд. худож. лит., 1962. С. 140–151.
23. Я.П. Полонский – Чехову. 1888. 27 марта // Переписка А.П. Чехова: в 2 т. Т. 1 / сост. и коммент. М.П. Громова, А.М. Долотовой, В.Б. Катаева. М.: Худож. лит., 1984. С. 389–392.

24. Салтыков-Щедрин М.Е. Сочинения Я.П. Полонского. 2 т. // Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: в 20 т. Т. 9. М.: Худож. лит., 1970. С. 343–347.
25. Тургенев И.С. Редактору «С.-Петербургских ведомостей» 8 (20) января [1870 г.] // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 18 т. Т. 10. Письма, 1869–1870. М.: Наука, 1994. С. 122–127.
26. Страхов Н.Н. Некрасов и Полонский // Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. Киев: тип. И.И. Чоколова, 1897. С. 127–179.
27. В.Т. Литературная деятельность Я.П. Полонского // Наблюдатель. 1887. № 6. С. 293–301.
28. Соловьев В.С. О лирической поэзии (По поводу последних стихотворений Фета и Полонского) // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 234–262.
29. Тарзаева А.В. В.С. Соловьев и Я.П. Полонский: к пониманию сущности лирической поэзии // Русская словесность. 2025. № 1. С. 75–80.
30. Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского. Критический очерк // Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», [1914]. С. 329–353.
31. Соловьев В.С. Некролог. Яков Петрович Полонский // Вестник Европы. 1898. № 11. С. 419–420.

References

(Sources)

Collected Works

1. Belinskiy, V.G. Russkaya literatura v 1844 g. [Russian literature in 1844], in Belinskiy, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 9* [Collected works in 13 vols., vol. 9]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955, pp. 430–488.
2. Belinskiy, V.G. Stikhotvoreniya Apollona Grigor'eva. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo 1845 g. [Apollon Grigoriev's poems. Ya.P. Polonsky's poems in 1845], in Belinskiy, V.G. *Polnoe sobranie sochineniy v 13 t., t. 9* [Collected works in 13 vols., vol. 9]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955, pp. 590–600.
3. Dobrolyubov, N.A. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo. Kuznech(i)k-muzykant. Rasskazy Ya.P. Polonskogo [Ya.P. Polonsky's poems. The grasshopper-musician. Ya.P. Polonsky's novels], in Dobrolyubov, N.A. *Sobranie sochineniy v 9 t., t. 5* [Collected works in 9 vols., vol. 5]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury, 1962, pp. 140–151.
4. Nekrasov, N.A. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo [Ya.P. Polonsky's poems], in Nekrasov, N.A. *Polnoe sobranie sochineniy v 15 t., t. 11, kn. 2* [Collected works in 15 vols., vol. 11, book 2]. Leningrad: Nauka, 1990, pp. 135–137.
5. Saltykov-Shchedrin, M.E. Sochineniya Ya.P. Polonskogo. 2 t. [The works of Ya.P. Polonsky. 2 vols.], in Saltykov-Shchedrin, M.E. *Sobranie sochineniy v 20 t., t. 9* [Collected works in 20 vols., vol. 9]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1970, pp. 343–347.
6. Solov'ev, V.S. Impressionizm mysli [Impressionism of thought], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9* [Collected works in 10 vols., vol. 9]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshchenie", [1914], pp. 77–83.
7. Solov'ev, V.S. O liricheskoy poezii. Po povodu poslednikh stikhotvoreniy Feta i Polonskogo [On lyrical poetry. Concerning the last poems of Fet and Polonsky], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 6* [Collected works in 10 vols., vol. 6]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshchenie", [1914], pp. 234–262.
8. Solov'ev, V.S. Poeziya Ya.P. Polonskogo. Kriticheskiy ocherk [Ya.P. Polonsky's poetry. Critical essay], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 7* [Collected works in 10 vols., vol. 7]. Saint-Petersburg: Knigoizdatel'skoe tovarishchestvo "Prosveshchenie", [1914], pp. 329–353.

9. Turgenev, I.S. Redaktoru “S.-Peterburgskikh vedomostey” 8 (20) yanvarya [To the editor of the St. Petersburg Gazette on January 8 (20)], in Turgenev, I.S. *Polnoe sobranie sochineniy i pisem v 30 t. Pis'ma: v 18 t., t. 10* [Collected works and letters in 30 vols. Letters in 18 vols., vol. 10]. Moscow: Nauka, 1994, pp. 122–127.

Individual works

10. Druzhinin, A.V. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo [Ya.P. Polonsky's poems], in *Sovremennik*, 1855, no. 11, section III, pp. 1–20.

11. [Kudryavtsev, P.N] Gammy. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo [Scales. Ya.P. Polonsky's poems], in *Otechestvennyye zapiski*, 1844, no. 10, pp. 37–45.

12. Solov'ev, V.S. Nekrolog. Yakov Petrovich Polonskiy [Obituary. Yakov Petrovich Polonsky], in *Vestnik Evropy*, 1898, no. 11, pp. 419–420.

13. Strakhov, N.N. Nekrasov i Polonskiy [Nekrasov and Polonsky], in Strakhov, N.N. *Zametki o Pushkine i drugikh poetakh* [Notes on Pushkin and other poets]. Kiev: tipografiya I.I. Chokolova, 1897, pp. 127–179.

14. Unsigned. Gammy. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo [Scales. Ya.P. Polonsky's poems], in *Moskvityanin*, 1845, no. 1, section XII (Bibliografiya), pp. 23–28.

15. Unsigned. Stikhotvoreniya Ya.P. Polonskogo [Ya.P. Polonsky's poems], in *Otechestvennyye zapiski*, 1855, no. 11, section IV, pp. 1–7.

16. Unsigned. “Stikhotvoreniya” Ya.P. Polonskogo [“Poems” of Ya.P. Polonsky], in *Sankt-Peterburgskie vedomosti*, 1855, no. 219, pp. 1149–1150.

17. V.T. Literaturnaya deyatelnost' Ya.P. Polonskogo [Literary activity of Ya.P. Polonsky], in *Nablyudatel'*, 1887, no. 6, pp. 293–301.

18. Ya.P. Polonskiy – Chekhovu. 1888. 27 marta [Ya.P. Polonsky to Chekhov. 1888. March 27th], in *Perepiska A.P. Chekhova v 2 t., t. 1* [Correspondence of A.P. Chekhov in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1984, pp. 389–392.

(Articles from Scientific Journals)

19. Anokhina, Yu. Yu. «Chistaya lirika»: k voprosu o ponyatiynom apparate stately VI. Solov'eva o russkoy poezii [“Pure Lyrics”: concepts in VI. Solovyov's articles on Russian Poetry], in *Russkaya slovesnost'*, 2025, no. 1, pp. 63–74.

20. Asadulaeva, G.Kh. Osobennosti kriticheskogo metoda Vladimira Solov'eva [Features of Vladimir Solovyov's critical method], in *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2007, no. 6, pp. 30–37.

21. Morozova, S.N., Shcheblykin, I.P. Kritiki i pisateli o tvorchestve Ya. Polonskogo [Critics and writers on the work of Ya. Polonsky], in *Vestnik Chuvashskogo univetsiteta*, 2010, no. 1, pp. 291–296.

22. Musaeva, G.Kh. Poeziya Ya.P. Polonskogo v literaturno-filosofskoy kritike V.S. Solov'eva [Ya.P. Polonsky's poetry in the literary and philosophical criticism of V.S. Solovyov], in *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2013, no. 3, pp. 50–53.

23. Tarzaeva, A.V. V.S. Solov'ev i Ya.P. Polonskiy: k ponimaniyu sushchnosti liricheskoy poezii [V.S. Solovyov and Ya.P. Polonsky: towards understanding the nature of lyric poetry], in *Russkaya slovesnost'*, 2025, no. 1, pp. 75–80.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

24. Asoyan, A.A. Lirika Ya. Polonskogo v retrospektive Serebryanogo veka [Ya. Polonsky's lyrics in a retrospective of the Silver Age], in *Sbornik nauchnykh stately «Ya.P. Polonskiy: tvorchestvo, sud'ba, epokha»* [Collection of scientific articles “Ya.P. Polonsky: work, destiny, epoch”]. Ryazan': Ryazanskiy gosudarstvennyy universitet imeni S.A. Esenina, 2015, pp. 118–127.

25. Polivanov, I.L. Ya.P. Polonskiy o Belinskom (Po povodu neizdannogo pis'ma)

[Ya.P. Polonsky on Belinsky (About an unpublished letter)], in *Venok Belinskomu: Novye stranitsy Belinskogo, rechi, issledovaniya, materialy* [Wreath to Belinsky: New pages of Belinsky, speeches, research, materials]. Moscow: Novaya Moskva, 1924, pp. 236–242.

(Monographs)

26. Baranskaya, E.M. *Liricheskiy geroy i literaturnaya lichnost' Ya.P. Polonskogo* [The persona and literary personality of Ya.P. Polonsky]. Simferopol': IT «ARIAL», 2020. 184 p.

27. Eykhenbaum, B.M. Ya.P. Polonskiy [Ya.P. Polonsky], in Eykhenbaum, B.M. *O poezii* [About poetry]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1969, pp. 234–276.

28. Lagunov, A.I. *Lirika Yakova Polonskogo* [Yakov Polonsky's Lyrics]. Stavropol': Knizhnoe izdatel'stvo, 1974. 127 p.

29. Magomedova, D.M. Blok i Polonskiy. Zametki k teme [Blok and Polonsky. Notes on the topic], in Magomedova, D.M. *Kommentiruya Bloka* [Commenting on Blok]. Moscow: RGGU, 2004, pp. 73–103.

30. Orlov, V.N. Polonskiy [Polonsky], in Orlov, V.N. *Puti i sud'by: literaturnye ocherki* [Paths and destinies: literary essays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1971, pp. 265–312.

(Thesis and Thesis Abstracts)

31. Yurina, N.G. *Literaturno-kriticheskaya kontseptsiya V.S. Solov'eva: istoki, stanovlenie, razvitiye*. Diss. ... kand. filol. nauk [V.S. Solovyov's literary-critical concept: origins, formation, development. Cand. philol. sci. diss.]. Saransk, 2004. 213 p.

УДК 124.1:13:82(47)
ББК 87.3(2)53-8:83.3

Дмитрий Дмитриевич Романов

Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, кафедра социальной философии, кандидат философских наук, доцент, Россия, Москва, e-mail: romanovbook@yandex.ru

Софиологический и персоналистический аспекты интерпретаций концепции хаоса в поэзии Ф.И. Тютчева в русской философии

Аннотация. Хаос занимает центральное место в системе поэтических образов Ф.И. Тютчева, однако до сих пор слабо отрешфлексировано его соотношение с онтологической категорией свободы, концептуализация которой происходит в русской философии, представленной в данном исследовании традицией софиологии и персонализма. Обращение к философским системам В.С. Соловьёва, С.Л. Франка и С.Н. Булгакова обосновано спецификой прочтения и интерпретации ими тютчевского наследия и схожестью в трактовке концепции хаоса как субстанциального начала реальности. Проанализированы результаты современных отечественных и зарубежных философских исследований концепций хаоса в их связи с поэзией, мистикой и творчеством русских религиозных мыслителей. Утверждается, что наиболее продуктивным для осмысления мистического аспекта хаотического начала может стать сопоставление его репрезентаций в лирике Тютчева и онтологической гносеологии Н.А. Бердяева. Предложена трактовка понятия свободы как ключевой характеристики порождающего начала хаоса, лежащего в основе персоналистического бытия. Выявлены связи категорий хаоса, свободы и личности с концепцией Ungrund, обозначены линии расхождения в понимании природы Божества, космической иерархии, личностной реальности, пути Эроса и Танатоса у Бердяева и Тютчева. Дан обзор основных аспектов философии свободы Бердяева и его метода интерпретации мистического начала, причинности и субстанции в качестве инструментария для дискурсивного анализа философской поэзии Тютчева. Делается вывод, что корреляция свободы и хаоса как концепций софиологического и персоналистического учения осуществляется в русской философии через мистическое понимание творческого первоначала, вдохновением и интуитивным стимулом которого выступает поэзия Тютчева.

Ключевые слова: философская поэзия Ф.И. Тютчева, концепция хаоса, концепция Ungrund, аполлоническое, дионисийское, онтологическая гносеология, персоналистически-экзистенциальный подход, софиология В.С. Соловьёва, мистика, космическая иерархия

Dmitry Dmitrievich Romanov

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, department of social philosophy, PhD, associate professor, Russia, Moscow, e-mail: romanovbook@yandex.ru

Sophiological and personalistic aspects of chaos concept in F.I. Tyutchev's poetry interpretations in Russian Philosophy

Abstract. The concept of chaos occupies a general place in F.I. Tyutchev's poetic images system, however, its relationship with freedom as an ontological category, which is conceptualized in Russian philosophy, represented in this study by sophiology and personalism tradition, is still poorly reflected. It is proved that the appeal to the philosophical systems of Solovyov, Frank and Bulgakov is caused by the specifics of Tyutchev's legacy understanding and similarity in conception of chaos as the substantial principle of reality. The results of modern domestic and foreign philosophical researches on the chaos conception in its connection with poetry, mysticism and the concepts of Russian religious thinkers are analyzed. It is argued that the most productive way to comprehend the chaotic principle mystical aspect may be to compare its representation in Tyutchev's lyrics and N.A. Berdyaev's ontological epistemology. The interpretation of freedom concept as a key characteristic of the chaos generative basis underlying the personalistic existence is proposed. The connections of chaos, freedom and personality categories with Ungrund concept are revealed, the lines of Berdyaev and Tyutchev's thoughts divergence in understanding the nature of Deity, cosmic hierarchy, personal reality, the path of Eros and Thanatos are outlined. Berdyaev's philosophy of freedom main aspects overview and his method of interpreting the mystical principle, causality and substance as a tool for Tyutchev's philosophical poetry discursive analysis is given. It is concluded that the correlation of freedom and chaos as the sophiological and personalistic concepts is carried out in Russian philosophy through the creative principle mystical understanding, inspiration and intuitive stimulus of which is Tyutchev's poetry.

Key words: Tyutchev's philosophical poetry, concept of chaos, concept of Ungrund, Apollonian, Dionysian, ontological gnoseology, personalistic-existential approach, V.S. Solovyov's sophiology, mysticism, cosmic hierarchy

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.132-145

Сложно переоценить значение лирики Ф.И. Тютчева в качестве источника вдохновения для развития русской философии, при этом следует отметить, что, несмотря на многообразие трактовок и подходов к проблемам, отраженным в ней, в отечественной философской мысли соблюдается «единый стержневой принцип»¹ – согласие в разнообразии. И сам Тютчев «стремится найти в вечном потоке проходящих явлений отражения вечно сущего бытия»², что характеризует его самого как глубокого философа, а его лирическое наследие, вслед за Е.А. Тахо-Годи, можно назвать «образно-художественной формой философского освоения действительности»³.

Неоднократно в исследованиях поэтики Тютчева высказывалась мысль о специфической органичности хаоса и стихии жизни, отраженной поэтом, что с

¹ См.: Горынина И.Л. Традиция философского осмысления творчества Ф.И. Тютчева (обзор материалов к сборнику «Ф.И. Тютчев в русской философской критике») // Вестник Омского университета. 2003. № 4. С. 81 [1].

² См.: Левит С.Я. Поэтическая философия Ф.И. Тютчева // Вестник культурологии. 2020. № 1(92). С. 163 [2].

³ См.: Takho-Godi E.A. The interactions between literature and philosophy: a view from Russia // Studies in East European Thought. 2020. № 72. P. 197 [3].

особой проникновенностью выражено В.С. Соловьёвым, сравнивающим Тютчева с Гете в контексте постижения «темного корня мирового бытия»⁴. Сама форма лирического поэтического высказывания способствует этому, будучи, с одной стороны, актом глубоко личного переживания, с другой – структурной целостностью выражения, даже если сам предмет выражения содержательно отрицает и структуру, и цельность, как, например, хаос и стихийные начала. Обращение философии к поэзии связано с интуитивным поиском аутентичности в ракурсе субъекта и основания реальности в ракурсе объекта. Телеологическое положение о том, что «главное качество поэзии заключается в том, что она по-новому концентрирует внимание и “открывает” новый мир внутри известного мира»⁵, можно дополнить онтологически комплементарным утверждением существования некоего «субстрата» для этого известного мира, его имплицитного основания (или первореальности), о котором сообщает поэтическое высказывание (соблюдая принцип мимезиса). Так, современный исследователь английской поэзии А. Бенерджи возвращает нас к вопросу о непреходящей миссии поэта, утверждая, что современная цивилизация укрывается от этой первореальности «зонтиком» видимостей, прячась от обступающего ее хаоса – состояния без законов и правил, мира нерационального. Однако, по мнению Бенерджи, наступает «кризис человечества, когда мы должны вернуться к хаосу. Пока зонтик служит, поэты делают в нем прорезы, и массы людей могут постепенно научиться видеть сквозь щель»⁶. Цель поэзии в таком случае состоит в обнаружении органичной (той или иной логике цивилизационного развития) оптики для созерцанию хаоса при творении нового космоса (так, например, В.В. Бычков трактует рецепцию тютчевского хаоса в теургической эстетике В.С. Соловьёва⁷), а поэзия Ф.И. Тютчева и репрезентирующая его интуиции через концепции софиологии и персонализма традиция русской философии оказываются адекватны экзистенциальным вызовам современного человека.

В «Очерках синергической антропологии» (2005 г.) С.С. Хоружий, говоря о виртуальности как неизмеримом регионе бытия, скрытом от человека, но тем вечно его влекущем, обращается к словам Тютчева:

Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята снами⁸.

⁴ См.: Непомнящий И.Б. Об одном из возможных источников статьи В. Соловьёва о Тютчеве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1(33). С. 71 [4].

⁵ См.: Banerjee A. Chaos in Poetry // Banerjee A. D.H. Lawrence's Poetry: Demon Liberated. London: Palgrave Macmillan, 1990. P. 69 [5].

⁶ Там же. С. 70.

⁷ См.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 64 [6].

⁸ Цит. по: Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 117 [7].

Примечательно, что и С.Л. Франк обращается к этим же строкам в схожем контексте⁹, уподобляя жизнь души стихии, в которой рациональному взгляду открыт только малый островок суши, регион утилитарной достоверности. Вся же душевная жизнь в ее целом – это океан, как хаос, как нечто неоформленное, но потенциально великое вокруг этого островка. Франк говорит, между прочим, что подобное прозревал и мистик Я. Беме¹⁰. Так и С.Н. Булгаков, возводя Тютчева в круг свидетелей Софии, пишет: «Иногда природа вещает прямо своей мистической глубиной. Так возникает мистика природы... к ее представителям относится такой, напр., мыслитель, как Я. Беме, мифотворец природы, которого надлежит поэтому называть не боговдохновенным, но природовдохновенным. Таков поэтический ясновидец “хаоса” Тютчев» [10, с. 60]. Эта же имплицитная софийность, намеками явленная во внимании к хаотической и оттого вечно живой природе, обуславливает и частые адресации лирики Тютчева к женщине и к ночи. В его поэзии темы мрака, сна, ночной жизни, интериорности, женственности, любви и забвения неразрывно связаны с блаженством через страдание и отрешение.

Хоружий, обращаясь к тютчевскому уподоблению сновидческого и океанического, утверждает, что персонализованный жизнь есть оппозиция сну, виртуальности, где личность как бы теряет единство, распаясь на массочное существование. Но, если мы обратимся к другому стихотворению Тютчева, станет понятно, что для него сны, как раз наоборот, и есть существо персональности, правда, еще не обретшей целостности, не преображенной духовным путем жертвы. А вот реальность – это как бы жизнь субперсональная, до-личностная, то, что Франк именует всеобщей стихией (Мы-бытие), трансцендентным субстратом для рождения личности как имманентности. Начала сомнамбулического персонализма Тютчева обнаруживаются в следующих строках:

Я в хаосе звуков лежал оглушен,
Но над хаосом звуков носился мой сон [11, с. 151].

Экзистенциальное бодрствование обнаруживает метафизическое одиночество «Я» и вместе с тем отрицает его диссолюцию в хаотической стихии через саморефлексию погруженности в аполлоническое состояние упорядоченного мира, объявленного онтологическим сном:

⁹ См.: Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 4–207 [8].

¹⁰ См.: Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208–432 [9].

Но все грезы насквозь, как волшебника вой,
Мне слышался грохот пучины морской [11, с. 151].

Здесь звучит уже мотив дионисийства как стихии до-личностной, еще не дифференцированной жизни ($\zeta\omega\eta$), и Тютчев словно вторит А. Шопенгауэру или предвосхищает экзистенциализм С. Кьеркегора¹¹. Хаос природно-сильного начала неумолимо откроет свой зев перед эфемерным культурным миром индивида, сотрет его жерновами неумолимой Ананке, растворит в волнах мирового океана. Символизм свободной водной стихии вообще характерен для поэзии Тютчева¹² – это фалесова вода, безобразная и вечная материя, способная принимать любую форму, но сама всегда – до формы – первична. «В тексте книги Бытия Бездна, Пучина или Хаос иногда используются как синонимы, когда теологи и библеисты пытаются описать “воды”, над которыми витал Дух Божий», – замечает М. Комптон в своем исследовании соотношения хаоса и свободы в русской философии [14, р. 37]. Форма же, которую приобретает этот субстрат воды, – сновидческое образование, вуаль, наброшенная на реальность, но под ее тонким покровом всегда «шевелится хаос». Причем Тютчев называет его «родимым»¹³, что можно толковать в натурфилософском значении генезиса, наподобие рождения вещей из апейрона у Анаксимандра, – индивидуумы являются из этого лона и туда же возвращаются вновь. Справедливо отмечено, что индивидуализированные в тютчевской лирике «Я» и «Ты» выступают в качестве «лексико-метафизической субстанции, маркирующей Событие Встречи и его внутреннюю онтологию»¹⁴, предвещающую софиологическое преобразование тварного бытия. Хотя следует обратить внимание, что персонология, о которой речь идет в цитируемом исследовании, понимает личность как интегральную конструкцию, явленную в данном случае через ипостасное местоимение, а персонализм, развиваемый в рамках русской философии, делает акцент на экзистенции. Тем не менее сопоставление двух подходов позволяет выявить между ними общее, заключающееся в том, что хаос обретает еще одно свойство – в нем содержится потенциал для примирения мирового разногласия

¹¹ См.: Mysovskikh L. O. The formation of a unique paradigm of religious existentialism in the poetry of Fyodor Tyutchev // *Sententia. European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2022. № 4. P. 24 [12].

¹² См.: Голованевский А.Л. Место человека и природы в водной и воздушной стихии Ф.И. Тютчева // *Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета*. 2012. Т. 2, № 3(23). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-cheloveka-i-prirody-v-vodnoy-i-vozdushnoy-stihii-f-i-tyutcheva> (дата обращения: 14.10.2024) [13].

¹³ См.: Тютчев Ф.И. О чем ты воешь, ветр ночной? // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем. В 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Издательский центр «Классика», 2002. С. 133 [15].

¹⁴ См.: Океанский В.П., Ширшова И.А. Персонологические особенности софиологии Ф.И. Тютчева // *Соловьёвские исследования*. 2002. Вып. 2(4). С. 180 [16].

творчеством Премудрости, что находит отголосок в строках стихотворения В.С. Соловьева «На Сайме зимой» (1894 г.), в которых София названа «темного хаоса светлая дочь»¹⁵. Но, чтобы вступить на путь этого преображения, надо сначала исчерпать тягу к обыденности – пройти через окончательный распад, познать смерть, чтобы обрести жизнь. И потому концепции дионисийства органично начало Танатоса, возвращающего все к своему до-личностному началу.

Об этом начале как об экзистенциальной глубине, но уже не в софиологическом, а в мистико-онтологическом аспекте Мы-бытия говорит С.Л. Франк, и это отмечает С.А. Левицкий: «Можно провести параллель между ролью Тютчева в нашей поэзии и ролью Франка в нашей философии – для обоих характерна погруженность в вечное и зоркость к временному и современному» [18, с. 438]. Франк, рассуждая о сотворении мира, делает акцент на том, что это событие свершается в некоем начале (*εν ἀρχῇ*) как в субстрате: «Это “начало” – или, по нашей терминологии, эта реальность – есть первичная основа или первичный субстрат вселенского бытия, – и в нем мир и человеческая душа образуют солидарное единство и стоят в отношении исконного внутреннего сродства» [9, с. 415]. Про это начало и писал Тютчев, когда говорил о своем хаосе. Внутреннее сродство с ним, абсолютную солидарность личность может испытать в состоянии поэтического экстаза, питаясь от этого начала, от бытийных ключей, которые не возмущаются словом и пребывают в неназываемой тайне, что намечает выход к еще одному мотиву – тайны и мистики как предельного выражения свободы, лежащих в основании персонализма.

На наш взгляд, ближе всего к Тютчеву именно в экзистенциальном воззрении на проблему свободы концептуально находится Н.А. Бердяев, производящий корреляцию хаоса и свободы в концепте *Ungrund*, под которым он понимает исток бытия, неформленного, неопределенного границами и мерами рационального, где невозможна детерминация, но действует лишь стихийный волюнтаризм. Однако от античности, рецепированной С.Е. Раичем (учителем Тютчева), и немецкого романтизма, наследником которых выступает Тютчев, Бердяев предлагает обратиться к средневековой мистике: «В отличие от мысли греческой германская мысль признает, что в первооснове бытия лежит иррациональное, не выразимое в понятиях начало. Тайна, *Ungrund*» [19, с. 140]. Свою философию свободы Бердяев выстраивает, вдохновленный творениями Беме, Ангелиуса Силезиуса, Иоганна Таулера, Мейстера Экхарта – тех, для кого первоочередными становятся интуиции божественного мрака, внутренней тишины, в которой рождается Божество, глубинного переживания духовной реальности. От этой же интуиции тайны как основы мироздания черпает вдохнове-

¹⁵ См.: Соловьев В.С. На Сайме зимой // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст. и сост. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 107 [17].

ние метафизика Вечной Женственности, учение об Эросе и сакральности пола. Бердяев утверждает: «Без женственной стихии нет мистики, все мистики жили под несказанным обаянием женственности, но подлинная религиозная мистика требует активного овладения и оформления женственного начала мужественным» [20, с. 227]. В отношении философской лирики Тютчева справедливо и первое, и второе – женственное начало проявляется в лирике любви, смерти и рока, для которых характерно ночное сознание и мотив тайны. В то же время мистическое содержание не растворяет и не затемняет смысла, но подчинено ему, что характерно для логоцентрической религиозной позиции следования за Словом. Лирика Тютчева не возмущает глубинных ключей¹⁶, да и сама ими не возмущена. Мраком хаотической стихии вдохновлено и, главное, наполнено, например, творчество декадентов, парнасцев, отчасти младосимволистов. В лирике же Тютчева, напротив, происходит их феноменологическое исследование с возможностью соотнесения созерцающего как лирического героя и созерцаемого как его глубинного основания, оказывающегося тождественным основанию мироздания. Гносеологическая установка на предмет и онтология связи внутренне-личностного и глубинно-бытийного уровней через полвека уже в философии Бердяева получают название «онтологической гносеологии». В этом Тютчев-поэт – настоящий мистик, по Бердяеву, а сам лирический герой Тютчева выступает светоносным началом, высвечивающим смысловые структуры хаоса, дающим его не в виде феноменов-покровов и мистических символов, а в ноуменальном виде. Поэтому лирика Тютчева столь философична в своей ориентации на метафизику света и Логоса.

На сегодняшний день существует крайне мало исследований, в которых сопоставляются философские позиции Бердяева и Тютчева, однако видится ракурс, адекватный для подобного сопоставления, – тема хаоса, свободы и личности. Метод познания существа свободы Бердяев называет «онтологической гносеологией», которая «исходит из того, что нам нечто дано до всякой рациональной рефлексии, до самопогружения и объективирования, до самого разделения на субъект и объект. Есть первичное, нерационализированное сознание, в котором даны живые связи с бытием, дано первоощущение бытия и происходящей в нем драмы» [20, с. 128]. Это «первоощущение» с предельной смысловой емкостью выражено в тютчевской формуле «Все во мне и я во всем»¹⁷ – и именно «в час тоски невыразимой»¹⁸, предельного экзистенциаль-

¹⁶ Отсылка к стихотворению «Silentium», где автор указывает на метод взаимодействия с внутренними силами человеческого духа, соединенных с темным основанием мироздания (см.: Тютчев Ф.И. Silentium // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. письма. В 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Издательский центр «Классика», 2002. С. 123).

¹⁷ См.: Тютчев Ф.И. Тени сизые смешались // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем. В 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Издательский центр «Классика», 2002. С. 159 [21].

ного переживания, обнажающего драму бытия, в которой интуитивным познанием художника обнаруживается онтологическая укорененность. Это драма – со всеми ее рожденьями и гибелью, преодолением деперсонифицирующего детерминизма манифестацией тревожащего и вместе с тем конституирующего самостийную онтологию принципа свободы. Следует отметить явное присутствие в ней мотива дионисийства. Бердяев утверждает, что путь дионисийства – растворение в первостихии с целью избавления от страдания, тягот и пределов конечного индивидуального бытия. Границы всего, утверждавшего себя как цельное и самостоятельно единичное, разрушаются на этом пути к хаосу. Но вот Бердяев продолжает: «Личность есть боль, и борьба за реализацию личности есть страдание. Эта борьба за личность предполагает жертву, но жертва никогда не означает отказа от личности» [19, с. 128]. Такое понимание личности глубоко религиозно, и в этом проявляется наиболее существенный аспект связи персонализма с творчески-философской интуицией Тютчева. Можно утверждать, что, несмотря на дионисийские интенции, его лирика глубоко христианская в своем стремлении к растворению не как к цели, но как к средству для дальнейшего преображения. В ней раскрывается, каким образом хаос может входить в иерархии – личностно-органического бытия соборного тела, государственной или природного порядка (движение солнца, звезд, самих пылающих бездн, стихийно живых и влекущих к диссолюции понятийных структур), – всего того, в чем явлены порядки сверхприродные. Очень точно говорит об этом В.С. Соловьев в посвященной Тютчеву статье: «Хаос, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного – вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания. Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя, подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощая в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту» [22, с. 475]. Хаос не мыслится Тютчевым как противостоящий божественному творению распад, как и София Премудрость не противопоставлена Богу-Творцу. В этом отражен гностический миф о пребывании Софии в плену порожденного ею самой же хаоса и преображении последнего через ее воззвание к Спасителю. По замечанию лютеранина Ф. Хефнера, интегрирующего идеи русской религиозной философии в контекст своей теории со-творческой эволюции, традиция Бердяева и Тютчева (в противоположность учению Платона) – это «помещение принципа энтропии в Бога»¹⁹. Созвучно с этим утверждение комплементарной связи теологии

¹⁸ См.: Тютчев Ф.И. Тени сизые смешались. С. 159.

¹⁹ См.: Hefner Ph. God and Chaos: The Demi-Urge Versus the Ungrund // Zygon(r). 2005. № 19(4). P. 472 [23].

и математической теории хаоса в представлении протестанта Дж. Полкингхорна. Невозможность корреляции между информационной и энергетической причинностями, а также ситуация «открытости будущего» приводит автора к заключению, что хаос может быть понят как имманентность, хотя и неполная, Бога в мире. Это контраргумент против утверждаемой наукоцентричным деизмом абсолютной трансцендентности, поскольку «божественные и тварные действия переплетаются; создания могут сотрудничать с Творцом»²⁰, реализуя принцип теургии. Такое всеобъемлющее начало, предельная цельность, в которой и одновременно из которой реализуется творчество, вышеназванная традиция и обозначается термином *Ungrund*. Само это понятие принадлежит Якобу Беме (тоже протестанту, что связывает его с Хефнером и Полкингхорном), однако названному Тютчевым «христианским пантеистом» и «одним из величайших умов, которые когда-либо проходили земное поприще»²¹. Наряду с переводом строф самого Беме, такое отношение может свидетельствовать о глубоко знакомстве Тютчева с философией Беме. Однако именно Бердяев осуществляет адаптацию этого учения к христианской мистике XX в., прошедшей через призму масонства и софиологии.

По Бердяеву, в человеческой личности, осуществляющей связь Бога и природы, реализуется первоначало бытия через свободное творчество и его связь с *Ungrund*, о котором возможно только апофатическое знание. Принцип волюнтаризма, провозглашенный Беме, здесь предпочитается рационализму классической античности, хотя Бердяев и сопоставляет *Ungrund* с Логосом Гераклита как вне-каузальной причиной генезиса космического порядка. Можно предположить, что понимание Бердяевым свободы как атрибута личности сопоставимо с пониманием хаоса как глубинной персоналистической реальности у Тютчева. Генеалогически это понимание восходит к классическому мифу. Так, Б. Пауэлл в мифологеме хаоса усматривает импульс для развития космогонического «мифа о наследовании», отождествляя хаос в космогоническом мышлении древних с «творящей пучиной» и «истоком»²². Также и В.Н. Топоров отмечает, что «важнейшая черта Хаоса – это его роль лона, в котором зарождается мир, содержание в нём некоей энергии, приводящей к порождению» [27, с. 581]. В этом таинственном лоне осуществляется *coincidentia oppositorum*: «Свобода есть предельная тайна. Она одинаково порождает и зло и добро, не выбирает, а порождает... Это есть то, что называют предельным понятием

²⁰ См.: Smedes T. Chaos: Where science and religion meet? A critical evaluation of the use of chaos theory in theology // *Studies in Science & Theology* 8. Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology. 2002. № 8. P. 281 [24].

²¹ См.: Тютчев–Блудову. Начало 1860-х гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем в 6 т. Т. 6. Письма 1860–1873 / сост. Л.Н. Кузина. М.: Издательский Центр «Классика», 2004. С. 66–67 [25].

²² См.: Powell B. A short introduction to classical myth. New Jersey: Pearson Education, 2002. P. 91 [26].

(Grenzbegriff). Зло не имеет причины и основания, оно из свободы... Бог есть свобода, а не причина» [19, с. 115–116]. Примечательно, что Ф. Коплстон, сопоставляя позиции Шеллинга и Бердяева, утверждает, что для обоих, как и для всей линии мистического богословия и вдохновленной им философии, Ungrund является «таинственной бездной и пустотой»²³, лоном первопричин и самой «субстанцией» свободы. Если хаос есть родящее начало, он также не является причиной, и Бердяев, по мнению Коплстона, находится на грани неоплатонического мистицизма и пантеизма, утверждая рождение мира из Божества. У Тютчева же ни хаос, ни свобода не являются качествами Божества. Напротив, Божество есть власть, вершина иерархии, устраивающая все структуры бытия. Бердяев же в духе вечного поиска в книге своего зрелого периода «Философия неравенства» (1923 г.) как бы возражает себе самому «раннему», признавая необходимость и органичность иерархий государственной державы как земного выражения космической красоты для борьбы с распадом мирового хаоса²⁴, что роднит его во взглядах с убежденным монархистом и государственным деятелем Тютчевым.

«Свобода» у Бердяева, особенно в творчестве раннего периода, сродни свободе героя античного театра, который выступает против детерминированного космоса, установленного порядка (например, Прометей против Зевса у Эсхила). И тогда герою надо нести ответственность за эту свободу – страдать. Страдание, по Бердяеву, не просто следствие реализации духа, у него есть цель, и она за пределами космоцентрически упорядоченной действительности, в неотмирном, где совпадают противоположности и, следовательно, позитивистская рациональность оказывается недостаточной. Таким образом, свобода как первоначало у Бердяева является в мир через множественность творческих форм благодаря экзистирующей личности, которая утверждает ее имманентность. Свобода не может быть объективирована в мире вещей, ею движет Эрос, уводящий ее в идеальное, туда, где нет разделенности на одно и иное, на добро и зло, в Ungrund как единое лоно, из которого рождается все. Мистика – ключ к учению Бердяева о личности, поскольку личность – это именно то, что атрибутируется свободой, страданием, движением и потенцией для достижения трансцендентного единого, лона Ungrund.

Продолжая аналогию с античной трагедией, следует отметить, что в случае с Тютчевым сам этот хаос Ungrund скрыт за маской трагического героя, как за вуалью. Хаос назван Тютчевым «родимым» именно благодаря своей суб-

²³ См.: Copleston F. *Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev*. London: Bloomsbury Publishing, 2010. P. 377 [28].

²⁴ См.: Бердяев Н.А. *Философия неравенства (письма к недругам по социальной философии)* // *Философия неравенства* / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303 [29].

станциальности. Является множество частных или лиц (масок), явления источаются в наблюдаемый мир как формы, и сам язык Тютчева формально точен до предела. Но форма – только аполлонический «сон», а за ним скрыта донисийская стихия волн. Однако Тютчев не останавливается на этой ницшеанской дихотомии, а осуществляет интенцию жертвенности, чтобы не солипсически заполнять собой весь мир, но, отрекшись от себя, увидеть и свою маску и внутренний хаос с позиции Другого, – он говорит о жертве Христа. Личность у Тютчева рождается в акте созерцания внутренней бездны, и в этом стремлении и умении созерцать хаос, вопреки стремлению к объективации упорядоченного космоса, заключен принцип свободы. Словно поэт призывает нас, вторя Гете, умереть и переродиться в совершенной форме. И если у Бердяева в трансцендентное и хаотично-хтоническое лоно бытия уводит Эрос, то «мир души ночной» у Тютчева движим Танатосом. Но только для того, чтобы встретиться там с победителем смерти, с распятием и воскрешением.

Таким образом, проблема хаоса в лирике Тютчева, софиологии Соловьева и напрямую связанной с ней мистической онтологии Франка и Булгакова решается через конституирование органичного родства первоосновы бытия и личностной экзистенции, а сравнение философских интуиций Бердяева и Тютчева выявляет два репрезентируемых ими различных метода движения к единству, к основе множественности, индивидуальности и феноменальности при тождестве самой этой основы. Исходя из устоявшейся в русской философской традиции репрезентации, можно утверждать, что в своем персоналистическом учении Бердяев именуется свободой то, что оказывается родственным по смыслу субперсональному хаосу в поэзии Тютчева.

Список литературы

1. Горынина И.Л. Традиция философского осмысления творчества Ф.И. Тютчева (обзор материалов к сборнику «Ф.И. Тютчев в русской философской критике») // Вестник Омского университета. 2003. № 4. С. 78–81.
2. Левит С.Я. Поэтическая философия Ф.И. Тютчева // Вестник культурологии. 2020. № 1(92). С. 162–175.
3. Takho-Godi E.A. The interactions between literature and philosophy: a view from Russia // Studies in East European Thought. 2020. No. 72. P. 195–203.
4. Непомнящий И.Б. Об одном из возможных источников статьи В. Соловьева о Тютчеве // Соловьёвские исследования. 2012. Вып. 1(33). С. 70–74.
5. Banerjee A. Chaos in Poetry // Banerjee A. D.H. Lawrence's Poetry: Demon Liberated. London: Palgrave Macmillan, 1990. P. 69–75.
6. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
7. Хоружий С.С. Суть дела // Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 13–122.
8. Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 4–207.

9. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 208–432.
10. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. 416 с.
11. Тютчев Ф.И. Сон на море // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем: в 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Изд. центр «Классика», 2002. С. 151.
12. Mysovskikh L.O. The formation of a unique paradigm of religious existentialism in the poetry of Fyodor Tyutchev // *Sententia. European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2022. No. 4. P. 20–28.
13. Голованевский А.Л. Место человека и природы в водной и воздушной стихии Ф.И. Тютчева // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2012. Т. 2, № 3(23). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-cheloveka-i-prirody-v-vodnoy-i-vozdushnoy-stihii-f-i-tyutcheva> (дата обращения: 14.10.2024).
14. Compton M.S. Chaos and freedom: Nicolai Berdyaev and The Encounter with the West. New-York: Library of congress, 2022. 399 p.
15. Тютчев Ф.И. О чем ты воешь, ветер ночной? // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем: в 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Изд. центр «Классика», 2002. С. 133.
16. Океанский В.П., Ширшова И.А. Персоналистические особенности софиологии Ф.И. Тютчева // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 2(4). С. 178–189.
17. Соловьев В.С. На Сайме зимой // Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы / вступ. ст. и сост. З.Г. Минц. Л.: Сов. писатель, 1974. С. 107.
18. Левицкий С.А. С.Л. Франк // Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 438–450.
19. Бердяев Н.А. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: Харвест, 2011. С. 3–198.
20. Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Академический проект, 2024. 279 с.
21. Тютчев Ф.И. Тени сизые смешались // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем: в 6 т. Т. 1. Стихотворения 1813–1849 / сост. В.Н. Касаткина. М.: Изд. центр «Классика», 2002. С. 159.
22. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика / сост. и вступ. ст. Р.А. Гальцевой и И.Б. Роднянской. М.: Искусство, 1991. С. 465–483.
23. Hefner Ph. God and Chaos: The Demi-Urge Versus the Ungrund // *Zygon(r)*. 2005. No. 19(4). P. 469–485.
24. Smedes T. Chaos: Where science and religion meet? A critical evaluation of the use of chaos theory in theology // *Studies in Science & Theology* 8. Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology. 2002. No. 8. P. 277–294.
25. Тютчев–Блудову. Начало 1860-х гг. // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и писем: в 6 т. Т. 6. Письма 1860–1873 / сост. Л.Н. Кузина. М.: Изд. центр «Классика», 2004. С. 66–67.
26. Powell B. A short introduction to classical myth. New Jersey: Pearson Education, 2002. 229 p.
27. Топоров В.Н. Хаос первобытный // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. Т. 2 / под ред. С.А. Токарева. М.: Сов. энциклопедия, 1980. С. 581–582.
28. Copleston F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. London: Bloomsbury Publishing, 2010. 462 p.
29. Бердяев Н.А. Философия неравенства (письма к недругам по социальной философии) // Философия неравенства / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.

References

(Sources)

Collected Works

1. Tyutchev, F.I. Son na more [Dream in the sea], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobanie sochineniy i pisem v 6 t., t. 1* [Complete Works and Letters in 6 vols., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Klassika», 2002, p. 151.

2. Tyutchev, F.I. O chem ty voesh', vetr nochnoy? [What are you howling about, night wind?], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobanie sochineniy i pisem v 6 t., t. 1* [Complete Works and Letters in 6 vols., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Klassika», 2002, p. 133.

3. Tyutchev, F.I. Teni sizye smesilis' [The blue-grey shadows blended], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobanie sochineniy i pisem v 6 t., t. 1* [Complete Works and Letters in 6 vols., vol. 1]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Klassika», 2002, p. 159.

4. Tyutchev–Bludovu. Nachalo 1860-kh gg. [Tyutchev–Bludov. Early 1860's years], in Tyutchev, F.I. *Polnoe sobanie sochineniy i pisem v 6 t., t. 6* [Complete Works and Letters in 6 vols., vol. 6]. Moscow: Izdatel'skiy tsentr «Klassika», 2004, pp. 66–67.

Individual Works

5. Banerjee, A. Chaos in Poetry, in Banerjee, A. D.H. Lawrence's Poetry: Demon Liberated. London: Palgrave Macmillan, 1990, pp. 69–75.

6. Berdyaev, N.A. Dukh i real'nost' [Spirit and reality], in Berdyaev, N.A. *Dukh i real'nost'* [Spirit and reality]. Moscow: Kharvest, 2011, pp. 3–198.

7. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody* [Philosophy of freedom]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2024. 279 p.

8. Berdyaev, N.A. Filosofiya neravenstva (pis'ma k nedrugam po sotsial'noy filosofii) [Philosophy of inequality (Letters to the enemies in social philosophy)], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2012, pp. 19–303.

9. Bulgakov, S.N. *Svet nevecherniy* [Non-evening light]. Moscow: Respublika, 1994. 416 p.

10. Compton, M.S. Chaos and freedom: Nicolai Berdyaev and The Encounter with the West. New York: Library of Congress, 2022. 399 p.

11. Copleston, F. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. London: Bloomsbury Publishing, 2010. 462 p.

12. Frank, S.L. Real'nost' i chelovek. Metafizika chelovecheskogo bytiya [Reality and a human. Metaphysics of human existence], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and a human]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 208–432.

13. Frank, S.L. Dusha cheloveka [Human soul], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and a human]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 4–207.

14. Khoruzhiy, S.S. Sut' dela [The essence of matter], in Khoruzhiy, S.S. *Ocherki sinerghiynoy antropologii* [Essays on Synergistic anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005, pp. 13–122.

15. Levitskiy, S.A. S.L. Frank [S.L. Frank], in Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and a human]. Moscow: Respublika, 1997, pp. 438–450.

16. Powell, B. A short introduction to classical myth. New Jersey: Pearson Education, 2002. 229 p.

17. Solov'ev, V.S. Na Sayme zimoy [On Saimaa in winter], in Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya i shutochnye p'esy* [Poems and comic plays]. Leningrad: Sovetskiy pisatel', 1974, p. 107.

18. Solov'ev, V.S. Poeziya F.I. Tyutcheva [F.I. Tyutchev's poetry], in Solov'ev, V.S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of art and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo, 1991, pp. 465–483.

(Articles from Scientific Journals)

19. Gorynina, I.L. Traditsiya filosofskogo osmysleniya tvorchestva F.I. Tyutcheva (obzor materialov k sborniku «F.I. Tyutchev v russkoy filosofskoy kritike») [The tradition of F.I. Tyutchev's work's philosophical understanding (review of materials for the collection "F.I. Tyutchev in Russian Philosophical Criticism")], in *Vestnik Omskogo universiteta*, 2003, no. 4, pp. 78–81.
20. Hefner, Ph. God and Chaos: The Demi–Urge Versus the Ungrund, in *Zygon(r)*, 2005, no. 19(4), pp. 469–485.
21. Levit, S.Ya. Poeticheskaya filosofiya F.I. Tyutcheva [The poetic philosophy of F.I. Tyutchev], in *Vestnik kul'turologii*, 2020, no. 1(92), pp. 162–175.
22. Mysovskikh, L.O. The formation of a unique paradigm of religious existentialism in the poetry of Fyodor Tyutchev, in *Sententia. European Journal of Humanities and Social Sciences*, 2022, no. 4, pp. 20–28.
23. Nepomnyashchiy, I.B. Ob odnom iz vozmozhnykh istochnikov stat'i V. Solov'eva o Tyutcheve [About one of the possible sources of V. Solovyov's article about Tyutchev], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2012, issue 1(33), pp. 70–74.
24. Okeanskiy, V.P., Shirshova, I.A. Personologicheskie osobennosti sofiiologii F.I. Tyutcheva [Personological features of F.I. Tyutchev's sophiology], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2(4), pp. 178–189.
25. Takho-Godi, E.A. The interactions between literature and philosophy: a view from Russia, in *Studies in East European Thought*, 2020, no. 72, pp. 195–203.

(Articles from Proceeding and Collections Researcher Papers)

26. Smedes, T. Chaos: Where science and religion meet? A critical evaluation of the use of chaos theory in theology, in Gregersen, N.H., Görman, U., Meisinger H. (eds.) *Studies in Science & Theology 8. Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology*, 2002, no. 8, pp. 277–294.
27. Toporov, V.N. Khaos pervobytnyy [The primal chaos], in Tokareva, S.A. (ed.) *Mify narodov mira: Entsiklopediya v 2 t., t. 2* [World nation's myths: an encyclopedia in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1980, pp. 581–582.

(Monographs)

28. Bychkov, V.V. *Russkaya teurgicheskaya estetika* [Russian theurgic aesthetics]. Moscow: Ladomir, 2007. 743 p.

(Electronic Resources)

29. Golovanevskiy, A.L. Mesto cheloveka i prirody v vodnoy i vozdushnoy stikhii F.I. Tyutcheva [The place of human and nature in the water and air elementalism of F.I. Tyutchev], in *Uchenye zapiski. Elektronnyy nauchnyy zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2012, vol. 2, no. 3(23). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/mesto-cheloveka-i-prirody-v-vodnoy-i-vozdushnoy-stihii-f-i-tyutcheva> (Date of access: 14.10.2024).

УДК 14:27-175(47)

ББК 87.3(2)522-685:83.3

Вера Владимировна Королева

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, доктор филологических наук, заведующий кафедрой иностранных языков; Приволжский исследовательский медицинский университет (Владимирский филиал), доцент, Россия, Владимир, e-mail: queenvera@yandex.ru, ORCID ID: 0000-0002-7608

Ольга Валерьевна Февралева

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых, кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью, Россия, Владимир, e-mail: 411@mail.ru

Отголоски соловьевского апокалиптического мифа в «Симфонии (2-й, драматической)» Андрея Белого

Аннотация. Рассматривается «Симфония (2-я, драматическая)» А. Белого в интертекстуальном аспекте с точки зрения рецепции эсхатологических представлений и прогнозов Вл. Соловьёва, выраженных философом в «Краткой повести об антихристе». Отмечаются приметы влияния данного произведения на разных уровнях художественного целого «Симфонии»: ощущение культурного упадка и предчувствие катастрофы, равновеликой Апокалипсису; мысли о решающей роли России в решении судьбы мира, а также о божественном женском начале (Софии) как залого мирового единства и гармонии. Отмечаются образные сходства в «Повести» Соловьёва и «Симфонии» Белого, которые восходят к «Откровению» Иоанна Богослова. Преемственность между «Повестью об антихристе» и «Симфонией (2-й, драматической)» подчеркивается через образ самого Вл. Соловьёва, введенный Белым в повествование в качестве резонера, наделенного одновременно атрибутом апокалиптического трубящего ангела. Отмечается также преемственность Белого в построении художественного мира «Симфонии» посредством внесения мистериального смысла в обыденность, а также в иронических интонациях нарратива, восходящих к Соловьёву. Делается вывод о том, что соловьевское влияние стало организующим, структурирующим началом текста «Симфонии (2-й, драматической)», транслирующей умонастроения философа в пространство русского символизма.

Ключевые слова: эсхатология, символизм, мистицизм, антихрист, нищенство, ирония, игра, мистерия

Vera Vladimirovna Koroleva

Vladimir State University, Doctor of Philology, Head of the Department of the Foreign Languages; Privolzhsky Research Medical University (Vladimir branch), associate professor, Russia, Vladimir, e-mail: queenvera@yandex.ru; ORCID ID 0000-0002-7608-9772

Olga Valeryevna Fevrалеva

Vladimir State University, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Journalism, Advertising and Public Relations, Russia, Vladimir, e-mail: 411@mail.ru; <https://orcid.org/0009-0008-7230-6953>

Echoes of Solovyov's Apocalyptic Myth in Andrei Bely's Symphony (2nd, Dramatic)

Abstract. The article examines the “Symphony (2nd, dramatic)” by A. Bely in the intertextual aspect, from the point of view of the reception of eschatological ideas and forecasts of V. Solovyov, expressed by the philosopher in the “Short Story of the Antichrist”. There are signs of the influence of this work on different levels of the artistic whole of the “Symphony”: a sense of cultural decline and a premonition of a catastrophe equal to the Apocalypse; thoughts about the decisive role of Russia in deciding the fate of the world, as well as about the divine feminine (Sophia) as a pledge of world unity and harmony. Figurative similarities are noted in Solovyov's “Tale” and Bely's “Symphony”, which go back to the “Revelation” of John the Theologian, however, it is noted that Bely transforms biblical and Solovyov allegorical images, including their context of modernity. The continuity between the “Tale of the Antichrist” and the “Symphony (2nd, dramatic)” emphasizes the image of Vladimir Solovyov himself, introduced by Bely into the narrative as a reasoner, endowed at the same time with the attribute of an apocalyptic trumpeting angel. There is also a continuity in the method of constructing the artistic world in Bely's “Symphony” by introducing a mystical meaning into everyday life, and in the ironic intonations of the narrative, dating back to Solovyov. It is concluded that Solovyov's influence became the organizing, structuring beginning of the “Symphony (2nd, dramatic)”, which translates the philosopher's mindset into the space of Russian symbolism.

Key words: eschatology, symbolism, mysticism, Antichrist, Nietzscheanism, irony, game, mystery, femininity

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.146-163

Русский символизм немислим без влияния В.С. Соловьева (1853–1900), философа, богослова, публициста, переводчика, литературного критика, поэта, едва ли не первого среди талантливых, высокообразованных людей, в умах которых возникли мифотворческие интенции, продиктованные желанием объединить всечеловеческое историко-культурное достояние в целостную систему, но не столько во имя новой эстетики, сколько во имя обновления духовности. Отечественный философ, порицая западную философию, построенную на рассудочном прагматизме, утверждает принцип интуитивного, образно-символического постижения мира, основанного на религиозных, эстетических и нравственных чувствах личности, который лег в основу символизма. Об этом писали Вяч. Иванов, Н. А. Бердяев, С.М. Соловьев, К.В. Мочульский, А. Пайман, П.П. Гайденок, Н.В. Дзуцева, А.В. Лавров, С.С. Гречишкин, Д.А. Крылов, А.В. Гунченко, А.Л. Рычков¹ и др.

¹ См.: Иванов Вяч. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и примеч. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. 482 с. (Мыслители XX века) [1]; Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с. [2]; Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайденок; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с. [3]; Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1936. 264 с. [4]; Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. 415 с. [5]; Гайденок П.П. Владимир Соловьев и

В.С. Соловьёв еще в своих ранних работах пытался осмыслить кризисное состояние цивилизации, распадающейся на несколько различных образований. Он говорил о Западном мире, о мире славянства, о мусульманском востоке и так называемом «панмонголизме» – дальневосточной силе, потенциально агрессивной в отношении Европы. Невзирая на нападки славянофилов, мыслитель придерживался идеи о том, что все христианские конфессии должны отбросить распри и составить конгломерат – пространство более совершенной культуры, где не найдется места ни крайнему индивидуализму, ни растворению личности в социуме. Русский философ верил, что со временем все человечество составит единую семью народов, в которой не будет доминирующих и притесненных, все подчинится христианским идеалам братства, взаимной любви и поддержки. Соловьёв не чуждался политических выступлений, публиковал статьи на самые болезненные темы своего времени, например о «еврейском вопросе», старообрядчестве, напряженных отношениях России и Польши. При этом он не разделял политику и религию как изолированные сферы общественного бытия, говорил о духовном единстве всего человечества как о факте исторического будущего. Символом этого единства для Соловьёва служил образ Софии Премудрости Божией, утверждение которой на земле тождественно предсказанному в Откровении Иоанна Богослова перерождению мира. Мироззрение философа не отличалось безысходным трагизмом. Главное в Апокалипсисе для него – не глобальные катастрофы, а приход Царства Божия, освобождение человека от страдания и самой смерти.

«Метафизика всеединства» Вл. Соловьёва, а также его поэзия, как известно, оказали особое влияние на формирование мировоззрения символистов второй волны, в частности А. Блока и А. Белого. Значимость Вл. Соловьёва для своего творческого становления подчеркивает и Андрей Белый (Б. Бугаев). Первые представления о необычайном человеке сложились у Бориса Бугаева еще в детстве под действием рассказов старших и мимолетных встреч с философом на квартире московских друзей. У будущего поэта изначально формировался образ Соловьёва, достойный легенды, апокрифа, – образ тайновидца, «странника, ходящего перед Богом». Но в нем замечалось не одно возвышенное, пророческое или иконописное. «Громадные очарованные глаза, серые,

философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с. [6]; Дзугева Н.В. Любовь как теургия: «Соловьёвский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 2(5). С. 178–191 [7]; Гречишкин С.С., Лавров А.В. Символисты вблизи. Очерки и публикации. СПб.: Изд-во «Скифия», 2004. 400 с. [8]; Крылов Д.А. Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьёва и символизм Андрея Белого // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2005. С. 3–17 [9]; Гунченко А.В. Владимир Соловьёв и русский символизм // Соловьёвские исследования, 2007. Вып. 1(14). С. 44–58 [10]; Рычков А.Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: Источники и влияния // «Va, pensiero sull'ali dorate»: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. М., 2010. 388 с. [11].

сутулая его спина, бессильные руки, длинные, со взбитыми серыми космами прекрасная его голова, большой, словно разорванный рот с выпяченной губой, морщины – сколько было в облике Соловьева неверного и двойственного!» – пишет Белый [12, с. 296]. Сложность личности философа его особенно привлекала и завораживала: «...я не мог не научиться любить в Соловьеве не мыслителя только, но и дерзновенного новатора жизни» [12, с. 299].

В 1900 году Борис Бугаев оказался в числе немногих, кому автор «Трех разговоров» и «Краткой повести об антихристе» читал свои последние произведения на квартире брата, М.С. Соловьева. Это событие особенно подробно изложено в воспоминаниях, поскольку именно тогда начинающий писатель почувствовал возможность серьезного диалога с почитаемым мыслителем: «Тут я не мог не сказать чего-то такого, что было мне близко и что я усмотрел в диалоге действующих лиц “разговора”. Соловьев посмотрел на меня удивленно. И на робкие, дикие для всех замечания сказал мне: “Да, да, это так”. Я почувствовал, что между нами возникает что-то особенное...» [12, с. 301]. Смерть философа прервала их дальнейшее общение, однако впечатление от последней встречи с Соловьевым не могло не отразиться на творчестве Андрея Белого. Об осени 1900 г. он напишет: «...начинается наше частое посещение с Сергеем Михайловичем Соловьевым Девичьего Монастыря. Мы обходим могилы покойных Л.И. Поливанова и В.С. Соловьева; оба для нас играли огромную роль в жизни; оба для меня – учителя; обоих их сплетает память в нечто фантастическое; мы мифизируем их могилы» [13, с. 73].

Белый воспринимает смерть Соловьева как непоправимую утрату, о чем пишет в стихотворении «Задохлись мы от пошлости привычной...» (1901 г.). Вместе с тем поэт утверждает значимость роли, которую философ сыграл для становления русского символизма. Мифологизация образа Соловьева, возвеличивание его как пророка, становится одним из принципов этого культурного течения, изначально не желавшего быть только искусством, стремившегося установить новые начала духовной жизни. Между тем творчество Вл. Соловьева, в котором глубокий анализ философских школ, религиозных течений, политических вопросов сочетается с оригинальной богословской теорией, пафосом личного, можно сказать, любовного общения с божественной сущностью, производило впечатление и на людей, склонных к нездоровым мистическим фантазиям, например на нижегородскую журналистку А.Н. Шмидт, ставшую притчей во языках: «Бредовой образ Анны Николаевны Шмидт поразил мое воображение как художника; поразила нелепостью схема ее бреда о себе как воплощении мировой души; и в этом разрезе я стал по-новому вчитываться в стихи Владимира Соловьева как подавшие ей материал к бреду; отсюда и “тип” соловьевца-фанатика в моей “Симфонии”, – фанатика, вооруженного бредом Шмидт и этим бредом повернутого к светской даме» [13, с. 133].

«Симфония (2-я, драматическая)» (далее – *Симфония*) Белого стала ярким литературным событием 1902 г. Дебют московского символиста представлял собой настоящий интертекстуальный калейдоскоп, собравший элементы наиболее проблемных и актуальных культурных явлений. Владимир Соловьев присутствует здесь и как автор ключевых образов и идей, и как персонаж.

«Галантливый художник на большом полотне изобразил “чудо”, а в мясной лавке висело двадцать ободранных туш»² – в этом пассаже из *Симфонии* выражена вся драма расслоения реальности на цветущее, одухотворенное поле творческих открытий и достижений, с одной стороны, и на гнетущий, разбухающий мир потребительства, с другой. Два неслиянных экзистенциальных потока, один из которых – сама жизнь, другой – сама смерть, настолько сближены, что переходят в абсурд. К последнему в конце XIX в. применялись концепты «буржуазность» и «мещанство», позднее с подачи Д.С. Мережковского ассоциированные с «хамством», символом нравственной деградации культуры, отказа от нематериальных ценностей. Художники рубежа столетий видели в вульгарном материализме едва ли не величайшее из зол, гибель заживо. Одновременно они верили, что уже надвигаются события, которые навсегда свергнут начала порочного существования.

Симфония Белого наделена четкой фабулой. Завязкой становится утрата русским обществом идеалистических ориентиров XIX в. – классической философии, демократических социальных учений, знаками чего автор выводит сумасшествие молодого кантианца и самоубийство журналиста Крючкова («демократа»). Первая часть произведения показывает, что русская культура зашла в тупик, в котором духовная жизнь подменена «философскими фокусами и психологическими штучками»³, а высшим блаженством предстает великосветский прием, по поводу которого рассказчик говорит не без насмешки: «Казалось, Царствие Небесное сошло на землю»⁴. Важным лейтмотивом является всеобщий сон, во время которого «иные казались мертвыми»⁵. Повсеместно прекрасное не просто соседствует с безобразным, а подчинено ему, подавлено им и опорочено. «Зелено-бледный горбач» с торчащими ушками играет «Патетическую сонату», одновременно его теща с «огромным животом и свиноподобным лицом», «ругалась, как кухарка, поднимая заснувшую кухарку»⁶. Только в последних строках этой едко сатирической части словно невзначай появляется персонаж, связанный с миром Вл. Соловьёва: «Остановился седовласый старец и горестно закричал, потрясая распушенным зонтом: “Боже мой, Боже мой!”»⁷.

² См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. М.: Дмитрий Сечин, 2014. С. 57 [14].

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 72.

⁵ Там же. С. 61, 79.

⁶ Там же. С. 69–70.

⁷ Там же. С. 83.

Атрибут одного из важнейших персонажей *Симфонии*, батюшки Иоанна, – белизна волос – восходит к соловьевской «Краткой повести об антихристе» (далее – *Повесть*), где впервые появляется литературный прототип московского священника: «неофициальным вождем православных был старец Иоанн. <...> Некоторые ... утверждали, что это ... апостол Иоанн Богослов, никогда не умиравший и открыто явившийся в последние времена. <...> Теперь это был очень древний, но бодрый старик, с желтеющей и даже зеленеющей белизною кудрей и бороды ... и умилительно добрым выражением лица и речи, одет он был всегда в белую рясу и мантию» [12, с. 750]. Несомненно, Андрей Белый смещает некоторые детали. Так, его отец Иоанн ходит в серой рясе, но автор постоянно напоминает о том, что его «атласные» волосы белы «как снег», что он сед «как лунь», и сами слова его «белые»⁸. В своих воспоминаниях о покойном мыслителе Белый останавливается на одном моменте чтения Соловьевым *Повести*: «При слове “Иоанн поднялся, как белая свеча”, – он тоже приподнялся, как бы вытянулся в кресле. Кажется, в окнах мерцали зарницы. Лицо Соловьева трепетало в зарницах вдохновения»⁹. Старец Иоанн в указанном эпизоде встает на вселенском церковном соборе, чтобы ответить «державному императору Рима и всей вселенной», что дороже всего, важнее всего истинному христианину в вероучении не духовный авторитет, не святое предание и не свобода личного общения с Богом, а «Сам Христос», в котором «обитает вся полнота Божества телесно»¹⁰.

В *Повести* выведены живые олицетворения и западных христианских конфессий, «реинкарнации» других славных апостолов – папы римского Петра II, страстного защитника веры, и протестантского богослова профессора Паули, стойкого перед любыми соблазнами. Каждый воплощает несомненную религиозную добродетель – волю и разум. Старец Иоанн – сама душевность, проникнутая добром и любовью, чем он особенно дорог Соловьеву и его литературному преемнику Андрею Белому. Поведение старого священника в собрании московских мистиков, где произносятся эсхатологические пророчества сомнительного толка, отличается смирением: «...хилый священник поднялся с кресла. Он говорил о вселенской любви с опущенными долу глазами. <...> Ничего он не принимал и не отвергал из сказанного, но говорил о любви»¹¹.

В начале второй части *Симфонии* появляется сам Владимир Соловьев, сначала анонимно, в сопровождении музыкального мотива: «Если у кого был тонкий слух, то он мог услышать вдалеке призывный звука рога. Словно кто-то

⁸ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 65–96.

⁹ Там же. С. 301.

¹⁰ Там же. С. 754–755.

¹¹ Там же. С. 96.

стоял на дымовой трубе в серой крылатке и трубил в рожок»¹². Постепенно этот мотив нарастает, и возникает образ трубящего: «На крышах можно было заметить пророка. Он совершал ночной обход над спящим городом, усмиряя страхи, изгоняя ужасы. <...> Это был покойный Владимир Соловьев. <...> Иногда он вынимал из кармана крылатки рожок и трубил...»¹³; «Соловьев то зывал к спящей Москве зычным рогом, то выкрикивал свое стихотворение...»¹⁴. А. Пайман указывает на связь образа философа с «Откровением»: «Соловьев предстает как излучающая радость апокалипсическая фигура»¹⁵.

Духовное пробуждение Москвы, однако, имело характер причудливый. Появились «люди высшей “многострунной” культуры», которые «помимо Канта, Платона и Шопенгауэра, прочитали Соловьева, заигрывали с Ницше...»¹⁶; «Каждый из них перелистывал Евангелие, читал мистика и знал наизусть Достоевского. Иные ... обращались с покойным писателем запанибрата»¹⁷. «Такие все были шутники, право, что и не приведи Бог с ними встретиться»¹⁸, – резюмирует Белый. Новые искатели последних истин вольно обращаются не только с автором «Братьев Карамазовых», но и с прочими своими кумирами. На литературной вечеринке «модный, восходящий талант»¹⁹ Дрожжиковский в долгой речи ниспровергает позитивизм и классическую философию, затем указывает на «священное значение *сверх-человека*»²⁰. Белый так перечисляет чаяния оратора: «Ждал духовного обновления, ждал возможного синтеза между теологией, мистикой и церковью, указывал на три превращения Духа. Пел гимны дитяте из колена Иудина»²¹.

Вдохновленный выступлением Дрожжиковского, слово берет «золотобородый аскет» Сергей Мусатов, собственно, центральный персонаж Симфонии. Он нагромождает аллюзии из Апокалипсиса, создает весьма эклектичное предсказание: «Наступают времена четырех всадников: белого, рыжего, черного и мертвенного. <...> ... на нас нисходит *нечто*, или, вернее, *Некто*. <...> Вот тайная мысль Достоевского, вот крик тоскующего Ницше. <...> Я слышу топот конских копыт: это первый всадник. Его конь белый. Сам он *белый*: на нем золотой венец. Вышел он, чтоб победить. <...> Ему надлежит пасти народы жез-

¹² См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 86.

¹³ Там же. С. 95.

¹⁴ Там же. С. 96.

¹⁵ См.: Пайман А. История русского символизма. С. 223.

¹⁶ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 89.

¹⁷ Там же. С. 87.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 92.

²⁰ Там же. С. 93.

²¹ Там же.

лом железным. Сокрушать ослушников, как глиняные сосуды. Это наш Иван-Царевич. <...> Его мать – жена, облеченная в солнце и т.п.»²².

Если Дрожжиковский пытался свести воедино христианское учение о богочеловеке с нищенской проповедью грядущего сверхчеловека, то Мусатов вольно или невольно объединяет в своем «белом знаменосце» два апокалиптических образа, наполненных в каноническом тексте разными смыслами. В шестой песни «Откровения» появляются известные четыре всадника, первый из которых скачет на белом коне; «и дан ему венец; и вышел он как победоносный и чтобы победить» [Откр 6: 2], но все эти всадники несут на землю бедствия, предвещают Страшный суд. В девятнадцатой песне возникает другой, действительно священный всадник, в описании которого есть сходства с первым: «...и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. <...> ... на голове Его много диадем. <...> Имя Ему: «Слово Божие». <...> Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным» [Откр 19: 11-15]. Формула с «жезлом железным» и «глиняными сосудами» взята из третьего фрагмента, а именно из обращения Духа к Фиатирской церкви [Откр 2: 27]. На то, что «Верный и Истинный» соответствует «младенцу мужского пола», рожденному женой, облеченной в солнце, указывает предрешение, что ему «надлежит пасти все народы жезлом железным» [Откр 12: 5].

Отождествление «Слова Божия» и первого белого всадника могло бы показаться случайной малозначительной небрежностью молодого энтузиаста. Но он подключил к своей творимой мифологеме концепт «Иван-царевич», который отсылает к роману «Бесы» Достоевского, вызывая в памяти сцену, в которой Петр Верховенский открывает Николаю Ставрогину свои планы: «Мы пустим пожары... Мы пустим легенды... <...> Раскачка такая пойдет, какой еще мир не видал... Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам... Ну-с, тут-то мы и пустим... Кого? <...> Ивана-Царевича; вас, вас! Ставрогин подумал с минуту. – Самозванца? – вдруг спросил он...» [15, с. 325]. Слово «самозванец» укоренилось в русском языке со времен Смуты начала XVII в. применительно к Лжедмитрию I – Григорию Отрепьеву, также упомянутому в «Бесах» в связи со Ставрогиным: его одновременно безумная и прозорливая жена Марья Тимофеевна кричит ему: «Прочь, самозванец! <...> Гришка От-реп-ев а-на-фе-ма!» [15, с. 219]. В контексте романа «Бесы» сказочный Иван-царевич оборачивается «старым богом», призванным вести «Русь» к хаосу и варварству, в конечном счете – ложным богом или самим антихристом.

Вл. Соловьев, вдумчивый и благодарный читатель Достоевского, выступил в начале 80-х годов XIX в. с тремя речами в память о писателе, которого

²² См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 94–95.

представил «предтечей» «нового религиозного искусства»²³, обнаружил мистериальные начала и устремления в его романах. Сюжет «Бесов» в первой речи пересказан так: «общество людей, одержимых мечтой о насильственном перевороте, чтобы переделать мир по-своему, совершают зверские преступления и гибнут позорным образом, а исцеленная верой Россия склоняется пред своим Спасителем» [16, т. 2, с. 299]

Надо признать, что это достаточно произвольное истолкование романа. Наиболее одиозный персонаж «Бесов» – Петр Верховенский – избегает ареста и просто исчезает, а то, что Россия, как евангельский одержимый, «исцелится и “сядет у ног Иисусовых”»²⁴ озвучено лишь в бреду умирающего Степана Трофимовича и отнесено к будущему. Но Соловьев излагает содержание книги именно так, чтобы сблизить ее с «Апокалипсисом», завершить ее так же про-светленно и радостно, как заканчивается последняя книга «Нового Завета».

Соловьев прямо применяет концепт самозванец к антихристу в предисловии к «Трем разговорам»: «значение антихриста как религиозного самозванца ... находится в Слове Божиим и в древнейшем предании» [16, с. 641]. Философ строит фабулу *Повести* на мотивах видений Иоанна Богослова, но чуждается стилизаций и текстовых заимствований. Только в последних строках незаконченной рукописи отца Пансофия почти дословно приводится стих из «Откровения», о чем будет речь ниже.

Андрей Белый, напротив, щедро включает в *Симфонию* буквальные библейские фрагменты, причем помещает их подчас в двусмысленно-пародийный контекст, находит апокалиптическим образам приземленные соответствия или торжественным тоном вещает о событиях, едва ли претендующих на вселенское значение: «В тот час в аравийской пустыне усердно рыкал лев; он был из колена Иудина»²⁵. «Важно и строго держал малютка в руках своих железный стержень, подобранный неизвестно где; побивал малютка сестренки своих железом железным, сокрушая их, как глиняные сосуды. Сестренки визжали и закидывали самоуправца горсточками песку»²⁶. При этом в других местах *Симфония* украшена высоко-поэтическими зарисовками, полными искреннего религиозного восторга: «Всю ночь горизонт не засыпал, но светился. Точно горела за горизонтом святая свечечка. Точно молился за горизонтом всю ночь Иоанн Богослов, совершая пурпуровое таинство»²⁷.

Поэт свободно создает мозаику своих фантазий. Еще более спонтанным созерцаниям предаются его герои, бредящие всевозможными «синтезами», погружающиеся в яркие грезы, составленные из осколков Апокалипсиса со славянофильскими и соловьевскими примесями (между тем как Соловьев был одним из

²³ См.: Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 299.

²⁴ См.: Достоевский Ф.М. Бесы / Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. X. С. 499.

²⁵ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 95.

²⁶ Там же. С. 98.

²⁷ Там же. С. 103.

наиболее упорных критиков славянофильства): «И когда зверь воссел на троне с блудницей великой, появились огни пророков над святой Русью. Ее апостол был Иоанн, чей взор проник в глубину последних веков. Тогда явилось знамение ...: жена, облеченная в солнце, неслась на двух крыльях орлиных к Соловецкой обители, чтобы родить младенца мужского пола, коему надлежит пасти народы железом железным. Свершилось древнее пророчество о белом всаднике, который выйдет победить»²⁸. Блудницей здесь объявлена Европа, умершая, но воскрешенная «зверем с семью головами и десятью рогами»²⁹. Страстью московских мистиков становится отыскание священных избранных в собственном окружении и восприятие самих себя как носителей тайного знания. «Дрожжиковский ... хватая аскет за руки, говорил, захлебываясь: «Так вы знаете жену, облеченную в солнце?»³⁰; Мусатов «шептал с молитвой: “Жена, облеченная в солнце, откройся знаменосу твоему! Услышь пророка твоего!”»³¹.

Теперь следует привести хорошо известные Андрею Белому строки из *Повести*, содержащие тот же библейский образ: «...явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» [16, с. 759]. Описание точно совпадает со стихом Откровения (Откр. 12: 1). Соловьев не импровизирует над каноном.

Исследователи символизма и его мировоззренческих источников отмечают, что краеугольным камнем теософской системы Вл. Соловьева является учение о Софии, но указывают на неопределенность содержания этого образа-понятия. Поэты начала XIX в. прозревали в Софии и лирико-мистическое озарение Гете о *das Ewiche Weibliche* («Вечно-Женственном»), и следы гностицизма, и преломление культа Богородицы, и, конечно, видение «Жены, облеченной в солнце» из 12-й песни «Апокалипсиса». Соловьев-богослов, привыкший мыслить четко и с опорой на авторитетные свидетельства, главным из которых для него было Святое Писание, толкует Софию как «абсолютную объективность, единую субстанцию ... Божественной Троицы; ... универсальную субстанцию или все в единстве; ... предшествующая всякому частичному существованию» [17, с. 257]. Она – залог единственности трех ипостасей Бога и Его творческая сила: «она устроит вселенную»³². Эта трактовка базируется на точно цитируемых стихах из «Притч Соломона» [Притч. 8: 22-23; 30-31], и Премудрость Божия хоть и вселяет в автора мистическое воодушевление, но остается абстрактной категорией, очевидно малопонятной и не слишком интересной современникам, отдаляющимся от проблем чистой теологии.

²⁸ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 109.

²⁹ Там же. С. 108.

³⁰ Там же. С. 100.

³¹ Там же. С. 109.

³² См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Изд. группа «Азбука-классика», 2010. С. 258 [17].

Высокий эстетизм и драматизм, сопутствующий образу «Жены, облеченной в солнце» привлек Соловьева-публициста отчасти опосредованно. В его известном некрологе-триптихе 1881–1883 гг. апокалиптический образ функционирует как прозрачная патриотическая аллегория: «В одном разговоре Достоевский применял к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска. <...> ... рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия должна сказать миру» [16, с. 318].

Соловьев-лирик совершает попытку «синтеза» различных библейских представлений. Например, стихотворению «Знамение» (1898 г.) предшествуют эпитафии из книги Бытия: «Семя жены сотрет главу змия» (Быт. 3) (здесь «жена» – это Ева) и уже приведенный фрагмент (12: 1) из «Апокалипсиса». В самом же тексте упоминается «Дева Назарета» – Богородица. Ассоциативно связанные женственные образы свидетельствуют о единстве Ветхого и Нового Заветов, о том, что борьба с мировым злом происходит с начала времен и человечество изнемогает в ней, но Бог не покидает своих служителей.

Сюжет *Симфонии* Белого строится на стремлении мистика-аскета Мусатова найти жену, облеченную в солнце, среди реальных земных женщин. «Пророк» идентифицирует как священный образ молодую и богатую московскую даму, жительницу «декадентского дома», скучающую супругу «толстого кентавра». Андрей Белый именует ее «сказкой», реже – «нимфой». Из-за любви к ней застрелился в первой части «демократ». Мусатов собирает вокруг себя единомышленников. Между тем за его кружком наблюдают из невидимого мира два покойных ученых, один из которых сам Вл. Соловьев, «хохочет» над «выводами Сергея Мусатова». «Наконец, пересилив смех, он сказал: “Это ничего, Барс Иванович, первый блин всегда бывает комом”»³³.

Скоропелое мистическое откровение потерпело крушение. Ребенок, которого один из адептов мусатовского учения вычислил как Грядущего зверя-антихриста, умер от желудочного расстройства: «В смущении теребил аскет свою золотую бородку, шептал: “А Апоклипсис?”»³⁴. Между тем дитя избранницы, на которое Мусатов и его приверженцы возлагали все надежды, оказалось не «мужеского пола»; это была девочка, наряженная мальчиком по прихоти родителей. Аскет воспринял свое разочарование как мировую катастрофу: «Свернулись небеса ненужным свитком»³⁵; «Это была не жена, облеченная в солнце; это была обманная сказка. Но отчего ее образ жег огнем Сергея Мусатова?»³⁶. Москва является ему погрязшей в еще больших ужасах омертвения и кощунства, чем в первой части; герой встречает в «казенном заведении» (оче-

³³ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 125.

³⁴ Там же. С. 130.

³⁵ Там же. С. 132.

³⁶ Там же. С. 133.

видно, в кабаке) двух демонов, цинично вещающих о том, что «тайн нет»³⁷, а Запад и Восток мертвы оба.

И здесь Белый снова выводит своих светлых персонажей. Владимир Соловьев обсуждает с кладбищенским соседом амбиции и крах молодых мистиков: «Мне ... все-таки жаль Мусатова, несмотря на его гордыню и самонадеянность»³⁸. Еще снисходительней и добрей относится к разочарованному старый «белый священник», названный сначала батюшкой Иваном Благодосклонским, затем – Иоанном: «...ласковый батюшка вопрошал шепотом: “Сильно ли ты любишь ее? <...> Люби и молись: все побеждает вселенская любовь!”. Немного сказал Иоанн о вселенской любви, но от этих слов повеял белый ветерок, разогнал ужасную стаю»³⁹.

Осознание своих устремлений к женщине, называемой «сказкой», как любви, а не мистического прозрения, видимо, стало потенциальным спасением и для героя, и для томящейся героини, о которой повествователь в четвертой части *Симфонии* начинает говорить уже не в ироническом ключе, а с благоговением: «И вот сверкнула в чудесных волосах ее бриллиантовая звезда... И она походила на священное видение»⁴⁰. В соответствии с учением Вл. Соловьева, любовь, начинаясь с «идеализации низшего существа», ведет к реализации высшего, исполнение ее – «превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности»⁴¹.

Важным и сквозным апокалиптическим мотивом является мотив борьбы, войны: «Михаил и Ангелы его воевали против дракона» (Откр. 12: 7); «И дано было ему (Зверю) вести войну со святыми» (Откр. 13: 7); «И увидел я зверя, и царей земных, и воинства их, собранные, чтоб сразиться с Сидящим на коне и воинством Его» (Откр. 19: 19). Войну объявляют Антихристу в *Повести* Вл. Соловьева восставшие евреи, сперва принявшие «императора» за Мессию, но вскоре «преданность спасителю Израиля ... сменилась ... ненавистью к коварному обманщику, к наглому самозванцу»⁴², но участники «Трех разговоров», читающие и слушающие рукопись покойного монаха, рассматривают ее действие как пьесу: «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней перемешать не позволено»⁴³. Сергей Мусатов также видит в своих фантазиях

³⁷ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 136.

³⁸ Там же. С. 139.

³⁹ Там же. С. 141.

⁴⁰ Там же. С. 142.

⁴¹ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 534 [18].

⁴² См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 760 [19].

⁴³ Там же. С. 761.

«борьбу великую между ратниками зверя и жены»⁴⁴, но «войну» в его, по сути, умственных, рассудочных предвкушениях постепенно вытесняет театральное действие с неизвестным финалом: «Занавес должен был взлететь с минуты на минуту. Но конец драмы убежал вдаль»⁴⁵.

Для повествователя *Симфонии* едва ли не главенствующим оказывается тема игры другого рода – детской игры, серьезной для ее участников, но со стороны воспринимаемой именно как шалости, шутки. Неслучайно героев сопровождают ремарки, указывающие на инфантильность: «И казался Дрожжиковский большим, добрым ребенком; «И казался Дрожжиковский большим невинным ребенком»; «на него, как на доброго ребенка, смотрел аскет»; «И – растерянный ребенок – он (Мусатов) поверял батюшке свои обманные грезы, как другому ребенку, старому и невинному»⁴⁶. Двусмысленные и зловещие предчувствия «белого всадника», по Достоевскому (это «Иван-царевич» – самозванец и антихрист, коррелирующий со сверхчеловеком Ницше, противника христианства), Андрей Белый нейтрализует, давая понять, что его персонажи по-детски простодушно увлекаются интеллектуальными забавами. Они искренне, с ребяческим азартом ищут истину и не желают никого обмануть, как то проделывали соловьевский антихрист и его помощник-чародей. До признания в себе живого чувства к «сказке» Сергей Мусатов «слишком любил Вечность» и «знал, что он глашатай Вечности»⁴⁷: «Шутила Вечность с баловником своим ...; он играл в жмурки с Возлюбленной. Она шептала: «Все одно ... Мировые судьбы может разыгрывать каждый... Может быть общий и частный Апокалипсис»⁴⁸. Мистерия Мусатова пошла «не по сценарию», и он впал в отчаяние. О его рассеянном кружке отец Иоанн говорит новому знакомому, «пассивному и знающему»⁴⁹: «Их неудача нас не сокрушит. Мы не маловерны... <...> Мы ничего не выводим, ни о чем не говорим... Мы только ждем, Господи, Славу Твою»⁵⁰.

Отдавая дань почтения памяти Вл. Соловьева, автор *Симфонии* воспринимает чаяние мирового обновления, но относит его в далекое будущее: «...еще верное тысячелетие не развяжут они гордиева узла между временем и пространством» [14, с. 112]. Не реже, чем к соловьевским текстам и к Библии, молодой символист отсылает читателя к Ницше, а именно к идее вечного возвращения, мало совместимой с предвкушениями «нового неба и новой земли» (Откр. 21: 1).

⁴⁴ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 109.

⁴⁵ Там же. С. 112.

⁴⁶ Там же. С. 92, 93, 100, 141.

⁴⁷ Там же. С. 118.

⁴⁸ Там же. С. 112.

⁴⁹ Там же. С. 143.

⁵⁰ Там же. С. 144.

Вл. Соловьев создавал свою повесть о последних временах с опорой и оглядкой на первоисточник из Нового Завета, более всего на песнь одиннадцатую из книги Откровения, предрекающую гибель в Иерусалиме двух свидетелей Божьих и их воскресение. Там, где философ отклоняется от канона, он попадает в русло русской апокалиптической традиции, в которой внимание особо фокусируется на фигуре антихриста и он является не зверем, выходящим из моря, не inferнальным чудовищем, а человеком-богоборцем и властолюбивым обманщиком, самозванцем-узурпатором. В разные исторические периоды возникали тенденции видеть антихриста то в Петре Великом (ее рассматривает Д.С. Мережковский в романе «Петр и Алексей» (1903–1904 гг.)), то в Наполеоне Бонапарте. Показателен и роман «Бесы» Ф.М. Достоевского, в котором собственно демоническими чертами наделен только Петр Верховенский, Ставрогин же – человек, инспирируемый темными силами, но не сдавшийся им окончательно. Напротив, герой повести Соловьева принимает покровительство дьявола и этим обрекает себя на гибель в огненном озере. В качестве финального пояснения чтец рукописи говорит, что она «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста»⁵¹.

Русский Апокалипсис перемещен в человеческое измерение. Если Христос Своим подвигом открывает в каждом человеке божественное начало («в Христе Бог стал человеком, чтобы человека сделать богом»⁵²), то семантика образа антихриста в некотором смысле сложнее. В целом он символизирует полное отпадение человека от своего Всевышнего Создателя, вплоть до утраты «образа и подобия Божия» – недаром и в «Откровении», и затем в *Симфонии* и других эсхатологически ориентированных текстах Андрея Белого антихрист именуется «зверем». Соловьев применяет к своему антихристу термин «сверх-человек» и подчеркивает, что повышенный риск самообольщения имеет талантливый интеллеktуал. Его персонаж «благодаря своей высокой гениальности ... широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель» [19, с. 740]. *Повесть* и *Симфония* кардинально расходятся в теме антихриста. Молодого автора волнует мотив лжепророчества, но его герои лишены того личностного масштаба, которым отмечен соловьевский «император». Их можно назвать одинокими, беззлобными чудаками, а их единственными жертвами становятся они сами. Поспешные, безответственные порывы, шум вокруг весьма сомнительных идей, конечно, отнюдь не безобидны: «Игрушки, но опасные игрушки»⁵³, – думает по поводу мистического ажиотажа отец Иоанн. Опасна, прежде всего, профанация древних и сложных идей. «Ведь мусатовские выводы – это выводы сапожника!»⁵⁴, – негодует Барс Иванович, –

⁵¹ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. Т. 2. С. 761.

⁵² Там же. С. 322.

⁵³ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 129.

⁵⁴ Там же. С. 139.

«Они нас совсем скомпрометируют своими нелэээпыми выходками!»⁵⁵. Но, как говорилось выше, мистические фантазеры, вставшие «не на истинный путь»⁵⁶, вызывают больше жалости, чем возмущения.

Важным отличием *Симфонии* Белого от *Повести* Соловьева являются и женские персонажи. Их роль у Соловьева сведена к минимуму, видение праведникам в пустыне – единственное явление Женственности. В мире же, изображаемом Андреем Белым, женские персонажи господствуют и мужские на их фоне всегда кажутся бледными, часто комичными: «Сама Вечность в образе черной гостьи разгуливала вдоль одиноких комнат»⁵⁷; «В течение времени отражалась туманная Вечность. Это была как бы строгая женщина в черном, спокойная...»⁵⁸; «память уплывала в даль изумрудного моря; это была юная девушка в ожерелье из слез»⁵⁹. Немного иронизируя над «сказкой», автор все же любит ее. У героини появляется дружественный, дополняющий двойник, как бы живая альтернатива суетной светской жизни – молодая монашка, зажигающая лампы на кладбище: «...опять они глядели друг на друга, она и монашка, улыбались, как знакомые друг другу <...> Без слов передавали друг другу, что еще не все потеряно, что еще много святых радостей осталось для людей»⁶⁰. В не каноничном (антиканоничном, пародийном) Апокалипсисе Андрея Белого осуществляются не столько представления Вл. Соловьева о конце истории, сколько его идеи о любви, ведущей человека к святости и бессмертию, и о женственной душе мира. То, что «жена, облеченная в солнце», рождает не мальчика, а девочку, приобретает в этом контексте свою мистериальную логику. Возможно, обновление мира придет не через воинственного «белого знаменосца», а через красоту, любовь и мир.

Мотив священного брака венчает и Откровение Иоанна Богослова: «блаженны званые на брачную вечерю Агнца» (19: 9); «святой город Иерусалим ... приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего» (21: 2); «я покажу тебе жену, невесту Агнца» (21: 9). Андрей Белый завершает свое творение также упоминанием брака, но весьма загадочным и амбивалентным. Это слова с надгробного камня: «Мир тебе, Анна, супруга моя»⁶¹. В сложной, но виртуозно продуманной структуре «Симфонии» они звучали и при первом посещении героиней кладбища. Всего в тексте они повторяются трижды. Интерпретировать такой финал можно и как победу любви над смертью, и как итог одного из бесчисленных «частных Апокалипсисов», череда которых и составляет бытие человечества.

⁵⁵ См.: Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. С. 125.

⁵⁶ Там же. С. 109, 144.

⁵⁷ Там же. С. 68.

⁵⁸ Там же. С. 82.

⁵⁹ Там же. С. 102.

⁶⁰ Там же. С. 145.

⁶¹ Там же.

В своем новаторском произведении Андрей Белый выражает почтение Вл. Соловьеву как мыслителю, указавшему современникам на неблагополучие, упадок духовной и душевной жизни, замаскированный экономическими успехами, техническим и юридическим прогрессом. Но эсхатологические умонастроения поэт воспринимает смягченно и недоверчиво. Он чуждается идеологий и уделяет предельное внимание индивидуальной человеческой жизни, в которой смена дня и ночи, годовой цикл, случайные встречи, чувства и мысли, даже бытовые мелочи – все, из чего складывается поток жизни, может наполниться высшим смыслом; подобие религиозного откровения и мистический восторг можно пережить, созерцая небо и деревья. В 1902 г. мировые катастрофы, войны, явления антихриста еще не представляются символисту ближайшим будущим, но поистине трагичным предстает в его художественном мире потрясение личности, зараженной фанатизмом и вдруг осознавшей ложность своих прежних убеждений. Сходный кризис самовосприятия сделал соловьевского «сверхчеловека» антихристом. Герой Белого также в момент крайнего разочарования подвергся дьявольскому искушению – соблазну полного цинизма, но бежал от демонов и пришел за утешением к проповеднику любви.

«Симфония (2-я, драматическая)» А. Белого явилась художественным осмыслением мистико-эсхатологических теорий Вл. Соловьева, воспринятых амбивалентно – в сложном, диалектическом сочетании принятия и скепсиса, пиетета и иронии. Автор предостерегает современников от игры в «пророчества» и прочих сектантских тенденций, но одновременно популяризирует Соловьева, мифологизирует его личность, утверждает уникальную значимость его художественного наследия для культуры настоящего и будущего. Рассмотренные связи между произведениями Соловьева и Андрея Белого открывают перспективу в изучении других аспектов обозначенной темы: концепция антихриста в русской литературе XX в., ее эволюция в символизме – в частности; расчеловечивание и мистические коннотации слова «зверь» в символистских текстах; вопрос о женском мессианстве в русской литературе и культуре.

Список литературы

1. Иванов В.И. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и примеч. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. 482 с.
2. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Типы религиозной мысли в России. [Собр. соч.: Т. III]. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.
3. Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция / послесл. П.П. Гайдено; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.
4. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж: YMCA-Press, 1936. 264 с.
5. Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. 415 с.
6. Гайдено П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.

7. Дзуцева Н.В. Любовь как теургия: «Соловьёвский комплекс» в творческом сознании Андрея Белого // Соловьёвские исследования. 2002. Вып. 2(5). С. 178–191.
8. Гречишкин С.С., Лавров А.В. Символисты вблизи. Очерки и публикации. СПб.: Изд-во «Скифия», 2004. 400 с.
9. Крылов Д.А. Идея Софии, «религиозное дело» Владимира Соловьёва и символизм Андрея Белого // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2005. С. 3–17.
10. Гунченко А.В. Владимир Соловьёв и русский символизм // Соловьёвские исследования. 2007. Вып. 1(14). С. 44–58.
11. Рычков А.Л. «Софийный гнозис» Серебряного века: источники и влияния // «Va, rensero sull'ali dorate»: Из истории мысли и культуры Востока и Запада. М., 2010. 388 с.
12. Соловьёв В.С. Краткая повесть об антихристе // Личность и творчество Владимира Соловьёва в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. В 2 т. Т. I. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. 896 с.
13. Белый Андрей: Проблемы творчества: Статьи, воспоминания, публикации: сборник / сост. С. Лесневский, А. Михайлов. М.: Сов. писатель, 1988. 832 с.
14. Белый А. Собрание сочинений. Симфонии. М.: Дмитрий Сечин, 2014. 450 с.
15. Достоевский Ф.М. Бесы / Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. X. Л.: Изд-во «Наука», 1974. 519 с.
16. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 289–324.
17. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб.: Изд. группа «Азбука-классика», 2010. 384 с.
18. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 364–418.
19. Соловьёв В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2 / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 439–548.

References

(Sources)

Collected Works

1. Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Simfonii* [Collected works. Symphonies]. Moscow: Dmitriy Sechin, 2014. 450 p.
2. Berdyaev, N.A. *Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva* [The main idea of V. Solovyov], in Berdyaev, N.A. *Tipy religioznoy mysli v Rossii (Sobranie sochineniy. T. III)* [Types of religious thought in Russia (Collected works. Vol. III)]. Paris: YMCA-Press, 1989. 714 p.
3. Dostoevskiy, F.M. *Besy* [The Demons], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. X* [The complete works in 30 vols., vol. X]. Leningrad: Izdatel'stvo «Наука», 1974. 519 p.
4. Lesnevskiy, S., Mikhaylov, A. (ed.) *Andrey Belyy: Problemy tvorchestva: Stat'i, vospominaniya, publikatsii: sbornik* [Andrey Bely: Problems of creativity: Articles, memoirs, publications: collection]. Moscow: Sovetskij pisatel', 1988. 832 p.
5. *Vl. Solov'ev: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke russkikh mysliteley i issledovateley: Antologiya* [Vl. Solov'ev: Pro et contra. The personality and creativity of Vladimir Solovyov in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2000. 896 p.

Individual works

6. Dzutseva, N.V. Lyubov' kak teurgiya: «Solov'evskiy kompleks» v tvorcheskoy soznanii Andrey Belogo [Love as theurgy: the “Solovyov Complex” in the creative consciousness of Andrei Bely], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2002, issue 2(5), pp. 178–191.
7. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 472 p.
8. Grechishkin, S.S., Lavrov, A.V. *Simvolisty vblizi. Ocherki i publikatsii* [The symbolists are close. Essays and publications]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Skifiya», 2004. 400 p.
9. Ivanov, V. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow: Respublika, 1994. 482 p.
10. Mochul'skiy, K.V. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. Life and teaching]. Paris: YMCA-Press, 1936. 264 p.
11. Payman, A. *Istoriya russkogo simvolizma* [The History of Russian Symbolism]. Moscow: Respublika, 2000. 415 p.
12. Solov'ev, S.M. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: life and creative evolution]. Moscow: Respublika, 1997. 431 p.
13. Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on God-manhood]. Saint-Petersburg: Izdatel'skaya gruppa «Azбуka-klassika», 2010. 384 p.
14. Solov'ev, V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in memory Dostoevsky], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 289–324.
15. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [The meaning of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 364–418.
16. Solov'ev, V.S. Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирnoy istorii [Three conversations about war, progress, and the End of world history], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988. 822 p.

(Articles from Scientific Journals)

17. Gunchenko, A.V. Vladimir Solov'ev i russkiy simvolizm [V.S. Solovyov and Russian Symbolism], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2007, issue 1(14), pp. 44–58. Retrieved from <https://cyberleninka.ru/article/n/vladimir-soloviev-i-russkiy-simvolizm> (accessed 10.09.2024).
18. Krylov, D.A. Ideya Sofii, «Religioznoe delo» Vladimira Solov'eva i simvolizm Andrey Belogo [The Idea of Sofia. Vladimir Solovyov's “Religious Affair” and Andrei Bely's Symbolism], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, 2005, pp. 3–17.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Rychkov, A.L. «Sofiyiny gnozis» Serebryanogo veka: istochniki i vliyaniya [The “Sophia Gnosis” of the Silver Age: sources and Influences], in *«Va, pensiero sull'ali dorate»: Iz istorii mysli i kul'tury Vostoka i Zapada* [«Va, pensiero sull'ali dorate»: From the history of thought and culture of East and West]. Moscow, 2010. 388 p.

УДК 1:82(47)

ББК 87.3(2)522-685:83.3

Евгения Сергеевна Бужор

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук факультета социальных наук и массовых коммуникаций, Россия, Москва, e-mail: ESBuzhor@fa.ru

Эдоардо Антонио Базилико

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», аспирант кафедры языкознания и литературоведения; Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, ассистент кафедры гуманитарных наук факультета социальных наук и массовых коммуникаций, Россия, Москва, e-mail: edoardobasilico92@gmail.com

Идея всеединства Владимира Соловьева в романе Бориса Пастернака «Доктор Живаго»

Аннотация. Рассматривается роман «Доктор Живаго» Бориса Пастернака с точки зрения теории всеединства Владимира Соловьева. Проводится мысль о том, что ключевым положением теории всеединства Соловьева является идея противостояния мира положительного всеединства и мира эмпирической разобщенности, а также необходимость их воссоединения. Утверждается, что Соловьевым разработаны два пути воссоединения – эволюционно-исторический и индивидуально-экзистенциальный, осуществляемый через творчество и любовь. Отмечено чувство всеединства, присущее Пастернаку, выражаемое им через понятия жизни и бессмертия, средством достижения которого для поэта является история, понимаемая им в христианской парадигме как уже наступившее будущее. Утверждается, что в романе оба пути восстановления всеединства, намеченные Соловьевым, сливаются благодаря идее Пастернака, согласно которой история не сможет прийти к своей финальной цели без сознательного и свободного участия в историческом процессе человека. Обсуждается, что парадигмальной формой этого участия является творчество, которое должно приобрести теургический характер. Показано, что средством, позволяющим главному герою романа раскрыть божественное измерение на пути теургического творчества, является философия любви Соловьева. Делается вывод, что сборник стихов, созданный главным героем как итог его жизни, представляет собой образ наступившего будущего и одновременно явление красоты высшего мира всеединства, способной оказывать преобразующее воздействие на эмпирическую действительность, о чем повествуется в эпилоге романа.

Ключевые слова: идея всеединства, бессмертие как цель истории, концепция «наступившего будущего», личность как «органический человек», теургическое творчество

Buzhor Evgeniya Sergeevna

Financial University under the Government of the Russian Federation, PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Humanitarian Sciences, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Russia, Moscow, e-mail: ESBuzhor@fa.ru

Edoardo Antonio Basilicò

National Research University Higher School of Economics, PhD Student in Linguistics and Literary Studies; Financial University under the Government of the Russian Federation, Associate, Department of Humanitarian Sciences, Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Russia, Moscow, e-mail: edoardobasilico92@gmail.com

Vladimir Solovyov's Idea of All-Unity in Boris Pasternak's Novel “Doctor Zhivago”

Abstract. The article examines the novel “Doctor Zhivago” by Boris Pasternak from the point of view of Vladimir Solovyov's theory of all-unity. It is suggested that the key provision of Solovyov's theory of all-unity is the opposition of the world of positive all-unity and the world of empirical disunity, as well as the need for their reunification. It is argued that Solovyov developed two ways of reunification - evolutionary-historical and individual-existential, realized through creativity and love. It is shown that Pasternak had organic feeling of all-unity, which he expressed through the concepts of life and immortality. It is noted that the means of achieving immortality for the poet is history, understood in the Christian paradigm as an already arrived future. It is argued that in the novel both ways of restoring all-unity outlined by Solovyov merge due to Pasternak's idea that history cannot reach its final goal without the conscious and free participation in the historical process of man. It is discussed that the paradigmatic form of this participation is creativity, which must acquire a theurgic character. It is shown that the means that allows the protagonist to discover the divine dimension and take the path of theurgic creativity is love, which has features of Solovyov's philosophy of love. It is concluded that the collection of poems created by the protagonist as a result of his life is an image of the future that has already arrived and at the same time a phenomenon of the beauty of the highest world of all-unity, capable of having a transformative effect on empirical reality, which is narrated in the epilogue of the novel.

Key words: the idea of all-unity, immortality as the goal of history, the concept of the “future that has arrived”, personality as an “organic man”, theurgic creativity

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.164-180

Целью человеческой жизни, по Владимиру Соловьёву, является достижение «живой связи с живою реальностью абсолютного бытия», преодоление разобщенного модуса действительности и преобразование ее в состояние абсолютного всеединства, в котором каждое существо, не теряя своей индивидуальности, пребывает в состоянии неразрывной взаимосвязи со всеми существами мира и самим Богом. В работе «Общий смысл искусства» философ дает такое определение «всеединству»: «...во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны меж-

ду собою... во-вторых, они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе...наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, дает им полный простор в себе» [1, с. 394]. Таким образом, Соловьев обращает внимание на то, что каждое существо мира является частью высшей реальности, вечного бытия Бога. Этот принцип в философии Соловьева тесно связан с идеей соборности, которая подразумевает духовное единство отдельных личностей. Соборность является, по мнению философа, «свободным согласием на единство» и актуализуется «в форме свободной общинности», «солидарности». Если в позитивистском направлении центром человеческого существования является его эмпирическое «я», то философские исследования Соловьева направлены на поиски более глубокого существа – духа, который, по мысли философа, «...имеет первоначальное субстанциальное бытие, независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде отдельных актов и состояний...В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем собою или нашим я ...»¹. Таким образом, в основе существа человека лежит то «первоначальное субстанциальное бытие», которое было конкретизировано С.Л. Франком как «Мы», то есть «я и все остальные», включая и высшее существо – Бога.

Вместе с тем важной проблемой философии всеединства является наличие отпавшего эмпирического мира, который обладает чертами разобщенного или «антивсеединого» устройства, противоположного миру положительного всеединства. Соответственно, ключевым вопросом для философии всеединства является соотнесение мира всеединства с горизонтом здешнего бытия и их воссоединение. Возможность воссоединения этих миров, по Соловьеву, обусловлена тем, что они тождественны по своей сущности, но различны по модусу: разрозненное существование является недолжным модусом всеединства, поэтому органичным является его преодоление и восстановление всеединства².

Соловьев наметил два пути этого восстановления – внешний, согласно которому онтологическая трансформация здешнего мира осуществляется в результате длительного эволюционно-исторического процесса; и внутренний, допускающий, что онтологическая трансформация эмпирической действительности достижима усилиями отдельного человека, направленными на ее преображение³.

¹ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 86 [2].

² См.: Бужор Е.С. Философия преображающего познания П. Флоренского и Вяч. Иванова в контексте теории всеединства Вл. Соловьева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2017. С. 22–25 [3].

³ Там же.

В результате внешнего пути всеединство достигается для совокупности всех людей в историческом процессе, в котором таким образом «осуществляется воля Божия в мире»⁴. В результате же внутреннего пути оно достигается как энергичное раскрытие тождества миров в моменты интенсивного переживания бытия человеком. Внутренний путь, представленный учениями о художественном творчестве и любви, являет собой образец «философии жизни» Соловьева, практически указывающей человеку, как он может достичь всеединого устроения собственными усилиями «здесь и сейчас», а не долгим путем всемирно-исторического развития⁵.

Два пути восстановления всеединства у Соловьева присутствуют как разные концептуальные построения, между которыми сложно уловить взаимосвязь. Между тем соотношение между ними возможно, и оно, по нашему мнению, прослеживается в романе Бориса Пастернака «Доктор Живаго», в котором присутствуют все основные компоненты теории всеединства – всеединство в его вечном и неустрашимом наличии, разобщенность как недолжный модус всеединой действительности, история как путь человечества к богочеловечеству и, наконец, индивидуальный путь человека к всеединству через любовь и творчество. Как эти компоненты сочетаются в романе Пастернака?

Пастернаку было присуще мировоззрение всеединства, которое он выражал понятием всеобщей жизни. Вложенная в уста Юрия Живаго, эта мысль звучит так: «Все время одна и та же необъятно тождественная жизнь наполняет вселенную и ежечасно обновляется в неисчислимых сочетаниях и превращениях» [6, т. 3, с. 69]⁶. Это «ощущение связности» является тем глубинным чувством, из которого рождается роман. Как пишет исследовательница И.В. Романова, в «Докторе Живаго» «автогенные персонажи реализуют в себе, в своих отношениях друг с другом, прежде всего, и с окружающим идею всеединства. Они как бы перетекают в своем сознании друг в друга» [7, с. 121].

В самом начале романа идея всеединства как основы мира передается в строках о некоей странной «беззаботности» окружающих: «эту беззаботность придавало ощущение связности человеческих существований, уверенность в их переходе одно в другое чувства счастья по поводу того, что все происходящее совершается не только на земле, в которую закапывают мертвых, а еще в чем-то другом, в том, что одни называют царством Божиим, а другие историей, а третьи еще как-нибудь» (т. 3, с. 16–17). Однако тут же Пастернак конкретизирует,

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 259 [4].

⁵ См.: Бужор Е.С., Бужор В.И., Шевченко О.В. Концепция преображения человека у Ницше и Владимира Соловьева и ее влияние на русскую философию // Манускрипт. 2021. Т. 14, вып. 3. С. 481 [5].

⁶ Далее в тексте ссылки на это издание даются в круглых скобках с указанием тома и страниц.

отчего возникает эта «беззаботность»: «Все движения на свете в отдельности были рассчитанно-трезвы, а в общей сложности безотчетно пьяны общим потоком жизни, который объединял их. Люди трудились и хлопотали, приводимые в движение механизмом собственных забот» (т. 3, с. 16). Как видим, в этом наброске образа всеединства Пастернак сразу констатирует его проблематичность, а именно дихотомию миров положительного всеединства и, говоря словами Л.П. Карсавина, «умаленного» всеединства: люди поступают и действуют в соответствии со своими эгоистическими интересами и целями, то есть «механически», тогда как всеобщей основой является органический поток единой жизни. Очевидно при этом, что «механизмы собственных забот» не действовали бы, если бы их главным регулятором не было чувство высшей и краугольной беззаботности, обоснованной всеединым устроением бытия, однако люди не ощущают этого обоснования, будучи всецело преданными игре своих индивидуальных интересов.

Этот контраст еще сильнее подчеркивается в начале романа – взгляд мальчика отразил описанную выше общность жизни, к которой люди бессознательно причастны, чувство «озабоченности», составляющее, как пишет Пастернак, доминанту его самоощущения. Этот фрагмент романа перекликается со знаменитым стихотворением Ф.И. Тютчева «Певучесть есть в морских волнах...» о душевном разладе мыслящего человека с общим ходом вещей. Одновременно этот фрагмент близок образу «слезинки ребенка» Ф.М. Достоевского, наглядно указывающему на неблагополучие мира, несмотря на его внешнюю упорядоченность и расчетливую последовательность.

Как разрешить эту коллизию бессознательного ощущения радости и единства и сознательного ощущения разобщенности и противостояния? Пастернак считает, что она должна быть преодолена и это преодоление идет полным ходом как имманентная работа общей слитной жизни. Эта работа, этот процесс – история. Свое понимание истории Пастернак вкладывает в уста дяди главного героя Николая Николаевича Веденяпина, определявшего историю как процесс «по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению» (т. 3, с. 14) или, иначе, как путь к бессмертию. По мнению К.М. Поливанова, эти положения являются развитием идеи Вл. Соловьева и наследовавших ему русских религиозных мыслителей начала XX века⁷.

Весь роман пронизан чувством истории, хода событий, противоречивых, но солидарных. Пастернаку присуще телеологическое чувство истории, заключающееся не только в том, что история имеет цель, финал, но и в том, что эта цель уже присутствует в самом ходе истории, что она в некотором смысле уже

⁷ См.: Поливанов К.М. «Доктор Живаго» как исторический роман: дис. ... д-ра философии по русской литературе. Вып. 33. Тарту: University of Tartu Press, 2015. С. 10 [8].

достигнута и только поэтому процесс оказывается возможен. С другой стороны, высшую цель истории еще нужно достичь, реализовать, и под этим Пастернак подразумевает переход в иную действительность, постисторию, своего рода осуществление царства Божьего на земле, чаемого русской мыслью начиная с Достоевского. В романе «Доктор Живаго» Пастернак описывает эту диалектику истории через понятие будущего, которое уже свершилось, приход которого уже состоялся. Эта диалектика объясняется таким образом, что, с одной стороны, целью истории является достижение бессмертия всего человечества, которого еще нужно достичь, и в этом плане она представляет собой будущее. Но, с другой стороны, в основе истории как пути к бессмертию лежит воскресение Христа как уже состоявшийся факт. История, по Пастернаку, «основана Христом» и «Евангелие есть ее обоснование» (т. 3, с.14). Поскольку событие преодоления смерти состоялось в самом начале истории, то цель уже достигнута, и в этом смысле она является тем будущим, которое уже наступило и которое своим приходом отменило прошлое, прежнее.

Что относится к этому «прежнему»? Как отмечает О.А. Седакова, «к “прежнему” относятся расы, классы, народы, любые общности и обобщения, отменяющие единственного человека и его дар. К “прежнему” относится посредственность и «чертовщина будней». Все это “прошло”. Мы свободны от тысячи прошлых вещей, и бояться нечего» [9]. К «прежнему» относится и сама смерть. Стоит вспомнить, что одним из ранних названий романа, данных Пастернаком, было «Смерти не будет»⁸. По сути, это отменяемое основанной Христом историей «прежнее» представляет собой доисторическое, а точнее, внеисторическое существование человечества. Новизна, привнесенная в мир христианством, до сих пор, по словам Веденяпина, «чрезвычайно нова» и «истории в этом смысле не было у древних» (т. 3, с.14).

Присутствие уже «наступившего» будущего пронизывает всю художественную ткань романа: каждый элемент текста, как и сам текст в целом, отсылает читателя к будущему времени. Совпадения, встречи, переключки как основа построения системы персонажей не просто показывают «единство» или «сцепленность» всего сущего, но воплощают «реальность Промысла, это... единая творческая лепка – воля Божия»⁹. А.И. Шмайна-Великанова в своих исследованиях о христианстве Пастернака показывает, как роман «Доктор Живаго» «открывается» и «отворачивается» от себя, стремясь к послетекстовой истории, к послероманному будущему человечества и России.

⁸ Подтверждением этой мысли являются слова Юрия Живаго, сказанные им у постели больной Анны Ивановны Громеко: «Вы уже воскресли, когда родились, и этого не заметили» [6, т. 3, с. 69].

⁹ См.: Шмайна-Великанова А.И. Поэзия как выход из богословского тупика: «Доктор Живаго» и его последствия // Наше положение: Образ настоящего. М., 2000. С. 224 [10].

Центральный принцип организации художественного пастернаковского текста – принцип контрапункта, или «судьбы скрещенья». Весь роман построен так, что герои постоянно будто бы случайно пересекаются друг с другом, совершенно не зная об этом. Одним из таких ярких примеров является эпизод, когда Лара приходит к своему будущему мужу Павлу Антипову для серьезного разговора о скорейшем венчании. Павел тушит свет и зажигает свечу, и тепло от свечи протаивает на замерзшем окне темный глазок. В это время по другую сторону окна еще не знакомый с героями Юрий Живаго проезжал мимо и размышлял о том, что Блок – это явление Рождества в русской литературе. В этот момент он тоже увидел темный глазок от свечи... Вот как это описывается в романе: «Сквозь эту скважину просвечивал огонь свечи, проникающий на улицу почти с сознательностью взгляда, точно пламя подсматривало за едущими и кого-то поджидало. Свеча горела на столе. Свеча горела – шептал Юра» (т. 3, с. 75). Так рождается знаковое стихотворение «Зимняя ночь». Поэтому неслучайно Б.М. Гаспаров пишет о том, что текст романа со всеми своими темами построен как музыкальный контрапункт: все его линии совпадают и переплетаются в одну главную линию, которая не соответствует обычному ходу времени и, соответственно, преодолевает время, его побеждает и побеждает смерть, так что задачей романа является победа над смертью¹⁰.

Но история как промысел, как имманентный процесс, как нечто уже данное человеку, подсказывающее и бессознательно направляющее его, недостаточна. Ей нужен дополнительный фактор – сознательное и ответственное действие человека. Другими словами, этот фактор – свобода, свобода не в том смысле, что можно поступать так или иначе, а свобода как судьба и призвание, как понимание того, что без человеческого участия история не свершится, не исполнится, что будущее, которое уже есть как залог, не сможет прийти к полноте своего осуществления.

В этом сочетании истории и свободы, как представляется, Пастернак и сближает, сводит воедино два пути достижения всеединства, намеченные Соловьевым, – путь всемирно-исторический и путь индивидуально-человеческий. Это привнесение человеческого фактора в историю должно состоять в том, чтобы люди перестали быть «безотчетно пьяны общим потоком жизни», который объединяет их, и приобрели «трезвый», отчетливый взгляд на него. Или, говоря по-другому, перестали быть «механическими существами», приводимыми в действие «механизмом собственных забот», и стали «органическими существами». Эта мысль лежит в русле философской антропологии Соловьева,

¹⁰ См.: Гаспаров Б.М. Временной контрапункт как формообразующий принцип романа Пастернака «Доктор Живаго» // Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М., 1993. С. 247 [11].

который рассматривает человека как существо, порожденное природой на определенном этапе ее эволюции, являющейся движением к совершенству. С появлением человека это стремление природы к совершенству из неосознанного становится осознанным, из внешнего, отчужденного целеполагания становится ее собственным внутренним смыслом. В связи с этим задача и назначение человека состоит в том, чтобы продолжать дело совершенствования мира и природы¹¹, что, по сути, означает трансформацию эволюции в историю¹².

Подобно тому как у Соловьева человек должен перенять дело природы, у Пастернака человек должен сознательно перенять дело промысла истории, ведущего к преображению действительности и восстановлению всеединства. Если история как сцепление и сплетение действий людей уже задана, присутствует как данность, то придать ей смысловой вектор невозможно без человека. Без свободного, сознательно-участливого действия человека всемирно-исторический поток всего лишь «кимвал звенящий», форма, лишенная содержания, и ее предначертание – всеединство, бессмертие, «царство Божие» – не будет реализовано. Человек – это существо, имеющее внутреннее божественное измерение, но не знающее об этом, поэтому и следующее своим механическим заботам. Человек есть «себя забывший бог», и его задача – восстановить связь с этим внутренним божественным измерением, перевести его из внутреннего мира в саму реальность, в саму жизнь. Божественное в человеке должно стать живым, реальным и осязаемым, идущим рука об руку с повседневным бытием человека.

Человек, ставший органическим существом, открывший для себя свое божественное измерение, свою предельную основу, есть личность. Лежащая в глубине человека предельная основа отнюдь не исключает индивидуальности, а, напротив, только благодаря ей человек, индивид, может проявить себя во всей своей полноте и своеобразии. Концепция личности представляет человека как существо, которому дана возможность выйти из индивидуальной ограниченности, не теряя при этом своего единственного и своеобразного характера. Принцип личности проходит сквозным мотивом романа, является одной из ведущих его тем.

Это понимание личности у Пастернака, как и его понимание истории, имеет глубоко христианскую основу. Именно в христианстве понятие личности стало тем понятием, которое позволило поднять человека до уровня Бога, не-

¹¹ См.: Бужор Е.С. Философско-антропологическая трактовка пушкинской концепции поэта у Владимира Соловьева // Общество: философия, история, культура. 2023. № 3. С. 71–72 [12].

¹² Согласно В.В. Бычкову, человек, по Соловьеву, «должен свободно и осознанно на основе собственных знаний, разума и веры прийти к пониманию, что он сотворен именно для того, чтобы своими собственными руками реализовать последнюю идею космического творения – окончательно организовать действительность в соответствии с божественным замыслом» (см.: Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/bychkov.html> (дата обращения: 24.03.2025) [13]).

смотря на онтологическую пропасть между ними «по природе». Личность является тем будущим, которое уже наступило и отменило «прежнее», в понимании которого человек всегда был частью социальной общности. В романе Миша Гордон говорит: «...в том сердце задуманном новом способе существования и новом виде общения, которое называется царством Божиим, нет народов, есть личности» (т. 3, с. 124). Ему вторит другой персонаж романа: «Что-то сдвинулось в мире... Вожди и народы отошли в прошлое. Личность, проповедь свободы пришли им на смену. Отдельная человеческая жизнь стала Божьей повестью, наполнила своим содержанием пространство вселенной» (т. 3, с. 164). Пастернак не случайно подчеркивает «равенство Бога и личности» (т. 3, с. 124).

Для того чтобы человек из эгоистического индивида, живущего «механизмом забот», мог стать личностью, необходимо обращение от своего «я» к другим. В романе Пастернак показывает способ, каким это достигается, – переключением сознания. Юрий Живаго говорит Анне Ивановне Громеко незадолго до ее смерти: «Человек в других людях и есть душа человека. Вот что вы есть, вот чем дышало, питалось всю жизнь ваше сознание. Вашей душою, вашим бессмертием, вашей жизнью в других. В других вы были, в других и останетесь. И какая вам разница, что потом это будет называться памятью. Это будете вы, вошедшая в состав будущего» (т. 3, с. 69–70). Итак, правильным образом используемое сознание никогда не является чем-то направленным на себя, а всегда обращено вовне. В том же самом месте в романе читаем: «Сознание – свет, бьющий наружу, сознание освещает перед нами дорогу, чтоб не споткнуться. Сознание – это зажженные фары впереди идущего паровоза. Обратите их светом внутрь, и случится катастрофа» (т. 3, с. 69). Нельзя не заметить, что понимание природы сознания и его роли в открытии внутреннего божественного измерения посредством смещения фокуса с себя самого на других перекликается с высокой оценкой сознания у Соловьева, согласно которому, абсолютная форма разумного сознания, присущая человеку, нужна именно для того, чтобы, «сообразуя свои действия с этим высшим сознанием», человек мог «бесконечно совершенствовать свою жизнь и природу, не выходя из пределов человеческой формы»¹³.

Наконец, на примере главного героя романа Юрия Живаго Пастернак показывает, как конкретно обретается «божественное» измерение в человеке. Уже самим выбором фамилии героя, происходящей от церковного выражения «сын Бога Живаго» (или Жизни), где «Живой» означает «таинственное» имя Бога, автор хотел подчеркнуть необходимость раскрытия божественной сущности в человеке. Имя же героя Юрий, в церковной традиции Георгий, связано с обра-

¹³ См.: Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 502 [14].

зом война-победоносца, поэтому символически имя «Юрий Живаго» можно истолковать как победившую жизнь, ту самую жизнь, которая, по Пастернаку, является всеобщей основой и которая по сути есть всеединство.

Мы полагаем, что путь обретения внутреннего измерения, путь раскрытия личности у Пастернака совпадает с теми путями, которые Соловьев определил в рамках субъективно-человеческого способа обретения всеединства – через художественное творчество, или искусство, и через любовь.

Назначение искусства, по Соловьеву, заключается в том, чтобы потенцировать, обнаруживать за «грубой корой вещества» идею. Иными словами, искусство должно представлять изображаемое сущее в его истинности, взятой под углом красоты, то есть законченности, совершенства, полноты облика. Такое искусство Соловьев именовал теургическим¹⁴ и считал, что в отличие от миметического искусства оно стремится не подражать действительности, а преобразовывать ее¹⁵. Конкретно эта теургическая задача заключается в том, чтобы одухотворять природную красоту, «когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и лишь смутно и недостаточно выраженный в их естественной красоте, открывается и уясняется художником чрез воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде»¹⁶.

Для Пастернака само понимание истории неразрывно связано с вопросом о происхождении, существе и назначении искусства. Достижение цели истории неотделимо от художественного творчества, которое фактически мыслится главным средством для обретения бессмертия. Именно поэтому центральным и заглавным героем своего романа Пастернак делает поэта¹⁷. Необходимыми элементами достижения бессмертия, таким образом, являются наличие истории, сознательного участия в ней человека и, наконец, творческой деятельности этого человека. Именно для бессмертия, говорит Пастернак устами Николая Николаевича Веденяпина, «открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии» (т. 3, с. 14). Продолжением этих мыслей о роли творчества в преодолении смерти оказываются и размышления Юрия Живаго после похорон Анны Ивановны Громеко: «В ответ на опустошение, произведенное смертью в этом медленно шагавшем сзади обществе, ему с непреодолимостью, с какою вода, крутя воронки, устремляется в глубину, хоте-

¹⁴ Согласно С.С. Хоружему, теургия являет собой «всецелое преобразование мира, направляющееся к его финальному преображению» (см.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. С. 102 [15]).

¹⁵ См.: Бужор Е.С. Философско-антропологическая трактовка пушкинской концепции поэта у Владимира Соловьева. С. 68.

¹⁶ См.: Соловьев В.С. Общий смысл искусства. С. 399–400.

¹⁷ См.: Поливанов К.М. «Доктор Живаго» как исторический роман... С. 227.

лось мечтать и думать, трудиться над формами, производить красоту. Сейчас, как никогда, ему было ясно, что искусство всегда, не переставая, занято двумя вещами. Оно неотступно размышляет о смерти и неотступно творит этим жизнь. Большое, истинное искусство, то, которое называется Откровением Иоанна, и то, которое его дописывает» (т. 3, с. 91). Слова «трудиться над формами, производить красоту» являются прямым выражением соловьевского понимания теургического искусства.

Любовь же, как ее понимал Соловьев, является более таинственным путем реализации всеединства и осуществляется в виде особой духовной любви между мужчиной и женщиной. Концепция любви Соловьева восходит к Платону, который одним из первых указал на высокое значение любви в своем диалоге «Пир», рассуждая о ней как о стремлении к полноте и к прекрасному, и в итоге к самому Благу, то есть к высшей идее и безначальному началу бытия. Для Соловьева же любовь – источник человеческого бессмертия¹⁸. По мнению мыслителя, любовь позволяет человеку раскрыть свою богочеловеческую сущность путем преодоления трех видов разобщенности мира: разобщенности человека с человеком, разобщенности тела и души (фактически разобщенности человека с сами собой) и разобщенности человека с Богом.

Первая разобщенность – разобщенность человека с человеком – преодолевается любовью таким образом, что любовь переносит центр жизни из себя в другого, так что другой становится более ценным, чем я сам. Полагая себя в любимом существе, человек восполняет свою индивидуальную обособленность, становится цельным, «двуполым» существом, разумеется, не в физическом, а духовном смысле.

Преодоление разобщенности души и тела происходит так, что любящий, полагая центр своего существования в любимом существе, естественным, как говорит Соловьев, образом стремится его обессмертить. А поскольку любящий воспринимает любимого человека как телесное и духовное существо, то стремление его обессмертить означает преображение его плоти, так что телесность не упраздняется, а наделяется нетленностью, освобождается от распада и умирания, то есть одухотворяется. Важно подчеркнуть, что происходит не упразднение телесности, а ее освобождение от грубой вещественности, в результате чего тело, не теряя своей специфики, приобретает духовный характер и более с душой не разлучается. Каким бы фантастическим это ни казалось, но, по Соловьеву, истинная любовь способна преобразить материальное тело любимого человека в духовное и тем самым его обессмертить¹⁹.

¹⁸ «Solovyov thought love something more, namely a reintegration, the unity of masculine and feminine... For love is the desire for the “divination” of man, or even for making him immortal» (см.: Weimann A. Walicki's Analysis of Solovyov's Views // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4 (44). С. 83 [16]).

¹⁹ П.П. Гайденок пишет, что в теории любви Соловьева воплотилась «идея полного преображе-

Наконец, третьей, высшей стадией истинной любви, по Соловьёву, является достижение богочеловечности, преодоление разобщенности между человеком и Богом²⁰. Дело в том, что любящий не только полагает центр своего существа в другом человеке, не только страстно желает его обессмертить, но и начинает видеть в нем весь мир. Любящий видит в любимом существе не индивидуальную сущность, а сущность, слитую со всеми существами мира. Тем самым любящий раскрывает в любимом существе грань всеединства, которое представляет собой слитное, взаимосвязанное существование всех существ по принципу «всё в каждом и каждое во всём». По сути, в любимом существе любящий прозревает всеединую сущность. Всеединая сущность же есть составная часть Бога; Соловьёв называет ее вечной женственностью или Софией, которую Бог любит. Таким образом, благодаря прозрению в любимом существе грани всеединой сущности, Софии, любовь любящего сливается с любовью Бога. Благодаря любви любящий человек начинает существовать в том же режиме, в каком существует Бог, который и есть любовь²¹.

Сквозной нитью повествования романа Пастернака является любовь, поиск и постижение друг друга главными героями – Юрием и Ларой. Любовная линия достигает своей кульминации в тринадцатой главе романа, где мы видим, что любовь Юрия к Ларе содержит все аспекты «смысла любви» по Соловьёву. Ибо одним и тем же чувством Юрий любит, во-первых, конкретную земную женщину, ее эмпирический облик, во-вторых, он постигает и любит идеальный облик Лары и тем самым ничего так страстно не желает, как обессмертить ее, и наконец, в-третьих, в Ларе он прозревает весь мир, само живое положительное всеединство, существующее в Боге как София.

В точном соответствии с теорией любви Соловьёва, любовь Юрия к Ларе становится для него духовной практикой, ведущей к искомой цели всеединства, богочеловечеству. Обратим внимание, что Соловьёв подчеркивал, что такая высшая, мистическая любовь является трудной, она сродни аскетическому подвигу, служению, для нее нужны такие же сверхусилия, поэтому далеко не каждая любовная пара способна достичь совершенной любви²². Эта исключительность подчеркивается и Пастернаком: «Их любовь была велика. Но любят все, не замечая небывалости чувства. Для них же – и в этом была их исключительность – мгновения, когда, подобно веянию вечности, в их обречённое челове-

ния человеческой природы здесь, на земле...» (см.: Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 35 [17]).

²⁰ По наблюдению Н.К. Бонецкой, фактически теория любви у Соловьёва – это «духовная практика, ведущая к искомой цели богочеловечества» (см.: Бонецкая Н.К. Царь-Девница: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: Полиграф, 2012. С. 148 [18]).

²¹ См.: Бужор Е.С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьёва // Общество: философия, история, культура. 2017. № 9. С. 43–47 [19].

²² См.: Бужор Е.С., Бужор В.И., Шевченко О.В. Концепция преобразования человека у Ницше и Владимира Соловьёва и ее влияние на русскую философию. С. 482.

ское существование залетало веяние страсти, были минутами откровения и узнавания всё нового и нового о себе и жизни» (т. 3, с. 378).

Что происходит с любовью Юрия и Лары – достигает ли она совершенства? Возможно нет, потому что полная реализация практики духовной любви должна была бы сделать их нераздельным целым. Юрия и Лару же разлучают обстоятельства, внешние силы, возможно, собственная неуверенность героев, их неизжитая озабоченность «механизмами жизни». Но эта любовь принесла плоды: Юрий сумел открыть в себе источник того творчества, о котором писал Соловьёв как об одном из путей достижения всеединства, – творчества теургического, способного преображать действительность.

Благодаря опыту любви в Юрии Живаго пробуждаются творческие силы, у него появляется долг, дело, которое он в конечном итоге реализует, несмотря на внешний крах своей жизни, – создает корпус стихотворений, в котором выражает открывшийся ему опыт единой, цельной жизни. Пастернак так описывает процесс творчества: «В такие минуты Юрий Андреевич чувствовал, что главную работу совершает не он сам, но то, что выше его, что находится над ним и управляет им, а именно: состояние мировой мысли и поэзии, и то, что ей предназначено в будущем, следующий по порядку шаг, который предстоит ей сделать в ее историческом развитии. И он чувствовал себя только поводом и опорной точкой, чтобы она пришла в это движение» (т. 3, с. 431). Творец понимает в романе как проводник божественного дара. Поэт начинает видеть весь мир под углом зрения вечности, с точки зрения идеального мира, который как золотой запас лежит в основе бытия.

Для Пастернака в таком творчестве нет ничего сверхъестественного²³. Творчество есть «сестра жизни», по сути они тождественны, ибо сама жизнь есть творчество. О.А. Седакова обращает внимание на то, что в святости у Пастернака нет ничего чрезвычайного, что «святость (или гениальность, что для Пастернака одно и то же) в природе вещей, в природе жизни, пока она жизнь»²⁴. Нужно лишь дать возможность голосу жизни зазвучать в нас. Единственное, что в нашей власти, – это суметь не исказить голос жизни, звучащий в нас. «Голос жизни» зовет, потрясает, пробуждает человека и вводит его в прямую связь с тем, что в нем сокровеннее всего; он говорит ему, что есть добро и что есть зло, указывает дорогу к полному свершению его личности – к свершению не как к самореализации, а как к духовному призванию. «Голос жизни» вводит

²³ В своей работе «К проблеме “теургического постулата”» Л. Силард отмечает «демократизм» философии всеединства, отмечая, что при духовном восхождении к всеединству «речь идет... не об особом человеке (сверхчеловеке), а об особых состояниях и качествах духа, т.е. о возможных антропологических характеристиках, присущих людям как таковым, правда, в разной мере» (см.: Силард Л. К проблеме «теургического постулата» // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 116–117 [20]).

²⁴ См.: Седакова О.А. «Неудавшаяся епифания»: два христианских романа: «Идиот» и «Доктор Живаго». URL: <https://old.taday.ru/text/2322571.html> (дата обращения 25.03 2025) [21].

человека в особое состояние, когда он получает максимальное освобождение от своей стихийной мятежности, входит в прямую связь с высшим миром, фактически начинает жить по его законам самоотдачи. Душа повинуетя высшему, то есть смиренно принимает высшее, которое одновременно осознается как нечто родное, отвечающее ее собственной природе, так что, по сути, вдохновение возвращает душу на ее небесную родину²⁵.

Примечательно, что Пастернак приписывает авторству героя свои лучшие стихотворения, тем самым размывая рамки художественного вымысла, романа и реальной жизни. Стихи приобретают двойное происхождение, их можно называть стихами Пастернака и Юрия Живаго одновременно. Корпус стихов Живаго-Пастернака – это, говоря словами Соловьева, выраженное «в форме осязательной красоты... совершенное содержание бытия», «высший смысл жизни...»²⁶. Они раскрывают «все и так существующее, всякому известное, но не так, как оно известно, а в вечной силе своего образа, насквозь просветленное все, до последней пылинки»²⁷.

Знаменательным является эпилог романа, в котором проясняется теургическое значение корпуса стихов Юрия Живаго. Друзья детства Живаго, Гордон и Дудоров, пережившие своего друга, сидя высоко над вечерней Москвой, читают стихи Юрия. Пастернак пишет, что предвестие свободы разносилось в воздухе и что это было вызвано историческими обстоятельствами. Но затем автор говорит, что друзьям казалось, что «свобода души» уже «пришла» и что они уже находятся в будущем, что будущее уже ощутимо расположилось – то будущее, которое для Пастернака есть победа нового на отжившим, по сути – всеединства над разобщенностью. Они испытывают «счастливое, умиленное спокойствие», в их душе звучит неслышная музыка счастья. Чем это вызвано? Историческими ли событиями? Нет, это вызвано тонкой тетрадкой, содержащей всего двадцать пять стихотворений давно умершего и, казалось бы, никому кроме них неизвестного человека, но которые являются плодом теургического творчества, предстают элементом высшей действительности, горят золотом умопостигаемого мира, способного преобразовывать мир здешний. В них продолжается жизнь Юрия Живаго. И какая разница, что он умер, ведь смерти больше не существует.. Он весь в памяти, в своих стихах, как это сказал о поэте еще Пушкин: «это он; Вот речь его». И он есть часть будущего, того будущего, которое уже наступило, что подтверждается словами Пастернака о Москве, на которую взирают Гордон и Дудоров, как «святом городе», – но которое нужно иметь смелость открыть и принять, и тогда свершится реализация

²⁵ См.: Бужор Е.С. Философско-антропологическая трактовка пушкинской концепции поэта у Владимира Соловьева. С. 69.

²⁶ См.: Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 111 [22].

²⁷ См.: Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 250 [23].

«божественного начала во всей эмпирической, природной действительности», произойдет осуществление «человеком божественных сил в самом реальном бытии природы»²⁸.

Список литературы

1. Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 390–405.
2. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 5–170.
3. Бужор Е.С. Философия преображающего познания П. Флоренского и Вяч. Иванова в контексте теории всеединства Вл. Соловьёва: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2017. 35 с.
4. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 48–580.
5. Бужор Е.С., Бужор В.И., Шевченко О.В. Концепция преображения человека у Ницше и Владимира Соловьёва и ее влияние на русскую философию // Манускрипт. 2021. Т. 14, вып. 3. С. 478–484.
6. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б.Л. Собр. соч. в 5 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1990. С. 5–540.
7. Романова И.В. Поэтика Иосифа Бродского: лирика с коммуникативной точки зрения. Смоленск, 2007. 328 с.
8. Поливанов К.М. «Доктор Живаго» как исторический роман: дис. ... д-ра философии по русской литературе. Вып. 33. Тарту: University of Tartu Press, 2015. 262 с.
9. Седакова О.А. «И жизни новизна». О христианстве Бориса Пастернака». URL: <https://www.olgasedakova.com/Moralia/1032> (дата обращения 25.03.2025).
10. Шмайна-Великанова А.И. Поэзия как выход из богословского тупика: «Доктор Живаго» и его последствия // Наше положение: Образ настоящего. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. С. 280–292.
11. Гаспаров Б.М. Временной контрапункт как формообразующий принцип романа Пастернака «Доктор Живаго» // Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М.: Наука, 1993. С. 241–273.
12. Бужор Е.С. Философско-антропологическая трактовка пушкинской концепции поэта у Владимира Соловьёва // Общество: философия, история, культура. 2023. № 3. С. 67–73.
13. Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьёва как актуальная парадигма. URL: <http://www.vehi.net/soloviev/bychkov.html> (дата обращения: 24.03.2025).
14. Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 493–547.
15. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. 135 с.
16. Weimann A. Walicki's Analysis of Solovyov's Views // Соловьёвские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 76–89.
17. Гайденок П.П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 468 с.
18. Бонещкая Н.К. Царь-Девница: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. СПб.: Полиграф, 2012. 526 с.
19. Бужор Е.С. Смысл любви в философии всеединства Вл. Соловьёва // Общество: философия, история, культура. 2017. № 9. С. 43–47.
20. Силард Л. К проблеме «теургического постулата» // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. С. 102–135.

²⁸ См.: Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьёв В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 743 [24].

21. Седакова О.А. «Неудавшаяся епифания»: два христианских романа: «Идиот» и «Доктор Живаго». URL: <https://old.taday.ru/text/2322571.html> (дата обращения 25.03 2025)
22. Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 105–121.
23. Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 223–273.
24. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 581–756.

References

(Sources)

Collected Works

1. Pasternak, B.L. Doktor Zhivago [Doctor Zhivago], in Pasternak, B.L. *Sobranie sochineniy v 5 t., t. 3* [Collected Works in 5 vols., vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1990, pp. 5–540.
2. Solov'ev, V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Readings on Godmanship], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Izdatel'stvo «Pravda», 1989, pp. 5–170.
3. Solov'ev, V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Critics of Abstract Principles], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 581–756.
4. Solov'ev, V.S. Obshchiy smysl iskusstva [General Meaning of Art], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 390–405.
5. Solov'ev, V.S. Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya [Justification of Good. Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vols., vol. 1]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 48–580.
6. Solov'ev, V.S. Smysl lyubvi [Meaning of Love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vols., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1988, pp. 493–547.

Individual works

7. Gasparov, B.M. Vremennoy kontrapunkt kak formoobrazuyushchiy printsip romana Pasternaka «Doktor Zhivago» [Temporary Contrapunto as Creative Principle of Pasternak's Novel "Doctor Zhivago"], in *Literaturnye leytmotivy. Ocherki po russkoy literature XX veka* [Literature's Leitmotifs. Essays on Russian Literature of 20-th Century]. Moscow: Nauka, 1993, pp. 241–273.
8. Shmaina-Velikanova, A.I. Poeziya kak vykhod iz bogoslovskogo tupika: «Doktor Zhivago» i ego posledstviya [Poetry as Exit from Theological Impasse: "Doctor Zhivago" and its Consequences], in *Nashe polozhenie: Obraz nastoyashchego* [Our Situation: Image of the Present]. Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 2000, pp. 280–292.
9. Silard, L. K probleme «teurgicheskogo postulata» [On Theurgical Postulate Problem], in Silard, L. *Hermetizm i germenевтика* [Hermetism and Hermeneutic]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2002, pp. 102–135.
10. Solov'ev, V.S. Poeziya F.I. Tyutcheva [F.I. Tjutchev's Poetry], in Solov'ev V.S. *Literaturnaya kritika* [Literature Critical Works]. Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 105–121.
11. Solov'ev, V.S. Znachenie poezii v stikhovoreniyakh Pushkina [The Meaning of Poetry in Pushkin's Poems], in Solov'ev, V.S. *Literaturnaya kritika* [Literature Critical Works]. Moscow: Sovremennik, 1990, pp. 223–273.

(Articles from Scientific Journals)

12. Buzhor, E.S. Filosofsko-antropologicheskaya traktovka pushkinskoy kontseptsii poeta u Vladimira Solov'eva [Vladimir Solovyov's Philosophical and Anthropological Interpretation of Pushkin's Concept of the Poet], in *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, 2023, no. 3, pp. 67–73.

13. Buzhor, E.S., Buzhor, V.I., Shevchenko, O.V. Kontseptsiya preobrazheniya cheloveka u Nitshe i Vladimira Solov'eva i ee vliyanie na russkuyu filosofiyu [The concept of Human Transformation in Nietzsche and Vladimir Solovyov and its Influence on Russian Philosophy], in *Manuskript*, 2021, vol. 14, issue 3, pp. 478–484.

14. Buzhor, E.S. Smysl lyubvi v filosofii vseedinstva Vl. Solov'eva [The Meaning of Love in Vl. Solovyov's Philosophy], in *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, 2017, no. 9, pp. 43–47.

15. Weimann, A. Walicki's Analysis of Solovyov's Views, in *Solov'evskie issledovaniya*, 2014, issue 4(44), pp. 76–89.

(Monographs)

16. Bonetskaya, N.K. *Tsar'-Devitsa: fenomen Evgenii Gertsyk na fone epokhi* [Tsar-Maiden: Phenomenon of Evgenia Gercyk at the Epoch's Background]. Saint-Petersburg: Poligraf, 2012. 526 p.

17. Gaydenko, P.P. *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and Philosophy of Silver Age]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2001. 468 p.

18. Khoruzhiy, S.S. *Diptikh bezmolviya. Asketicheskoe uchenie o cheloveke v bogoslovskom i filosofskom osveshchenii* [Diptych of Silence. Ascetical Teaching about Man in Theological and Philosophical Light]. Moscow: Tsentr psikhologii i psikhoterapii, 1991. 135 p.

19. Romanova, I.V. *Poetika Iosifa Brodskogo: lirika s kommunikativnoy tochki zreniya* [Iosif Brodsky's Poetics: Lyrics from Communicative Perspective]. Smolensk, 2007. 328 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

20. Buzhor, E.S. *Filosofiya preobrazhayushchego poznaniya P. Florenskogo i Vyach. Ivanova v kontekste teorii vseedinstva Vl. Solov'eva*. Avtoref. diss. ... kand. filos. nauk [Philosophy of Transfigurative Knowledge of Pavel Florenskij and Vyacheslav Ivanov in the Context of Vladimir Solovyov's Theory of All-Unity. Abstr. cand. philos. sci. diss.]. Moscow, 2017. 35 p.

21. Polivanov, K.M. *«Doktor Zhivago» kak istoricheskiy roman*. Diss. ... d-ra filosofii po russkoy literature [Doctor Zhivago as a Historical Novel. Dr. Philos. in Russian Literature Diss.]. Tartu: University of Tartu Press, 2015. 262 p.

(Electronic Resources)

22. Bychkov, V.V. *Estetika Vladimira Solov'eva kak aktual'naya paradigma* [Vladimir Solovyov's Esthetics as Actual Paradigm]. Available at: <http://www.vehi.net/soloviev/bychkov.html> (access 24 March 2025).

23. Sedakova, O.A. *«Neudavshayasya epifaniya»: dva khristianskikh romana: «Idiot» i «Doktor Zhivago»* [Failed Epiphany: Two Christian Novels: “Idiot” and “Doctor Zhivago”]. Available at: <https://old.taday.ru/text/2322571.html> (access 25 March 2025).

24. Sedakova, O.A. *«I zhizni novizna». O khristianstve Borisa Pasternaka»* [And Novelty of Life. About Boris Pasternak's Christianity]. Available at: <https://www.olgasedakova.com/Moralia/1032> (access 25 March 2025).

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

УДК 141.2(47)
ББК 87.3(2)6

Артем Андреевич Гравин

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

Символизм и живописание

([Рец. на:] Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия.
СПб.: Алетейя, 2024. 420 с.)¹

Аннотация. Рецензируется книга В.П. Троицкого «Тропа и путь, или Ономатодоксия», рассматриваются ее замысел и основные идеи. По содержанию книга представляет собой философский дневник, который автор писал в течение нескольких десятилетий. На ее страницах автор размышляет над концепциями как русских религиозных мыслителей «соловьёвской» линии (прежде всего, Вяч. И. Иванов, о. П. Флоренский и А.Ф. Лосев), так и современных ее исследователей и философов (например, А.Н. Паршин). Отмечается, что жанровое разнообразие книги (академические статьи, воспоминания, письма, художественные зарисовки) подчинено определенной цели – введения читателя в хронотоп мыслителя с последующим вовлечением в исследуемые им интеллектуальные сюжеты. Основной философский мотив книги В.П. Троицкого – выявление символического основания действительности в ее многочисленных «зримых» формах, от мистических и метафизических до повседневных. Показано, что важнейшей философской проблемой книги является проблема символа в постановке отечественных теоретиков. В этой перспективе идеи автора рассматриваются в контексте хронологически близких ему исследований русского символизма (С.С. Хоружего, В.В. Бибихина, Л.А. Гоготишвили). Отдельно уделяется внимание описанию автором соотношения знака, символа и мифа. Значительная часть книги посвящена философии математики и философии информатики. Показано, что автор решает ряд современных проблем в этих областях, используя символистскую методологию.

Ключевые слова: хронотоп, символ, миф, знак, русский платонизм, русский символизм, философия математики

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

Artyom Andreevich Gravin

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, senior researcher officer, Russia, Moscow; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, senior researcher officer, Russia, Saint Petersburg; National researcher university Higher school of economics, researcher officer, PhD in Technical Sciences, Russia, Moscow, e-mail: artemiosgravin@mail.ru

Symbolism and Vivid Depiction

([Rev. of:] Troitskiy, V.P. Tropa i Put', ili Onomatodoksiya
[The Path and the Way or the Onomatodoxy]. Saint Petersburg:
Aleteyya, 2024. 420 p.)

Abstract. The review of V.P. Troitskiy's book "The Trail and the Way, or the Onomatodoxy" and its conception and main ideas are considered. In terms of content, the book is a philosophical diary, which the author wrote for several decades. In his ideas, the author reflects on the concepts of both Russian religious thinkers of the "Soloviev" line (primarily Vyach I. Ivanov, Fr.P. Florensky, and A.F. Losev) and contemporary researchers and philosophers (e.g., A.N. Parshin). The review notes that the genre diversity of the book (academic articles, memoirs, letters, artistic sketches) is subordinated to a certain goal – to introduce the reader into the chronotope of the thinker with subsequent involvement in the intellectual subjects he explores. The main philosophical motive of Troitskiy's book is to reveal the symbolic basis of reality in its numerous "visible" forms, from mystical and metaphysical to everyday life. It is shown that the most important philosophical problem of the book is the problem of the symbol in the formulation of domestic symbol theorists. In this perspective, the author's ideas are considered in the review in the context of chronologically similar studies of Russian Symbolism (S.S. Khoruzh, V.V. Bibikhin, L.A. Gogotishvili). Separately, this review pays attention to the author's description of the relationship between sign, symbol, and myth. A significant part of the book is also devoted to the philosophy of mathematics and philosophy of informatics. It is shown that the author solves a number of contemporary problems in these fields using symbolist methodology.

Key words: chronotopos, symbol, myth, sign, Russian Platonism, Russian symbolism, philosophy of mathematics

DOI: 10.17588/2076-9210.2025.3.181-189

О символе должно помнить завет:
«Не приемли всеу».

Вяч.И. Иванов. «Заветы символизма»

В течение четырех лет (с 2018 по 2022 гг.) Виктор Петрович Троицкий издавал книги с заголовком «Тропа и путь. Из жизни людей и идей»². В 2024 году он осуществил публикацию обобщающей этот «пятитомный» замысел книги в издательстве «Алетейя» с заголовком «Тропа и путь, или Ономатодоксия». При первом приближении может показаться, что такое «объеди-

² См.: Троицкий В.П. Тропа и Путь. Из жизни людей и идей. Вып. 1. М.: ПЕРО, 2018. 264 с. [1].

нение» наиболее концептуальных отрывков пятитомника является своего рода сокращенным переизданием для широкой публики. Наш опыт чтения этой книги явил иное – изменение композиции привело и к иному фокусу внимания. В отличие от пятитомника, обращение к которому в нашем случае было стихийным, чтение этой книги происходило иначе – последовательным рассмотрением «суммы» авторских замыслов.

Структура книги математична и подчиняется особой логике. Средоточия жизни и мысли Троицкого сменяют друг друга в виде последовательности из семи глав, в каждой из которых введена триада экскурсов, и восьмой главы – «Прибавления...» к основному повествованию. Таким образом каждый раздел содержит в себе отрывок основного «дневникового» повествования и «академического» экскурса, который обозначается словом *Onomatodoxia* (здесь оно используется в значении «мнение об имени»³). Книгу открывает глава «Наш хронотоп», где автор «вводит» читателя в пространство и время книги⁴, в ее мир: события, собеседники, знакомства, утраты близких, тропа «от Объекта ... к русской философии»⁵, незабываемый «Путь»⁶ русской мысли⁷. Раздел «Прибавления...» содержит статьи и доклады автора разных лет и завершается его письмом к профессору В.В. Емельянову. Книга также содержит иллюстративные материалы, включающие рисунки, схемы, картины, фотографии.

Особую ценность книги представляет ее тематическая многогранность и, как следствие, обращенность к читателям различных специальностей. «Физика» и «лирика» в мысли Троицкого не антиномичны, но разрешаются (в духе Флоренского) в своеобразном «круглом»⁸ синтезе. Это, например, позволяет его рассуждению легко переходить от бахтинского хронотопа к пространственно-временному континууму физики и обратно⁹.

Жанровое разнообразие книги (дневниковые заметки, научные разыскания, философские концепции) не создает ощущения калейдоскопа, но при внимательном чтении постепенно раскрывает ее (все)единство, подчиненное общему замыслу – выявлению символического основания действительности и ее «живописанию»¹⁰. При этом символизм в мысли Троицкого не ограничива-

³ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. СПб.: Алетейя, 2024. С. 7 [2].

⁴ Можно сравнить с главой «На Маковце» из «У Водоразделов мысли» П.А. Флоренского (см.: Флоренский, П.А., свящ. На Маковце // У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Т. 1. М.: Академический проект, 2017. С. 30–35 [3]).

⁵ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 185.

⁶ Название книги «Тропа и путь...», возможно, отсылает к книге А.Н. Паршина «Путь» (см.: Паршин А.Н. Математика и другие миры. М.: Добросвет, 2002. 238 с. [4]). О знакомстве и общении Троицкого с Паршиным см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 34.

⁷ Там же. С. 187.

⁸ Там же. С. 384.

⁹ Там же. С. 21.

¹⁰ Там же. С. 142.

ется высокой метафизикой или загадочными эстетическими образами, но обнаруживает их симпатическую¹¹ связь с повседневными событиями, работой, письмами, воспоминаниями. Мысль Троицкого следует завету в значительной степени повлиявшего на него А.Ф. Лосева, который предлагал начинать философствовать с самых ближайших повседневных предметов – очков, шкафов, костюмов¹². Почему бы не выстроить диалектику вычислительных машин? Или информационных процессов?

Биографически близкой для Троицкого информатике посвящена значительная часть материалов книги. Вряд ли Троицкий стремился к неперменной «актуальности» своих исследований. Однако его размышления о природе информации и ее метафизических основаниях позволяют иначе посмотреть на «злободневные» вопросы о возможностях искусственного интеллекта, границах виртуальной реальности, природы «потока» информации. Троицкий предлагает не столько прикладной (хотя практическом аспекту он тоже уделяет внимание), сколько теоретический ракурс исследования информации – ее онтологический и гносеологический аспекты. Информация рассматривается им как «разность ... ожидаемого и действительного»¹³, а ее расширение (экстраполяция) связывается с понятием интенции¹⁴. Особый интерес представляет темпоральная перспектива исследования информации: «время является сопутствующим эффектом информирования»¹⁵. В связи с этим Троицкий анализирует еще несколько интеллектуальных сюжетов: взаимосвязь временных перемещений и воспроизведения информации¹⁶ (в частности, через художественные образы¹⁷); возможность синтеза в рамках единой системы («Универсальный Ответчик») искусственного интеллекта и машины времени, воспроизводящей информацию¹⁸. Проблема гипотетической субъектности искусственного интеллекта связывается, среди прочего, с вопросом о характере его (ИИ) «телесности»¹⁹.

С философской точки зрения одно из важнейших (если не центральное) мест в книге занимает проблема символа. В своем подходе Троицкий наследует идеи Вяч.И. Иванова²⁰, отца П. Флоренского²¹ и А.Ф. Лосева²². На наш взгляд,

¹¹ В смысле неоплатонической *συμμάθεσις* – смыслового объединения всего сущего.

¹² См., например: Лосев А.Ф. *Философия имени*. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. С. 42 [5].

¹³ См.: Троицкий В.П. *Тропа и путь, или Ономатодоксия*. С. 66.

¹⁴ Там же. С. 68.

¹⁵ Там же. С. 66.

¹⁶ Там же. С. 237.

¹⁷ Там же. С. 79.

¹⁸ Там же. С. 240.

¹⁹ Там же. С. 233.

²⁰ Ему посвящена статья ««Древо словесное» у Вяч. Иванова», помещенная в разделе «Прибавления...».

эта проблема является одной из доминант творчества Троицкого в целом и ключом к другим сюжетам рассматриваемой книги.

В своей первой научной публикации «Семиотическое существование»²³ (статья вошла в «Прибавление...» рецензируемой книги) Троицкий размышляет об актах символизации²⁴ и природе знаковых систем²⁵. Вопрос о «семиотическом существовании» связан для Троицкого с проблемой особого «мысленного» бытия²⁶, которое по-парменидовски им отождествляется с мышлением. Такой тип бытия-существования представляется Троицкому не в качестве статичной субстанции, но в виде динамичного мыслительного процесса (использования знаков и актов символизации)²⁷, в свете лингвофилософской антиномии В. Гумбольдта представляет собой не ἔργον, но ἐνέργεια.

В этом смысле понимание символа Троицким ставится в один ряд с рецепциями современных ему исследователей русского философского символизма – В.В. Библихина, С.С. Хоружего, Л.А. Гогтишвили, В.И. Поставоловой и др. Тем не менее свойственная мысли Троицкого структурно-систематическая интерпретация символизма отличает его от подходов названных мыслителей (событийного – у Библихина, коммуникативного – у Гогтишвили).

Основной замысел в «Семиотическом существовании» включает в себя конвенциональность отдельного знака относительно означаемого им денотата и неконвенциональность системы знаков относительно системы денотатов²⁸. Такой системный критерий обладает значительным рационалистическим потенциалом – совокупность знаков может быть подвергнута «расшифровке», «группировке» и анализу присущих им связей. В то же время понимание системы как отличного от множества своих частей целого выводит подход Троицкого за границы рационального к системному первопринципу, порождаю-

²¹ Отсылки к работам о. П. Флоренского обнаруживаются на уровне словоупотребления. Так, фразы-обращения к некоему другу (см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 6, 13, и др.) недвусмысленно указывают на соответствующие обращения в «Столпе...» Флоренского, а основной заголовок «Тропа и путь» – на главу «Пути и средоточия» из «У Водоразделов мысли».

²² Вопросание о символе также «приводит» его к судьбоносному знакомству (через переписку) с А.Ф. Лосевым (см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 412) и последующему вхождению в круг его учеников и единомышленников.

²³ См.: Троицкий В.П. Семиотическое существование // Семиотика и информатика. Вып. 11. М., 1979. С. 52–65 [6].

²⁴ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 192.

²⁵ Там же. С. 195.

²⁶ Там же. С. 190.

²⁷ Там же. С. 197.

²⁸ Там же. С. 194–195.

щему всякий знак. Такая концепция является символической, то есть сочетающей в себе два плана бытия²⁹ – принципиально-системный (апофатический) и семиотический (катафатический).

Приведенная схема получила теоретическое развитие в другой части «Тропы...». В V главе «Символизм» автор приходит к формуле «символ как бесконечный знак, миф как бесконечный символ»³⁰. Бесконечность здесь «отвечает» за апофатичность и является основной характеристикой системы (знаковой или символической) как ее безусловного первопринципа. Всякий знак (и вообще, всякая вещь) здесь является причастным бесконечности, которая, в свою очередь, являет себя в многочисленных формах³¹.

Вторая часть приведенной формулы («...миф как бесконечный символ») в книге не получает развернутого развития. Троицкий акцентирует внимание читателя на первой части этой формулы³². Показательно изображение «бесконечного» символа, где означаемое по своей значимости изображается «симметричным» означающему³³. Введение этой схемы в перспективу мифа³⁴ (вторая часть формулы) неизбежно приведет к ее изменению. На наш взгляд, в этом случае в схеме должна появиться асимметрия – умаление «земного» означающего относительно «небесного» означаемого и символизируемого мифа (который не пассивно «означается», но активно «значит»).

Мифосимволическая перспектива ставит лингвофилософский вопрос о возможности прямой референции средствами естественного языка³⁵. Отдельные знаки, если отталкиваться от рассуждений из «Семиотического существования», конвенциональны, и поэтому безусловная прямая связь с означаемым и, тем более, символизируемым для них невозможна. «Прямоту» мо-

²⁹ См. определение Лосевым символа: «Символ есть самостоятельная действительность ... встреча двух планов бытия», данных «в полной, абсолютной неразличимости, так что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”» (см.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Изд. дом ЯСК, 2021. С. 89) [7].

³⁰ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 127.

³¹ В статье «Гипотеза о типах бесконечности» автор приводит типологию бесконечностей различных «форм» (см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 249).

³² Это, на наш взгляд, является значимой характеристикой подхода Троицкого, в меньшей степени заинтересованного в исследовании мифической событийности и/или коммуникативности (что, например, было важным для В.В. Библихина и Л.А. Гоготшвили).

³³ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 132.

³⁴ В «Прибавлениях...» книги содержится статья, обосновывающая отрешенный характер мифа: «“Отрешенность”»: философский топос Плотина, Майстера Экхарта, М. Хайдеггера и А.Ф. Лосева».

³⁵ В таком ключе Троицкий трактует философию языка А.Ф. Лосева (см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 354) в отличие от интерпретации Л.А. Гоготшвили, подразумевающей в случае естественного языка исключительно непрямую референцию (проблема решается разработкой теории эйдетического языка) (см.: Гоготшвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–416 [8]).

жет обеспечить контекстуализация знаков – «введение» в систему, то есть осмысление их в свете бесконечного целого. Интересна в этом смысле трактовка Троицким отечественной философии имени как диалектического концептуализма (а не реализма), в рамках которого утверждается «существование общего (надматериального общего, содержащегося во всяком слове) как вне какой-либо вещи, так и в самой вещи, причем “истинно общее” есть Бог – ибо за всяким словом стоит Слово»³⁶. Подразумевается ли здесь прямая связь отдельных слов (или их совокупности) и Слова? Способны ли «тени» что-либо говорить о «незримом очами»?

Акцентуация соотношения знак-символ отчасти объясняет фокус внимания Троицкого катафатике – «зримым» символам и проекту о. П. Флоренского и А.И. Ларионова по аккумуляции их совокупности – *Symbolarium*'у³⁷ (ему посвящен отдельный раздел). Возможно ли исчерпывающее и однозначное описание такой сложной системы³⁸ или занявшийся этим исследователь *volens volens* столкнется с неисчерпаемостью сверхсимволических реалий? Тайна диалектики открытости и завершенности³⁹, как нам представляется, приоткрывается в статье «“Древо словесное” у Вяч. Иванова» из «Прибавлений...». Для этого Троицкий обращается к идее А.Н. Паршина о пространстве языка как бесконечной древесной структуре⁴⁰, в рамках которой каждое высказывание (а символ есть высказывание символизируемого) обретает свое индивидуальное органичное место.

Вариации рассмотренной концептуальной схемы обнаруживаются и в других разделах книги, посвященных как философии символа, так и прикладному исследованию отдельных богословских, математических и информатических вопросов. При осмыслении всякого «материала» Троицкий стремится обнаружить принцип, символически организующий его. Таковыми выступают, например, понятия адели⁴¹, охватывающей поле вещественных и р-адических чисел⁴², эпистемации как «предельной информации»⁴³, «ключа», являющего семиотическое существование в моменте «теперь»⁴⁴. Отметим, что большая

³⁶ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 180.

³⁷ Там же. С. 139.

³⁸ В другом разделе книги В.П. Троицкий дает ответ «“Сложная” система не имеет единственной структуры; она до конца не описывается; она не есть механизм, но организм...» (см.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 106).

³⁹ Завершенной и открытой, на наш взгляд, является и сама книга Троицкого. Многие вопросы в книге только поставлены без развернутых ответов; и их разрешение, скорее всего, породит новые. Не в этом ли смысле книга больше «открывает», а не «закрывает»?

⁴⁰ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 339.

⁴¹ Там же. С. 273.

⁴² р-адические числа, в свою очередь, подразумевают сочетание конечности и бесконечности.

⁴³ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 74.

⁴⁴ Там же. С. 197.

часть перечисленных проблем предстает в книге в виде вопросов, на которые только предстоит искать ответы. Тем не менее само это вопрошание указывает на обнаруженные Троицким ориентиры мысли.

Как и другие книги В.П. Троицкого, книга завершается «подписью» – гравюрой Маурицца Корнелиса Эшера «Росинка» (1948 г.), которая «продолжает и отражает весь мир»⁴⁵. Различные измерения «Тропы и пути» аналогично живописуются в едином организме, символизирующем Символ. В этом, как кажется, и заключается «...Ономатодоксия» Виктора Петровича Троицкого – мнения об именах (людей и идей) становятся славословием Имени.

Список литературы

1. Троицкий В.П. Тропа и Путь. Из жизни людей и идей. Вып. 1. М.: ПЕРО, 2018. 264 с.
2. Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. СПб.: Алетейя, 2024. 420 с.
3. Флоренский П.А., свящ. На Маковце // У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики). Т. 1. М.: Академический проект, 2017. С. 30–35.
4. Паршин А.Н. Путь. Математика и другие миры. М.: Добросвет, 2002. 238 с.
5. Лосев А.Ф. Философия имени / вступ. ст., коммент., концептуальный словарь и справочный аппарат В.И. Постоваловой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 672 с.
6. Троицкий В.П. Семиотическое существование // Семиотика и информатика. Вып. 11. М., 1979. С. 52–65.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное) / сост., подгот. текста, вступ. ст. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, коммент. В.П. Троицкого. М.: Изд. дом ЯСК, 2021. 696 с.
8. Гоготшвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–416.

References

(Sources)

Collected Works

1. Florenskiy, P.A. svyashch. Na Makovtse [On Makovets Hill], in Florenskiy, P.A. svyashch. *U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoy metafiziki). T. 1* [At the Watersheds of Thought: The Elements of a Concrete Metaphysics. Vol. 1]. Moscow: Akademicheskij projekt, 2017, pp. 30–35.
2. Gogotishvili, L.A. «Eydetcheskij yazyk» (rekonstruktsiya i interpretatsiya radikal'noy fenomenologicheskoy novatsii A.F. Loseva) [“Eidetic language” (reconstruction and interpretation of the A.F. Losev’s radical phenomenological innovation)], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 220–415.

Individual Works

3. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [The Philosophy of the Name]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2016. 672 p.

⁴⁵ См.: Троицкий В.П. Тропа и путь, или Ономатодоксия. С. 415.

4. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa» (novoe akademicheskoe izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe)* [The Dialectic of Myth. Supplement to “The Dialectic of Myth” (new academic edition, corrected and enlarged)]. Moscow: Izdatel'skiy dom YaSK, 2022. 696 p.
5. Parshin, A.N. *Put'. Matematika i drugie miry* [The Way. Math and other worlds]. Moscow: Dobrosvet, 2002. 238 p.
6. Troitskiy, V.P. *Tropa i Put'. Iz zhizni lyudey i idey. Vyp. 1* [The Trail and the Way. From the life of people and ideas. Issue 1]. Moscow: PERO, 2018. 264 p.
7. Troitskiy, V.P. *Tropa i Put', ili Onomatodoksiya* [The Trail and the Way or the Onomatodoxy]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2024. 420 p.
8. Troitskiy, V.P. Semioticheskoe sushchestvovanie [The Semiotic existence], in *Semiotika i informatika. Vyp. 11* [Semiotics and Informatics. Issue 11]. Moscow, 1979, pp. 52–65.

ИНФОРМАЦИЯ**INFORMATION**

Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьева (Соловьёвский семинар)
Журнал «Соловьёвские исследования»
Сектор истории русской философии Института философии РАН
Кафедра истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова
Кафедра истории отечественной философии РГГУ (Москва)
Кафедра философии Московского педагогического государственного университета
Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН

*Информационное письмо***Всероссийская научно-практическая конференция****РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
В УНИВЕРСИТЕТСКИХ КУРСАХ ФИЛОСОФСКИХ
ДИСЦИПЛИН
22–23 мая 2026 г., г. Иваново**

Важнейшей задачей, стоящей перед преподавателями университетских курсов философских дисциплин, является обогащение их содержания теоретическими достижениями и духовно-нравственными ценностями русской философской мысли.

На конференции предполагается рассмотрение актуальных аспектов учений о ценностях, бытии, познании и обществе в связи с учебным содержанием соответствующих философских дисциплин.

Актуализация наследия выдающихся русских философов и ознакомление с ним студенческой молодежи окажет позитивное воздействие на формирование философского мировоззрения, национальной идентичности, патриотизма и гражданской ответственности.

Тематические направления:

- русская философия в контексте мировой философской мысли;
- теоретико-методологические и методические аспекты построения курса «История русской философии»;
- русская философия и актуальные проблемы аксиологии;

- русская философия и вопросы философской антропологии;
- русская философия и проблемы изложения учений о бытии;
- русская философия и вопросы философии познания;
- русская философия и актуальные проблемы социальной и политической философии;
- русская философия в аспирантском курсе «История и философия науки»;
- русская философия в учебном курсе «Основы российской государственности»;
- русская философия в университетских курсах этики и эстетики;
- русская философия и русская литература;
- русская философия в университетском курсе «Философия культуры и религии».

Заявки-анкеты, включающие аннотацию доклада объемом от 850 до 1000 знаков с пробелами, принимаются **до 30 марта 2026 г.** по адресу: mvmaximov@yandex.ru (Максимов Михаил Викторович).

Регламент выступления: 25–30 минут.

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок без объяснения причин их отклонения.

Сообщение о результатах рассмотрения заявок будет направлено авторам до 18 апреля 2026 г.

Предполагается очное участие в конференции.

Доклады/статьи участников конференции, прошедшие процедуру рецензирования, будут рекомендованы к публикации в журнале «Соловьёвские исследования» (РИНЦ, ВАК, SCOPUS, Белый список Минобрнауки РФ).

Оргкомитет

д-р филос. наук, профессор *Максимов Михаил Викторович*, профессор кафедры истории, философии и права Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина, главный редактор журнала «Соловьёвские исследования», руководитель Межрегионального научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва (Соловьёвского семинара) – председатель (г. Иваново);

д-р филол. наук *Гачева Анастасия Георгиевна*, ведущий научный сотрудник, заведующая Отделом новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А.М. Горького РАН (г. Москва);

д-р филос. наук, профессор *Грифцова Ирина Николаевна*, заведующая кафедрой философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета (г. Москва);

д-р филос. наук, профессор *Евламиев Игорь Иванович*, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург);

д-р культурологии, канд. филол. наук, профессор *Едошина Ирина Анатольевна*, профессор кафедры истории Костромского государственного университета (г. Кострома);

д-р филос. наук, профессор *Ермичёв Александр Александрович*, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики Русской христианской гуманитарной академии имени Ф.М. Достоевского, главный редактор журнала «Русская философия», руководитель Историко-методологического семинара «Русская мысль» (г. Санкт-Петербург);

канд. филос. наук, доцент *Козырев Алексей Павлович*, заведующий кафедрой истории русской философии, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (г. Москва);

канд. филос. наук, доцент *Кудрина София Альбертовна*, заведующая кафедрой философии Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова (г. Ярославль);

д-р филос. наук, профессор *Малинов Алексей Валерьевич*, профессор кафедры философии НИУ Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге (г. Санкт-Петербург);

канд. ист. наук, доцент *Медоваров Максим Викторович*, доцент кафедры информационных технологий в гуманитарных исследованиях Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород);

канд. филос. наук, доцент *Межуев Борис Вадимович*, доцент кафедры истории русской философии МГУ имени М.В. Ломоносова (г. Москва);

д-р филос. наук, профессор *Моисеев Вячеслав Иванович*, заведующий кафедрой философии, биомедэтики и гуманитарных наук Российского университета медицины (г. Москва);

д-р филос. наук, профессор *Сербиненко Вячеслав Владимирович*, заведующий кафедрой истории отечественной философии Философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва);

канд. филос. наук *Сидорин Владимир Витальевич*, руководитель сектора Истории русской философии Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Отечественная философия» (г. Москва);

д-р филол. наук, профессор *Титаренко Светлана Дмитриевна*, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург);

д-р филол. наук, доцент *Шукуров Дмитрий Леонидович*, заведующий кафедрой истории и культурологии Ивановского государственного химико-технологического университета (г. Иваново).

Заявка-анкета

участника Всероссийской научно-практической конференции
«Русская философия в университетских курсах философских дисциплин»
22–23 мая 2026 г., г. Иваново

Фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание и должность	
Тема доклада/выступления	
Аннотация доклада (от 850 до 1000 знаков с пробелами)	
Электронный адрес E-mail	
Контактный телефон	
Место работы: вуз, кафедра	
Адрес места работы	
Потребность в технических средствах	

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» “Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных ученых. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Соединенных Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.7.1 – Онтология и теория познания

5.7.2 – История философии

5.7.3 – Эстетика

5.7.4 – Этика

5.7.7 – Социальная и политическая философия

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

5.7.9 – Философия религии и религиоведение

5.9.1 – Русская литература и литература народов Российской Федерации

5.9.2 – Литературы народов мира

5.9.3 – Теория литературы

5.10.1 – Теория и история культуры, искусства

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mymaximov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а также через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максиму М.В., или по *E-mail*: mximov@philosophy.ispu.ru; mvmximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. *Объем статьи* – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте mximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы»

и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80 % источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуются, чтобы не менее 30 % источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
 - *Collected Works* (*Собрания сочинений*)
 - *Individual Works* (*Индивидуальные сочинения*)
- ссылки на статьи в научных журналах (**Articles from Scientific Journals**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**Articles from Proceedings and Collections of Research Papers**);
- ссылки на монографии (**Monographs**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**Thesis and Thesis Abstracts**);
- ссылки на электронные ресурсы (**Electronic Resources**)

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек “...”.

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст цитаты*» [1, с. 15] (первая цифра обозначает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частич-*

ное цитирование (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объёмом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

- ФИО полностью;
- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2025. Вып. 3(87)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 15.09.2025. Дата выхода в свет 30.09.2025.
Формат 70x100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
Тираж 60 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции журнала:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Адрес издательства:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8